

PEITHO

— EXAMINA ANTIQUA —



# PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —

1 ( 4 ) / 2013

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM

 *Wydawnictwo  
Naukowe  
IF UAM*

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /  
ALDO BRANCACCI / *Roma* / LOREDANA CARDULLO / *Katania* /  
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /  
CHRISTOPH JEDAN / *Groningen* / ANNA KELESSIDOU / *Ateny* /  
AGNIESZKA KIJEWSKA / *Lublin* / YURIY MOSENKIS / *Kijów* /  
ANDRÉ MOTTE / *Liège* / LIDIA PALUMBO / *Neapol* /  
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / *Ateny* /  
PAVEL REVKO-LINARDATO / *Taganrog* / CHRISTOF RAPP / *Monachium* /  
LIVIO ROSSETTI / *Perugia* / ALESSANDRO STAVRU / *Neapol* /  
ALONSO TORDESILLAS / *Aix-en-Provence* / WITOLD WRÓBLEWSKI / *Toruń* /  
GEORGE ZOGRAFIDIS / *Saloniki* /

REDAKTOR NACZELNY

MARIAN WESOŁY

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

MIKOŁAJ DOMARADZKI / *sekretarz redakcji* /  
EMANUEL KULCZYCKI / ARTUR PACEWICZ

REDAKCJA TOMU

MIKOŁAJ DOMARADZKI

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](mailto:peitho@amu.edu.pl)

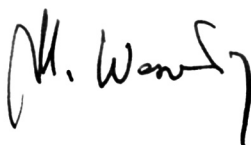
Please note that the online version,  
accessible at [PEITHO.AMU.EDU.PL](http://PEITHO.AMU.EDU.PL), is  
the original version of this journal.

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 propincae 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

GIOVANNI CERRI	L'Oceano più arcaico: al di là del Bosforo e del Canale di Sicilia	13
LIVIO ROSSETTI	Il trattato di Anassimandro sulla terra	23
DIRK L. COUPRIE & RADIM KOČANDRLE	Anaximander's 'Boundless Nature'	63
MIKOLAJ DOMARADZKI	Sull'allegoresi simbolica del primo pitagorismo	93
LUIGI VERO TARCA	Opposizione e verità: l'enigmatica via di Parmenide	105
GUIDO CALENDIA	Are Zeno's Arguments Unsound Paradoxes?	125
MICHELE CORRADI	Platone allievo di Protagora? Ancora sul grande discorso del <i>Protagora</i>	141
MARIAN WESOLY	La « dimostrazione propria » di Gorgia	159
ROBERTA IOLI	Medici del corpo contro terapeuti della parola: una riflessione su medicina e sofistica	189

PASCAL MASSIE	Philosophy and <i>Ataraxia</i> in Sextus Empiricus	211
CHARLES MCNAMARA	Stoic Caricature in Lucian's <i>De astrologia</i> : Verisimilitude As Comedy	235
<b>DYSKUSJE</b>		
GUIDO CALENDÀ	Una nuova edizione eraclitea	257
ARTUR PACEWICZ	Pitagoreizm wypaczony	263
MASSIMO PULPITO	Una silloge di scritti su Parmenide	271
DORELLA CIANCI	Come rendere più forte il discorso più debole	279
CHRISTIAN VASSALLO	Una nuova raccolta di saggi presocratici e platonici: Problemi di papirologia filosofica e di storia delle idee	283
CHIARA ROBBIANO	Due modi di vedere la realtà in precario equilibrio	297
MARIAN WESOLY	New Approaches to the Book <i>Alpha Meizon</i> of Aristotle's <i>Metaphysics</i> and to its Unique Neoplatonic Commentary by Asclepius of Tralles	307



# CONTENTS

## ARTICLES

GIOVANNI CERRI	The Most Archaic Ocean: Beyond the Bosphorus and the Strait of Sicily	13
LIVIO ROSSETTI	Anaximander's Treatise on the Earth	23
DIRK L. COUPRIE & RADIM KOČANDRLE	Anaximander's 'Boundless Nature'	63
MIKOLAJ DOMARADZKI	On Symbolic Allegoresis of the First Pythagoreans	93
LUIGI VERO TARCA	Opposition and Truth: Parmenides' Enigmatic Way	105
GUIDO CALENDIA	Are Zeno's Arguments Unsound Paradoxes?	125
MICHELE CORRADI	Plato a Disciple of Protagoras? More on the Great Speech of the <i>Protagoras</i>	141
MARIAN WESOLY	On Gorgias' Particular Demonstration	159
ROBERTA IOLI	Physicians of the Body Versus Therapists of the Word: Reflections On Medicine and Sophistry	189

PASCAL MASSIE	Philosophy and <i>Ataraxia</i> in Sextus Empiricus	211
CHARLES MCNAMARA	Stoic Caricature in Lucian's <i>De astrologia</i> : Verisimilitude As Comedy	235
<b>DISCUSSIONS</b>		
GUIDO CALENDÀ	A New Edition of Heraclitea	257
ARTUR PACEWICZ	Pythagoreanism Distorted	263
MASSIMO PULPITO	A Collection of Texts on Parmenides	271
DORELLA CIANCI	How to Make a Weaker Speech Stronger	279
CHRISTIAN VASSALLO	A New Collection of Pre-Socratic and Platonic Essays: Problems of Philosophical Papyrology and History of Ideas	283
CHIARA ROBBIANO	Two Ways of Viewing Reality in Precarious Balance	297
MARIAN WESOŁY	New Approaches to the Book <i>Alpha Meizon</i> of Aristotle's <i>Metaphysics</i> and to its Unique Neoplatonic Commentary by Asclepius of Tralles	307

# ARTYKUŁY



# L'Oceano più arcaico: al di là del Bosforo e del Canale di Sicilia

GIOVANNI CERRI / *Roma* /

Più o meno tutti sanno qualcosa dello Scudo di Achille. Lo scudo splendido, anzi meraviglioso, forgiato per lui da Efesto, il dio del fuoco e della metallurgia, “lo sciancato abilissimo”, come lo chiama Omero. Volle che l'eroe potesse combattere con uno scudo non soltanto saldo, a prova di qualsiasi colpo inferto dai nemici, ma anche “sapiente”, gravido di verità ultime. Perciò ne istoriò accuratamente la superficie esterna, con la tecnica dell'ageminatura (*Iliade* 18, 474–477). Che cosa vi rappresentò? L'immagine dell'intero cosmo, naturale e umano. Al centro, chiaramente iscritto in un cerchio, il cielo stellato, che incombe come una cupola sulla Terra (Gaia), mappa di luci diurne e notturne, fonte di orientamento per i naviganti (483–489):

Vi scolpì la terra ed il cielo ed il mare,  
il sole che mai non si smorza, la luna nel pieno splendore,  
e tutte le costellazioni, di cui s'incorona il cielo,  
le Pleiadi, le Iadi, la forza d'Orione  
e l'Orsa, detta anche Carro per soprannome,  
che gira su se stessa guardando Orione,  
ed è l'unica a non immergersi nelle acque d'Oceano.

Tutto all'intorno, ma da intendersi al di sotto di questa cupola, le più varie scene di vita umana, disposte tra il centro e l'orlo dello scudo, in un ordine spaziale che il poeta non precisa con esattezza: una scena di nozze e una di tribunale, una città assediata, l'aratura, la mietitura, la vendemmia, scene di pastorizia, la danza dei contadini sul campo agricolo, la danza su pista, più scaltrita, eseguita in un centro cittadino da giovani raffinati e fanciulle elegantissime. Un quadro complessivo, articolato in diverse campate, della gioia e del dolore umano, nel mistero del suo effimero perenne. Infine... (607–608):

Infine metteva la grande corrente del fiume Oceano  
lungo l'orlo estremo dello scudo ben costruito.

Proviamo a riconsiderare il tutto nei nostri termini geografici: la scena centrale rappresenta la volta celeste sovrastante; l'insieme delle scene di vita umana rappresenta il blocco continentale delle terre emerse, a prescindere dai mari interni ad esso; lo scudo nella sua interezza rappresenta la Terra come corpo cosmico, piatto provvisto di spessore, secondo la concezione più antica; tutto intorno al blocco continentale, l'Oceano, mare immenso in forma di striscia anulare, che bagna al suo interno le coste del continente, al suo esterno il bordo stesso del mondo, lungo lo strapiombo raccapricciante sull'abisso cosmico, "che fa orrore anche agli dei" (Esiodo). Mare non mare, dato il suo carattere liminare di acqua non navigabile, pena il naufragio certo, data anche la sua forma, che lo assimila piuttosto ad un fiume, una fiumana sconfinata che scorre su se stessa, che ha in ogni suo punto la sorgente e la foce.

Lo Scudo di Achille si configura così, in certo senso, come il più antico mappamondo della nostra civiltà. Mappamondo del tutto generico, puramente cosmologico, senza la minima articolazione locale, che vada al di là della tripartizione "cielo, terre emerse, Oceano". La fantasia epica lo immagina rappresentato su un supporto materiale, appunto su uno scudo, ma nessun artigiano pensò mai di realizzare l'idea in un manufatto, data la sua totale inutilità pratica ai fini del viaggiare e navigare. Soltanto insegnamento sapienziale della divinità all'umanità, dell'epos al suo pubblico. L'idea cartografica è altra cosa, di là da venire, perché richiedeva il progetto di rappresentare con segni grafici convenzionali la forma dei continenti e dei mari, la disposizione reciproca effettiva di luoghi, monti e fiumi. Sarà la grande scoperta epistemologica di Anassimandro<sup>1</sup>. Eppure la sua "carta" non potrà che attenersi ancora al vecchio schema generale di un blocco continentale sostanzialmente unitario, bordato dall'Oceano circolare, anche se ormai saranno chiaramente distinguibili Europa, Asia e Africa, tutte e tre bagnate dal Mare Mediterraneo.

Se l'Oceano scorre tutto intorno alla terra emersa, è naturale che esso si trovi sia all'estremo oriente sia all'estremo occidente (come del resto all'estremità di qualsiasi

---

<sup>1</sup> Gli storici della filosofia e del pensiero greco, quando parlano di Anassimandro, sono soliti relegare questo punto in secondo piano: la sua importanza rivoluzionaria è stata invece sottolineata con grande lucidità da L. Rossetti (2013) in un recente saggio, pubblicato su questo stesso numero di *Peitho*.

direzione). È una concezione profondamente radicata nella mentalità greca, dunque negli stessi poemi omerici. Nella loro tecnica narrativa, spesso i singoli episodi si iniziano con l'aurora e si concludono con il tramonto. Ebbene, con costanza ritornano in tutti questi casi espressioni più o meno standardizzate, di natura formulare, che evocano al mattino il sorgere del sole, del dio Sole, dalle acque dell'Oceano e a sera il suo tuffarsi nelle medesime acque, ma dalla parte opposta dell'orizzonte. Anche le stelle notturne sorgono dall'Oceano e tramontano nell'Oceano: lo abbiamo visto nel passo di Omero citato sopra. Tutte, tranne l'Orsa o Carro, con la quale espressione i Greci più antichi intendevano la costellazione che in seguito si sarebbe chiamata Orsa Maggiore o Grande Carro e che per secoli servì loro da stella polare, fin quando i marinai e i sapienti fenici insegnarono loro a servirsi, più efficacemente per l'orientamento, di una stella dislocata nel timone del Piccolo Carro ovvero Orsa Minore, proprio per questo da loro denominata la Fenice (quella che noi oggi chiamiamo Stella Polare).

Il mito cosmologico-geografico dell'anello oceanico non fu nell'antichità esclusivo dei Greci. Lo si ritrova pressoché identico presso le popolazioni semitiche del Vicino e Medio Oriente, presso i Sumeri, i Babilonesi, gli Assiri, nonché presso i Persiani e gli Egizi. Sarà corretto riguardarlo dunque come mito comune, attraverso cui tutti questi popoli, compresi i Greci, si raffiguravano il confine estremo della terra, della sua superficie da loro creduta piatta. Un'ideologia senza dubbio di ordine mitico che però, nello stesso tempo era figlia della sperimentazione (nel senso lato del termine), perciò aperta per sua stessa natura alla sperimentazione ulteriore e a significative correzioni nel corso del tempo. Era fatale *ab initio* che l'Oceano fosse di volta in volta identificato con qualche mare, raggiunto direttamente o conosciuto per informazione indiretta di popoli cinconvicini, un mare non ancora transnavigato, quindi ritenuto sterminato e terminale. Scoperto in prosieguo di tempo che si trattava invece di un mare interno e chiuso da una costa continua o interrotta solo da uno stretto su un mare più ampio, l'Oceano veniva spostato automaticamente più in là, nell'ignoto o appunto su quest'ultimo mare più ampio.

Fu, ad esempio, la vicenda del Mar Nero, che i Greci, affacciatisi per la prima volta sulle sue coste occidentali, avevano chiamato Ponto (che in greco significa 'distesa d'acqua a perdita d'occhio'), proprio per esprimere la sua alterità rispetto all'Egeo, mare in senso stretto (in greco *thàlassa*). Sulle sue coste ancora ignote avevano immaginato la mitica terra di Aia, dove in un passato lontano si era spinto secondo il mito uno dei più grandi eroi, Giasone, alla conquista del Vello d'Oro. E, in questo contesto, dicevano che Aia, la regione più orientale del mondo, la più vicina al Sole nascente, era bagnata dall'Oceano. Il Mar Nero si configurava cioè nella loro mente come un golfo immenso aperto sull'Oceano, un'ansa alla cui estremità sud-orientale si trovasse Aia, bagnata dunque sia dal Mar Nero (all'interno del golfo) sia dall'Oceano (all'esterno). Giasone, oltrepassando con la sua nave lo stretto pericolosissimo delle Simplegadi (le 'rupi cozzanti fra loro', senza dubbio identificabili con lo stretto del Bosforo), si era immesso dall'Egeo sul Ponto-Oceano e, costeggiando a sud-est, era sbarcato ad Aia. Al ritorno volle evitare le fatali Simplegadi. Come fare? Semplice: circumnavigò il continente euro-asio-libico,

ciòè metà del mondo intero, e rientrò nel mare greco da Occidente. Percorse in altri termini il semicerchio meridionale dell'Oceano<sup>2</sup>.

Così pensarono i Greci del lato orientale dell'Oceano almeno fino all'VIII secolo a.C. Iniziarono poi a colonizzare le coste del Ponto e scoprirono, come era naturale, che il Ponto era un mare assolutamente chiuso, tranne l'angusto contatto con l'Egeo attraverso la Propontide (che del resto avevano sempre conosciuto, come mostra appunto il mito di Giasone). L'Oceano fu allora spostato sul Mar Caspio, e lì rimase per secoli. Aia si venne allora a trovare nell'angolo sud-est di quel mare chiuso che era divenuto il Mar Nero, nella regione ormai nota col nome di Colchide. Come rinarrare il mito di Giasone rispettando le grandi linee del racconto tradizionale e, nel contempo, la realtà geografica effettiva? Come farlo tornare per nave, senza ripassare per lo stretto del Bosforo-Simplegadi, soluzione troppo in contrasto con l'antico mito? Soprattutto, come farlo tornare dall'Occidente, salvando tutte le implicazioni fantastiche e tutte le leggende argonautiche localizzate in questo settore del mondo greco? L'impresa poetica fu affrontata da Apollonio Rodio: dalle acque del Ponto, Giasone risalì la corrente del Danubio fino alla Gallia; si immise quindi nel Rodano, immaginato in qualche modo comunicante col Danubio in prossimità delle sorgenti di entrambi i fiumi, ancora nel III sec. a.C. sconosciute nel dettaglio; ne ridiscese la corrente e dalla sua foce riuscì sul Mar Tirreno; di qui raggiunse finalmente l'Egeo e la Tessaglia, sua patria e base di partenza.

Analoga fu la vicenda culturale relativa al lato occidentale dell'Oceano. Per molti secoli, nei secoli stessi in cui ritennero che il Ponto fosse un golfo dell'Oceano, i Greci ritennero Oceano anche il Tirreno, a loro ancora ignoto. Come ad Oriente il salto nel caos oceanico era segnato dalle Simplegadi, a Occidente lo era da quel braccio di mare insidiosissimo per correnti, secche, scogli e isolette, che oggi chiamiamo Canale di Sicilia, e che anche ai nostri giorni miete tante vittime, non appena vi si avventuri povera gente su imbarcazioni precarie, ancor meno sicure delle più antiche navi a vela. Lì si apriva l'Oceano.

È davvero singolare che questo dato di estrema importanza storica ed ermeneutica sia sfuggito alla generalità della critica moderna<sup>3</sup>, benché numerosi siano gli indizi dai quali si può evincere. Rinviando per la documentazione completa a quanto già scrissi alcuni anni fa<sup>4</sup>, voglio limitarmi in questa sede alla testimonianza della *Pitica IV* di Pindaro (462 a.C.). A rileggerla attentamente, si nota che del Ritorno di Giasone descrive un percorso davvero improbabile; e che questo percorso è un riadattamento mitico, inteso a conciliarlo con la geografia greca del V secolo a.C., nella quale il Mar Nero era ormai noto come mare chiuso. Traluce così, a monte di Pindaro, un mito originario, secondo il quale erano Oceano tanto il Mar Nero quanto il Tirreno: Giasone si spostava con la nave da Aia all'estremo occidentale, navigando l'Oceano, come abbiamo già visto, per

---

<sup>2</sup> Che questa sia stata la forma originaria del mito, credo di aver dimostrato in Cerri (2007).

<sup>3</sup> Vedi tuttavia n. 7.

<sup>4</sup> Vedi n. 2.



metà del suo giro intorno alla terra emersa; rientrava poi dall'Oceano in mare, e questo è il punto che ci interessa qui, all'altezza della Piccola Sirte, dove la sua nave si incagliava nelle secche tipiche di quel golfo e restava immobilizzata; gli Argonauti la riportarono a forza di braccia sul mare, sullo Ionio-Egeo che, è evidente, secondo questo racconto comunicava direttamente con l'Oceano, coincidente a sua volta con il Tirreno e con il Mediterraneo occidentale.

Questa ricostruzione non ci porta soltanto a recuperare un elemento rilevante di storia della cultura antica e il senso genuino di vari testi letterari, come l'ode di Pindaro, ma ci permette di risolvere in maniera elegante e convincente una delle questioni omeriche più intricate, che ha letteralmente assillato la critica fin dall'antichità: quella del percorso di Ulisse nell'*Odissea*. Omero parla di Ciclopi, Isola di Eolo, Circe, Sirene, Scilla e Cariddi. Dunque sembra riferirsi alla Sicilia e alle coste tirreniche dell'Italia centro-meridionale. Parla però anche di Oceano, sulla cui riva esterna colloca esplicitamente l'ingresso dell'Ade, regno dei morti, mentre sembra collocare la stessa Circe sulla sua riva interna. A risolvere la contraddizione (apparente) si impegnarono i critici antichi più agguerriti. Restò celebre il contrasto tra Aristarco di Samotracia e Cratete di Mallo, entrambi grandi filologi del II secolo a.C.

Aristarco interpretava Omero nel senso che la lunga deriva di Ulisse si fosse svolta tutta nel Tirreno, sulle coste e sulle isole prospicienti la Sicilia e l'Italia, proprio nei luoghi che serbavano ancora toponimi e culti di ascendenza odissiacca (le Rocce dei Ciclopi ad Aci Trezza, le Isole Eolie, il Circeo, gli Scogli delle Sirene a Punta Campanella, ecc.). Quanto alla menzione dell'Oceano a proposito di Circe e dell'Ade, Aristarco pensava a una sorta di iperbole poetica, intesa a magnificare e solennizzare l'impresa.

Cratete riteneva invece che Omero avesse voluto davvero dislocare alcune delle avventure in area oceanica: ad esempio, i Lestrigoni, Circe, l'Ade. Ravvisava in quei passi del poema allusioni esplicite alle lunghe giornate e alle lunghe nottate delle zone sub-artiche. Ulisse dunque, ad un certo momento del suo errare, si sarebbe spinto al di là dello stretto di Gibilterra, sull'Oceano Atlantico, e avrebbe frequentato coste e isole dell'Europa settentrionale. Certo, l'Ulisse personaggio dell'*Odissea*; ma, per spiegare le conoscenze oggettive depositate nel poema, era necessario presupporre frequentazioni di quelle zone da parte dei Greci già in epoca antichissima, cioè nell'epoca "eroica" (quella che noi moderni chiamiamo "micenea"). Molti dei toponimi odissiaci del Tirreno erano attribuiti da Cratete ad epoca recente, alla fantasia dei coloni greci dell'Italia e della Sicilia, i quali avrebbero voluto nobilitare le loro nuove sedi, immaginando che lì si fosse svolto questo o quell'episodio celebre dell'*Odissea* (e, su questo, aveva senza dubbio ragione!).

Sta di fatto, però, che né l'interpretazione di Aristarco né quella di Cratete erano in grado di delineare un percorso di Ulisse che avesse un minimo di verosimiglianza, anche solo poetica: ne veniva fuori un andirivieni del tutto irrazionale tra luoghi vicini e lontani fra loro, a dispetto delle indicazioni date da Omero sui tempi di navigazione da una tappa all'altra. La disputa filologica doveva essere nata assai prima di Aristarco e Cratete, nomi emblematici ai quali restò legata nei secoli successivi. La posizione di stallo doveva essersi profilata in pieno già nel III secolo a.C.: non per nulla Eratostene aveva sentenziato che

era una discussione inutile, perché Omero aveva puramente e semplicemente inventato, come del resto, secondo Eratostene, per un poeta sarebbe stato legittimo fare; e si era infischiato sia della verità che della verosimiglianza, badando solo ad avvincere e dilettere il suo uditorio. Non solo alcuni (come per Cratete), ma tutti i toponimi odissiaci dell'Italia e della Sicilia erano stati inventati dopo Omero; al tempo di Omero non esistevano ancora (e, su questo, aveva ancora più ragione di Cratete).

I critici moderni, per parte loro, hanno continuato a scervellarsi sul problema. A giudicare serenamente i loro scritti, si deve ammettere che non sono andati avanti di un pollice rispetto alla critica antica: ogni singola proposta è riconducibile in ultima analisi ad una delle tre linee interpretative sopra esposte, o ad Aristarco o a Cratete o a Eratostene. E in questi ultimi decenni tende sempre più a prevalere lo scetticismo eratostenico, dato che le altre due soluzioni continuano ad urtare contro difficoltà insormontabili.

A tutti è mancata un'intuizione, un'intuizione da suffragare poi con una ricerca accurata di geografia storica: che il racconto dei viaggi di Ulisse sia stato composto in un'epoca in cui i Greci ritenevano che l'Oceano si stendesse al di là del Canale di Sicilia e che questo fosse per le loro navi il passo invalicabile, oltre il quale c'era solo la morte. Che sia stato composto cioè prima che i primi coloni greci si stanziassero in area tirrenica, il che cominciò ad avvenire dalla metà dell'VIII secolo in poi; e prima che scoprissero, a partire dalle loro nuove basi, che il Tirreno, anzi il Mediterraneo, era appunto un mare mediterraneo, che l'Oceano si apriva invece molto più lontano, tra la punta della Spagna e quella opposta dell'Africa occidentale.

Quei coloni della prima ora, come tutti i Greci, avevano con sé molti rapsodi, dalle cui labbra ascoltavano e riascoltavano Omero, incantati dalla sua poesia. Non poteva non essere evidente ai loro occhi che Ulisse, a causa della tempesta a Capo Malea e delle correnti terribili di quella zona, era stato sospinto involontariamente in quello stesso Canale di Sicilia che loro avevano invece varcato volontariamente, in cerca di nuove terre e di una nuova vita, e che ormai varcavano e rivarcavano, dati i loro rapporti commerciali con la madrepatria. Non potevano non capire che l'eroe era finito proprio su quel Mare Tirreno che stavano colonizzando, che continuavano essi stessi a chiamare Oceano, secondo l'uso linguistico del tempo, fin quando non invalse la nuova denominazione. Si sentirono perciò pienamente autorizzati a identificare i luoghi dell'*Odissea* con i luoghi che li circondavano, a dare a questi ultimi i nomi appropriati allo scopo, a dire ad esempio che l'isola di Circe era il Monte Circeo, che sembrava un'isola, visto dal mare, e forse era allora davvero un'isola. Si sentirono autorizzati a crederci veramente, fino ad innalzare altari e istituire rituali periodici. Non era questa la prassi ordinaria dei Greci, da sempre e per sempre?

Poi, col passare del tempo, il vecchio Oceano si chiamò Mare Tirreno, l'insieme di Egeo, Ionio, Tirreno e Balearico si chiamò Mare Nostro ovvero Mediterraneo, il nuovo mare al di là di Gibilterra fu identificato con l'Oceano, e così chiamato. A poco a poco, si perse memoria della trasformazione toponomastica, e i nomi sembrarono naturalmente inerenti alla cosa. Nel volgere di poche generazioni, nessuno fu più in grado di pensare che in epoca precedente l'Oceano era stato proprio quello che per tutti i Greci era ormai

esattamente il contrario dell'Oceano. E il testo dell'*Odissea* divenne incomprensibile dal punto di vista geografico. Come lo è stato a tutt'oggi.

La ricostruzione qui proposta risolve davvero il problema, dando insieme torto e ragione sia ad Aristarco sia a Cratete sia a Eratostene. Aristarco ha ragione a far navigare Ulisse sul Tirreno, ma ha torto a considerare l'Oceano di cui parla Omero una sorta di metafora, perché l'Oceano di Omero coincide geograficamente con il Tirreno di Aristarco. Cratete ha ragione a far navigare Ulisse sull'Oceano, ma ha torto a ritenere che vi si sia immesso solo a un certo punto della sua peregrinazione: vi si immette, invece, fin dall'inizio, e l'Oceano in questione non è affatto l'Atlantico di Cratete. Eratostene ha ragione a ritenere che i toponimi odissiaci dell'Italia e della Sicilia siano tutti neoformazioni postomeriche, ma ha torto a pensare che Omero collochi le avventure del suo eroe al di fuori dello spazio reale; le colloca invece in una realtà ben precisa, anche se inesplorata e ignota per definizione: l'Oceano.

Sull'anello della sua riva interna si dispongono senza difficoltà le tappe del Ritorno di Ulisse: sulla metà del semicerchio occidentale, dal Canale di Sicilia in direzione nord, Lotofagi, Ciclopi, Eolo; sulla costa nord, i Lestrigoni, con le loro lunghe giornate boreali; all'estremo oriente, Circe, vicina al sorgere del Sole, suo padre. Poi, la navigazione riprende il giro, e rientra nel Mare Nostro dalla parte opposta, dall'estremo occidente, tra Scilla e Cariddi, cioè attraverso quello stesso Canale di Sicilia uscendo dal quale aveva iniziato la sua deriva vorticoso. Così, tra l'altro, Circe è davvero al suo posto: la terra da lei abitata è l'isola Aiaie, cioè, come ben vide A. Lesky, l'isola che fronteggia la terra di Aia (Aiaie è aggettivo qualificativo-possessivo di Aia), regno di Aiete, anch'egli figlio del Sole, dunque fratello di Circe<sup>5</sup>.

La cartina elaborata da me, con l'aiuto grafico di mia figlia Fanny, vuole essere un "mappamondo omerico" in un senso molto mediato, direi quasi traslato. Non intendo affatto che i rapsodi omerici avessero in mente qualcosa di simile. Livio Rossetti, nell'articolo citato sopra<sup>6</sup>, ha messo in evidenza come l'idea cartografica sia stata una grande scoperta scientifica di Anassimandro, prima di lui del tutto impensabile e impensata. Ho allora inteso rappresentare approssimativamente, con il sistema cartografico proprio della nostra civiltà, l'idea generica, vaga, che quei rapsodi non possono non aver avuto, di un unico blocco continentale perimetrato dall'Oceano, come appariva sullo Scudo di Achille, nonché i due punti di contatto da loro immaginati fra l'Oceano e i mari interni al blocco continentale: ad Oriente sul Bosforo (le Simplegadi), ad Occidente sul Canale di Sicilia (Scilla e Cariddi, ovvero le Colonne d'Ercole)<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Lesky (1948).

<sup>6</sup> Vedi n. 1.

<sup>7</sup> Livio Rossetti mi ha segnalato che già Forbiger (1842), aveva stampato una cartina omerica ("Homerische Erdkarte", Karte I, tra le pp. 4 e 5) nella quale i mari interni comunicano con l'oceano perimetrato ad est su un Mar Nero aperto, ad ovest sul Canale di Sicilia, e qui termina il blocco continentale con una costa oceanica siculo-italica a nord del canale, africana a sud dello stesso, essendo questa costa atlantica dell'Africa tutta spostata ad oriente, grosso modo all'altezza dell'odierna Tunisia. Il che coincide perfettamente con la ricostruzione propo-

MAPPAMONDO  
OMERICO



Copyright  
Giovanni e Fanny Cerri  
2006

sta da me. Consultato con attenzione il libro, noto che: 1) nella trattazione corrispondente alla cartina, e specificamente al suo lato occidentale (pp. 18–21), l'unica ragione della fine del Mediterraneo sul Canale di Sicilia è ravvisata nella palese ignoranza omerica di tutto ciò che è a occidente della Sicilia e della Piccola Sirte (manca qualsiasi allusione alle altre molteplici ragioni desumibili sia dalla sequenza e ubicazione delle tappe di Ulisse nell'*Odissea* sia da altri miti e testi letterari); 2) nella cartina stessa sono segnate le tappe di Ulisse in maniera del tutto cervellotica, senza alcun riguardo alle indicazioni desumibili dal testo omerico (tanto per fare un solo esempio, l'isola di Circe, detta da Forbiger *Aea*, invece che *Aeaea*, è collocata sul tratto più occidentale dell'Oceano).

## BIBLIOGRAFIA

- CERRI, G., 2007, "L'Oceano di Omero. Un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse", in: AA.VV., *Atene e l'Occidente. I grandi temi*, Atti del Convegno Internazionale, Atene, 25–27 maggio 2006, a cura di E. Greco e M. Lombardo, Atene, pp. 13–51.
- FORBIGER, A., 1842, *Handbuch der alten Geographie*, Band I, Leipzig.
- LESKY, A., 1948, 'Aia', *Wien. Stud.* 63, pp. 22–68 (= *Gesammelte Schriften*, Zürich 1966, pp. 22–68).
- ROSSETTI, L., 2013, "Il trattato di Anassimandro sulla terra", *Peitho. Examina Antiqua* 4, pp. 23–61.

GIOVANNI CERRI

/ Roma /

### The Most Archaic Ocean: Beyond the Bosphorus and the Strait of Sicily

From immemorial time, many Tyrrhenian places of ancient Sicily and Italy were identified (also by the local people) with the main stages of the return of Ulysses (Cyclopes, Aeolus, Circe, etc.). Some Hellenistic critics (for example Aristarchus and Polybius) assumed that it was from the various ancient and pre-Homeric myths that Homer drew inspiration, in the same way that he did with the myth of the Trojan War, which certainly occurred before him. Thus, the voyage of Ulysses, after his losing the course because of the storm at Cape Malea, had to be located in those sites. But how can one explain the fact that Homer places the voyage from Circe to the Hades over the Ocean? Is it only a pseudo-geographic poetic touch, aimed to magnify the exploit? Crates of Mallus did not think so: in his opinion, only some of the numerous adventures had taken place in the Tyrrhenian Sea, whereas Homer had purposefully placed some other exactly on the Atlantic Ocean, beyond the Pillars of Hercules (the ancient name given to the Straits of Gibraltar). Whichever of the two models one chooses, the route of Ulysses seems to be completely unlikely, both from the point of view of objective reality and from the point of view of poetic imagination (if one desires to retain at least some plausibility). It appears to be a senseless coming and going that takes the shape of some sort of a labyrinth. Furthermore, the navigation times suggested by the text do not accord at all (even approximately) with the distances among the real sites. For this reason, Eratosthenes held that, from Cape Malea onwards, Ulysses switched from the real world to that of fantasy, or better still to the world of some narrative fable that does not heed geography at all. The modern critics are inclined to agree with him and this thesis is nowadays the most popular one. Yet, a very serious objection can be raised here: the myth and the epos (since the most archaic era), are strictly linked to the geography and the topography as well – they are radically refractory to

a narrative fable that totally contradicts the then realities of time and space. Why should Ulysses plunge from Cape Malea onwards straight into the Neverland kingdom? If we combine Odyssey's data with those we can reconstruct for the earliest form of the Argonautic saga (taking also into account the chronology of the Greek western colonization), then we get the solution that neither the ancient nor the modern critics have guessed correctly: up to around the middle of the 8<sup>th</sup> century B.C., the Greeks thought the Ocean to flow just after the Sicily Channel, essentially coinciding with the so-called Tyrrhenian Sea, still completely unknown at that time. This new perspective can well justify the objective disorder of Ulysses' route. Above all, it also bears a deeper poetic sense: the Hero had the chance to know and to experience not only some far and exotic countries in general terms (as it can happen to any off-course sailor), but he also met the very boundaries of the surfacing lands and the rushing waters which encircle the terrestrial disc, bordering the external cosmic abyss. Ulysses came back home alive. He was able to tell the stories about the lands where no human being could ever sail. This borderline that geographically is clearly located marks at the same time the insurmountable chasm between the physical and the meta-physical world.

#### KEY WORDS

Mediterranean, Ocean, Argonauts, Ulysses, Aristarchus, Crates, Eratosthenes

# Il trattato di Anassimandro sulla terra

LIVIO ROSSETTI / *Perugia /*

**1. Il sole che passa sotto la terra; 2. La terra sospesa nello spazio e le ragioni della sua stabilità; 3. Apeiron ed infiniti mondi? 4. La terra a forma di cilindro o rocchio di colonna; 5. L'ideazione del proto-pinax e di una AU con cui ,misurare' perfino il cosmo; 6. Altre tessere, non così ben stabilite, del sapere cosmologico di Anassimandro; 7. Il cielo sopra di noi; 8. Dai grandi spazi ai grandi tempi: il passato remotissimo della terra. Anassimandro evolucionista; 9 Il processo di essiccamento della terra; 10. La preistoria dell'ecosistema in cui noi ci troviamo a vivere. Asse spaziale e asse temporale; 11. „Mettersi dal punto di vista della terra” e affermare senza sapere; 12. Verso una conclusione: dove collocare la nozione di apeiron e il fr. 1? 13. Il libro di Anassimandro; 14. Infine: Anassimandro e Talete.**

Sappiamo chi fu e che cosa ha insegnato Anassimandro? Sull'informazione di base, che è notoriamente disponibile dal 1903 – anche se dal 2011 possiamo contare sulla importante nuova edizione preparata dal Wöhrle –, grava un ben stabilita rinuncia a tentare di mettere ordine tra le varie tessere del mosaico, rinuncia che si combina con qualche

specifica forma di ricorrente disattenzione. Per effetto di un simile orientamento esegetico<sup>1</sup>, si è affermata una immagine molto depauperata – e certamente molto poco ,caritatevole’ – di Anassimandro. Viceversa un recente libro di Carlo Rovelli (2009, 2011) ha avuto l’impagabile merito di attirare l’attenzione su un nucleo dottrinale di pregio che è passato inosservato per un tempo straordinariamente lungo. Da questo nucleo dottrinale propongo di iniziare la presente nuova ricognizione degli insegnamenti del secondo maestro di Mileto.

### 1. Il sole che passa sotto la terra

Rovelli si concentra sulla disponibilità di Anassimandro a pensare che, di notte, il sole non possa far altro che continuare il suo viaggio *sotto* la terra, e che luna e stelle possano solo regolarsi allo stesso modo. L’idea è talmente elementare – e talmente familiare a tutti noi – che diventa difficile trattarla come una scoperta, tuttavia faremmo bene a ricordare che, secondo Anassimene, il sole al tramonto non prosegue il suo viaggio sotto la terra, ma fa un percorso di tipo orizzontale (verso nord, solo che noi non ce ne accorgiamo a causa delle montagne: 13A14 DK = Ar 4 W.), dunque un percorso pur sempre semi-circolare, ma che, ogni dodici ore circa, passa da un piano di rotazione approssimativamente verticale ad uno approssimativamente orizzontale. Di Anassimene ci viene infatti riferito che, di notte, «gli astri non passano sotto la terra (*ou kineisthai hupo gēn ta astra legei*) ma le girano attorno come un berretto» (13A7 DK = As 56 [7.6] W.; cf. 13A14 = Ar 38 W.) o «come un macina da mulino» (13A12 DK = As 112 W.)<sup>2</sup>. Barnes (1979, I 27) e altri propongono di intendere che Anassimene, poi Senofane ed Eraclito, si limitarono a passare da una terra matematicamente sospesa (per una ragione astratta) ad una terra fisicamente sospesa nell’aria. Ma se il sole non può passare di sotto e ,deve’ cambiare il suo piano di rotazione ogni dodici ore circa (per Anassimene), oppure deve formarsi ex novo ogni mattina a est (per Senofane ed Eraclito)<sup>3</sup>, ciò significa che, malgrado si parli

---

<sup>1</sup> Kahn (1960), Barnes (1979) e Kirk-Raven-Schofield (1983) costituiscono, a mio avviso, le principali occasioni mancate malgrado i molti meriti che a queste opere vengono giustamente riconosciuti. – In effetti mi trovo a difendere un’idea di Anassimandro molto diversa da quella che si è affermata nel corso dell’intero Novecento. Perciò non sorprende che questa affermazione risulti sorprendente, ma confido che le ragioni per affermarlo affioreranno piuttosto chiaramente dall’insieme della presente indagine (v. in particolare le note 7 e 40).

<sup>2</sup> Segnalo che, nell’ediz. Wöhrle, Th sta per Talete, Ar per Anassimandro e As per Anassimene.

<sup>3</sup> Senofane poté scrivere (fr. 28 DK) che la terra ha un limite superiore ben visibile (laddove cede il posto all’aria) mentre, in basso, si estende all’infinito (cioè non ha un analogo limite inferiore). Poté inoltre sostenere, contro Anassimene, che la terra non è avvolta nell’aria e tantomeno sostenuta dall’aria (21A32 e 33.3 DK), e così pure che il sole è una mera concrezione gassosa che si riforma ogni giorno (21A32, 33.3, 40 DK) e che si dissolve ad ogni tramonto (per cui non c’è più bisogno di ipotizzare un percorso su due diversi piani di rotazione). Sull’effimero successo della cosmologia ‘sbagliata’ di Anassimene e Senofane è ora disponibile un mio studio, Rossetti (2013b) (ma v. anche Barnes 1979, vol. I: 26 s.).



di mere masse d'aria, Anassimene e seguaci semplicemente negano che, sotto la terra, ci sia uno spazio vuoto o semivuoto in cui il sole possa completare il suo tragitto.

Se negano, allora qualcun altro aveva già affermato il contrario (che il sole può ben passare). Anassimene, intellettuale al quale cospicue benemerienze vanno comunque riconosciute, ha creduto di poter proporre una più rassicurante tesi alternativa, associata al rigetto dell'idea che la terra potesse essere 'sospesa nel vuoto' e, così facendo, si è assunto la responsabilità di gettare il discredito su alcune delle più ardite idee del suo diretto maestro e di ritornare, su un tema qualificante, alla *communis opinio* di greci e non greci. Aggiunge Rovelli: «il salto concettuale dalla Terra-piatta alla Terra-corpo-finito che galleggia nello spazio» è stato «gigantesco e difficile. Lo prova il fatto che non ci sono arrivati i Cinesi in venti secoli di Istituto astronomico imperiale e non ci è arrivata nessun'altra civiltà» (2011: 52).

In effetti, unicamente Anassimandro<sup>4</sup> osò rappresentarsi la terra come un corpo che è limitato non solo ,di sopra' ma anche ,di sotto', e gli astri come corpi che, nel loro moto circolare, passano tanto sopra quanto sotto la terra. Inoltre spetta a lui il merito di aver argomentato che la terra non cade (cioè: non cade quantunque abbia la possibilità *teorica* di precipitare nel vuoto, perché sotto c'è il vuoto), ma rimane ferma in posizione di equilibrio. Queste due tessere del sapere di Anassimandro sono positivamente documentate, mentre per la tessera individuata da Rovelli manca una analoga documentazione diretta. Ma perché mai Anassimandro avrà avvertito il bisogno di rappresentarsi il sotto della terra ed avrà condotto una profonda e creativa (quanto inedita) riflessione sulle ragioni per cui la terra è stabile pur essendo circondata da un immenso vuoto? Si richiede di aver *prima* raggiunto la conclusione che il moto del sole (e degli altri corpi celesti) ,deve' necessariamente proseguire in modo uniforme anche nelle ore notturne ed essere circolare.

Che sia stato questo il punto zero delle sue riflessioni sui rapporti spaziali è del tutto verosimile. Rispetto alla tesi del moto circolare degli astri, la convinzione che debba esistere un lato inferiore della terra è un corollario, mentre l'offerta di ragioni per sostenere che la terra non cade (e non corre alcun serio rischio di cadere) costituisce una tesi in grado di fornire un prezioso supporto all'intuizione primaria, ma complementare e nettamente distinta.

Qual è dunque l'intuizione primaria? dovrebbe essere questa: che nelle ore notturne il sole non interrompe e non modifica il suo corso. Intuizione elementare, verrebbe da dire, ma intuizione che cozza con altre intuizioni non meno elementari: perché mai la terra in quanto tale non cade mentre tutti i corpi (dall'acqua del mare alle persone) cadrebbero indefinitamente verso il basso se non ci fosse la terra a sostenerli? La spinta a presumere che ciò accade perché qualcos'altro la sostiene è quasi irresistibile! Inve-

---

<sup>4</sup> Faccio presente che c'è anche un'ipotesi alternativa, secondo cui, nella elaborazione di una così ardita opinione, Talete potrebbe aver anticipato il suo allievo. Se ne discuterà fra un momento (nel corso di questo stesso paragrafo).

ce Anassimandro, come sappiamo, ha tenuto fermo il moto circolare dei corpi celesti e, di conseguenza, ha cercato e trovato una spiegazione alternativa del fatto che la terra non cade. E a quel punto ha potuto anche osare rappresentarsi il lato inferiore, antipodale della terra. Perveniamo, con ciò, a intuire quale poté essere il corso dei suoi pensieri.

Se dunque egli fu il primo – e per qualche tempo il solo, sempre che a lanciare l'idea non sia stato Talete (su ciò v. più avanti) – a sostenere che, di notte, gli astri continuano e completano il loro tragitto passando sotto la terra, ciò significa che l'Occidente ha appreso questo insegnamento epocale, del tutto qualificante per la nascita dell'astronomia greca e moderna, da Anassimandro malgrado il fuoco di sbarramento prontamente immesso in circolo da Anassimene (con ulteriori apporti dovuti a Senofane e altri). Così stando le cose, dobbiamo certamente chiederci chi ebbe il merito di riscoprire e rilanciare l'idea di cosmo propugnata senza successo da Anassimandro (deve essersi trattato di Parmenide<sup>5</sup>). Ma a maggior ragione, e già solo per i motivi sopra richiamati, dobbiamo disporci a ravvisare nell'insegnamento di questo antico maestro un lascito di primaria importanza. Pertanto dobbiamo disporci anche a diffidare della riduzione dei suoi insegnamenti a mere *doxai* irrelate e giustapposte. Ed è interessante notare che cosa accade se, invece di svolgere considerazioni sul tipo di quelle appena offerte, cominciamo col dire che, secondo Anassimandro, la terra ha forma cilindrica, ha uno spessore pari a un terzo del suo diametro ed è in grado di librarsi nello spazio<sup>6</sup>: riformulate in questo modo, le sue *doxai* non appaiono più interdipendenti e si perde di vista il pensiero che c'è dietro, fino al punto di lasciarsi sfuggire non questo o quel dettaglio, ma l'essenziale, il punto di partenza, la premessa decisiva.

Un cenno ora su Talete e su un dettaglio solitamente ignorato. Quando riferisce che Talete riuscì a stabilire che la grandezza apparente del sole è pari a  $1/720$ , Diogene Laerzio non parla di  $1/720$  del cerchio, ma della «settecentovesima parte del circolo solare» (*tou heliakou kyklou ... heptakosioiston kai eikoston meros*: 11A1.24 DK = Th 237.24 W.); analogamente Apuleio, quando parla di questo stesso argomento (11A19 = Th 178 W.), scrive che «potei verificare io stesso quante volte il sole divide, con la sua grandezza, la circonferenza che esso percorre» (*comprobavi, quoties sol magnitudine sua circum quem permeat metiatur*). Ci viene dunque riferito che Talete avrebbe confrontato l'ampiezza angolare del sole con il percorso circolare (cioè diurno + notturno) del sole. Il fatto che una singolarissima scoperta di Talete venga posta in relazione al supposto circolo solare incoraggia pertanto a presumere che, prima di Anassimandro, possa essere stato Talete a pensare ad un sole che passa *sotto* la terra, tanto più che il dato è del tutto univoco e di conseguenza non è trascurabile. L'essenziale della benemerita su cui si è soffermato Rovelli sembra insomma sul punto di essere trasferita da Anassimandro a Talete. Si deve però considerare che in Talete la notizia rimane priva di contesto e di sviluppi, mentre

---

<sup>5</sup> Nel caso di Parmenide si registra l'analogo uso di non riconoscere l'epocale importanza della sua 'scoperta' concernente la sfericità della terra.

<sup>6</sup> Di questo genere è il resoconto proposto in KRS (1983: 133 s).

ben diverso è il caso di Anassimandro. Di conseguenza, sul possibile contributo di Talete è doveroso mantenere un sostanzioso punto di dubbio.

Come si vede, vengono maturando le condizioni per un complessivo ripensamento degli insegnamenti di questo antico maestro, ed ha senso chiedersi non da quale idea di Anassimandro partiamo, ma verso quale idea stiamo muovendo. Infatti c'è tutto un Anassimandro sommerso di cui bisognerà pur cominciare a tenere il debito conto, visto che finora la comunità scientifica ha accreditato un'immagine molto impoverita del personaggio e delle sue straordinarie acquisizioni.

## 2. La terra sospesa nello spazio e le ragioni della sua stabilità

Delle due idee correlate al percorso circolare del sole, il tema dei limiti inferiori della terra si lega ad altre importanti escogitazioni e in modo particolare ad un giro di pensieri che non è in alcun modo riconducibile alle congetture sul percorso notturno che fa il sole. Il suo esame viene perciò rinviato (al § 4).

Nel momento in cui ha raggiunto la conclusione che la terra dovrebbe avere anche un limite inferiore, per cui un grande vuoto dovrebbe esserci non solo sopra, ma anche sotto e tutto attorno ad essa, Anassimandro deve essersi chiesto se è concepibile che la terra, corpo fisico di grandi dimensioni circondato da astri lontani, se ne stia in condizione di quiete all'interno di un cielo (o spazio, o vuoto, o aria, o *apeiron*) immenso, senza bisogno di alcun sostegno per non cadere. Perché non cade la terra nel suo complesso, così come non cadono sole, luna e stelle? Possiamo farci almeno un'idea del sistema di relazioni che permette a tutti questi corpi di coesistere in modo ordinato e, per così dire, senza scosse? Pensare di potersi misurare con domande di così immensa portata e di individuare risposte convincenti fu, presumo, un atto di suprema ambizione intellettuale<sup>7</sup> – cosa che, d'altronde, è del tutto congrua per un allievo di Talete.

In materia, le fonti ci offrono un aiuto più che considerevole. Il testimone più antico è Platone. Questi nel *Fedone* (108e–109a) scrive che, secondo Socrate (non secondo Anassimandro!), la terra è *peripherēs*, circolare (cioè sferica), se ne sta ferma nel mezzo del cielo e, per non cadere (*pros to mē pesein*), non ha bisogno nemmeno dell'aria<sup>8</sup> perché, allo scopo, sono sufficienti la *homoiotēs* (‘somiglianza’, cioè uniformità? equilibrio? indifferenza? equidistanza? omogeneità? uguaglianza?) del cielo con se stesso in ogni sua parte e l'equilibrio (*isorrhopia*) derivante dalla sua forma sferica. Il Socrate platonico conclude

---

<sup>7</sup> È noto che nel 1958 provvide Karl Popper ad attirare l'attenzione della comunità scientifica su questo estremo ardimento di Anassimandro. – Non posso non osservare, con l'occasione, che congetture così iperbolicamente ardite quali quella sul sole che passa sotto la terra e questa sulla terra che non cade (ma sappiamo bene che ve ne sono moltissime altre non meno eccelse) avranno verosimilmente appassionato l'autore, occupato e appagato la sua mente, in misura incomparabilmente superiore alle riflessioni sull'*apeiron* di cui si è ripetutamente interessato Aristotele.

<sup>8</sup> Si noti: questa fu la tesi di Anassimene e, con modulazioni diverse, Senofane.

il suo ragionamento affermando che un oggetto così ben equilibrato non può inclinarsi da nessun lato. In altre parole, può solo rimanere come e dove è. Poiché si parla di terra sferica, il Socrate di questo passo è sicuramente espressione di una cultura astronomica più ,avanzata' di quella di Anassimandro, però manifestamente presuppone la domanda che poté prendere forma solo grazie all'insegnamento di Anassimandro („Perché non cade?") ed è verosimile che la rifletta da vicino.

Aristotele è più esplicito. Egli ha occasione di scrivere che, secondo alcuni (alcuni filosofi) come, tra i più antichi, Anassimandro, la terra sta ferma *dia tēn homoiotēta*, per via della sua ,somiglianza'. «Né verso l'alto né verso il basso o di lato - prosegue Aristotele - ha attitudine a muoversi (*phēresthai prosēkei*) ciò che è collocato al centro e sta allo stesso modo in rapporto agli estremi. D'altronde non potrebbe nemmeno muoversi simultaneamente in direzioni opposte, sicché è necessario che <la terra> stia ferma. Tutto questo è molto ben detto, ma non veritiero» (*De caelo* II 13, 295b11-16 = 12A26 DK = Ar 6 W.). Come si vede, Aristotele è inequivocabile nell'asserire che Anassimandro fu il primo o uno dei primi (ma non il solo) ad argomentare che, se la terra non cade, è perché non ha motivo di cadere né dispone di una direzione privilegiata verso cui eventualmente cadere, e questo è precisamente il ragionamento fatto dal Socrate platonico. Anche la precisazione finale, «Tutto questo è molto ben detto, ma non veritiero (*kompōs men, ouk alēthōs de*)», merita attenzione. Per il fatto di affermare che il ragionamento è ben costruito e la dimostrazione è ,bella' (cioè attraente, intuitiva, in grado di convincere) anche se non vera, Aristotele mostra di fare riferimento a un testo, a un ragionamento di qualche antico autore, e per l'appunto egli ha occasione di precisare che Anassimandro si distinse tra gli antichi (dunque escludendo Platone) nel sostenere questa tesi. In teoria, la tesi di Anassimandro avrebbe potuto essere stata ripresa da altri presocratici, ma da ciò non consegue un serio dubbio sull'eventualità che Aristotele qui faccia riferimento proprio agli argomenti con cui Anassimandro difese la sua tesi e fors'anche alle parole con cui la enunciò.

Quanto poi agli altri intellettuali che, secondo Aristotele, condivisero questo particolarissimo ragionamento, è disponibile una segnalazione dossografica (28A44 DK = T 75 Coxon) secondo cui Parmenide e Democrito teorizzarono in modo analogo l'equilibrio dovuto alla uguale distanza da tutti i lati. Ora, che Parmenide abbia avuto il merito di riscoprire e rilanciare l'astronomia di Anassimandro è tesi raramente affermata, ma facile da argomentare e in grado di resistere a molte obiezioni. Pertanto è ragionevole pensare che Aristotele intendesse alludere proprio a Parmenide (ed eventualmente a Democrito), oltre che al maestro di Mileto.

Congruente è anche l'informazione fornita da fonti posteriori. Intorno al 200 d.C. Ippolito ha occasione di riferire che, per Anassimandro, la terra è «sollevata senza essere sostenuta da alcunché, ferma per via della sua uguale distanza da tutto» (*Refutatio* I 6.3 = 12A11 DK = Ar 75 W.). Intorno al 540 Simplicio specifica due volte che per Anassimandro e Platone la terra sta ferma *dia tēn isorropian kai homoiotēta*, «grazie all'equilibrio e alla somiglianza» (*Commento al De caelo di Aristotele* VII 520-21 e 532 = Ar 187 e 189 W.). Intorno al 1250-1255 è poi Alberto Magno a ritornare con competenza

sull'argomento nel suo *De caelo et mundo*. Al tema egli dedica una dettagliata e ben argomentata esposizione<sup>9</sup> in cui da un lato conferma ciò che sappiamo da altre fonti (scrive ad es.: *dixit enim iste, quod terra in medio fixa est quieta, eo quod est involuta in centro propter aequalitatem distantiae ab horizonte per circuitum. opinabatur enim, quod omne quod in medio stat <et> aequaliter distat a circumferentia horizontis, non magis habet moveri ad unam partem quam ad aliam et ideo ad nullam partem declinat*), mentre dall'altro insiste nel sostenere *quod ipsa distantiae aequalitas causa sit quietis terrae et non natura aliqua, quae sit in terra* (II 4.6 = Ar 266 W.)<sup>10</sup>.

Possiamo dunque dire di sapere per certo che Anassimandro – e nessun altro nel corso del VI secolo a.C. – pervenne ad argomentare che la stabilità della terra non è dovuta ad una causa fisica esterna (ad es. nel senso che si appoggia a, ed è sostenuta da, una macro-entità diversa dalla terra) ma alla sua condizione di equilibrio, condizione descrivibile anche in termini degni dell'asino di Buridano: „non avrebbe saputo da che parte cadere”. Fermo rimane che il punto di partenza sia sempre il sole, che si presume sia in grado di passare tanto sopra quanto sotto la terra. Se questo è ciò che accade, allora non solo non c'è nessun piedistallo cosmico sul quale la terra sia appoggiata, ma è *comprensibile che non ce ne sia bisogno. Infatti si constata* che la terra è inserita in un sistema di corpi celesti in movimento in cui gli spostamenti sono ordinati, regolari, prevedibili e sostanzialmente privi di imprevisti. Quindi si deve solo costruire una spiegazione a partire da questa constatazione.

I passaggi logici appena delineati sono decisivi, credo, per poter poi parlare di una situazione in equilibrio in cui la terra sta ferma, per così dire, senza sforzo. E se la congettura è fondata (come oso credere), allora noi siamo penetrati nel mondo mentale di Anassimandro, abbiamo capito come egli ha condotto la sua riflessione e la sua ricerca.

Perché dunque il sistema è stabile? Perché è in equilibrio, perché è *homoios* in tutte le direzioni, perché *se ci poniamo dal punto di vista del cosmo* (come dobbiamo, e si noti che certamente nessuno al mondo prima di Anassimandro era stato capace di porsi dal punto di vista del cosmo) non notiamo asimmetrie o altre disuguaglianze. Notiamo, al contrario, che non si ha notizia di nessun fattore di disturbo che possa ragionevolmente incidere sugli equilibri del sistema ,terra + corpi celesti' immerso in uno spazio indefinitamente grande e, si può presumere, vuoto se non si considera l'involucro aeriforme della terra. Quindi è normale e logico che il sistema continui a rimanere stabile, mentre l'ipotesi di una terra che cade (ma in che direzione?) implicherebbe l'intervento di una forza così grande da scompaginare tutto il sistema e dar luogo ad un cataclisma di proporzioni (diremmo noi) cosmiche. Se dunque non ci sono nemmeno remote avvisaglie di tale cataclisma, ciò vuol dire che il sistema è in equilibrio. Da qui il più che probabile – e tutt'altro che ingiustificato – passaggio *dalla constatazione alla legittimazione*. Da qui anche le

<sup>9</sup> Segnalata per la prima volta, che io sappia, dal Wöhrle.

<sup>10</sup> Platone è stato dunque il solo a svolgere le idee di Anassimandro senza dichiarare la sua fonte.

prime avvisaglie di quel ciò che per noi sono il principio di inerzia e il principio di ragion sufficiente.

Di riflesso, la caduta dei gravi dall'alto in basso che noi sperimentiamo continuamente viene declassato: non viene più considerato una costante universale (o caratteristica peculiare della terra nel suo complesso) ma un fenomeno ,limitato', che trova applicazione soltanto sulla superficie della terra (anzi, in modo diverso su ciascuna delle sue due superfici piane). In altre parole, ciò che vale per i micro-fenomeni superficiali (la caduta dei gravi) non può valere per la terra considerata come un tutto unitario (un macro-corpo), perché in tal caso la situazione sarebbe squilibrata e profondamente diversa da quella che osserviamo ogni giorno<sup>11</sup>.

Che Anassimandro possa aver fatto e insegnato a fare simili ragionamenti è certamente sbalorditivo, ma abbiamo argomenti per *non* pensarlo? Non credo che ve ne siano: la tesi della stabilità da equilibrio (quasi una tautologia) è inequivocabilmente attestata. Dobbiamo perciò adattarci (*sic!*) all'idea che Anassimandro abbia ideato una spiegazione che fuoriusciva completamente dagli orizzonti intellettuali del suo tempo, e tutto questo per rendere comprensibile il supposto passaggio notturno del sole sotto la terra. In secondo luogo, dobbiamo adattarci (*sic!*) all'idea che egli abbia non semplicemente intuito, ma costruito un ragionamento che, riguardo alla stabilità del sistema, terra + corpi celesti', seguiva un percorso mai tentato prima da alcun essere umano. In terzo luogo abbiamo il privilegio di comprendere bene questo suo non semplice e non elementare percorso riflessivo e argomentativo. Ma provare ad esplicitarlo è possibile. Questa è la mia proposta di ricostruzione:

- a. di notte il sole non può non completare il suo percorso passando sotto la terra;
- b. quello dev'essere un percorso circolare;
- c. anche nel caso di luna e stelle dovrebbe accadere qualcosa di analogo;
- d. la terra deve dunque avere un limite inferiore ed è verosimile che, circondata come è dai corpi celesti e da nient'altro se non un grande vuoto (o spazio, o *apeiron*), se ne stia ferma ,in mezzo' a loro, in posizione centrale;
- e. e ciò in virtù della condizione di equilibrio in cui si trova l'insieme di terra e corpi celesti;
- f. di riflesso, il cadere degli oggetti materiali che noi quotidianamente osserviamo è una caratteristica di questo pezzo di mondo (una peculiarità di questo lato approssimativamente piano?) ma non della terra in quanto tale.

---

<sup>11</sup> È quanto meno affascinante considerare che la spiegazione proposta si sarebbe potuta esplicitare sotto forma di contrapposizione tra la terra intesa come un tutto unitario di grandissime proporzioni, collocato al centro dell'universo, e la pietra che, rispetto alla terra, è piccolissima e quindi cade su di essa in virtù della sua estrema piccolezza, cioè perché 'dipende' da ciò che è infinitamente più grande di lei: ragionamento che già fa pensare a... Newton!

### 3. Apeiron ed infiniti mondi?

Prima di procedere oltre sembra necessario affrontare due questioni collaterali. La prima concerne l'*apeiron*. Che io sappia, una relazione tra i pochi nuclei dottrinali fin qui esaminati e la teoria dell'*apeiron* non viene istituita da alcuna fonte. La possibilità di dare un nome allo spazio verosimilmente vuoto che circonda il sistema ,terra + astri' permetterebbe di dare un nome allo spazio che si presume possa estendersi indefinitamente oltre il sistema, ma si tratta di una eventualità totalmente congetturale. Pertanto, fatte salve le considerazioni svolte nel successivo § 12, propongo di non tenere conto di questa mera (anche se attraente) possibilità.

Si deve anche considerare l'eventualità che Anassimandro abbia teorizzato una infinità di mondi, che si susseguono o che coesistono. L'argomento è stato esaminato con molta cura dal Kahn, che ebbe anche cura di riunire le evidenze testuali pertinenti (1960: 46–53) e si osserva che l'autorità di Simplicio (Ar 178, 182, 192 W.) e delle fonti dossografiche si scontra con le perplessità che sono state passate autorevolmente in rassegna in KRS (1983: 122–126). Le esitazioni di Kahn e KRS appaiono pertanto ampiamente condivisibili. Del resto, tra la supposta infinità dei mondi e le altre tessere della cosmologia di Anassimandro non si intravede nessun raccordo plausibile. Pertanto sarebbe incauto rischiare di perdersi di nuovo in altre nebbie proprio mentre ci si adopera a dissolvere la fitta nebbia che ha sempre circondato la figura di Anassimandro e i suoi insegnamenti. Ne deduco che è desiderabile porre ogni cura nel mantenere distinte le informazioni non aleatorie (ce ne sono molte) e le questioni più difficili da decidere. Osservo inoltre, con l'occasione, che il desiderio di chiarire ed esplicitare concetti come *archē* e *apeiron* è tipico dei posteri che notano oscillazioni nel modo di impiegarli, mentre difficilmente costituisce una preoccupazione per chi ne inaugura l'uso. Ne deduco che faremo bene a non chiedere ad Anassimandro ciò che egli è verosimilmente impreparato a precisare, e a non costruire interpretazioni a partire da nozioni necessariamente mal definibili come quelle appena richiamate.

Riassumendo, dubito (ma non escludo) che la terre e gli astri siano stati concepiti come ,immersi' nell'*apeiron*, e dubito (ma non escludo) che possa essere stata lanciata anche l'idea dell'infinità dei mondi. Più semplicemente, nel tentativo di rappresentarsi il modo in cui Anassimandro ha elaborato la sua complessa idea delle relazioni spaziali, propongo di privilegiare le informazioni che, per nostra fortuna, non hanno basi così imprecise.



#### 4. La terra a forma di cilindro o rocchio di colonna

Passaggio successivo: la forma della terra. Sappiamo che Anassimandro (ancora una volta: solo lui) ha ipotizzato la forma cilindrica della terra, con due piani approssimativamente orizzontali e paralleli – dunque anche con gli antipodi<sup>12</sup> – e una distanza tra i due piani pari a circa un terzo del diametro. Ippolito ed Aezio hanno occasione di riferire, fra l'altro, che secondo Anassimandro la terra somiglia ad un <rocchio di> colonna di pietra (*kioni lithōi*: 12A11.3 DK = Ar 75 W. e 12A25 DK = Ar 65 W.); inoltre Ippolito precisa, subito dopo, che uno dei due lati (cioè una delle due superfici approssimativamente pianeggianti) della terra è quello da noi occupato mentre l'altro è quello che sta dall'altra parte (*antitheton*). A sua volta Eusebio di Cesarea, che cita lo pseudo-Plutarco, precisa che, per Anassimandro, la terra è di forma cilindrica (*kylindroeidē*), con una profondità (*bathos*) del cilindro terrestre pari a un terzo della sua ampiezza (*platos*: 12A10 DK = Ar 101 W.). L'informazione è scarna, ma il riscontro c'è e, ancora una volta, l'informazione viene riferita al solo Anassimandro, per giunta da parte di intellettuali non particolarmente versati in astronomia, né animati da uno specifico interesse per la forma della terra, la possibile esistenza di antipodi etc. Di nuovo notizie inequivocabili, dunque, ma strabilianti, e anche piuttosto misteriose. Che senso poté mai avere, per Anassimandro, questo suo azzardarsi a dare addirittura delle misure?

Perché mai la terra sia stata concepita come costituita di due lati piani è comunque facile da capire: se il mondo a noi parzialmente noto è piano (o in prevalenza pianeggiante, o con alture comparativamente modeste), e se l'estensione della terra non è infinita, se d'altronde si presume che la terra a noi parzialmente nota abbia un profilo circolare e un apprezzabile spessore, perché non ipotizzare che il bordo esterno (l'argine esterno del fiume Oceano) dia poi luogo, come già Omero lasciava immaginare (*Il. XVIII* 608), a una sorta di invalicabile burrone e che, nell'altro lato, prenda forma un'altra area anch'essa approssimativamente pianeggiante? Non è pertanto azzardato presumere che Anassimandro si sia realmente spinto così lontano in congetture che furono parte integrante dei suoi insegnamenti (e del suo libro).

La circostanza obbliga però a pensare che il geniale *sophos* di Mileto sia stato capace di riflessioni straordinariamente disciplinate malgrado il loro estremo ardimento, tanto più che i dati disponibili si direbbero in grado di indirizzare le nostre congetture con esemplare disciplina intellettuale: se Omero ha ragione nell'insegnarci che la sua forma è circolare e che il bordo esterno del fiume Oceano non è oltrepassabile in quanto poi

---

<sup>12</sup> Si noti che, nel caso di una terra cilindrica, l'esistenza di una seconda superficie grosso modo pianeggiante implica (non può non implicare) che lì i corpi cadano nella direzione inversa a quella che si osserva nel mondo in cui ci troviamo a vivere noi e che l'acqua, in particolare, si depositi senza eccezione negli avvallamenti 'cadendo' nella direzione opposta. Il fatto di non sapere nulla intorno a questo specifico corollario (la direzione in cui i corpi cadono nell'altro lato pianeggiante) non prova che di esso non si facesse parola nel libro di Anassimandro. Aggiungo che un indizio a favore viene dalla storia evolutiva della terra. Infatti se Anassimandro poté congetturare un processo di formazione dei mari da un lato (cf. § 10), non è fuor di luogo presumere che egli abbia ipotizzato un processo analogo anche nell'altro lato.



la terra strapiomba, se la terra ha un limite inferiore ed è stabile al centro del mondo, allora può ben avere una forma cilindrica. E se la superficie piana che agli elleni dell'epoca era solo parzialmente nota è così immensamente estesa, e se tale verosimilmente sarà anche l'altra, allora forse possiamo presumere che lo spessore sia un po' più contenuto.

Non si vuol dire, con ciò, che le considerazioni effettivamente svolte da Anassimandro (che non ci sono pervenute) coincidano con quelle ora abbozzate, ma è difficile immaginare che la distanza tra le une e le altre sia molto grande. La sostanza delle sue valutazioni è infatti del tipo indicato. Di conseguenza, dobbiamo adattarci ad ipotizzare che il secondo *sophos* di Mileto sia stato capace di elaborare congetture disciplinatissime: nessun ruolo per le divinità, nessuna forma di antropomorfismo, inferenze comprensibili, controllabili, trasparenti, estrema semplicità delle dinamiche ipotizzate, capacità di rappresentarsi la condizione della terra nel suo insieme e quindi una serie di relazioni sistemiche e, infine, esemplare capacità di prescindere dal fatto di vivere in un angolo qualsiasi dell'area mediterranea.

Si delinea, con ciò, un'analogia con Omero e Platone che forse merita di essere riportata: all'inizio dell'*Odissea* Zeus presiede il „concilio degli dei” e lamenta che gli uomini attribuiscono agli dei delle colpe per poi discolarsi in malafede. In questo modo prende forma un memorabile rovesciamento: si guarda al mondo umano con gli occhi degli dei. Qualcosa del genere ha fatto anche Platone quando ha introdotto la nozione di imitazione o partecipazione al mondo delle idee, oppure di giudizio ultramondano. Orbene, anche Anassimandro è stato capace di guardare all'entità fisica „terra” dal di fuori, da lontano, fino a vederla e descriverla, ma non è la stessa cosa. Lo dimostra il fatto che almeno noi possiamo agevolmente offrire la resa grafica di ciò che egli ha ‚visto’ e ci ha insegnato a ‚vedere’. Si tratta di una figura di questo tipo:



Non sappiamo se egli fu capace di elaborare un disegno analogo, ma l'osservazione dei rocchi di colonna da montare l'uno sull'altro (e ancora da scanalare) sicuramente fece parte delle esperienze possibili per lui e per non pochi suoi contemporanei, ai quali sicuramente poteva accadere di osservare questi rocchi da una distanza apprezzabile e, dunque, in una forma molto prossima a quella qui suggerita.

##### 5. L'ideazione del proto-pinax e di una AU con cui ‚misurare’ perfino il cosmo

Ma davvero tutto è così semplice? Sicuro che dietro la pretesa di stabilire l'altezza del cilindro terrestre non si nasconda qualcos'altro? Un primo punto su cui riflettere è certamente l'individuazione (e l'immediato impiego) di una non equivoca unità di misura: il supposto diametro terrestre. Questa nozione, a sua volta, appare indissolubilmente

associata alle caratteristiche del proto-*pinax*, la cui ideazione e realizzazione è concordemente attribuita ad Anassimandro.

Sull'argomento abbiamo la testimonianza concorde di molte fonti: Agatemerò, nelle prime righe della sua *Geographia*, scrive che Anassimandro «fu il primo ad osare la resa grafica del mondo su tavola» (*prōtos etolmēse tēn oikoumenēn en pinaki grapsai*: 12A6 DK = Ar 47 W.) mentre Ecatèo sarebbe stato «più preciso» (*diēkribōsen*); Strabone riferisce che, secondo Eratostene, fu lui il primo a «pubblicare una carta geografica» (*ekdounai prōton geōgraphikon pinaka*: 12A6 DK = Ar 32 W.); Diogene Laerzio che Anassimandro «per primo realizzò la resa grafica del perimetro della terra e del mare» (*gēs kai thalassēs perimetron prōtos egrapsen*<sup>13</sup>: 12A1 DK = Ar 92 W.); negli scolii anonimi all'opera geografica di Dionisio il Periegeta si legge: «chi furono i primi a rappresentare l'ecumene in una tavola? Anassimandro» (*tines proteron en pinaki tēn oikoumenēn egrapsan?* Ar 141 W.). In materia è dunque disponibile una testimonianza esplicita ed unanime, resa anzitutto da autorevoli cultori del sapere geografico.

Due secoli dopo Anassimandro, Aristotele non esitò ad assumere che i dati raccolti nelle carte geografiche si basano su luoghi visti personalmente dal cartografo o su dati desunti da chi li ha effettivamente visti (*Meteor.* I 13, 350a14–18): un bel riconoscimento della loro qualità, mediamente buona. E «poiché Aristotele parla delle carte prodotte ai suoi tempi in termini quasi identici a quelli usati da Erodoto, ne inferiamo che fino alla seconda metà del IV secolo non furono introdotti grandi cambiamenti» rispetto al modello prodotto da Anassimandro e ben presto perfezionato da Ecatèo (Heidel 1937: 131). Sempre Aristotele, nei *Meteorologica*, ha occasione di osservare che la larghezza della terra «dalle colonne d'Ercole all'India» dovrebbe essere molto superiore alla sua profondità («dall'Etiopia alla Scizia») e suggerisce che tra le due misure sussista un rapporto non da 1 a 1 (come suggerivano ancora le ,carte'), ma da 5 a 3 (II 5, 362b20–27)<sup>14</sup>. Da ciò si deduce che il modello fissato da Anassimandro, e fondato sull'idea omerica di Oceano, ha fatto testo, nel senso che Ecatèo, e poi altri non solo fino ai tempi di Erodoto, ma addirittura fino ai tempi di Aristotele, si mantennero mediamente fedeli allo schema delineato nel proto-*pinax*, salvo ad offrire ogni volta qualche dettaglio in più e a ricercare una maggior precisione nella rappresentazione di singoli dettagli. Queste circostanze, sostenute dalla notizia che Ecatèo ha solo migliorato la ,carta' di Anassimandro, incoraggiano a pensare che il proto-*pinax* presentasse, nella cornice del fiume Oceano, una prima rappresentazione, mediamente credibile, dell'intera area mediterranea, grosso modo dalle Colonne d'Ercole al Caucaso (anzi, forse al Caspio), probabilmente con indicazione di un certo numero di toponimi e sicuramente con l'aggiunta di terre ignote, situate

<sup>13</sup> L'espressione potrebbe alludere tanto ai margini esterni della terra quanto alla linea di separazione tra i mari e le terre.

<sup>14</sup> Anche Erodoto (IV 36.2) aveva segnalato l'insostenibilità del modello circolare, adducendo che l'Asia dovrebbe essere considerevolmente più estesa dell'Europa. Ciò conferma che Aristotele continua a ragionare come Erodoto.

a grande distanza, a nord e a sud dell'area mediterranea e introdotte solo per poter confere all'insieme la forma circolare, cioè per poter ,riempire' il cerchio.

Riconoscere ad Anassimandro un simile primato contrasta, almeno in prima approssimazione, con la diffusione della rappresentazione diagrammatica di piccoli territori (una casa, le mura della città, un tratto di percorso non rettilineo del fiume et sim.) tanto in Egitto quanto in Mesopotamia, dove quella fu una pratica millenaria. Non risulta però che, fuori dal circuito ellenico, sia stata tentata anche la rappresentazione del mondo o almeno di territori molto grandi; viceversa in ambiente ellenico si ebbero i ,mappamondi' ma non anche le carte settoriali. Inducono a pensarlo le dichiarazioni sopra riportate così come un passo di Eliano (ca. 200 d.C.) in cui viene narrato il seguente aneddoto su Socrate e Alcibiade: quest'ultimo venne invitato ad individuare le sue proprietà terriere a partire da un ,pannello' nel quale era rappresentata tutta la terra (*pinakion echōn gēs periodon: v.h. III 28*), cioè una ,carta' di tipo anassimandreo in cui peraltro sarebbe stato possibile, quanto meno, individuare e riconoscere l'Attica. Analogamente il mondo degli agrimensori romani si direbbe più vicino alla cartografia egizia e mesopotamica che non a quella greca<sup>15</sup>. Pertanto ci sono le condizioni per parlare di due percorsi indipendenti e che non si incontrarono. Queste circostanze confermano che, con Anassimandro, si ebbe un nuovo inizio, autonomo dalle esperienze di altri popoli.

Ora un nuovo inizio, un inizio che parta virtualmente da zero, non è descrivibile solo in termini di ardimento e genialità. Un ruolo non meno grande l'ha avuto il delinarsi di una disciplina, l'affiorare di un criterio, l'oggettività di un'impresa alla quale anche altri potranno liberamente e utilmente dedicarsi attendendosi alla stessa metodologia. Quanto poi al percorso che ha condotto a un risultato così importante, non possiamo non pensare che esso si fondi sulla progressiva aggregazione delle informazioni connesse alla colonizzazione, tanto più sapendo che, se Rodii e Focei si spinsero fino al regno di Tartesso (odierna Andalusia), dunque probabilmente fin oltre le Colonne d'Ercole, proprio i concittadini di Anassimandro seppero colonizzare piuttosto capillarmente le coste del Mar Nero, incluso il suo margine più orientale. Ma quali poterono essere i passaggi successivi? Sicuramente non furono pochi.

Le informazioni fornite dai viaggiatori erano tali da stravolgere il modello omerico<sup>16</sup> in molti modi: il Ponto è un mare immenso ma chiuso; anche il suo limite orientale è noto; l'Oceano, se c'è, deve passare più lontano, oltre i monti situati nell'entroterra del margine orientale del Ponto (forse si seppe che oltre quei monti si apriva un altro grande mare, il Caspio); anche il vasto mare che circonda l'isola di Cipro è un mare chiuso; un altro mare si affaccia non lontano dalle foci del Nilo, ma non c'è comunicazione tra quel mare e i ,nostri' mari; a occidente c'è un altro mare chiuso, l'Adriatico; ancora più

<sup>15</sup> Cf. Harley & Woodward (1987: 130): «the extent to which the early Greeks were influenced by such knowledge (the earlier Babylonian or Egyptian cartography) remains a matter for conjecture».

<sup>16</sup> Sulla rappresentazione omerica della terra posso segnalare da un lato la Homerische Erdkarte tracciata da Forbiger (1842, vol. I: 4-5) e, dall'altro, il 'mappamondo' che Giovanni Cerri pubblica in questo stesso fascicolo di *Peitho*.

a occidente c'è un altro mare immenso con tre grandi isole (Sicilia, Sardegna, Corsica) e altre minori, che ha una sola, piccola apertura nota col nome di Colonne d'Ercole. Di conseguenza tutti questi mari formano un sistema chiuso perché innumerevoli terre lo circondano da tutti i lati, con un solo passaggio verso l'esterno. Se, d'altronde, tutti questi mari sono circondati e delimitati da una ininterrotta successione di terre (quindi anche di insediamenti abitativi) allora (Heilen 2000: 36) fu possibile giungere alla conclusione che, in teoria, si potrebbe compiere un giro completo (*gēs periodon*) delle terre che lambiscono e delimitano il grande mare interno. Basterebbe costeggiare e, partendo dalle Colonne d'Ercole, si arriverebbe di nuovo alle Colonne d'Ercole passando per molte località diverse, inclusa la quasi totalità delle colonie greche. Pertanto l'Oceano non può che passare laddove ciascuna delle terre lambite dal grande mare interno finisce, quindi oltre le Colonne d'Ercole e oltre i monti del Caucaso, molto oltre le terre calde situate nei territori interni di Egitto e Libia e molto oltre le terre fredde situate a settentrione. Quanto poi all'Oceano, siamo conseguentemente obbligati a pensare che esso si trovi a una distanza immensamente maggiore di quanto aveva lasciato intendere Omero ed abbia una lunghezza poco meno che inimmaginabile. Il mondo si stava rivelando – si è appena rivelato – immensamente più grande di come si era comunemente creduto fino a non molti decenni prima, e le nuove dimensioni del mondo stanno al cosiddetto mappamondo omerico proprio come le dimensioni da attribuire alla terra una volta individuata l'esistenza del Pacifico (e compiuto almeno una volta il suo attraversamento) stanno alle dimensioni immaginate da Colombo quando egli pensò e disse di essere arrivato alle Indie o al Catai.

Le conoscenze e i ragionamenti ora riportati figurano tra le precondizioni per poter arrivare a rappresentarsi i tanti territori lontani di cui si cominciava ad avere idea, con l'Oceano all'esterno, il sistema marino al centro, e sconfinite *terrae incognitae* situate, in prevalenza, a nord e sud. Sappiamo che l'ambiziosissimo proposito di rappresentare il grande mare interno (con penisole ed isole?), alcuni degli insediamenti abitativi che si susseguivano lungo le coste, i territori lontani dal mare e infine l'Oceano che passa al di là di tutti questi territori fu concepito per primo da Anassimandro. Fu dunque lui, possiamo presumere, ad insegnare come era fatto il mondo e quanto fosse più grande del previsto (egli fu dunque il Cristoforo Colombo o, meglio, l'Amerigo Vespucci del suo tempo?). In effetti, questo genere di ragionamenti non fu fatto da altri prima di Anassimandro, mentre subito dopo ciò si tradusse in un insieme di conoscenze acquisite e non più problematiche.

Il passaggio successivo fu non l'aspirazione a, ma l'effettiva elaborazione di una rappresentazione congrua, altra impresa di rilievo. Qui sembra collocarsi, infatti, quella che noi chiamiamo „rappresentazione diagrammatica”: una rappresentazione di terre e mari che permette all'osservatore non solo di figurarsi mentalmente, ma di *vedere* davanti a sé e con i propri occhi una intera serie di territori, come se li osservasse da un'altezza di gran lunga superiore alle possibilità umane: da un non generico *punto di vista virtuale*. Questo tipo di rappresentazione, si noti, ha anche l'ulteriore caratteristica di comportare una riduzione ragionevole della gamma dei dati da rilevare: il solo

profilo orizzontale delle coste (non le alture e gli isolotti, non i dettagli del porto e della foce, non le piramidi e altri edifici monumentali), con ricerca di forme e proporzioni plausibili da assegnare a tutti questi spazi grandissimi, in primis l'immenso mare orientale (il Ponto) e il mare occidentale, anch'esso immenso. In altre parole, prese forma (venne ideata e realizzata) una modalità semplificata e coerente di disporre con ordine una grande quantità di idee necessariamente approssimative (forse, spiacevolmente approssimative) su coste, grandi isole, forme dei mari più grandi, insediamenti abitativi e, forse, i sistemi montuosi di cui si sapeva almeno qualcosa, e tutto questo non a fini di intrattenimento ma con finalità conoscitive.

Ci sono pertanto le condizioni per parlare di invenzione di un nuovo medium (Gehrke 1998: 171) caratterizzato, anzitutto, dalla possibilità di osservare i territori come se l'osservatore li guardasse da un'altezza di gran lunga superiore alle possibilità umane (il punto di vista virtuale in grado di abbracciare l'intera superficie terrestre, Oceano periferico incluso).

Ma il nuovo medium ha subito dimostrato di avere anche l'impagabile pregio di far passare la scrittura alfabetica, già relativamente accessibile, per un codice che al confronto è incredibilmente più complicato (ricordo soltanto che la scrittura non è analogica, la rappresentazione diagrammatica sì).

L'avvenuta delineazione del proto-*pinax* ha istituito, in terzo luogo, la non meno inedita possibilità di arrivare a dire „qui c'è la Sicilia, qui Creta, là il Nilo, questa è l'isola di Rodi etc.” anche senza aver mai compiuto lunghi viaggi. Dobbiamo immaginare, io credo, l'emozione provata al primo formarsi di un sapere improvvisamente divenuto così facilmente accessibile. Si aggiunga che, malgrado fosse, all'epoca, impensabile misurare le grandi distanze (salvo che in termini di giornate di viaggio<sup>17</sup>), il proto-*pinax* permetteva di farsi almeno una prima idea delle distanze, cioè di figurarsele, dando luogo a figure, forme, proporzioni e comparazioni certamente approssimative, ma pur sempre pertinenti<sup>18</sup>.

Con ciò raggiungiamo una saldatura importante tra le notizie: Anassimandro ha saputo ideare e realizzare il proto-*pinax* non solo perché ebbe l'idea della rappresentazione diagrammatica, ma anche perché riuscì a rappresentarsi mentalmente l'intero bacino del Mediterraneo, e così pure a „spostare” l'Oceano immensamente più lontano di dove l'aveva collocato Omero, nonché a rappresentarselo come un bacino idrico molto, molto più lungo<sup>19</sup>. Se dunque egli pervenne a identificare l'area mediterranea e vasti entroterra

---

<sup>17</sup> Le fonti ci dicono che Scilace di Carianda e poi Erodoto istituirono (o provarono a istituire) una proporzione fissa tra giornate di navigazione e stadi. Ma questo è avvenuto più di mezzo secolo dopo e, rispettivamente, quasi un secolo e mezzo dopo!

<sup>18</sup> Es. provare a dire che la lunghezza dell'isola di Creta è approssimativamente pari alla distanza tra Mileto e Naxos. – Giunge il momento di far presente che ho qui sintetizzato quella più articolata riflessione intorno al proto-*pinax* che figura in Rossetti (2013c).

<sup>19</sup> Constato che gli storici della geografia antica (es. Harley e Woodward 1987; Gehrke 1998) sono tra coloro che hanno avuto difficoltà a riconoscere la portata dell'opera di Anassimandro.

con l'ecumene (il ,mondo'), si può capire che egli abbia potuto anche concepire i ,confini' del mondo ed elaborare anche la nozione di *estensione massima della superficie terrestre*, così da rappresentarsi la distanza da un estremo all'altro (il diametro) senza aver bisogno di provare a quantificarla. Si può quindi capire che egli ne abbia potuto fare anche la prima Astronomic Unit (AU) della storia, ma a questo punto entrano in gioco anche le risultanze della riflessione sui limiti inferiori della terra. Due percorsi indipendenti, due conclusioni pervengono a saldarsi e rendere possibili le ulteriori inferenze che sono state schematicamente descritte nel precedente § 4. Il risultato è stato di ampliare ancora - e in misura impressionante - il cono osservativo, fino a rappresentarsi la terra vista, come dicevo, di tre quarti.

Pertanto, è ragionevole presumere che, dietro all'indicazione di  $1/3$ , ci sia anche un'altra acquisizione, un'altra assoluta primizia, non meno memorabile di quelle già passate in rassegna: l'avvenuta elaborazione della nozione di unità di misura astronomica pari al supposto diametro terrestre (definito dalla forma circolare dell'Oceano e, più precisamente, dai suoi margini esterni)<sup>20</sup> che, a sua volta, poté essere pensata solo a partire dall'avvenuta ideazione e realizzazione del proto-*pinax*. Il potente - e, ripeto, disciplinatissimo - sguardo verso l'ignoto, di cui Anassimandro ha così dato prova, non presuppone unicamente l'ambizione di tentare la resa grafica di luoghi non visti (e unicamente in base all'intelligente collazione dei dati riferiti da una molteplicità di naviganti). Presuppone anche la decisione di non limitarsi a concepire la terra come l'insieme costituito dalle terre e dai mari tra i quali ci muoviamo o ci potremmo muovere, inclusi i luoghi che ancora non si conoscono (ma che confidiamo di raggiungere in futuro, almeno nel senso che qualcuno li potrebbe raggiungere in futuro: essa stessa una conquista memorabile). E inoltre presuppone la decisione di procedere immediatamente a ,pensare' la distanza massima o diametro, cioè a rappresentarsela ancor prima di conoscerla, e ben sapendo di non essere in grado di misurarla in qualche modo.

L'ardimento è consistito, presumo, nell'accedere immediatamente all'idea che la distanza massima sia una nozione utilizzabile, anche se nota solo con innumerevoli (e, a loro modo, immense) approssimazioni<sup>21</sup>, e utilizzabile per farci un'idea - almeno un'idea! - delle distanze cosmiche, cioè di quelle grandezze che non sapremo mai propriamente osservare e comparare, tanto meno misurare. Per il fatto di applicare al cosmo quelle misurazioni che erano rese possibili dalla sua ,carta'<sup>22</sup> possiamo ben dire che, una volta realizzato il proto-*pinax*, Anassimandro ha avuto la prontezza di intuire immedia-

---

<sup>20</sup> Se non sbaglio, le misure di Anassimandro sono state associate per la prima volta alla nozione di AU in White (2008).

<sup>21</sup> In teoria si può ipotizzare il seguente ragionamento: il *diametros* terrestre dovrebbe essere pari, supponiamo, a dieci, quindici, venti volte la distanza da Creta alla Sicilia, oppure da Creta a Corfù. Simili misurazioni non avrebbero avuto alcuna pretesa di essere scambiate per effettive, ma avrebbero ugualmente soddisfatto il bisogno di orientarsi.

<sup>22</sup> Cf. nota 17. Le due situazioni non sono molto differenti, perché in nessuno dei due casi si perviene a sapere ma, in compenso, si riesce a comparare ( $1/3$ , oppure 9, 18, 27 volte) e dunque a stimare, a farsi un'idea di ciò che altrimenti non sapremmo in alcun modo collocare nello spazio, limitare e circoscrivere.

tamente questa ulteriore (e impensata) potenzialità metrologica. Del resto il suo sapere è complessivamente caratterizzato dalla propensione a compiere non uno, ma innumerevoli (non però stravaganti, ma – ripeto – disciplinati, giudiziosi e altamente benemeriti) salti nel buio.

## 6. Altre tessere, non così ben stabilite, del sapere cosmologico di Anassimandro

Fino a questo punto è stato possibile raccordare informazioni assai ben protette da dubbi sul loro contenuto informativo così come sulla loro ascrivibilità ad Anassimandro. Giunge ora il momento di passare in rassegna un gruppo di informazioni molto meno sicure, che è prudente non porre sullo stesso piano di quelle fin qui richiamate (né di altre che verranno esaminate più avanti, nei § 8–11).

Tale è il caso della supposta dislocazione dei corpi celesti nello spazio in modo tale da formare delle fasce concentriche. Sin dai tempi del Tannery (1887), e poi in alcuni lavori recenti<sup>23</sup>, numerosi specialisti hanno ipotizzato che Anassimandro, stimolato dalla possibilità di delineare un intero sistema di distanze dalla terra, abbia effettivamente indicato la serie completa delle distanze spaziali assegnate, con ulteriori precisazioni intorno alla forma attribuita a una (o, forse, tre) immense strutture circolari invisibili a occhio nudo ed altri dettagli. In questo caso, tuttavia, la base inferenziale primaria è costituita dalla mera discrepanza tra le fonti: in due passi di Eusebio (=pseudo-Plutarco) la supposta distanza del sole viene indicata ora in 28 e ora in 27 diametri terrestri, mentre Ippolito parla di 27 diametri e Stobeo di 28; inoltre il medesimo Stobeo indica in 19 diametri la distanza della luna (Ar 57–58, 75.5, 150–151 W.). Si è dunque supposto che la discrepanza non si debba sciogliere optando per una sola delle due quantificazioni, ma si debba mantenere intendendo che Anassimandro abbia (a) attribuito 9 AU alla distanza terra-stelle, altre 9 AU alla distanza stelle-luna e altre 9 AU alla distanza luna-sole; (b) assegnato ad ognuno di questi oggetti spaziali l'ampiezza di 1 AU, cosicché le distanze nette sarebbero pari non a 9 ma a 8 AU; (c) individuato la distanza massima di 28 AU sommando alla distanza netta (8 x 3) il diametro di terra, stelle, luna e sole (altre quattro AU).

L'ipotesi<sup>24</sup> è decisamente macchinosa e presuppone la piena attendibilità di ciascuno dei dati disponibili. Ci si può certo spingere ad affermare che i dati offerti dalle fonti *sono compatibili* con una simile combinazione, ma è molto dubbio che dalle fonti emergano indizi sufficienti, e sufficientemente coerenti, per accreditare una così complessa congettura. Qualche ombra lambisce, del resto, anche i due punti comparativamente più sicuri: da un lato l'assunto che i corpi celesti si dispongano su tre livelli a distanze crescenti,

<sup>23</sup> Ricordo in particolare Naddaf (2001), Hahn (2001 e 2010) e il recente Corre (2013).

<sup>24</sup> In realtà non è l'unica ipotesi. KRS (1983: 136) proponeva di sommare alle 27 AU il diametro terrestre anziché il diametro solare. Altre variazioni sul tema (non il raggio ma il diametro della struttura anulare, non il diametro ma la circonferenza, una possibile correzione del valore da assegnare a  $\pi$ ...) vengono ora prospettate - e con singolare abbondanza - in Corre (2013).



dall'altro forma e dimensioni della fascia cosmica che dovrebbe ,contenere' tutte le stelle. In queste condizioni non è più prudente riconoscere che, sull'argomento, si possono solo avanzare labili congetture?<sup>25</sup>

Considerazioni analoghe si applicano alle ipotesi sull'esatta configurazione delle strutture circolari che ,trasportano' il sole e la luna (nonché, si è supposto, le stelle). Le fonti ci dicono che Anassimandro ha concepito, attorno alla terra, tre, due o almeno un grande cerchio: cerchi invisibili, cioè trasparenti. Il sole, poi, starebbe all'interno di questa struttura e si affaccerebbe da una sorta di grande finestra. Gli studiosi si sono variamente affaticati nel tentativo di far emergere un senso plausibile dalle non poche informazioni che, sull'argomento, sono giunte fino a noi ma, date le tenaci incertezze che questa contorta materia presenta (tra l'altro, all'epoca non si aveva certo idea di sostanze solide che fossero perfettamente trasparenti malgrado le grandi dimensioni), credo che sia preferibile, ancora una volta, prendere atto della difficoltà e sospendere il giudizio.

Ricordo inoltre che, secondo alcuni studiosi, l'espressione *kai sphairan kateskeuase* (Diog. Laert. II 2) si dovrebbe interpretare nel senso che Anassimandro seppe realizzare - anzi, realizzò - perfino un proto-modello astronomico su scala, con la terra al centro e i corpi celesti collocati in tre cerchi concentrici. Nemmeno questa tesi, rilanciata in particolare dal Betegh (2002, spec. p. 405: «Son système cosmologique se prête facilement à une modélisation tridimensionnelle»), è però priva di serie complicazioni: basti considerare che l'insieme, costituito da un cilindro e da tre grandi cerchi o ruote, non ha motivo di dare luogo a una sfera e che, se i grandi cerchi in miniatura non possono non essere disposti su un piano orizzontale, il cilindro terrestre collocato al centro dovrebbe essere non solo piccolissimo (per rispettare le proporzioni: 1/27), ma anche disposto con l'asse in posizione approssimativamente orizzontale, nel qual caso la superficie piana corrispondente alla terra a noi nota e da noi abitata dovrebbe, al pari della superficie opposta (antipodi), trovarsi in posizione verticale. Così stando le cose, ha senso chiedersi: non sarà troppo presumere anche questo? Del resto, non abbiamo motivo di dare per certo che le congetture sulla più precisa disposizione dei corpi celesti nello spazio abbiano avuto un ruolo centrale e qualificante nell'insegnamento di Anassimandro.

Ancor più dubbia deve considerarsi la *doxa* concernente l'inclinazione dell'eclittica. Scrive Plinio (12A5 DK = Ar 40 W.) che *obliquitatem eius* (dello zodiaco) *intellexisse ... Anaximander Milesius traditur primus Olympiade quinquagesima octava*. A sua volta Stobeo (riconducibile ad Aezio: 12A22 DK = Ar 151 W.) scrive che, secondo Anassimandro, il *kyklos* della luna, al pari di quello solare, giace in posizione obliqua (*keitai loxon*). La tradizione esegetica ha a lungo valorizzato questa informazione senza esitare nemmeno (es. Kahn 1960: 88: «Anassimandro deve (must) aver avuto familiarità con l'inclinazione dell'eclittica in rapporto al percorso diurno delle stelle»). Osservo però che c'è una grande differenza tra dichiarare che il supposto percorso circolare di sole e luna

---

<sup>25</sup> Questo è stato, in ultima istanza, il punto di vista difeso in Kahn (1960: 62 s. e 88); ed è anche la conclusione raggiunta dal Couprie (2011, cap. 9) mezzo secolo dopo.



è inclinato e teorizzare l'obliquità dello zodiaco. La prima di queste due affermazioni si limita ad aggiungere una constatazione del tutto elementare alla tesi, verosimilmente già accreditata, secondo cui ogni notte sole e luna completano il loro tragitto circolare. Infatti si tratta soltanto di annotare che, come può agevolmente constatare ogni abitante di Mileto e della generalità degli insediamenti ellenici, quel tragitto si colloca in posizione più o meno accentuatamente obliqua. In aggiunta si potrebbe osservare che Anassimandro probabilmente ignora che a Siene, nell'alto Egitto, accade che per un giorno il sole *non* sia inclinato<sup>26</sup>. Ma Plinio parla di *comprensione* dell'inclinazione dello zodiaco (che è ben altra cosa), ossia di *spiegazione* del fenomeno nel presupposto che si tratti di un fenomeno già noto. A supporto di questa sua affermazione egli si limita a indicare un anno preciso (ma alquanto inverosimile: nel 544 a.C. Anassimandro poteva essere già morto), mentre nessun'altra informazione ci aiuta a capire che valore potesse avere, per Anassimandro, questo fenomeno. In terzo luogo, l'informazione fornita da Plinio non è propriamente cumulabile con quella fornita da Stobeo-Aezio sia perché lo zodiaco non è la luna né il sole, sia perché Plinio associa Anassimandro ad un nucleo dottrinale che, nell'astronomia dei tempi di Plinio, era già fermamente stabilito. Pertanto la prudenza esegetica invita, ancora una volta, a considerare che, dietro all'informazione qui offerta, potrebbe anche esserci una mera ricerca di padri nobili non sospettata da Plinio. In conclusione, il poco che sappiamo *non* autorizza ad attribuire ad Anassimandro un sapere astronomico specifico intorno allo zodiaco o all'eclittica<sup>27</sup>.

Ancora, Stobeo (12A22 DK = Ar 152 W.) attribuisce ad Anassimandro (nonché a Senofane e Beroso) la tesi secondo cui la luna risplende di luce propria. In effetti, se la luna costituisce, al pari di sole e stelle, uno dei derivati del fuoco che si è staccato dalla terra in un passato oltremodo lontano (§ 11), è logico che sia dotata di luce propria al pari degli altri corpi celesti. Bisognerebbe però capire se Talete ha positivamente insegnato che, quando ha luogo l'eclisse, la luna copre il sole perché è opaca, cioè perché non brilla di luce propria. In tal caso, l'allievo avrebbe rigettato uno specifico insegnamento del maestro e la notizia sarebbe significativa. Ma su come Talete si spiegò l'opacità della luna nel novilunio navighiamo nel buio più totale.

Infine la tesi dell'infinità dei mondi, cioè della infinita quantità di mondi che si susseguirebbero nel tempo o coesisterebbero nello spazio. Come ho già ricordato (§ 3), che in Anassimandro siano state rintracciate affermazioni in grado di far pensare ad una qualche pluralità di mondi è una eventualità da considerare. Nondimeno i dubbi permangono. D'altronde, la tesi della pluralità non sembra aver attitudine a modificare il resto (cioè

---

<sup>26</sup> Che Anassimandro lo ignori mi pare del tutto verosimile: perché mai dovrebbe aver prestato attenzione a un dettaglio di cui tace lo stesso Erodoto, nonostante questi abbia molto da dire proprio sul conto di Siene-Elefantina? La particolarità del sole a picco per un giorno all'anno in località a sud di Siene (ma non troppo lontana da Siene) fu forse notata già prima che se ne occupasse Eratostene, ma questo è tutto. Pertanto non solo il silenzio di Erodoto ma anche il passo di Stobeo-Aezio depone contro la tesi di Naddaf (2005: 100) e Couprie (2011: 134 s.), secondo cui è difficile credere che Anassimandro non avesse notizia di ciò che accade a Siene in occasione del sostizio estivo.

<sup>27</sup> Così anche Dührsen (2013: 305).

il nucleo centrale, la struttura portante) degli insegnamenti di Anassimandro. Se dunque fu tesi positivamente sostenuta, si tratterebbe pur sempre di un dettaglio marginale.

Riepilogando: possiamo e dobbiamo certamente riconoscere ad Anassimandro il merito di aver saputo offrire - e deve essersi trattato, di nuovo, di una storica primizia, di una felice intuizione - anche un primo modo, avventuroso ma, insisto, non certo stravagante<sup>28</sup>, di valorizzare una grandezza - più propriamente una distanza - già straordinariamente grande e certo non misurabile (ma almeno concepibile), il supposto diametro terrestre, per rappresentarsi le distanze spaziali (quindi le misure dell'extraterrestre, l'irriducibilmente lontano). Infatti poté apparire sensato e, a suo modo, istruttivo parlare di distanze pari ad alcune decine di diametri terrestri. Lo comprendiamo molto bene noi che non ci siamo ancora stancati di meravigliarci di fronte all'inabbracciabile immensità di un macrocosmo che ci dicono essere sempre più grande di come ci era stato indicato appena un anno prima. Così facendo, Anassimandro ha saputo operare una oltremodo drastica - e creativa - riduzione della complessità<sup>29</sup>, mentre ci ha reso partecipi dell'emozione che si prova nel superare e di molto i supposti limiti della condizione umana, tanto da poter almeno avviare la misurazione di grandezze spaziali che, all'epoca, dovevano essere ritenute smisurate per definizione.

Ma gli altri punti ora passati in rapida rassegna non si possono mettere sullo stesso piano della straordinaria lezione di astronomia di cui siamo debitori ad Anassimandro, della messa a punto di un medium comunicazionale così importante come la carta geografica e di altri apporti, come la capacità di pensare ad una terra che si trasforma nel lungo periodo (cf. § 8-9). Da una parte c'è un grande e multiforme *ktēma eis aiei*, dall'altra non abbiamo solo una serie di informazioni molto meno affidabili, ma anche nuclei dottrinali la cui rilevanza dovrebbe essere stata incomparabilmente minore.

Ciò premesso, prenderò ora in considerazione altre tessere erratiche aventi per oggetti delle misurazioni.

(a) Plinio riferisce che sulla data del ,tramonto' mattutino delle Pleiadi sono state manifestate opinioni diverse: Esiodo avrebbe detto che le Pleiadi tramontano allorché, finisce' l'equinozio di autunno, Talete che tramontano 25 giorni dopo, Anassimandro che tramontano 31 giorni dopo e altri che tramontano 44 o 48 giorni dopo (11A18 DK = 12A20 DK = Th 106 e Ar 44 W.). La notizia è significativa, se non altro perché ci dice che Esiodo mostra di aver trattato l'equinozio (di autunno) non come un evento puntuale ma come un evento che si protrae per giorni o settimane, mentre Talete avrebbe pensato per primo ad una data precisa, così da poter poi stabilire quanti giorni dopo l'equinozio ha luogo il ,tramonto' delle Pleiadi. Questa ed altre circostanze permettono di capire che, se Talete

---

<sup>28</sup> In effetti non capisco come si possa scrivere (KRS 1983: 137), che «It is plain that much of Anaximander's astronomy is speculative and aprioristic». Aprioristiche non sono molte ma, semmai, una minoranza di tessere, forse perfino secondarie.

<sup>29</sup> Saper dire, sia pure solo in prima approssimazione, quanto sono lontani degli oggetti lontanissimi ottiene fra l'altro di svuotare gli astri del sovraccarico mitologico che, all'epoca, notoriamente gravava su di loro.

condusse specifiche ricerche volte a datare con precisione proprio l'equinozio autunnale<sup>30</sup>, il discepolo si permise di ripetere le misurazioni, allo scopo di precisare ulteriormente la distanza tra le due date, e non esitò a contraddire il suo maestro.

(b) Sembra che Anassimandro abbia anche provato a stimare la grandezza effettiva della luna (non esattamente di sole e luna, come invece viene riferito) grazie alla stima di quanto dura la congiunzione della luna con i pianeti Mercurio e Venere (*metapabolē* di Hermes e Afrodite: Simplicio in 12A19 DK = Ar 185 W.). L'idea è certamente creativa ma, anche limitando il riferimento alla luna e anche concedendo che Anassimandro potesse aver avuto notizia dell'anomalo status di alcune stelle ,errabonde', si direbbe destinata a rimanere un vano desiderio, dato che la combinazione del valore ricercato (quanto è grande la luna) con la durata dell'oscuramento delle due stelle errabonde non sembra per nulla promettente (senza considerare poi la difficoltà di quantificare i pochi minuti dell'intervallo temporale che egli si sarebbe proposto di prendere in considerazione). Si osserva inoltre l'apparente assenza di nessi tra questo particolare dato e l'insieme del sapere anassimandro sui corpi celesti.

(c) Ci viene anche riferito che Anassimandro inventò lo gnomone e lo ,esportò' a Sparta (Diog. Laert. II 1 e altre fonti). Che lo strumento possa essere stato ideato da lui è ben poco verosimile; è invece possibile che egli si sia specializzato nel suo impiego e che ne abbia installato uno a Sparta<sup>31</sup>. Che lo gnomone possa aver interagito con tessere importanti del sapere di Anassimandro è stato sostenuto di recente dal Corre (2010), il quale immagina che questo antico intellettuale sia stato capace di rilevare che, nel corso dell'anno, la sua ombra traccia una curva concava, poi rettilinea, poi convessa, poi di nuovo rettilinea etc. e che tanto sarebbe bastato per individuare con apprezzabile precisione la data di solstizi ed equinozi. La sua congettura si fonda sulla mera possibilità che Anassimandro sia stato capace di notare tutto ciò, ma l'inferenza non è per nulla ovvia. Qui mi basti osservare che bisogna prima sospettare un particolare andamento delle curve e poi adoperarsi a registrarlo con cura durante molti mesi, per più anni e con crescente precisione (altrimenti non si arriverebbe a fissare delle date con questo solo strumento<sup>32</sup>). Inoltre è ragionevole pensare che una simile scoperta avrebbe fatto non meno scalpore della misurazione dell'ampiezza angolare del sole ad opera di Talete<sup>33</sup> e avrebbe forse cambiato la vita ad Anassimandro. Invece il suo insegnamento, per come

<sup>30</sup> Cf. Rossetti (2012).

<sup>31</sup> Corre (2010, nota a p. 15), opportunamente segnala che «l'opération aurait pu se faire sans changement des repères au sol, puisque Sparte est à la même latitude que Milet, à très peu près».

<sup>32</sup> Per poter affermare che l'equinozio si è verificato ieri e non due giorni fa si richiederebbe, invero, una rilevazione così precisa da richiedere apparati di registrazione dell'ombra troppo precisi per le capacità tecnologiche e organizzative dell'epoca: creazione di un ambiente di rilevazione da preservare con il più grande scrupolo, assoluta stabilità dell'asta e del piano di rilevazione durante anni, asta appuntita con molta cura, alta qualità degli strumenti di tracciamento della curva – o della retta – e adeguata formazione del personale addetto.

<sup>33</sup> Ricordo che, se Anassimandro pretese di correggere il dato fornito da Talete e, due secoli dopo, Eudosso si preoccupò di rettificarlo ancora una volta, nulla viene riferito sulla speciale risorsa offerta dallo gnomone allo scopo di fissare la data dell'equinozio.

lo perveniamo a conoscere noi a partire dalla documentazione disponibile, non è orientato a misurare, ma a capire come sono conformati i territori, dove all'incirca si trova il Nilo, quale dovrebbe essere la forma della terra, quali le verosimili macro-distanze, quale la macro-storia della terra etc.

Questa ed altre tessere sarebbero comunque marginali rispetto al sapere di Anassimandro sulla forma dell'area mediterranea e della terra nel suo complesso, nonché sui corpi celesti (percorso e distanze).

## 7. Il cielo sopra di noi

Chiusa questa parentesi (che era però doverosa), propongo ora di passare ad un altro punto spesso relegato tra le notizie di scarso interesse, la meteorologia di Anassimandro. Sappiamo bene che il cielo non è fatto solo di astri lontani ma anche di nubi, piogge e fenomeni correlati, e non ignoriamo che dare un senso a questo tipo di 'imprevisti' ha costituito una più che apprezzabile sfida per i presocratici. Bene, anche in questo campo Anassimandro sembra essere stato un apripista.

Seneca con particolare nitidezza, ma anche lo pseudo-Plutarco e Ippolito (più altre fonti secondarie: 12A23 DK = Ar 38, 63, 75.7, 227 e 267 W.) convergono nel mostrare che Anassimandro si distinse per aver saputo offrire una spiegazione unitaria dei fenomeni meteorologici. Egli *omnia ad spiritum rettulit*, dice Seneca, e spiega che i tuoni si producono quando le nubi si rompono e che la loro diversità (apparente) dipende dal vento. Se accade di udire dei tuoni con il cielo sereno vuol dire, egli prosegue, che il vento è comunque riuscito a lacerare l'aria; se si odono tuoni ma non si vedono fulmini, vuol dire che il vento è debole e non produce effetti particolarmente vistosi; il lampo è un fulmine attenuato, mentre il fulmine ci parla di uno squarcio traumatico, violento nelle nubi. Pseudo Plutarco precisa che a produrre gli effetti più spettacolari sono le nubi scure.

Il tratto saliente di un simile insieme è ravvisabile nel consapevole proposito di ricondurre ad unum una molteplicità di fenomeni e, naturalmente, nella determinazione con cui viene proposta una spiegazione che *non* chiama in causa a nessun titolo Zeus. Ogni nube somiglia ad un immenso otre di origine animale agitato dal vento e si può capire che di tanto in tanto si generi un rumoroso attrito tra nubi, oppure che l'una o l'altra si rompa in modo più o meno violento, producendo altro rumore e, talvolta, lampi luminosi, *ma non sono nient'altro*. Il perché di tuoni e fulmini è facile da capire. Dietro non c'è nessun arcano, e in particolare nessuna forza ingovernabile, nessuno Zeus. Una rassicurante semplicità avvolge tutti questi fenomeni.

Molto significativo è anche un ulteriore dettaglio, riferito da Ippolito: «Le piogge si formano dal vapore che viene fatto salire dalla terra verso l'alto ad opera del sole, *ek <tēs atmidos> tēs ek gēs huph' hēlion anadidomenēs*». Qui viene inequivocabilmente delineato il ciclo delle acque, sul quale si è poi notoriamente soffermato Senofane nel fr. 30 DK. Il chiarimento offerto in questo caso da Anassimandro ha il non lieve pregio di apparte-

nera alla categoria delle scoperte fatte una volta per tutte e subito diventate patrimonio inalienabile dell'umanità (al pari della ruota o del pane lievitato, dello specchio o perché no, del mappamondo). Certo, quella di Ippolito è una voce isolata, ma la notizia deve dirsi pur sempre significativa e priva di specifici indizi di inverosimiglianza. Non è sicura al 100%, ma è pur sempre una informazione da ritenere.

### 8. Dai grandi spazi ai grandi tempi: il passato remotissimo della terra. Anassimandro evoluzionista

Indizi non controversi invitano a presumere che il panorama degli insegnamenti di Anassimandro intorno alle relazioni spaziali e ad alcuni fenomeni che hanno luogo in cielo, considerati a prescindere dalla variabile temporale, costituisca una grande, memorabile sub-trattazione, ma non più di questo, dunque nemmeno *il* nucleo centrale del suo sapere. Infatti anche un altro e non meno memorabile ‚capitolo‘ concorre a costituire l'insieme, quello che concerne i tempi lunghi della formazione e delle trasformazioni che hanno interessato, interessano e continueranno a interessare la terra, se non il mondo nel suo insieme. Il tema dei grandi spazi si direbbe dunque complementare al tema dei ‚tempi lunghi‘ e le due aree di ricerca, i due sottosistemi di congetture parrebbero configurarsi approssimativamente come le due metà dell'intero, o almeno come le due macro-aree che, pur non esaurendo l'intero, ne sono senza alcun dubbio magna pars.

Giunge dunque il momento di concentrare l'attenzione sui ‚tempi lunghi‘. A tale scopo, propongo di procedere dal passato relativamente prossimo al passato più remoto. Infatti gli eventi che Anassimandro ha provato a collocare a ritroso nel tempo sembrano disporsi con molta naturalezza lungo una scala cronologica oltremodo dilatata, una scala che sembra arrivare fino uno stadio remotissimo del cosmo.

Quale dunque l'evento più recente su cui Anassimandro risulta essersi soffermato? Non c'è dubbio, si tratta della gestazione dei primi uomini ad opera di qualche grande animale marino. In questo caso la nostra fonte principale, pseudo-Plutarco (citato da Eusebio di Cesarea: 12A30 DK = Ar 101 W.), riferisce tutto un ragionamento: l'uomo non si sarebbe salvato se, all'origine, fosse stato come è adesso; infatti ha bisogno di cure (*tithēnēsis*) molto prolungate, il che marca la differenza rispetto a tutti gli altri animali, che invece imparano molto presto a nutrirsi da soli. L'informazione compare in forme manifestamente affini anche in Plutarco, Ippolito e Censorino (Ar 45, 75.6 e 90 W.). Oltre alla certezza ed univocità dell'ascrizione, questa notizia ha dunque il raro pregio di preservare il nocciolo di un altro ragionamento di Anassimandro, quello con cui egli ha molto probabilmente illustrato e reso intelligibile la sua congettura, la quale di per sé sarebbe tutt'altro che intuitiva.

Chiaramente qui si parla della comparsa dei primi uomini sulla terra; dunque si pensa già a un passato lontanissimo, quando poté accadere che sulla terra ci fosse

appena un manipolo di „figli dei pesci”<sup>34</sup> (non addirittura il primo uomo). Il ragionamento ha il pregio di sollevare il velo su più di un presupposto: in questo e in altri casi Anassimandro non ipotizza nessun evento miracolistico e non attribuisce alcun ruolo alla divinità. Al contrario, assume come modello la norma che regna nel mondo animale (mammiferi e ovipari di dimensioni relativamente grandi), dove il neonato già gode di un accettabile minimo di autosufficienza; poi constata che l'uomo è un po' differente (gli umani non sanno provvedere a se stessi nei primi 12–15 anni di vita) e ne deduce che deve esserci stata una misura eccezionale per permettere anche agli umani di formarsi ed avere un avvenire. Indirettamente egli si trova a postulare un semi-automatismo per effetto del quale prima o poi anche l'uomo sarebbe *dovuto* comparire. Egli può così concludere che, all'inizio, qualche altro essere vivente *non umano* dovette farsi carico della sopravvivenza degli umani durante un periodo straordinariamente lungo e, per esclusione, pensa ad un grande pesce o, più probabilmente, a un certo numero di grandi pesci, i pesci di una certa specie, intendendo che a fine ciclo questi pesci-madre avrebbero avuto cura di andare a deporre il feto sulla riva del mare.

Ciò dimostra che, agli occhi di Anassimandro, l'evento rimane pur sempre ancorato alla normalità degli accadimenti, tanto da venire presentato come un evento non meno naturale di innumerevoli altri. Si tratta, peraltro, di una naturalità che concerne il verificarsi di fatti nuovi di grande portata. Registriamo questo punto con riserva di riprenderlo al termine della rassegna sugli altri fenomeni di tipo evolutivo che Anassimandro mostra di aver identificato.

Un altro evento fondamentale, che pure viene collocato nel tempo, e che è logicamente anteriore (e di molto) alla comparsa dei primi umani, concerne lo stabilirsi di un primo gruppo di animali marini sulla terraferma. Anche in questo caso disponiamo di una congettura ben argomentata (la nostra fonte primaria è Plutarco nello stesso brano): ad un certo punto iniziò la fase di adattamento di alcuni animali marini (di quale specie: i delfini? osservo che, in teoria, si potrebbe pensare anche alle rane o alle tartarughe) alla vita sulla terraferma, andando incontro a trasformazioni rapide, e irreversibili, nelle loro condizioni di vita. Di nuovo, dunque, un evento ‚naturale’, anch'esso di tipo inequivocabilmente evolucionistico.

Un terzo evento, col quale si risale molto più indietro, concerne la fase di avvio della generazione dei pesci in un contesto di acqua calda (o meglio: tiepida), verosimilmente molto prima che qualche pesce trovasse il modo di vivere fuori dall'acqua. Ippolito e Censorino (l.c.) riferiscono che l'ambiente favorevole alla formazione dei primi animali marini sarebbe stato caratterizzato da calore e umidità, e l'idea potrebbe anche dipendere da Talete (avrebbe sostenuto che gli esseri viventi si formano in un contesto umido:

---

<sup>34</sup> Plutarco riferisce, invero, che Anassimandro avrebbe anche dichiarato i pesci «padri e madri degli uomini», aggiungendo che il pesce non è buono come cibo per gli umani (verosimilmente, si tratterebbe di un automatismo volto ad esprimere una supposta forma di rispetto per i pesci in genere, in 'ricordo' della gestazione dei primi uomini). Sull'attendibilità della notizia, che non è confermata da altre fonti di informazione, è lecito nutrire dubbi.

così Aristotele in *Metaph.* I 3, 983a21–27 = 11A12 DK = Th 29 W.) o almeno configurarsi come versione un po' più raffinata di un'idea di Talete.

Questi tre nuclei teorici ci permettono di accedere ad appena tre piccole punte di iceberg. Nondimeno essi delineano, com'è evidente, un'idea complessiva e ben definita del processo di formazione dell'insieme degli esseri animati a partire dai pesci<sup>35</sup>. Infatti escludono tante cose, anzitutto la contemporaneità dei fenomeni. Di conseguenza non sembra azzardato ipotizzare che l'autore pensasse ad un percorso a tappe già relativamente organico, molto diluito nel tempo, in cui ci fosse stato posto dapprima per una terra spoglia e disabitata, poi per la formazione di pesci (e, sulla terraferma, di piante); sarebbe poi seguita la formazione dei primi animali terrestri (e la loro progressiva differenziazione, fino a dar luogo, fra l'altro, agli uccelli), e infine di esseri umani. In questo caso, si noterà, Anassimandro non ha nemmeno provato a quantificare l'arco temporale, data anche l'impossibilità di identificare, come appropriata per i tempi lunghi, una qualunque grandezza temporale che potesse reggere il confronto con la AU.

Le fonti ci parlano di una successione di molteplici eventi creativi dello stesso tipo, che però non hanno un attore identificato e nemmeno una finalità attribuibile: è come se fossero semi-automatici<sup>36</sup>. Guarda caso, anche le moderne scienze della vita danno per acquisito che le specie vegetali e animali abbiano fatto la loro comparsa in tempi diversi mentre rinunciano volentieri a sviluppare una riflessione sul perché della comparsa di sempre nuove specie. Ciò significa che Anassimandro ha saputo elaborare una prima versione (la prima di cui si abbia notizia) dell'evoluzionismo di tipo darwiniano: una versione certamente rozza, ma inequivocabile<sup>37</sup>.

Abbiamo argomenti per *non* arrivare ad una simile conclusione? Se Cleve (1965: 146–148) aveva parlato di fraintendimenti in relazione a quanto riferisce Plutarco, Barnes ha obiettato che le evidenze disponibili non includono informazioni sulla progressiva diversificazione degli animali: a suo avviso non viene teorizzata «una lunga e graduale alterazione nella forma e nel comportamento delle specie animali in risposta ad un ambiente che si trasforma» e quindi «non c'è traccia di evoluzione» (1979, I 22 s.). In contrario si può osservare che i pesci, impararono a vivere in altro modo (*metabiōnai*: Pseudo-Plutarco) sulla terraferma e persero le squame e i primi uomini rapidamente impararono a nutrirsi pur non avendone la minima idea, tanto da sopravvivere. Questi sono due esempi di adattamento all'ambiente, fors'anche di selezione naturale, perché, se solo alcuni tipi di animali marini ebbero successo nel tentativo di vivere fuori dall'acqua, forse altri tipi *non* ebbero successo. È dunque il caso di trattare i due esempi come

---

<sup>35</sup> Un dettaglio non trascurabile concerne l'eventualità, non documentata, che Anassimandro abbia saputo far posto, in questa 'storia naturale', anche alla comparsa e successiva proliferazione dei vegetali sulla terraferma.

<sup>36</sup> Infatti avrebbe senso chiedersi: chi ha individuato i pesci idonei ad effettuare la gestazione prolungata? chi ha dato loro delle istruzioni? chi ha detto loro "adesso è tempo di partorire"? chi ha detto loro: "mi raccomando, sulla spiaggia"? chi ha detto loro "bene, adesso basta"? e perché vennero impartiti simili ordini? Silenzio. Anassimandro non sembra essersi posto questo genere di problemi (cf. § 11).

<sup>37</sup> Così anche Dührsen (2013: 306).



rappresentativi in quanto concernono il buon esito di processi di adattamento particolarmente difficili, più difficili e più rischiosi di altri. Pertanto non è per nulla inverosimile che Anassimandro abbia previsto una molteplicità di processi di trasformazione, anche profondi, che intervengono quando si tratta di riuscire a vivere anche in condizioni ambientali mutate (e meno favorevoli).

Virtualmente certa deve dirsi, inoltre, la distribuzione di tali trasformazioni in tempi molto molto lunghi. Ciò non solo perché è logico pensare che le trasformazioni sono quasi impercettibili solo se hanno luogo nel lungo periodo, ma anche e soprattutto perché, come vedremo tra un momento, Anassimandro ha teorizzato un percorso evolutivo anche per la terra in quanto tale, e questo è certamente pensato come diluito in tempi smisuratamente dilatati.

### 9. Il processo di essiccamento della terra

La serie delle sue ragionate congetture prosegue con un generoso tentativo di immaginare la condizione della terra (e del mondo) *prima* che si arrivasse all'attuale punto di equilibrio (dunque in un passato molto più remoto) e anche *dopo*, in un futuro altrettanto remoto. Egli parla di un processo partito da lontano e destinato ad arrivare lontano: in una prima fase la terra era umida (nel senso che costituiva una massa morbida), poi si è innescato un lento processo di essiccazione ad opera del sole, processo che ha determinato sia la formazione di aria e venti, sia la progressiva diversificazione fra terre e mari. Questo processo non riguarda solo il passato, ma anche il futuro in quanto – apprendiamo – si deve prevedere che esso continui, dando luogo al graduale prosciugamento degli stessi mari, forse fino alla loro scomparsa. Il nome di Anassimandro lo fanno Alessandro di Afrodisia e lo pseudo-Plutarco (quindi Aezio), mentre qualche dettaglio aggiungono Aristotele e lo stesso Alessandro (12A27 DK = Ar 8-10, 64 e 66, 84-85 W.). Ci viene dunque segnalato che *il sole ha già trasformato radicalmente la terra e continuerà a trasformarla*, per cui la condizione attuale della terra viene declassata, in quest'ottica, ad episodio o fase di una vicenda lunghissima, graduale e ininterrotta.

Il fatto di affermare che la terraferma si è costituita nel corso di un processo lungo e lento, che è tuttora in corso, ci autorizza a pensare che la comparsa di piante, animali ed uomini sia stata opportunamente collocata in una fase favorevole del ciclo, fase che non potrà certo ripetersi quando il prosciugamento dei mari sarà giunto a compimento. Pertanto, che l'uomo potesse comparire solo quando ormai la terra era popolata da molte specie animali e gli animali terrestri solo dopo che i mari si erano riempiti di pesci e la terra cosparsa di erbe, fiori e alberi, tutto questo diventa un corollario talmente intuitivo da far pensare che non sia rimasto una mera virtualità dell'insegnamento di Anassimandro. Ora noi non siamo in grado di dire se egli parlò espressamente anche della formazione e diversificazione dei vegetali, se introdusse anche la nozione di diversificazione delle specie, né se si soffermò anche sull'energia vitale intesa come motore dell'innovazione biologica, ma che egli possa aver parlato di *condizioni favorevoli per la forma-*



zione spontanea di molti tipi di esseri viventi è, per quanto io posso giudicare, del tutto verosimile, tanto più che persino Talete potrebbe aver lanciato idee che andavano nella stessa direzione.

Uno stupefacente corollario segue da quanto sopra congetturato: si direbbe che Anassimandro sia riuscito a rappresentarsi addirittura un *ecosistema*: piuttosto stabile, ma ,destinato' a venire progressivamente scompaginato dalla crescente siccità.

### 10. La preistoria dell'ecosistema in cui noi ci troviamo a vivere. Asse spaziale e asse temporale

Sapere che lo sguardo penetrante di Anassimandro seppe spingersi così indietro nel tempo è emozionante, ma sappiamo che in realtà egli si spinse ancora più indietro, *molto* più indietro. Infatti le fonti ci parlano anche della formazione dei corpi celesti per distacco da una sorta di proto-terra o proto-universo ancora indifferenziato. In particolare Eusebio di Cesarea trova il modo di riferire che, secondo Anassimandro, i corpi celesti si sono formati per distacco dalla proto-terra, che erano già allora ignei e si staccarono allo stesso modo in cui si distaccano le cortecce di alcuni grandi alberi (*hōs tōi dendrōi phloion*: 12A10 DK = Ar 101 W.). Attorno alla proto-terra ci sarebbe stata dunque un cerchio (*kyklos*) igneo che si è frammentato e distaccato, dando luogo a sole, luna e stelle. Analogamente Ippolito (12A11.4 = Ar 75 W.) riferisce che gli astri si sono formati a partire da un cerchio di fuoco. Per la verità ambedue menzionano anche l'aria, che avrebbe circondato questo proto-universo, mentre Ippolito parla anche di un fuoco che è nel cosmo (nel tutto? nell'insieme originario?). Questi rimangono dettagli.

Invece l'idea che il proto-universo, che in origine probabilmente ruotava su se stesso come mosso da un vortice, abbia finito per dividersi in un nucleo centrale rimasto relativamente stabile e compatto, e una fascia esterna che si è distaccata e frammentata, dando poi luogo agli astri, è un dettaglio di ben altro spessore, perché il suo raccordo con altri insegnamenti è molto intuitivo. Anche se la penuria di dati specifici impone molta prudenza, non è fantasticheria postulare che, secondo Anassimandro, questa terra originaria, quando era ancora allo stato di grande ammasso pastoso e morbido, e ancora caldo, per effetto della rotazione possa essersi progressivamente schiacciata e dilatata senza perdere il profilo circolare, con la parte ignea, più mobile, che è progressivamente scivolata verso la sua periferia per poi addirittura distaccarsi (per effetto di una spinta che noi chiameremmo centrifuga). A quel punto, i corpi celesti hanno continuato – e continuano – a girare mentre si può capire che il corpo centrale abbia gradualmente perduto la sua spinta rotatoria fino a fermarsi proprio come le comuni trombe d'aria gradualmente si esauriscono e il materiale mantenuto in sospensione si deposita, favorendo il processo di solidificazione di alcune sue parti. Sussiste inoltre la possibilità che Anassimandro abbia istituito un raccordo tra la congettura sul distacco delle ,cortecce' ignee e l'attribuzione di una forma cilindrica alla terra in quanto il distacco ha interessato le propaggini più estreme di questo corpo rotondo ma schiacciato e in via di solidificazione.

Ho così delineato una ricostruzione fortemente congetturale del probabile andamento delle trasformazioni avvenute in un passato remotissimo. A tale scopo ho congetturato che tra gli insegnamenti di Anassimandro figurasse anche la postulazione (1) di un vortice cosmogonico, (2) del progressivo schiacciamento del grande ammasso, (3) del progressivo concentrarsi del fuoco nella zona che noi diremmo equatoriale, (4) del successivo rallentamento del corpo centrale che finisce per fermarsi, (5) del nesso causale tra distacco delle ,cortecce' ignee e forma attuale (cilindrica) della terra. Non siamo in grado di affermare che egli abbia svolto anche questi punti (e precisamente questi punti)<sup>38</sup>, ma sarebbe ben strano che egli non avesse collegato la proto-terra (in cui tre dei quattro elementi ancora erano approssimativamente mescolati insieme) alla terra ridotta a due elementi principali (terra-acqua che si sono venuti progressivamente diversificando e popolando), con residue tracce del fuoco e l'aria collocata all'esterno, ,attorno'. Molti fattori inducono a pensarlo: non soltanto l'omogeneità delle dinamiche ipotizzate per rendere conto delle varie fasi e il fatto di partire da un passato quanto mai remoto per arrivare addirittura al futuro (con i mari prosciugati e la terra semi-desertica), ma anche l'unicità del ciclo temporale complessivo, la capacità di rappresentarsi il sistema terra in prospettiva evolucionistica (mi pare che un termine equivalente, ma non così moderno, non sia disponibile) e la comprovata capacità di pensare che la condizione attuale della terra sia una mera fase o tappa di un percorso fatto di innumerevoli trasformazioni. Ciò che si delinea è dunque una sorta di *teoria unificata del passato remoto della terra* - certamente la prima mai concepita da mente umana - che, attraverso trasformazioni graduali e diluite in un tempo indefinitamente lungo, arriva fino alla nostra condizione attuale.

Osservo inoltre che, per il fatto di collocare l'attuale disposizione dei grandi corpi nello spazio nella cornice di un ,percorso' lungo il quale anche altri equilibri si sono dati e si daranno, prende forma una inedita (quanto meditata, competente) saldatura tra quelli che sembrano costituire i due assi portanti del ,trattato', l'asse spaziale e l'asse temporale. Infatti Anassimandro ha insegnato che l'attuale disposizione di luoghi e corpi (nello spazio) non è data una volta per tutte, ma ha conosciuto (e forse potrà conoscere) delle trasformazioni anche profonde che, peraltro, non riguardano unicamente i corpi che ruotano attorno alla terra ma rendono conto anche di altre fondamentali trasformazioni, come ad es. il processo di popolamento dei mari e poi delle terre emerse.

Di riflesso, si delinea un'idea precisa del mondo, concepito come un'entità complessa, relativamente instabile e con molti attori, ma pur sempre regolata e, in certa misura, prevedibile nelle sue manifestazioni, un'entità che, oserei dire, sa provvedere a se stessa e nella quale, di nuovo, non c'è posto per gli dei dell'Olimpo. È interessante notare che l'autore non si abbandona a fantasticherie degne dei poeti nemmeno quando si tratta

---

<sup>38</sup> Perilli (1996: 21–28), si sforza di giungere alla conclusione che Anassimandro effettivamente teorizzò il vortice originario, ma trovo preferibile riconoscere che sull'argomento mancano prove certe, anche se ci sono indizi a favore.

di ideare una saldatura tra rappresentazione dei grandi spazi e rappresentazione di eventi cosmici disposti lungo un tempo lunghissimo.

### 11. „Mettersi dal punto di vista della terra” e affermare senza sapere

Le pagine precedenti dovrebbero aver fornito, oso presumere, non pochi argomenti per confidare che, dell'insegnamento di Anassimandro (e quindi del suo libro), le fonti lascino affiorare ben altro che un certo numero di tracce disorganiche e non particolarmente eloquenti. La rassegna condotta nelle pagine precedenti ha permesso, infatti, di individuare (a) molteplici insegnamenti, gran parte dei quali dotati di impressionante vitalità, (b) linee di ricordo ben poco aleatorie tra un'alta percentuale di tali insegnamenti, (c) significative tracce di ragionamenti che è probabilmente corretto (o addirittura doveroso) interpretare come *tracce delle considerazioni* offerte da Anassimandro a sostegno delle sue arditissime tesi. Specialmente quest'ultimo punto merita un supplemento di attenzione.

Un primo, organico, gruppo di sue considerazioni concernenti la logica che presiede alla concezione della terra (forma, posizione, fattori di stabilità, distanze...) è stato delineato nel corso del § 2; un ragionamento non meno intuitivo sostiene, se non erro, il nesso tra proto-*pinax* ed AU; ed anche nel caso del tentativo di utilizzare i casi di congiunzione della luna con alcuni pianeti per stimare le dimensioni della luna, comprendiamo senza difficoltà il ragionamento fatto da Anassimandro. Abbiamo poi una traccia particolarmente trasparente per quanto concerne la gestazione dei primi esseri umani, ma non molto diverso è il caso del processo di adattamento di alcuni animali marini alla vita fuori dall'acqua, processo che - possiamo fondatamente congetturare - secondo lui ha dato il via alla moltiplicazione delle specie animali terrestri nel presupposto che la terra si fosse precedentemente riempita di erbe e piante. Inequivocabile, peraltro, è anche il ragionamento in base al quale Anassimandro ha ipotizzato che, dopo la formazione dei corpi celesti, la terra ha offerto condizioni particolarmente favorevoli alla comparsa dei primissimi esseri viventi (ambiente caldo-umido e relativamente fluido), salvo poi a specificarsi in mari e superfici asciutte, in mari sempre più variamente popolati e, a seguire, terre sempre più variamente popolate. Trasparente nei suoi principi ispiratori si direbbe anche il tentativo di offrire una spiegazione unitaria dei fenomeni atmosferici (§ 7) a partire dall'idea che ogni nube sia, con la nostra terminologia, come un grande otre di origine animale che, quando si rompe per effetto della vicinanza (e quindi dell'attrito) con altri ,otri', facilmente dà luogo a ciò che noi chiamiamo tuoni, lampi e fulmini.

Si concederà che stiamo accedendo a un insieme di giustificazioni, spiegazioni e argomenti che sorprende per quanto è articolato, strutturato e, quel che più conta, retto da idee straordinariamente precise intorno a ciò che può valere come congettura plausibile. Ciò rende il pensiero di Anassimandro molto meno sfuggente e molto meno misterioso di quello di tanti altri intellettuali del periodo. A delinearci, per queste vie, è infatti una compiuta teoria sul mondo (in modo del tutto particolare, sulla terra: per questo nel tito-

lo propongo di parlare di „trattato sulla terra”) scandita in vasti apparati di congetture sulla disposizione dei macro-corpi nello spazio e sui macro-eventi distribuiti nel tempo. Il suo punto di forza è l'alto grado di inconfondibilità delle singole informazioni, una caratteristica che ha ben protetto le varie tessere dalla progressiva perdita di identità e che non manca di tradursi in preziosa risorsa per noi che tentiamo di ricomporre il mosaico. Parliamo infatti di congetture molte delle quali sono talmente impensate e talmente lontane dal senso comune (la singola notizia, es. quella concernente la forma cilindrica della terra, è protetta da livelli davvero altissimi di stabilità semantica: protetta, direi, quanto l'idea di centauro o di Biancaneve) che, oltre a essere molto ben protette dal rischio di stravolgimento, forniscono più di una indicazione su come erano raccordate le une alle altre.

Si tratta, peraltro, di un sapere di carattere intrinsecamente composito, nel senso che le varie teorie non si deducono l'una dall'altra. Infatti, anche se si tratta di teorie dello stesso genere, congruenti e affini dal punto di vista tipologico, accade ogni volta che la teoria X risulti fondarsi su considerazioni estranee alle particolari ragioni su cui si fonda la teoria Y<sup>39</sup>.

Nondimeno, Anassimandro mostra di aver individuato una sorta di binario molto caratterizzato, all'interno del quale collocare le sue molteplici congetture. Alla domanda „che pensare di ciò che noi non vediamo?” (es.: come è possibile che sole e luna passino sotto la terra? come fa la terra a non cadere?) e alla domanda „che cosa può essere accaduto?” (es. come si è potuta popolare anche la terraferma che, non essendo sufficientemente umida, dovrebbe favorire ben poco la generazione spontanea di animali? da dove viene l'acqua piovana? etc.) egli ha ricercato delle risposte semplici e di tipo – diremmo noi oggi – naturalistico, nel senso che le dinamiche ipotizzate non sono antropomorfe, non sono stravaganti o miracolistiche, non chiamano in causa le divinità olimpiche né alcun altro „attore” esterno antropomorfo (es. una divinità che si infuria ma non è impossibile placare). Più semplicemente, queste cause vengono ricercate in ciò che può essere *rilevante per la terra stessa* o per gli esseri viventi che in essa si formano, per poi venire opportunamente collocate in lungo un arco temporale di proporzioni mai immaginate prima. Gli astri, per esempio, non possono che essere derivati dalla terra per distacco di grandi masse infuocate e, se gli astri ancora ruotano, ciò vuol dire che moltissimo tempo fa ruotava tutto il sistema; ma se a ruotare fu un corpo di proporzioni grandissime come la terra, è comprensibile che un corpo ruotante così grande generasse, nei punti più lontani (noi diremmo: nella zona equatoriale) una forza centrifuga (come diremmo noi) così potente da comportare il distacco di alcuni grossi „pezzi”, distacco che ebbe dunque luogo per ragioni (diremmo noi) meramente meccaniche.

Pertanto è corretto affermare che, secondo Anassimandro, *alla terra non accadono cose strane*, le trasformazioni sono tutt'altro che repentine e non sono particolarmente misteriose: la terra (ha conosciuto e) conosce solo trasformazioni compatibili con ciò che

---

<sup>39</sup> Su questo punto v. anche Rossetti (2004: spec. 110–139).

è in grado di fare e con ciò che può ragionevolmente accaderle (ad es. senza consapevolezza degli accadimenti, senza provare emozioni, etc.). In effetti le trasformazioni ipotizzate da Anassimandro, anche quando sconvolgono gli equilibri (come nel caso delle ,cortecce' infuocate che si staccano dalla proto-terra), possono ben dirsi rette dalla medesima idea di compatibilità con le caratteristiche di base della terra e dalla medesima regolarità complessiva degli accadimenti che la concernono. Le sue congetture delineano insomma una sorta di binario fondato sull'idea che si arriva a capire qualcosa se si fa un serio sforzo per *mettersi ,dal punto di vista' della terra*. Ciò accade e, con nostro stupore, si delinea un criterio straordinariamente appropriato per discernere tra ciò che è aspecifico, arbitrario, non-ipotizzabile (viene subito in mente il supposto ruolo di Zeus nel provocare tuoni e fulmini, ma non dimentichiamo l'idea che la terra debba necessariamente avere un non meglio identificato sostegno fisico) e ciò che si può considerare pertinente e plausibile *da quel punto di vista*. Il suo sapere dà prova di essere ,disciplinato', anzi di istituire una ,disciplina', ossia un tipo di sapere selettivo e molto caratterizzato anche dal punto di vista della gamma di eventi o dinamiche o spiegazioni che si possono considerare proponibili<sup>40</sup>.

Che Anassimandro abbia provato – e abbia sperato di riuscire – a sollevare il velo su argomenti creduti del tutto inaccessibili è evidente. In effetti, se consideriamo l'enormità del ,viaggio' mentale da lui compiuto, possiamo ben capire che quest'uomo deve aver creduto – e vissuto l'emozione – di raggiungere risultati quasi sovrumani: per esempio, non solo rappresentare la terra (con il *pinax*) ma perfino ,osservare' il mega-cilindro dall'esterno e addirittura ,misurarne' lo spessore; non solo dire come la terra è, ma arrivare addirittura a dire come ha fatto a diventare quella che è e come diverrà in un futuro ancora lontano... Quello fu davvero un trovarsi ad oltrepassare dei limiti creduti insuperabili per gli umani!

Eppure egli ha saputo anche darsi dei limiti superiori (ed è un altro pregio raro). Le nubi, ad es., vengono trattate come grandi otri (di pelle animale conciata), ma nulla si dice sul motivo per cui le nubi si comportano in modo analogo agli otri che un tempo erano di uso corrente; si dice che i primi pesci nacquero nel caldo-umido, ma non si prova a dire come e perché il caldo-umido comporta che nascano degli organismi viventi, semoventi, etc.; si dice che, per dare tempo ai proto-esseri-umani di crescere a sufficienza, così da non rischiare la morte, deve essere stato necessario l'intervento dei pesci (dei cetacei?), ma non ci si chiede come mai a questa funzione si sia dedicata, e con successo, una determinata specie di animali marini e non altre, tanto meno come mai l'orologio biologico dell'espulsione del feto sia stato fissato a circa 12–15 anni (etc., cf. nota 36). Il sapere di Anassimandro mostra dunque di aver individuato un ideale di conoscenza e un campo di azione assai ben delimitati, governati cioè da un ulteriore binario che serve a restringere tanto la gamma delle domande ammesse quanto la banda di oscillazione delle spiegazioni congetturali che si possono giudicare proponibili.

---

<sup>40</sup> Ciò di cui la letteratura pozione non ha nemmeno provato a rendere conto non è solo il raccordo tra i vari insegnamenti, ma anche e soprattutto la disciplina intellettuale che da essi traspare.

Congruente si direbbe anche l'attitudine a individuare un livello medio di attendibilità ed a non chiedere di più, nel senso che il suo sapere non punta alla certezza o all'accertamento (e tanto meno alla prova incontrovertibile)<sup>41</sup>, ma a un tipo di sapere difficile da definire, che si appaga della possibilità di farsi un'idea, sia pure approssimativa, del contesto (i territori molto lontani da Mileto, la superficie terrestre, la terra come corpo nello spazio, l'insieme dei corpi che occupano lo spazio, la vicenda evolutiva della terra e le fasi del suo popolamento, l'insieme dei fenomeni atmosferici...). Il punto di equilibrio da lui raggiunto è davvero singolare. Anche perché implica una certa spavalderia nell'*affermare senza sapere*. Quando ha detto che la terra è a forma di cilindro, che l'altezza del cilindro dovrebbe essere pari a un terzo del suo diametro, che il sole dista 27 volte etc. Anassimandro ha evidentemente azzardato delle valutazioni ben sapendo che esse erano del tutto inaccessibili. Anche quando ha detto che in un passato remotissimo, mentre la terra era ancora agitata da un vortice, alcune parti si staccarono e diedero luogo ai corpi celesti; anche quando ha osato sostenere che i primi animali si formarono nel caldo-umido e popolarono anzitutto i mari, dopodiché alcuni di loro riuscirono a vivere anche fuori dall'acqua e ben presto persero le scaglie perché disseccate dal sole (e in molti altri casi) egli ha ogni volta azzardato delle *valutazioni del tutto inverificabili*. Ma quando questa stessa persona ha disegnato, ad es., la Sicilia e l'ha collocata in un punto particolare del 'mondo' sulla base di informazioni che non poteva propriamente controllare e delle quali si è fidato, non ha forse accreditato ancora una volta, in maniera ragionevole, interi gruppi di affermazioni propriamente inverificabili, dunque senza propriamente sapere né preoccuparsi di verificare di persona?

## 12. Verso una conclusione: dove collocare la nozione di apeiron e il fr. 1?

L'imponenza delle informazioni che sono state passate in rassegna impone di ritornare sulla consueta emarginazione di questo immenso sapere a favore della nozione di *apeiron* e del fr. 1, tante volte additati come nucleo centrale e pietra miliare dell'insegnamento del maestro. Chi fu veramente Anassimandro?

Aristotele ha concentrato la sua attenzione sull'*apeiron* molto più che su altri temi. Da Aristotele a tutto il secolo XX – ma anche Dührsen 2013 giudica appropriato dedicare a *apeiron* e fr. 1 ben 24 pagine delle 38 che egli dedica alle dottrine di Anassimandro – è stato costante l'uso di ravvisare l'insegnamento primario di Anassimandro nella trattazione su *apeiron* e nel fr. 1 DK, solo marginalmente nella trattazione di altri temi<sup>42</sup>. Nondimeno, tra il sapere passato in rassegna nei paragrafi precedenti – un più che articolato

<sup>41</sup> A costituire una novità per l'epoca fu, però, proprio la certezza fondata sul ragionamento anziché sulla constatazione (come nel caso di molte tessere dell'insegnamento di Talete), non certo il sapere un po' approssimativo di cui stiamo trattando. – Vorrei ribadire che, nondimeno, la prima rappresentazione dell'area mediterranea sembra essere stata di gran pregio anche sotto il profilo dell'attendibilità delle informazioni fornite.

<sup>42</sup> Da questo schema si seppe lodevolmente allontanare, *rara avis*, il Ferber in un suo breve articolo del 1986.

sapere sulla terra – e qualche considerazione dedicata alla nozione di *apeiron* (particolarmente refrattaria alle precisazioni) sussiste una sproporzione addirittura spettacolare, anzitutto dal punto di vista dell'autore, che dovette investire immensamente di più nel costruire il suo sapere sui grandi spazi e i lunghi tempi della terra e dovette essere gratificato immensamente di più da queste indagini e da questi insegnamenti che non dai temi usualmente prediletti da chi guarda ad Anassimandro con gli occhiali della *Metafisica* e della *Fisica* di Aristotele (ed eventualmente delle *Holzwege* di Heidegger). Tra questi due blocchi non c'è proporzione. Pertanto la proporzione non può che essere rovesciata: l'occupazione centrale di Anassimandro (la sua ossessione conoscitiva, il suo principale vanto) non fu certamente l'*apeiron*; l'*apeiron* non ha certo costituito «das Grundwort Anaximanders» (Riedel 1987)! Altrimenti dovremmo dire che il secondo maestro di Mileto si è sentito mobilitato e gratificato anzitutto dalle elucubrazioni sull'*apeiron* (e sull'oscuro fr. 1), salvo poi a occuparsi *marginalmente* anche di una serie infinita di altre elaborazioni concettuali<sup>43</sup>, eventualità che, non posso negarlo, giudico semplicemente inimmaginabile. Non posso non affermare, pertanto, che l'adozione selettiva di lenti aristoteliche e heideggeriane ha comportato una spettacolare distorsione interpretativa che si dimostra, oltretutto, ancora ignara della lezione di Harold Cherniss (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 1935).

Considerazioni imbarazzanti, ma dovute, come quelle che precedono comportano il delinearci di un quesito inedito: dove 'collocare' la sub-trattazione sull'*apeiron*? Si direbbe che l'*apeiron* possa essere stato assimilato all'immensità dello spazio vuoto nel cui ambito la terra e i corpi celesti stanno e interagiscono, e così pure all'anno zero della storia, ossia alla fase in cui sarebbe stato assolutamente prematuro parlare di terra (naturalmente possiamo anche provare a rappresentarci le due funzioni in maniera unitaria). In tal caso Anassimandro avrebbe ravvisato nell'*apeiron* una condizione originaria e un contesto spazio-temporale oltremodo remoto nel quale collocare la terra e insieme anche una sorta di materia prima. Ma si potrebbe dire qualcosa di più sull'argomento? Ne dubito. Quanto riferiscono Aristotele e Teofrasto su questo argomento «è così striminzito (meager) e così legato al loro schema concettuale che un esame delle evidenze solleverà

---

<sup>43</sup> Tra queste, se posso nuovamente riepilogare: (a) l'invenzione e realizzazione del mappamondo con rappresentazione diagrammatica della linea costiera, (b) l'opinione che, costeggiando, *deve* essere possibile andare dalle Colonne d'Ercole alle Colonne d'Ercole passando per il margine orientale del Mar Nero, (c) l'idea che il sole debba continuare il suo viaggio notturno con il medesimo percorso circolare e dunque essere in grado di passare sotto la terra, (d) la ricerca e l'individuazione di un valido motivo per pensare che sia logico per la terra non precipitare nel vuoto, (e) l'idea che la terra debba costituire una immensa superficie pressoché pianeggiante, terminare con un invalicabile strapiombo e, sotto, dar luogo ad un'altra superficie anch'essa grosso modo pianeggiante e grosso modo parallela, (f) l'idea che, per chi dovesse vivere là sotto, probabilmente non ci sarà alcun bisogno di inchiodarsi al suolo per non allontanarsene definitivamente, (g) l'idea di diametro terrestre, l'impiego di questa grandezza quale prima Astronomic Unit della storia e la connessa ipotesi che il cilindro terrestre abbia uno spessore pari ad un terzo di AU, (h) la formulazione di domande su come avranno fatto i primi uomini a sopravvivere malgrado, nei primi 12–15 anni di vita, essi siano notoriamente incapaci di provvedere a se stessi, (j) l'elaborazione di congetture su cosa può essere accaduto a quegli animali marini che, per primi, si sforzarono di sopravvivere fuori dall'acqua, (k) l'elaborazione di congetture sull'eventualità che un tempo la terra sia stata agitata da un vortice e (i) che i corpi celesti si siano staccati dalla terra – e inoltre, come sappiamo, molto altro.



più problemi di quanti ne possa risolvere» (Kahn 1960: 231). Indubbiamente Anassimandro ha trattato *anche* questo argomento, ma se da un lato non ci sono le condizioni minime per poter stabilire come precisamente la nozione di *apeiron* si coordinasse con quel suo sapere-sulla-terra che abbiamo appena terminato di passare in rassegna, dall'altro non possiamo non presumere che si trattasse di una tessera secondaria.

Considerazioni analoghe si applicano al fr. 1 DK. Il molto che sappiamo sul conto del pensiero di Anassimandro non ci aiuta in alcun modo a individuare un contesto appropriato per quanto viene lì proclamato. In quel frammento salta agli occhi, del resto, anche la totale assenza di contesto per la metafora giuridica, che svolge un ruolo chiave nella frase. Si può certo ipotizzare che Anassimandro, impressionato dai *Nomoi* di Solone in prosa, abbia voluto echeggiare il linguaggio del diritto usato dall'ateniese, ma siamo in grado di capire che uso provò a farne, e per dirci che cosa? Lungi dal costituire una risorsa di pregio per la comprensione del mondo mentale di Anassimandro, il fr. 1 rimane, *pace* Simplicio, una tessera isolata e una unità testuale piuttosto misteriosa (anzi, tenacemente misteriosa) su cui sarebbe azzardato, se non imprudente, speculare. Tanto più che, come ha segnalato proprio il Dührsen (2013: 307), l'idea di ciclicità suggerita dal fr. 1 presenta un insanabile contrasto con il processo lineare che viene delineato per la 'storia' della terra.

### 13. Il libro di Anassimandro

Il sapere di Anassimandro fu consegnato a un libro. Egli scrisse dunque un libro in cui trovava il modo di rendere conto delle sue idee intorno alla collocazione della terra in quello che noi chiamiamo spazio, e alle origini della terra a partire da un qualche indistinto originario, di non poche tappe di questa proto-storia della terra, delle verosimili misure del cosmo e di altro ancora. Del resto non è escluso che nel suo 'libro', verosimilmente scritto su cuoio conciato (cf. Hdt. V 58.3), Anassimandro possa aver inserito anche un secondo esemplare (o, se si preferisce, una copia) del proto-*pinax* e qualche specifica parola di commento. Vorremmo saperlo, ma è decisamente troppo tardi per poterlo appurare.

Vorremmo sapere anche molte altre cose, perché la natura del suo sapere ci invita a pensare che egli abbia saputo far posto alle varie sub-trattazioni con un certo ordine, se non altro nel disporre le tappe della proto-storia della terra secondo un criterio cronologico (es.: „dapprima avvenne il distacco delle cortecce di fuoco, poi la distinzione tra terra e mare e l'avvio di un lento ma inesorabile prosciugamento”; „prima ebbe luogo la formazione dei pesci e delle piante, poi fu la volta degli animali terrestri, infine dei primi uomini neopuberi”). Non poter accertare nemmeno questo è davvero una grande perdita, ma il fatto che il sapere di Anassimandro si disponga così chiaramente lungo alcune grandi direttrici o aree nitidamente identificabili (di nuovo: il *pinax*, i grandi spazi con la terra stabile nel vuoto, la meteorologia, il passato remoto della terra, il suo futuro remoto) e di poter ammirare la disciplina intellettuale che egli seppe imporsi, ci parla



inequivocabilmente di un ordine mentale di cui avrà risentito anche l'organizzazione di un ,libro' necessariamente costituito da molteplici sub-trattazioni.

A maggior ragione siamo autorizzati a presumere che Anassimandro abbia dato un contributo decisivo all'invenzione del trattato inteso come deposito (un deposito non troppo disordinato) di conoscenze, insomma all'invenzione di un tipo molto particolare di ,libro', il *Peri physeos*. Questo tipo di scritti è riconoscibile non solo per le tematiche più spesso ricorrenti, per il tipo di sapere che viene proposto e per gli indizi di continuità di una ricerca condotta da molti intellettuali presocratici, nonché per il titolo<sup>44</sup>, ma anche e soprattutto per il fatto di aver dato vita, senza poter contare su alcun precedente, a un modello credibile di libro-archivio, di libro di testo, di libro-summa di un certo tipo di conoscenze mediamente dotate di *ratio*. Se poi si considera la funzione didascalica dei poemi omerici, è inevitabile concludere che il libro di Anassimandro – il primo della serie – dovette costituire, rispetto a quel tipo di scritti, un'alternativa più che credibile, tanto è vero che ha dato luogo a tanti altri *Peri Physeos* analoghi, un po' come il proto-*pinax* ha dato luogo a tanti altri *pinakes*. Spiace solo dover constatare che le sue idee si rivelarono troppo avanzate per poter essere comprese e prese in seria considerazione dai contemporanei, per cui non ci volle meno di un Parmenide per riscoprirne almeno alcune e, partendo da lì, ricominciare con nuove congetture non troppo dissimili dalle sue nell'impostazione.

Concludo: di quante cose Anassimandro merita di essere considerato „padre”? Della cartografia, della geografia, della AU, del principio di inerzia, dell'astronomia, della storia geologica e dell'evoluzionismo, della teoria degli ecosistemi, del ciclo delle acque, della meteorologia, del trattato, del libro di testo... Siamo sicuri che l'elenco sia completo?

#### 14. Infine: Anassimandro e Talete

Talete costituisce il termine di paragone più diretto ed è possibile che sia stato l'unico interlocutore, il primo critico e il più immediato punto di riferimento di Anassimandro. Anche Talete è stato vittima di rappresentazioni straordinariamente riduttive, che sono state segnate, in particolare, da una incongrua dipendenza da Aristotele, come se il tema dell'acqua fosse stata la scoperta di cui egli poté andare maggiormente fiero, mentre siamo in grado di escludere del tutto una simile eventualità<sup>45</sup>. In realtà Talete si fece un nome soprattutto grazie a molte misurazioni ,impossibili"<sup>46</sup>, e ciò permette di capire la differenza con l'allievo: Anassimandro ha polarizzato la sua attenzione su elementi

---

<sup>44</sup> In proposito v. anche Rossetti (2006).

<sup>45</sup> Mi basti osservare che Talete deve essere stato, anzitutto, un maestro in misurazioni e in particolare nell'acquisizione di dati quantitativi tutt'altro che approssimativi in una sorprendente varietà di campi molto diversi tra loro (es. misurazione di distanze, misurazione di durate).

<sup>46</sup> Congetture su alcune di queste misurazioni sono state proposte in Rossetti (2013a).

sistemici (tutta la terra, tutto il mondo, la storia dell'intero universo...) ed ha cercato di capire la logica di vasti insiemi di fenomeni e processi accettando, come contropartita, di fare affermazioni molto meno controllabili, di non poter propriamente provare le sue tesi e, solo in una sparuta minoranza di casi<sup>47</sup>, di poter montare apparati per il calcolo alla maniera di Talete. Invece Talete aveva coltivato l'aspirazione ad effettuare accertamenti quantitativi - spesso di pregio - su questioni particolari e solo su questioni particolari, anche se significative. Per queste ragioni, il suo sapere ebbe il dono della verificabilità e della piena comprensibilità (nel senso che molti, con il necessario addestramento e un po' di applicazione, potevano arrivare a comprendere nitidamente come e perché si riesce a stabilire la data di solstizi ed equinozi così come a misurare l'altezza di una piramide o l'ampiezza angolare del sole). Inoltre i suoi accertamenti, per il fatto di aprire uno spiraglio sul conto di svariati segreti molto ben protetti (dall'ampiezza angolare del sole all'irregolare durata delle stagioni, dalla natura delle eclissi alla misurazione indiretta di altezze inaccessibili), finirono per dare il via ad una sorta di tremenda *hybris* conoscitiva, *hybris* che contagiò profondamente anche il discepolo.

Malgrado questo punto di contatto costitutivo, ciò che sembra predominare è la discontinuità: discontinuità fra la passione per le misurazioni del maestro e le immense energie investite dal discepolo nel tentativo di rappresentarsi e capire aspetti costitutivi del macro-contesto spaziale e temporale in cui ci troviamo a vivere (in particolare: discontinuità fra la passione per gli accertamenti quantitativi del maestro e la consapevole rinuncia del discepolo ad appurare, tanto da osare accontentarsi di misure solo indicative) e discontinuità fra *due modi*, ognuno molto caratterizzato e coerente, di concepire i fini e i mezzi dell'indagine. L'allievo è stato non meno creativo del maestro nel delineare un suo progetto di ricerca e una sua idea di sapere che si è rivelata, possiamo ben dirlo, oltremodo innovativa e feconda.

Dunque due indagatori infaticabili, due proto-scienziati ma non due filosofi? Qui mi basti dire che il loro sapere ebbe un formidabile potenziale filosofico (anche se per meriti ai quali, *pace* Aristotele e seguaci, poco dovrebbero aver contribuito le riflessioni sull'*archē* e/o sull'*apeiron*) in quanto, come si usa dire, essi hanno spalancato orizzonti nuovi, istituito possibilità del tutto nuove per la mente, esaltato la possibilità di oltrepassare i limiti correnti nel venire a sapere e nel riuscire a capire; inoltre hanno avuto bisogno di spiegare (o tentar di spiegare) ciò che avevano congetturato o calcolato, e sono preziose le tracce di questi loro ragionamenti giudiziari - ad es. l'analogia che Talete seppe istituire tra la 'pietra' di Magnesia e l'ambra strofinata, accomunati dalla stessa capacità di provocare effetti visibili (l'attrazione, l'induzione a spostarsi, l'induzione a rimanere attaccati...), analogia in forza della quale egli concluse che gli oggetti inanimati (*apsuchoi*)

---

<sup>47</sup> La data del tramonto delle pleiadi e lo gnomone (cf. § 6a e 6c).

non dovrebbero essere propriamente e totalmente inanimati come il nome lascerebbe intendere (Diog. Laert. I 24).

Presumo dunque che il loro apporto alla filosofia sia ravvisabile anzitutto nell'originalità e fecondità del loro modo di essere ricercatori e maestri, quindi per esempio nella loro capacità di impegnarsi a fondo in molteplici tentativi di accertare e/o capire qualcosa, nella loro capacità di darsi una disciplina intellettuale per poi formulare quesiti e impostare percorsi in grado di condurre a risposte di pregio: qualità che poterono entusiasmare, tanto più che essi diedero prova di una creatività inaudita, se è vero che, non a caso, molti dei loro insegnamenti sono diventati patrimonio dell'umanità. Direi, invero, che sia stata soprattutto la loro condizione di ricercatori a fare scuola. In questo senso, a dovere moltissimo ai due primi maestri di Mileto non è solo la filosofia, né è solo la scienza: è l'umanità<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Ho potuto utilmente discutere alcuni punti di questa indagine con Guido Calenda, Dirk Couprie e Carlo Rovelli e, sotto il profilo dell'epistemologia, con Luigi Cimmino e Marco Bastianelli.

## BIBLIOGRAFIA

- BARNES, J., 1979, *The Presocratic Philosophers*, London-Henley-Boston.
- BETEGH, G., 2001, «Le problème des représentations visuelles dans la cosmologie présocratique: pour une histoire de la modélisation», in A. Laks-C. Loguet (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique? / What is Presocratic Philosophy?*, Villeneuve d'Ascq, pp. 381–415.
- CERRI, G., 2007, «L'oceano di Omero: un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse», in E. Greco-M. Lombardo (eds.), *Atene e l'Occidente. I grandi temi. Atti ... 2006*, Atene, pp. 13–51.
- CLEVE, F.M., 1965, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, The Hague.
- CORRE, J.-F., 2010, «Le gnomon d'Anaximandre», *Revue de Philosophie Ancienne* 28.2, pp. 3–31.
- CORRE, J.-F., 2013, «Proportions du ciel d'Anaximandre», *Phronesis* 58, pp. 1–16.
- COUPRIE, D.L., 2011, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology, From Thales to Heraclides Ponticus*, New York-Dordrecht-Heidelberg-London.
- COXON, A.H., 2009, *The Fragments of Parmenides*, Edited with New Translations by R. McKirahan, Las Vegas [prima ed.: Assen 1986].
- DÜHRSEN, N.C., 2013, «Anaximander», in H. Flashar-D. Bremer-G. Rechenauer (eds.), *Frühgriechische Philosophie (Die Philosophie der Antike 1)*, Basel, pp. 263–320.
- FERBER, R., 1986, «Der Ursprung der Wissenschaft bei Anaximander von Milet», *Theologie und Philosophie* 61, pp. 551–561.
- FORBIGER, A., 1842, *Handbuch der alten Geographie*, Band I, Leipzig.
- GEHRKE, H.-J., 1998, «Die Geburt der Erdkunde aus dem Geist der Geometrie. Überlegungen zur Entstehung und zur Frühgeschichte der wissenschaftlichen Geographie bei den Griechen», in W. Kullmann-J. Althoff-M. Asper (eds.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Tübingen, pp. 165–192.
- HAHN, R., 2001, *Anaximander and the Architects. The Contribution of Egyptian and Greek Architectural Technologies on the Origins of Greek Philosophy*, Albany.
- HAHN, R., 2010, *Archaeology and the Origins of Philosophy*, Albany.
- HARLEY, J.B., WOODWARD, D., *The History of Cartography*, volume one, *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, Chicago & London.
- HEILEN, S., 2000, «Die Anfänge der wissenschaftlichen Geographie», in G. Wöhrle (ed.), *Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften*, II, Stuttgart, pp. 35–54.
- KAHN, CH. H., 1960, *Anaximander and the Origins of Greek Philosophy*, New York.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., 1983, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge [KRS].
- NADDAF, G., 2001, «Anaximander's Measurements Revisited», in A. Preus (ed.), *Before Plato. Essays in Ancient Greek Philosophy*, VI, Albany, pp. 5–21.
- PERILLI, L., 1966, *La teoria del vortice nel pensiero antico. Dalle origini a Lucrezio*, Ospedaletto PI.
- POPPER, K. R., 1958, «Back to the Presocratics», *Proceedings of the Aristotelian Society* 59, pp. 1–24.
- RIEDEL, M., 1987, «Arche und Apeiron. Über das Grundwort Anaximanders», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69, pp. 1–17.
- ROVELLI, C., 2011, *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Milano [ed. francese: Paris 2009].
- ROSSETTI, L., 2004, «Empedocle scienziato», in L. Rossetti-C. Santaniello (eds.), *Studi sul pensiero e la lingua di Empedocle*, Bari, pp. 95–198.
- ROSSETTI, L., 2006, «Caratteristiche tipologiche dei trattati *Peri physeos*», *Nova Tellus* 24.2, 2006, pp. 111–146.

- ROSSETTI, L., 2013a, «Cominciare a misurare il cosmo. La precisione di cui fu capace Talete e il sole „largo quanto un piede umano” (Eraclito)», *B@belonline* 13, pp. 35–52.
- ROSSETTI, L., 2013b, «Anassimene vs. Anassimandro», in A. Gostoli-G. Velardi (eds.), *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, Roma [in prep.].
- ROSSETTI, L., 2013c, «L'ideazione del *pinax*, 'mediale Innovation' di Anassimandro», in D.F. Leão-G. Cornelli-M.C. Peixoto (eds.), *Dos homens e suas ideias: estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*, Coimbra-São Paulo, pp. 89-100.
- WÖHRLE, G., 2009, *Die Milesier: Thales*, Berlin.
- WÖHRLE, G., 2011, *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*, Berlin.

LIVIO ROSSETTI

/ Perugia /

### Anaximander's Treatise on the Earth

The present paper argues that the teachings of Anaximander are much better knowable than they actually appear, since a number of his teachings have the privilege of being almost transparent in their predicative content as well as in their logic. As a matter of fact, one can quite easily come to understand the train of thought which lies behind Anaximander's most momentous conjectures. Thus, a largely unexpected Anaximander comes to light despite the availability of the majority of the relevant sources since 1903. Two main areas appear to be particularly prominent: on the one hand, the complex body of various conjectures and doctrines that helps to understand the system of spatial relationships from Miletus to the stars and, on the other hand, the equally complex body of conjectures and doctrines whose primary concern is the macro-story of the Earth from its most remote past to its predictable future. The merits of Anaximander as an earth-researcher are much greater than one could actually imagine. It is suggested here that what philosophy owes to him in particular lies in his quest for knowledge, his method, his cognitive *hybris*, and his intellectual discipline, rather than individual doctrines. A comparison with Thales follows in the last paragraph.

KEY WORDS

Anaximander, physics, cosmology, the Earth, cartography, Thales, Anaximenes, Homer.



# Anaximander's 'Boundless Nature'

DIRK L. COUPRIE / *Amsterdam* /

RADIM KOČANDRLE / *Plzeň* /

## Introduction

As Finkelberg<sup>1</sup> already said, one of the most obscure terms in Greek philosophy, ascribed to Anaximander, is τὸ ἄπειρον, which may be tentatively translated as 'the boundless' (or 'the infinite', or 'the non-finite'; some authors even simply transliterate 'the *apeiron*'). The generally accepted opinion is that Anaximander named his ἀρχή, the origin, source, or principle of everything, by the term τὸ ἄπειρον and that this is where philosophy really started. Already in ancient times authors complained that Anaximander did not explain what he meant with (the) boundless. According to Aëtius, Anaximander fails

---

This article is a preliminary study of a book that is planned to be published next year. It was supported within the project of Education for Competitiveness Operational Programme (OPVK), Research Center for the Theory and History of Science (Výzkumné centrum pro teorii a dějiny vědy), registration No. CZ.1.07/2.3.00/20.0138, co-financed by the European Social Fund and the state budget of the Czech Republic.

<sup>1</sup> Finkelberg (1993: 229).

(ἀμαρτάνει) by not saying what the boundless is (Aëtius, *De plac.* I 3 3, DK 12 A 14, TP 2 Ar 53, Gr Axr 18).<sup>2</sup> Simplicius notes that Porphyrius said that Anaximander called the underlying substance (τὸ ὑποκείμενον) in an indeterminate way (ἀδιορίστως) boundless, without making clear (οὐ διορίσαντα) its disposition (Simplicius, *In phys.* 9 149 11–27, TP 2 Ar 168, not in DK and Gr). Diogenes Laërtius also says that Anaximander did not define the boundless which he took as the principle (Diogenes Laërtius, *Vitae* II 1, DK 12 A 1, TP 2 Ar 92, Gr Axr 1.). And recently an author remarked that “his silence on this question creates an inevitable question for interpreters ancient and modern”.<sup>3</sup> Numerous interpretations have been proposed to explain what Anaximander could have meant by using such a mysterious and ostensibly abstract term as an explanation for the existence of everything. The fascination of ‘the boundless’ hovers over the entire Anaximander-interpretation. As Kahn noticed: “most commentators, including Nietzsche and Diels, (...) were (...) fascinated by the concept of *das Unendliche* as the source of all that exists”.<sup>4</sup> In the words of Havelock:

(...) the view shared by all modern historians of philosophy that an important philosophical advance was achieved, as early as the Milesians, by introducing a conceptual abstraction, in essence metaphysical, into the language of philosophy, and using it in a fundamental sense to explain material existence. That is to say, the term ‘the non-finite,’ identified as a term by the generic article in the neuter singular, a device uniquely Greek, was, it is supposed, offered as identifying a philosophical idea in its own right.<sup>5</sup>

A good example of what Kahn and Havelock mean is Jaspers, who, in the first volume of his *Die grossen Philosophen*, treats Anaximander as the first metaphysician and bestows him with a threefold power of abstraction: from immediate experience to imagination, from representation to its invisible essence (e.g. necessity, justice), and from there to that which is beyond any shape and beyond all opposites (the boundless).<sup>6</sup> Another example is Seligman, whose book on Anaximander is dedicated to the *apeiron* as a metaphysical key idea, consisting in the basic polarity between the *apeiron* and existing things.<sup>7</sup> More recently, Graham starts his study on the Ionian Tradition of Scientific Philosophy by stating that “According to Anaximander, the original state of affairs consisted of some ever-

---

<sup>2</sup> TP 2 = Wöhrle (2012); TP 1 = Wöhrle (2009); Gr = Graham (2010); DK = Diels/Kranz (1951/1952). Wöhrle’s excellent volumes will certainly become the standard for quoting the Milesians. In the translations, we follow mainly Graham (if available), with incidental modifications.

<sup>3</sup> Graham (2010: 45).

<sup>4</sup> Kahn (1994: 168).

<sup>5</sup> Havelock (1983: 53).

<sup>6</sup> Jaspers (1957: esp. 22).

<sup>7</sup> Seligman (1962: passim).



lasting stuff, which he elsewhere calls 'the boundless'.<sup>8</sup> Even more recently, Drozdek, in his study on infinity in Greek philosophy, concludes a chapter on Anaximander by stating that "The *Apeiron* is an infinite and eternal substance", which he compares with "the apophatic theology of Orthodoxy according to which the essence of God is not known and is unknowable".<sup>9</sup> There has always remained, however, a skeptic minority about this kind of interpretation. The above-quoted Havelock is one of them.

In this article we will suggest a new approach to the interpretation of Anaximander's ἄπειρον. This approach is based on three observations: (1) It is well known that the question about the origin of everything has its roots in Aristotle's explication of ἀρχή as 'source', 'origin', 'principle', and 'cause'. Aristotle interpreted the explications of the origin of all things and the continuing nature of the present world given by his predecessors as the search for the ἀρχή. Consequently, in the doxography Anaximander's supposed concept of ἀρχή is generally understood through the Aristotelian paradigm of the principles and causes, and particularly in terms of the material cause. We may suppose, however, that in this process of Peripatetic interpretation the original concept has been more or less misunderstood. (2) As we will try to elucidate below, it is not so manifest as many authors believe, that Anaximander used the term τὸ ἄπειρον as a noun with the neuter article. Instead, there is some evidence that he used ἄπειρος (or ἀπεῖρον) as an adjective, which means that it was meant as a property of something else. (3) Generally speaking, it is not easy to understand what could be meant by 'the boundless', 'the infinite', 'the non-finite', or whatever you may call it, as the origin or principle of everything, even when you do not understand it as something more or less abstract or metaphysical, but as something quasi-concrete as in some modern interpretations. Kahn, for instance, suggests that "the Boundless is in fact what we call infinite space (...). But this space is not as yet thought of in the abstraction from the material which fills it", and Graham advocates its being conceived of as "spatially unlimited stuff".<sup>10</sup> A similar idea is put forward by Guthrie: "(Anaximander) certainly regarded the *apeiron* as an enormous mass surrounding (...) the whole of the world".<sup>11</sup> Barnes expresses the most general interpretation of τὸ ἄπειρον as a mass of stuff, "distinct from any of the ordinary cosmic stuffs".<sup>12</sup> Others, however, have doubted whether Anaximander used the term in the spatial sense at all. They maintain that in connection with boundless generation, τὸ ἄπειρον is described as "an endless, inexhaustible reservoir or stock".<sup>13</sup> All these interpretations have in common that it is hard

---

<sup>8</sup> Graham (2006: 7).

<sup>9</sup> Drozdek (2008: 12). In a note on the same page Drozdek recalls Burch (1949: 143), who saw in Anaximander (not Anaxagoras, as Drozdek accidentally writes) an anticipation of the negative theology of Dionysius (not Dionysus) the Areopagite.

<sup>10</sup> Kahn (1994: 233); Graham (2006: 31).

<sup>11</sup> Guthrie (1985: 85).

<sup>12</sup> Barnes (1982: 36).

<sup>13</sup> Jaeger (1947: 24).

to make a comprehensible image of this ‘unlimited stuff’ or ‘inexhaustible reservoir’ and how it is supposed to work upon the world of things.

Before offering our interpretation, we will first clear the field by discussing the etymology and meaning of ἄπειρος and by looking more carefully at the doxographical evidence. This will, we think, support our suggestion that Anaximander used the word ἄπειρος as an adjective, which will lead to the question of what ἄπειρος must be thought to be a predicate.

### Etymology and meaning of ἄπειρος

Ἄπειρος has two meanings: (1) ‘infinite’, ‘without end’, and (2) ‘inexperienced’, ‘not acquainted with’. The second meaning has hardly ever been taken seriously in connection with Anaximander.<sup>14</sup> In the first meaning, the words ἄπειρος and ἀπείρων were also associated with the description of nets, fetters or rings.<sup>15</sup> Usually, the meaning ‘infinite’ is brought into relation with πέρασ, ‘end’, ‘limit’. Kahn suggests a connection with the verbal root *per*, as in πείρω, περάω, περαίνω. Then the meaning of ἄπειρος is not nominal, but verbal: “what cannot be passed over or traversed from end to end”.<sup>16</sup> In this sense in Homer the vast extension of land and sea has the epithet ἀπείρων, the epic form of ἄπειρος. In the same sense Xenophanes of Colophon said that the earth reaches down ἐς ἄπειρον (DK 21 B 28, Gr Xns 52). Kirk c.s conclude that “we may legitimately doubt whether the concept of infinity was apprehended before questions of continuous extension and continuous divisibility were raised by Melissus and Zeno”.<sup>17</sup> According to Graham, several studies have shown that ‘boundless’ never bears the meaning ‘indeterminate’.<sup>18</sup>

Recently, a completely different and at first sight rather strange etymology has been proposed by Giovanni Semerano. He derives ἄπειρος from the Semitic *apar*, the Hebrew *afar* and the Akkadian *eperu*, all meaning ‘earth’. What Anaximander should have meant, then, is something like “dust thou art, and unto dust shalt thou return”.<sup>19</sup> In an oversimplified interpretation of the early Presocratics, this interpretation would close a gap in the list of elements as alleged principles: Thales – water, Anaximenes – air, Heraclitus – fire, and now Anaximander – earth. However, as far as we know this etymology has not been taken seriously as yet.

<sup>14</sup> For an exception, see Tannery (1904).

<sup>15</sup> Liddell and Scott (1996: s.v. ἄπειρος, ἀπείρων).

<sup>16</sup> Kahn (1994: 232).

<sup>17</sup> Kirk c.s. (2007: 110).

<sup>18</sup> See Graham (2006: 30) referring to Gottschalk (1965: 51–52) and Dancy (1989: 151, 163 ff. and 170–2).

<sup>19</sup> Semerano (2001: esp. 32). The quotation is from Genesis 3, 19.

### Aristotle on Anaximander's 'boundless'

In *Metaphysics A*, Aristotle presents his predecessors and assigns to them their presumed principles. Surprisingly, Anaximander is not mentioned. Aristotle mentions him by name only on four occasions. One of these, in *On the Heavens*, is about the position of the earth in space and is not relevant for this article. The only text in which Aristotle directly seems to link Anaximander with τὸ ἄπειρον is in *Phys.* 203 b 3ff.

For a good understanding of this text we will look first at its context. In *Phys.* 202 b 30ff. Aristotle had stated that the students of nature (φύσις) must also investigate the boundless (θεωρησάμενοι περὶ <τοῦ> ἀπείρου) and that in fact they all did so. Then he distinguishes two groups. The first consists of the Pythagoreans and Plato, who:

regarded it as existing in itself, and not as being a condition incident to something, but having its own substantive existence (*Phys.* 203 a 4).

In other words, they treated the boundless as a subject and read it as a noun. The other group, referred to as "all the physicists" (οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅπαντες), on the contrary,

make some other nature (...) a subject of which 'unlimited' is a predicate (ὅποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ) (*Phys.* 203 a 16).

Wicksteed and Cornford comment: "whereas Plato and the Pythagoreans talked simply of 'the unlimited' in the abstract, the physicists have an unlimited *something*".<sup>20</sup> Fehling quotes this with consent, and adds: "Anaximander muß ja zu den genannten Autoren gehören".<sup>21</sup> It is a pity that this crucial text is overlooked by Diels/Kranz, Wöhrle, and Graham. An obvious example of a 'physicist' that Aristotle is thinking of is Anaximenes, according to whom 'boundless' is a predicate of 'air', and his principle ἀἴρ ἀπειρος. However, the same point is already underlined as evident in ancient commentaries, which mention Anaximander explicitly in this context. Alexander of Aphrodisias obviously refers to these lines in his commentary on Aristotle's *Metaphysics*:

He (sc. Aristotle) says that the others (sc. the physicists) made the boundless an attribute (συμβεβηκὸς ἔχον τὸ ἀπειρον) of some body (...) like Anaximander (Alexander, *In Metaph.* 1 47 19–24, TP 2 Ar 81, not in DK and Gr).<sup>22</sup>

And Simplicius says in his commentary on Aristotle's *Physics*:

<sup>20</sup> Wicksteed and Cornford, Vol. I (1957: 220 footnote b).

<sup>21</sup> Fehling (1994: 80).

<sup>22</sup> Alexander, however, wrongly maintains that Anaximander took some intermediate nature as his principle (Alexander, *In Metaph.* 1 45 14–24, TP 2 Ar 80). See also Wöhrle (2012: 71 n. 2). Moreover, Alexander supposes

Of course they did not speak of the boundless as a substance, but as an attribute (εἰκότως οὐκέτι ὡς οὐσίαν ἀλλ' ὡς συμβεβηκὸς ἔλεγον τὸ ἄπειρον). Some of them (...) Anaximander (Simplicius, *In phys.* 9 458 19–26, TP 2 Ar 173, not in DK and Gr),

and again:

They made the boundless the attribute of something else (συμβεβηκὸς δὲ τινὶ τὸ ἄπειρον) (...) such as Anaximander (Simplicius, *In phys.* 9 452 30–453 1, TP 2 Ar 172, not in DK and Gr).

In recent times, with a few exceptions, Aristotle's above-quoted text has hardly been paid attention to. De Vogel concludes rightly: "Which means that according to Anaximander, being one of the *περὶ φύσεως ἅπαντες*, the *ἄπειρον* is not a subject, but a predicate".<sup>23</sup> More than twenty years later, the same conclusion is drawn by Lebedev from a study of the same text:

Aristotle says that of his predecessors only the Pythagoreans and Plato regarded the 'infinite' as a substance, while all the 'natural philosophers always' regarded it as an attribute of 'another substance'. In the language of grammar this means that only the Pythagoreans and Plato substantivised the adjective *ἄπειρος*, while 'all natural philosophers' used the term precisely as an adjective, modifying 'another substantive'.<sup>24</sup>

One may wonder why so many other commentators have ignored Aristotle's quite definite statement and have treated Anaximander as if he belonged to the first group and spoke *in abstracto* of τὸ ἄπειρον.<sup>25</sup>

Aristotle concludes:

The above makes it clear that a theoretic investigation [sc. of the boundless] was an appropriate one for physicists. It is logical for them all to posit it as a principle (*ἀρχή*) (Aristotle, *Phys.* 203 b 3–5, TP 2 Ar 2, not in DK and Gr).

---

that Anaximander's principle must be a kind of body (*σῶμα*).

<sup>23</sup> De Vogel (1957: 6–7).

<sup>24</sup> Lebedev I (1978: 53). The quotation is from the English Summary. Recently, Dühsen, in his article on Anaximander in the new and completely revised edition of Überweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, has inserted a section, called "Das Apeiron. Kritische Bedenken gegenüber der substantivierte Form" (2013: 271–273). His arguments are similar to ours. However, he does not draw the conclusion that there must be a subject of which *ἄπειρος* is the predicate, but takes τὸ ἄπειρον to be a doxographical interpretation of a qualitatively indifferent substratum and Anaximander a material monist after all (2013: 284–286).

<sup>25</sup> Conche suggests (1991: 91) in a rather complicated and not particularly convincing manner that Aristotle means all those who have a reasonable opinion on this issue, viz. with the exception of Anaximander. See also text at note 67 below.

The object of the investigation of the physicists, the boundless, is not mentioned in this line, but several lines earlier, in the above discussed text (*Phys.* 203 a 16), where it is said that they used the word attributively. And then follows the text in which Anaximander is mentioned:

Everything is either a source (ἀρχή) or derives from a source, but there is no source of the boundless, for then there would be a boundary of it. Furthermore, it would be without coming to be and perishing insofar as it is a source; for what comes to be must reach an end, and there is an end of every perishing. For that reason, as we say, there is no source of the infinite, but this seems to be a source of everything else and to contain all things and steer all things, as everyone claims who does not posit some cause beyond the boundless (παρὰ τὸ ἄπειρον), as for instance Mind or Love. And this is the divine (τὸ θεῖον), for it is deathless and imperishable, as Anaximander says, together with the majority of the natural philosophers (Aristotle, *Phys.* 203 b 6–16, TP 2 Ar 2, Gr Axr 16, DK 12 A 15).

A quite natural way to read this text is that Aristotle tries to formulate an argument why the members of the second group (including Anaximander) called their source or principle ἄπειρος, and then quotes as a kind of evidence some words from Anaximander: 'deathless', 'imperishable', and accordingly 'divine'. It would definitely be a mistake to deduce from this text that Anaximander called his principle τὸ ἄπειρον. When Aristotle speaks here of τὸ ἄπειρον, this must be understood as shorthand for "whatever they eventually adorn with the attribute 'boundless'". Actually, it is advisable in this kind of texts, wherever there is talk of τὸ ἄπειρον, to read "that what is called boundless". So we can appreciate when Irenaeus writes "Anaximander autem *hoc quod immensum est* omnium initium subiecit" (Irenaeus, *Adv. Haer.* 2 14 2, TP 2 Ar 52, not in DK and Gr, our italics). Wöhrle translates less precisely: "Anaximander hat als Anfang von allem das Unermeßliche gesetzt", instead of "das was unermeßlich ist".

Aristotle mentions Anaximander again when he distinguishes two types of explanation of change given by the physicists:

As the natural philosophers maintain, there are two ways [to account for change]. Some make the underlying body (σῶμα τὸ ὑποκείμενον) one, one of the three elements or something else which is denser than fire but finer than air, and they generate the other things by condensation and rarefaction so as to produce a plurality. (...) The others separate out the opposites from the one (ἐκ τοῦ ἑνός) in which they are present, as does Anaximander, and everyone who says there is a one and many, such as Empedocles and Anaxagoras. For from the mixture (τοῦ μείγματος) they too separate out everything else (Aristotle, *Phys.* 187 a 12–23, DK 12 A 9 and 12 A 16, TP 2 Ar 1, Gr Axr 13).

In this text Anaximander is related to the conception of separation of the opposites out of the one, but it is not quite clear whether the 'they' to whom 'mixture' is ascribed

includes also Anaximander, or only Empedocles and Anaxagoras, as the simplest reading would be. A similar text in the *Metaphysics*, however, has:

Anaxagoras' 'all things together' and the 'mixture' (τὸ μῖγμα) of Empedocles and Anaximander and the doctrine of Democritus would be better expressed as 'all things together potentially, but not actually' (Aristotle, *Metaph.* 1069 b 22, DK 59 A 61, TP 2 Ar 5, not in Gr).

In this case, 'mixture' seems to be ascribed directly not only to Empedocles but to Anaximander as well. Several attempts have been made to alter this text to make it better understandable, non of them convincing.<sup>26</sup> Our impression is that either Aristotle was mistaken and credited Anaximander abusively with the 'mixture' of others, or that the only way he could make sense of what he understood to be Anaximander's principle was by a term he borrowed from Anaxagoras and Empedocles. Moreover, as Conche says, such an original mixture would be at variance with a text in the doxography where it is said that the opposites (warm and cold) are generated by the γόνιμον, which itself was separated off from the everlasting (ἐκ τοῦ ἀιδίου) (Pseudo-Plutarch, *Strom.* 2, Fr. 179, DK 12 A 10, TP 2 Ar 101, cf. Ar 69, Gr Axr 19).

### **The confusions resulting from Aristotle's uneasiness with Anaximander's 'boundless'**

Of course, Aristotle was not a historian of the philosophy of his predecessors. Nevertheless, his attempt to force Anaximander into his own philosophical system of the four causes has led to several confusions. His uneasiness has resulted in the complaints that Anaximander did not define his principle, as quoted at the start of this article. The text in which Aristotle seems to apply the term 'mixture' to Anaximander's principle has led to a rather uncritical repetition in the doxography. There is, however, no indication whatsoever that Anaximander taught something like Anaxagoras' 'all things together'. More serious is that a whole tradition of interpretation has been generated maintaining that Anaximander took as principle some undefined (ἀόριστος) element between (μεταξύ, μέσον τι) the others. Aristotle mentions such an alleged element between the others several times (Aristotle, *De gen. et corr.* 328 b 35, TP 2 Ar 11; 332a21, TP 2 Ar 12; *Metaph.* 988 a 30–31, 989 a 13; *Phys.* 189 b 3, 205 a 27; *De caelo* 303 b 11, TP 2 Ar 7, all not in DK and Gr). According to Kirk c.s., however, Aristotle "had arrived at the theoretical hypothesis of an intermediate as a by-product of his reflections on Anaximander", although Anaximander in fact held no such theory.<sup>27</sup> More specifically, Conche has argued that this

<sup>26</sup> Cf. Conche (1991: 95, n. 9).

<sup>27</sup> Kirk c.s. (2007: 112).

interpretation is based on a wrong reading of Aristotle's above quoted *Phys.* 187 a 12–23, in which it is explicitly excluded.<sup>28</sup>

Sometimes Aristotle seems to be hesitating. In *De gen. et corr.* 328 b 35 (TP 2 Ar 11, not in DK and Gr), he mentions the in-between element and then he adds: “but still a single *separate* (χωριστόν) body” (our italics). In the same sense he indicates the mysterious alleged element between the others with an ambiguous term as ‘something beside them’ (ἄλλο τί παρὰ ταῦτα) (Aristotle, *De gen. et corr.* 332 a 21, TP 2 Ar 12, Gr Axr 11, not in DK; 329 a 9, TP 2 Ar 11, not in DK and Gr). In one text in the *Physics*, παρὰ unmistakably should not be translated as ‘beside’ (‘alongside’, ‘next to’)<sup>29</sup> but as ‘beyond’, or ‘separate’, identical with χωριστόν. In other words, one gets the impression that originally something completely different from, preceding and generating the elements, was meant, which Aristotle was not able to understand otherwise than as something corporal but not being one of the elements, e.g. when he attacks the idea of a boundless principle:

But it is not possible for the boundless body<sup>30</sup> to be one and simple – neither as some say as something *beyond the elements* (τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα)<sup>31</sup> *from which they generate them* (...). For there are some who posit a boundless, not air or water. (...) But it is really *something else* (ἕτερον), they say, *from which these things arise* (Aristotle, *Phys.* 204 b 22–29, DK 12 A 16, TP 2 Ar 3, Gr Axr 17; our italics).

The argument in the next lines supports this interpretation: the boundless, if it were a fundamental constituent of the world on the same foot as the other constituents, would destroy the others, and therefore must be different from any of them. An argument for this reading can be found in *Phys.* 203 b 3–30, quoted earlier, where Aristotle argues that there can not be a source (ἀρχή) for that what is called boundless, because such a source would be *beyond* that what is called boundless (παρὰ τὸ ἄπειρον). In the same sense one may say that what is called boundless, being a source or principle itself, must be *beyond* that of which it is a source or principle.

Simplicius, too, in his commentary on Aristotle's *Physics*, sometimes identifies ‘beside the elements’ (παρὰ τὰ στοιχεῖα) with ‘between the elements’ (Simplicius, *In phys.*

<sup>28</sup> Conche (1991: 93–94). See also Simplicius *In phys.* 9 149 11–27, TP 2 Ar 168, not in DK and Gr.

<sup>29</sup> Here a problem of idiom (‘beside’ vs. ‘besides’) arises in the English translations: Graham sometimes renders παρὰ – in Axr 9 (Simplicius, *In phys.* 9 24 13–25) – as ‘besides’ (which means ‘in addition to’, ‘above and beyond’), where Kirk c.s. (2007: 113) have ‘beside’ (which means ‘next to’, ‘alongside’); and again ‘besides’ in Axr 17 (Aristotle, *Phys.* 204 b 23) where Wicksteed and Cornford have ‘in addition to’, and Kirk c.s. (2007: 113) ‘beside’. Another time – in Axr 11 (Aristotle, *De gen. et corr.* 332 a 18) he translates it as ‘beside’, where Forster has ‘other than’ and Kirk c.s. (2007: 111) ‘beside’. Finally, in Axr 16 (Aristotle, *Phys.* 203 b 13) he has ‘beyond’, where Wicksteed and Cornford have ‘alongside of’. A similar idiomatic difficulty comes about in German: Wöhler always translates παρὰ as the ambiguous ‘neben’.

<sup>30</sup> Cf. Conche (1991: 122): “Certes, nous ne dirions, quant à nous, que l'*apeiron* soit un ‘corps’, mais ceci est le langage d'Aristote”.

<sup>31</sup> Conche (1991: 133) reads: “distinct des éléments”. Kirk c. s. (2007: 113) translates wrongly: “beside the elements” (see note 29 above).



9 149 11–27 TP 2 Ar 168, not in DK and Gr). Elsewhere, however, he obviously means “something beyond the elements, from which the elements generate” (Simplicius, *In phys.* 9 479 30–480 8, TP 2 Ar 176, not in DK and Gr). The most important texts are those which precede and follow his quotation of Anaximander’s fragment, and where what is first indicated rather vaguely as ἔτερος is finally called παρὰ, obviously meaning ‘beyond’:

And he says it is neither water nor any other of the so-called elements, but *some other* boundless nature (ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον) (...). It is clear that, observing the change of the four elements into each other, he did not think it appropriate to make one of them the substratum of the others, but *something else beyond* them (τι ἄλλο παρὰ ταῦτα) (Simplicius, *In phys.* 9 24 13–25, DK 12 A 9, TP 2 Ar 163, Gr Axr 9; our italics)<sup>32</sup>.

Several Aristotelian texts on (τὸ) ἄπειρον where Anaximander is not mentioned have also been taken to be references to Anaximander’s principle. This interpretation, however, is in danger of a *petitio principii*: taken for granted that Anaximander called his principle τὸ ἄπειρον, it is tempting to read it back into these passages as well. One of these passages is, e.g., in *Metaph.* 1053 b 15, where Aristotle speaks of three philosophers (not mentioned by name) and says that the first of them named the one (τὸ ἓν) Love, the other air, and the third τὸ ἄπειρον. The first and second are apparently Empedocles and Anaximenes (or Diogenes of Apollonia), whereas it is tempting to think that the third person must be Anaximander. In *Phys.* 204 b 22 (DK 12 A 16, TP 2 Ar 3, Gr Axr 17), Aristotle speaks about some who take τὸ ἄπειρον σῶμα to be one and simple. Here again, several authors suppose that he is thinking of Anaximander. We must be aware, however, that it was the general problem of τὸ ἄπειρον – the problem of infinity – in the explication of nature with which Aristotle is concerned in these pages of the *Physics*.

From the texts discussed above it can be argued that what Aristotle calls Anaximander’s principle is something quite different from the elements, being rather that which brings them into existence. Nevertheless, it looks as if Aristotle is not able to grasp Anaximander’s intentions with the tools of his philosophical language. He cannot think of Anaximander’s ‘principle’ other than as something material, like the elements (using words like στοιχεῖον and σῶμα), or perhaps as a kind of mixture of them, but different from and even beyond the usual four. Aristotle’s uneasiness on this point is mirrored in the doxography on Anaximander’s ‘boundless’.

We may also conclude that on all occasions where Aristotle mentions Anaximander by name, it can be convincingly argued that nowhere Anaximander is connected directly with τὸ ἄπειρον and that there is evidence that he included him in the group that made ἄπειρος the attribute of something else. It is hard to neglect this witness, the closest in time to Anaximander. Before we try to answer the question what ‘boundless’ for Anaximander was an attribute of, we will take a look at the doxography.

<sup>32</sup> Graham has: “something else besides them”.



### The doxography on Anaximander's 'boundless'

Our main witnesses are the texts in the doxography that go back to Theophrastus, of which our main source is Simplicius in his commentary on the *Physics* of Aristotle. At first sight, all these texts seem to agree that the source or principle according to Anaximander has to be called τὸ ἄπειρον. On closer inspection, however, the ancient authors demonstrate more or less hesitation as to how to indicate it. Simplicius writes:

Of those who say the source is one and in motion and boundless (ἄπειρον), Anaximander, the son of Praxiades, of Miletus, the successor and student of Thales, said the source and element of existing things was the boundless (τὸ ἄπειρον), being the first one to apply this term to the source. And he says it is neither water nor any other of the so-called elements, but some other boundless nature (ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον), from which come to be all the heavens and the world-orders in them (Simplicius, *In phys.* 9 24 13–25 1, DK 12 A 9, TP 2 Ar 163, Gr Axr 9).

And elsewhere:

And Theophrastus combining Anaxagoras with Anaximander took the words of the former in the same way, as saying that the substratum is able to be a single nature (μίαν αὐτὸν φύσιν). He writes as follows in the *Study of Nature*: “Inasmuch as they are taken in this way, he<sup>33</sup> would seem to make the material principles boundless, as has been said, but the cause of motion and coming to be a single one. And if anyone supposes the mixture of all things to be a single nature indefinite (μίαν φύσιν ἄοριστον) in both kind and size, which is what he seems to mean, it would turn out that he is committed to two principles, the nature of the boundless (τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν) and mind, so that he evidently makes them altogether corporeal elements just like Anaximander” (Simplicius, *In phys.* 9 154 14–23, DK 12 A 9a, TP 2 Ar 170, Gr Axr 15).

And again elsewhere:

The opposites contained in the substratum, which is a boundless body (ἀπείρω ὄντι σώματι) are separated out, says Anaximander (Simplicius, *In phys.* 9 150 23, TP 2 Ar 169, not in Gr and DK, but see Conche 1991, 137).

Simplicius first states, in a text we discussed already partially in the previous section, that the source (whatever it may be) is in motion and boundless (ἄπειρον, adjective). Then he identifies it as the boundless (τὸ ἄπειρον, noun with definite article). And finally he says, quite enigmatically, that the principle according to Anaximander is not any of the

---

<sup>33</sup> According to Gr Axr 15, ‘he’ refers to Anaximander, according to TP 2 Ar 170 to Anaxagoras. We think the last is correct. However, the clauses “the cause of motion and coming to be a single one” and “a single nature indefinite” can be said of Anaximander as well, as is clear from both Theophrastus’ and Simplicius’ context.

so-called elements, but some other boundless nature (ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον). These last words are, with slight variations, repeated in the second text: “a single nature” (μίαν αὐτὸν φύσιν), “a single nature indefinite” (μίαν φύσιν ἀόριστον), and “the nature of the boundless” (τοῦ ἀπείρου φύσιν). In the third text Simplicius seems to echo Aristotle *Phys.* 204 b 22 (quoted above) when he writes that according to Anaximander the opposites are separated out of the substratum as a boundless body ἀπείρω ὄντι σώματι. In the previous section we already quoted texts in which Simplicius seems to talk about Anaximander’s principle as something beyond (παρά) the elements.

Pseudo-Plutarch’s version, according to Diels quoting Theophrastus, sounds like this:

After [Thales] Anaximander, who was his associate, said the boundless (τὸ ἄπειρον) contained the whole cause of coming to be and perishing of the world, from which he says the heavens are separated and generally all the world-orders, which are countless. And he declared perishing to take place and much earlier coming to be, all these recurring from an infinite time (ἐξ ἀπείρου αἰῶνος) (Pseudo-Plutarch, *Strom.* 2, Fr. 179 11–30, DK 12 A 10, TP 2 Ar 101, cf. Ar 69, Gr Axr 19).

And again Pseudo-Plutarch, in a text that, according to Diels, goes back to Aëtius:

Anaximander, son of Praxiades, of Miletus says the boundless (τὸ ἄπειρον) is the source of existing things. For from this all things come to be and into this all things perish. That is why countless world-orders are generated and again perish into that from which they came to be. Thus he tells why it is boundless (ἀπέραντόν): in order that the coming to be which occurs may never cease. But he fails by not saying what the boundless (τὸ ἄπειρον) is, whether air, water, or earth, or some other bodies<sup>34</sup>. So he fails by referring to the matter, but omitting the efficient cause. For the boundless (τὸ ἄπειρον) is nothing but matter (Aëtius, *De plac.* I 3 3, DK 12 A 14, TP 2 Ar 53, Gr Axr 18).<sup>35</sup>

In the first text, the words ἐξ ἀπείρου αἰῶνος seem to be Plutarch’s rendition of the last words of Anaximander’s fragment: κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.<sup>36</sup> In this expression, ἀπείρος is used as an adjective. In the second text, in which he complains that Anaximander fails to explain what he means, the word is used both as a noun (τὸ ἄπειρον) and as an adjective (ἀπέραντόν). And finally Hippolytus:

Anaximander (...) said the source and element of existing things was a certain nature of the boundless (φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου), from which come to be the heavens and the world-order

<sup>34</sup> Although the text has plurals, Wöhrle translates: “oder ein anderer bestimmter Körper”, and Conche (1991: 69): “ou quelque autre corps”.

<sup>35</sup> Gr Axr 18 reads: ἄπειρον instead of ἀπέραντόν.

<sup>36</sup> Cf. the juxtaposition of texts in Kirk c.s. (2007: 106–108).

in them. And this is everlasting and ageless (ἀίδιον καὶ ἀγήρω), and it also surrounds all the world-orders. He speaks of time as though there were a determinate period of coming to be and existing and perishing. He has said the source and element of existing things is the boundless (τὸ ἄπειρον), being the first to call the source by <this> term. Furthermore, motion is everlasting, as a result of which the heavens come to be (Hippolytus, *Haer.* 1 6 1–2, DK 12 A 11, TP 2 Ar 75, Gr Axr 10).

Hippolytus' text is in a sense a combination of those of Simplicius and Pseudo-Plutarch. At first he speaks, in almost the same words as Simplicius, of the source as "a certain nature of the boundless" (φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου). Then he says, like Pseudo-Plutarch that it is everlasting and ageless (ἀίδιον καὶ ἀγήρω). And finally he calls the source 'the boundless' (τὸ ἄπειρον, noun with definite article).

We may conclude that the doxography is as inconsistent as Aristotle, switching between τὸ ἄπειρον as a noun and ἄπειρος as an attribute of something else, be it φύσις, αἰὼν, or σῶμα. Nevertheless, some scholars have doubted that Anaximander used τὸ ἄπειρον (the noun with the article). We already quoted as exceptions De Vogel, Lebedev and Fehling. Havelock, too, argued that Anaximander could not have used the substantive form τὸ ἄπειρον, but that he must have used it "only in an adjectival or adverbial sense".<sup>37</sup> Havelock's judgment is quite plain: "The thread of Aristotle's argument when unraveled, just as it reveals no support for the notion that there was a Milesian 'non-finite' (...), also fails to support the notion that Anaximander ever used the conception at all as the principle of everything".<sup>38</sup>

Perhaps one might argue that it is possible that whatever Anaximander talked about is ineffable, or at least unnamed, and could only be identified by its predicates, or referred to by definite descriptions, by adjectives with the article (τὸ θεῖον, ἀθάνατον, ἀνώλεθρον, and also τὸ ἄπειρον, as in Aristotle, *Phys.* 203 b 6ff., DK 12 A 15, TP 2 Ar 2, Gr Axr 16). However, we think such an interpretation is excluded strictly on a textual basis: just a few lines earlier Aristotle explicitly says that "all the physicists make some other nature (...) a subject of which 'unlimited' is a predicate" (*Phys.* 203 a 16). Moreover, we already mentioned the kind of metaphysical interpretations this reading might lead to.

In the next sections we will elaborate the suggestion that Anaximander did not have the intention to identify a principle called 'the boundless', but that there was something else of which he used 'boundless' as a predicate. Then, the question is: of what was ἄπειρος a predicate?

<sup>37</sup> Havelock (1983: 53, see also 54–55, 59).

<sup>38</sup> Havelock (1983: 78).

## Φύσις

Our suggestion is that the most likely candidate for the subject of which Anaximander's ἄπειρος was a predicate is φύσις. Several authors have stressed the importance of the concept of 'nature' in early Greek thought and also in Anaximander, but no one thus far has taken the step to consider the possibility that 'boundless nature', and not 'the boundless' must have been Anaximander's principle. We will adduce all possible circumstantial evidence for our choice, discuss authors who made another choice, and argue what Anaximander could have meant with φύσις ἄπειρος.

Both in Aristotle and in the doxography on Anaximander the word φύσις repeatedly appears in connection with ἄπειρον. Sometimes φύσις even seems to be the central term: ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ (Aristotle, *Phys.* 203 a 16), ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον (Simplicius, *In phys.* 9 24 13–25, DK 12 A 9, TP 2 Ar 163, Gr Axx 9), ἄπειρὸν τινα φύσιν (Simplicius, *In phys.* 9 41 16, TP 2 Ar 167, not in DK and Gr), τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν (Simplicius, *Phys.* 9 26 31–27 23, DK 59 A 41, TP 2 Ar 164, Gr Axx 32; 9 154 14–23, DK 12 A 9a, TP 2 Ar 170, Gr Axx 15; 9 464 19–465 17, TP 2 Ar 175, not in DK and Gr), φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου (Hippolytus, *Haer.* I 6 1–7, DK 12 A 11, TP 2 Ar 75, Gr Axx 10), μίαν αὐτὸν φύσιν (Simplicius, *In phys.* 9 154 14–23, DK 12 A 9a, TP 2 Ar 170, Gr Axx 15), φύσιν ἀόριστον (Simplicius, *In phys.* 9 24 26–25 11, DK 13 A 5, TP 2 As 133, Gr Axs 3), μίαν φύσιν ἀόριστον (Simplicius, *In phys.* 9 154 14–23, TP 2 Ar 170, Gr Axx 15, DK 12 A 9a), τὴν μεταξὺ φύσιν (Alexander, *In Metaphys.* 1 60.8–10, DK 12 A 16, TP 2 Ar 83, Gr Axx 12). The same holds for the Latin sources: *infinitatem naturae* (Cicero, *Acad. Pr.* 37 118, DK 12 A 13, TP 2 Ar 28, not in Gr), and: *omnium initium esse naturam quandam* (*Turba philosophorum*, Sermo I 38–40, TP 2 Ar 270, not in DK and Gr).

The usual translation of φύσις is 'nature'. However, one has always to be aware that the connotations of both terms do not coincide. The primary and etymological meaning of φύσις is 'growth'.<sup>39</sup> In the words of Schmalzriedt: "der aspektreiche und unübersetzbare Ausdruck φύσις bezeichnet ein als 'Gewordensein' verstandenes wesenhaftes Sein".<sup>40</sup> Patzer stresses that φύσις originally has to do with the world of plants; the word for plant, φυτόν, is made from the same root φυ-.<sup>41</sup> According to Chantraine, φύσις is one of the words that stem from an Indo-European root *-ti-* which were used to indicate actions or instruments, expressing the notion of a hidden but active power. So γένεσις meant the active principle of giving life, as in Homer's *Ilias* Ε 246: "the Ocean which is the vital principle of everything".<sup>42</sup> On the analogy of the general meaning of γένεσις as described by Chantraine one might say that, generally speaking, the meaning of φύσις is the hidden

<sup>39</sup> Cf. Naddaf (2005: 12); Conche (1991: 79); Kahn (1994: 201, n. 2).

<sup>40</sup> Schmalzriedt (1970: 114).

<sup>41</sup> Patzer (1993: 217–277). Here we may notice a parallel in present-day English: we say of plants and weeds that they *grow* in the pond, whereas we say of fish and frogs that they *live* in the pond.

<sup>42</sup> Chantraine (1933: 275–277 and 283).

but active power of growth. In Homer the word φύσις occurs only once, in the *Odyssey* (κ 303), meaning the magic power of the plant which Hermes shows to Odysseus as an aid to protect him against Circe's sorcery. Here the word φύσις means the active power of growth as it has resulted in the essential character that has grown in this specific herb.<sup>43</sup> One might paraphrase that the general power of growth manifests itself in this specific plant as a magic force.

Heraclitus' famous words φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (DK 22 B 123, Gr Hct 75) can serve as a commentary on these lines of Homer. Graham has argued at length that φιλεῖν plus infinitive is never used as 'love to', but always to express what he calls a general truth. This means that he regards the usual translation "nature loves to hide", or even "nature loves to play hide-and-seek" as wrong.<sup>44</sup> He translates "nature hides", or "nature is ever hidden", or "a nature is hidden".<sup>45</sup> Mouraviev, however, adduces two examples, in Heraclitus (DK 22 B87, Gr Hct16) and Democritus (DK 68 B 228, Gr Dmc 256), where a translation as 'like to do' or 'be wont' is at least possible.<sup>46</sup> More important in the context of this article is what is said in Heraclitus' text about φύσις. This fragment has to be read together with DK 22 B 1, Gr Hct 8, which says that the λόγος is that which people always are unable to comprehend, and with DK 22 B 112, Gr Hct 123, where acting on the basis of an understanding of things is brought in connection with speaking the truth and wisdom. For Heraclitus it is no longer a god who shows the secret of the nature of a specific plant to a privileged man like Odysseus, but hidden nature as such reveals itself to the wise man (σόφος) through its manifestations.<sup>47</sup>

According to Patzer, φύσις was transferred from the domain of plants to the other domains of life, until it got its ultimate meaning of the most general order of the world of originating and perishing things. This development happened especially in the works of the first Presocratics. In the words of Pohlenz, quoted by Guthrie: "the concept of *physis* a creation of Ionian science, in which they summed up their new understanding of the world".<sup>48</sup> When the early philosophers are said to have written about φύσις this means that they saw everything under the aspect of growth. In this sense we might say that φύσις is the ἀρχή of everything that exists. As Aristotle says:

ἡ φύσις ἐν τοῖς Φυσικοῖς ἀρχή (*Phys.* 253 b 8).

According to Plato, an early witness, the ancient philosophers meant to say that φύσις is the first creative power:

---

<sup>43</sup> There is an old controversy whether φύσις here means 'form' or 'growth'. However, from the context it is clear that what Hermes wants to show Odysseus is a means to counteract Circe's witchcraft.

<sup>44</sup> Respectively in Kahn (1979: 105) and Heidel (1910: 107).

<sup>45</sup> The first two translations are to be found in Graham (2003: 178) and the third one in Graham (2010: 161). Schmalzriedt (1970: 114) already translated: "Die φύσις pflegt verborgen zu sein".

<sup>46</sup> Mouraviev (2006: 140).

<sup>47</sup> Cf. Conche (1986: 255): "la nature ne nous montre, ne met sous nos yeux, que l'aboutissement de son geste, non le geste même".

<sup>48</sup> Guthrie (1985: 82) quoting Pohlenz (1953: 426).

φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα (Plato, *Laws* 892 c).

Actually, this meaning of φύσις is still recognizable in Aristotle's definition of nature as the common feature that characterizes animals, plants and the elements, which all

have within themselves a principle of movement (or change) and rest – in some cases local only, in others quantitative, as in growth and shrinkage, and in others again qualitative, in the way of modification (Aristotle, *Phys.* 192 b 8–16).<sup>49</sup>

And again:

the primary and proper sense of 'nature' is the essence of those things which contain in themselves as such a form of motion (...) And nature in this sense is the source of motion in natural objects, which is somehow inherent in them, either potentially or actually (Aristotle, *Metaph.* 1015a13–19).<sup>50</sup>

It is not coincidental, Patzer maintains, that the works of the early Presocratics were related to as Περὶ φύσεως, and that Aristotle called them φυσιολόγοι (Patzer 1993, esp. 276). Anaximander is said to have been the first to have written about nature, περὶ φύσεως (Themistius, *Oratio* 26 317c, DK 12 A 7, TP 2 Ar 120, Gr Axx 5).<sup>51</sup> Schmalzriedt, however, in his study on the early book titles, has argued that the early Presocratics did not yet use book titles, and that especially the title περὶ φύσεως, used in the doxography for the books of Anaximander and several other Presocratics, goes back to the later fifth century. Although his arguments and conclusions sound plausible, we might mention an interesting point on which Schmalzriedt is rather short and somewhat hesitating.<sup>52</sup> According to Simplicius, repeated twice, Melissus entitled his book περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος,<sup>53</sup> whereas Gorgias is said to have entitled his book περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως.<sup>54</sup> The most obvious interpretation, we think, is that both are meant as real book titles, that of Gorgias' book being a persiflage of Melissus' title. More interesting in the context of this article is that Melissus' title, in its turn, reads as a polemical pun on the title περὶ φύσεως. Melissus' paradoxical point, then, was the identification of τὸ ὄν with φύσις, meaning that φύσις is not to be associated with growth and motion as in the early Presocratics, but with static being in the Eleatic sense. This seems to imply that the title

<sup>49</sup> Translation by F.M. Cornford.

<sup>50</sup> Translation by H. Tredennick.

<sup>51</sup> DK abusively has: *Oratio* 36 and so have Dumont (1988) and, e.g., Schmalzriedt (1970: 11).

<sup>52</sup> Schmalzriedt (1970: 71–72).

<sup>53</sup> Simplicius, *In phys.* 70.16–17, Gr MIs4, DK 30 A4, and *In de caelo* 557.10–12, Gr MIs5, DK 30 A4.

<sup>54</sup> Sextus Empiricus, *Adv. Math.* vii, 65ff, DK 82B3.

περὶ φύσεως has been used for at least one of those early books.<sup>55</sup> Of course this does not prove at all that Anaximander's book was entitled περὶ φύσεως, but at least it indicates that the main concern of those early books was with φύσις.

Here we have to draw attention to a main source of misunderstanding: φύσις in the generalized sense does not yet mean 'Nature' in the collective sense of 'everything that exists', 'the sum-total of things'. This is the meaning the word obtains later,<sup>56</sup> and which is still one of the meanings of 'nature' in present-day English. For the early Presocratics, however, φύσις is the living essence or the ἀρχή of everything that exists. On the other hand, the word φύσις also became the term for the unique character or essence of something. In Herodotus, who obviously had no philosophical pretensions, it is used often meaning 'natural constitution', 'character' (Herodotus, *Histories* 1 89, 2 5, 2 19, 2 35, 2 45, 2 68, etc.), but even here the connotation 'growth' plays in the background, for instance when he describes the φύσις of the Egyptian country (Herodotus, *Histories* 2 5). Philosophically speaking one may consider Plato, who sometimes uses the word φύσις as a synonym for ἰδέα or εἶδος (e.g. *Philebus* 25a), as the ultimate philosophical expression of this line of development.<sup>57</sup> Eventually, in the Peripatetic jargon, it became identical with the οὐσία of an individual thing.

### Some authors on Anaximander and φύσις

Lebedev rightly maintains that the Peripatetic term φύσις (= οὐσία) cannot be identical with Anaximander's φύσις. After an analysis of the preserved texts he argues that Anaximander's formula must have been χρόνος ἄπειρος, αἰδίος καὶ ἀγήρω.<sup>58</sup> Lebedev explicitly places Anaximander in an Iranian and Zurvanistic tradition, as others did before him. The problem with this interpretation is not only that the evidence is rather thin (the way Ohrmuzd and Ahriman are born of the seed of Zurvān is compared with Anaximander's cosmogony), but also that it isolates Anaximander more or less from the continuity of Greek thinking and makes him akin to Persian wisdom. Therefore, we do not follow Lebedev when he replaces the Peripatetic phrase φύσις τις τοῦ ἀπείρου by what he thinks to be Anaximander's formula: χρόνος ἄπειρος.

Let us instead look again at Simplicius' above-quoted account which also contains the famous fragment with Anaximander's rather poetical words. To begin with, Simplicius introduces Anaximander's principle and mentions its difference from the elements. Then he states that the principle is not one of the so-called elements, but ἑτέραν τιὰ φύσιν ἄπειρον. Most authors translate it rather flatly as 'some other boundless nature'

<sup>55</sup> And not only "that περὶ φύσεως was common in his time, and no more than that" (Kirk c.s. 2007: 103).

<sup>56</sup> According to Kirk (1954: 227ff.) about the middle half of the fifth century B.C.

<sup>57</sup> Cf. Patzer (1993: 275).

<sup>58</sup> Cf. Lebedev (1978 II: 43–45, 58).



(Gr Axr 9), or ‘a different substance which is boundless’ (Guthrie 1985: 76), a kind of equivalent of Simplicius’ τι ἄλλο (‘something else’) at the end of the same text.<sup>59</sup> We follow Havelock,<sup>60</sup> who supposes that the phrase ἐτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον is close to an echo of Anaximander’s genuine words, used by Simplicius in his paraphrase introducing the fragment. We follow Havelock again when he states that “one can hazard the guess that Anaximander spoke of *apeirōn physis*”.<sup>61</sup> This means that on this hypothesis ἄπειρος (or ἀπείρων) is an adjective belonging to the noun φύσις. In other words, not τὸ ἄπειρον, but φύσις ἄπειρος or φύσις ἀπείρων has to be considered as Anaximander’s principle. If this is so, φύσις cannot be translated as a mere ‘something’, but it must bear a more pregnant meaning. Unfortunately, Havelock, who scrutinizes critically practically every single word used in connection with Anaximander, does not do the same thing for the word φύσις, even though he regards it as truly Anaximandrian. He seems to consider it as equivalent to ‘essence’. At one place he maintains that what Anaximander may have said was something like “from the beginning the nature of the all was, is, and ever shall be non-finite”. When reconstructing Anaximander’s “imaginary hexameters” he writes even more clearly: “for from a life without-end does the nature of all things exist”.<sup>62</sup> It is strange, however, that in the last quotation he does not make ἀπείρων an adjective belonging to φύσις but to αἰών.

Guthrie, criticizing Aristotle’s interpretation of what the Milesians meant, says “not ‘matter’ (...) but rather ‘nature’ (*physis*) is the correct keyword”, and elsewhere “*physis*, which is something essentially internal and intrinsic to the world, the principle of its growth and present organization”. However, he then continues: “identified at this early stage with its material constituent (...), it consists of a single material substance”. His only argument for this sudden step seems to be that the Milesians “knew of no other form of existence”. It looks as if Guthrie’s conviction is based on Aristotle, although he had criticized him a few lines earlier for supposing that the Milesians “assumed the world to be made of one material substance”. Guthrie does not identify this *physis* with the boundless, for the last is only “the initial state or *arche*”, from which the diversity of the present order has evolved.<sup>63</sup> In other words, according to Guthrie the boundless is the initial state, and *physis* is the principle of the present order of the world. It is hard to see what could be the textual evidence for this dichotomy.

Conche has dedicated a chapter of his book on Anaximander to “La ‘*physis*’”. He notes that for the Ionian ‘physicists’ the word φύσις meant “l’action de faire naître et

---

<sup>59</sup> Thus Fehling (1994: 80, n. 185): “φύσις ist hier wie oft (...) ‘etwas in der Natur Vorhandenes’; die Formulierung bedeutet dasselbe wie συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ”.

<sup>60</sup> Cf. Havelock (1983: 54): “an item like [some different nature non-finite] represents the kind of language Anaximander may have used”.

<sup>61</sup> Havelock (1983: 55).

<sup>62</sup> Havelock (1983, 59 and 81).

<sup>63</sup> Guthrie (1985: 82, 83).



pousser". Anaximander's 'nature', he says, is the power of which Parmenides will deny the possibility, it is γένεσις, "la source génératrice universelle", "acte de faire être ce qui n'était pas, de faire passer du non-être à l'être", "principe de croissance des êtres". In this context, Conche uses 'boundless' as an attribute of 'nature': "L'infinité de la nature (cf. φύσις ἄπειρος, Simpl., *In phys.* p. 24, 17<sup>64</sup>)".<sup>65</sup> He uses expressions like "la *physis apeiros*, en tant que principe de tout" and "la *physis*, objet premier de la *philosophia*". "Être", Conche says, is identical with "être une production de la *physis*". And finally he coins the expression "la φύσις d'Anaximandre". Elsewhere, Conche identifies this *physis* with the boundless: "cette *physis* qu'est l'*apeiron*", "un autre nom pour l'infini est φύσις, la nature". And again elsewhere, he seems to identify φύσις with αἰών, when he translates αἰὼν ἄπειρος as "force vitale infinie", "l'éternité de vie qu'Anaximandre accorde à la nature".<sup>66</sup> Everywhere else in his book, however, he simply takes "l'*apeiron*" as Anaximander's principle. As we saw, Aristotle says that all the physicists treated 'boundless' as an attribute of something else (*Phys.* 203 a 16). It is perhaps his strange explanation of this text, which forbids Conche to definitely take 'nature' as Anaximander's principle: Aristotle, Conche says, has only those in mind who have on this subject a reasonable opinion, which means that Anaximander is excluded.<sup>67</sup>

Naddaf devotes a whole book to the Greek concept of nature, starting from the observation that it is "unanimously accepted (...) that the concept of *physis* was a creation of Ionian science".<sup>68</sup> He hangs his argument on a discussion of the expression ἱστορία περὶ φύσεως (enquiry into the nature of all things), which is the title, ascribed since Plato to the investigations of the Presocratic philosophers, although Plato, hinting at Empedocles, Archelaos, Anaximenes, Diogenes, Heraclitus, and Alcmeon, does not mention Anaximander, nor his alleged principle (Plato, *Phaedo* 96 A 8, DK 31 A 76; cf. Suda, *Lexicon alpha* 1986, DK 12 A 2, TP 2 Ar 237, Gr Axr 4; Themistius, *Oratio* 26 317 C, DK 12 A 7, TP 2 Ar 120, Gr Axr 5). According to Naddaf, in the expression ἱστορία περὶ φύσεως the word φύσις has been interpreted in the sense of either 1) primordial matter, or 2) process, or 3) primordial matter and process, or 4) the origin, process and result, the last mentioned being his own choice.<sup>69</sup> Here we may notice that Themistius and the Suda do not talk about a ἱστορία, but simply said that Anaximander wrote περὶ φύσεως. Havelock already argued that the word ἱστορία suggests a professionalism that has been read back into the Milesians.<sup>70</sup> So, if anything at all can be concluded from Themistius and the Suda, it is that Anaximander wrote a book about nature and not, e.g., about the boundless. Naddaf

<sup>64</sup> Quoted above as Simplicius, *In phys.* 9 24 13–25, DK 12 A 9, TP 2 Ar 163, Gr Axr 9.

<sup>65</sup> Conche (1991: 81, 80, 128, 151, 83).

<sup>66</sup> Conche (1991: 84, 85, 81, 129, 82, 128, 138, 149).

<sup>67</sup> Conche (1991: 91).

<sup>68</sup> Naddaf (2005: 15).

<sup>69</sup> Naddaf (2005: 20, 17).

<sup>70</sup> Havelock (1983: 57).

quotes Aristotle's above-quoted passage, in which it is said that "all the physicists see the infinite as an attribute of some other nature".<sup>71</sup> Nevertheless, when talking about what he calls Anaximander's *ἰστορία περὶ φύσεως*, he takes for granted without explanation that *τὸ ἄπειρον* was Anaximander's principle or source. Sometimes, however, he characterizes this principle with words like "natural primordial creative force" and "eternal vital force".<sup>72</sup> We think it is better, when looking for the meaning of *φύσις* in Anaximander, to start with the above-quoted texts, which go back to Theophrastus and which may contain echoes of Anaximander's own words.

### Φύσις ἄπειρος

Generally speaking, the doxographers described what the Milesians were looking for in Peripatetic terms as the search for some stuff, element, or substrate, as the principle of everything. Most of these indications are Aristotelian jargon that certainly was not used by Anaximander. The doxographers used the word 'nature' in that context, with a technical meaning like 'the essence of a thing', and even 'the essence of the all'. Their benchmark was the fivefold definition Aristotle gave in *Metaph.* 1014 b 16–1015 a 2. The most natural way, however, is to understand the word *φύσις* in the expression *φύσις ἄπειρος* (or *φύσις ἀπείρων*) – supposing that Anaximander used it – in a non-technical and so to speak more primitive way, closer to the etymological root *φυ-*, meaning 'growth'. We think this original meaning is well expressed by Diels/Kranz as "Naturkraft", "natura creatrix", or "la source génératrice universelle", as Conche did, "the hidden but active power of growth", as we wrote in the section on the etymology of the word, and not "the 'stuff' of which anything is made", as Burnet and many others, echoing Aristotle, say.<sup>73</sup> Even Kahn concedes that "the *ἄπειρον* of Anaximander cannot be reduced to material or quantitative terms. It is not only the matter but the motor of the world, the living, divine force of natural change". How this goes together with his qualification of the *ἄπειρον* as being "primarily a huge, inexhaustible mass, stretching away endlessly in every direction", he does not tell.<sup>74</sup>

In at least one remarkable text Simplicius, speaking of what Theophrastus calls the 'natural philosophers' (*οἱ φυσικοί*), and mentioning Anaximander among them, uses *φύσις* in exactly this sense:

---

<sup>71</sup> Naddaf (2005: 67–68); Aristotle, *Phys.* 203 a 16.

<sup>72</sup> Naddaf (2005: 72).

<sup>73</sup> Burnet (1920: 10–11).

<sup>74</sup> Kahn (1994: 233, 238).

(...) nature as the origin of movement” (ἀρχὴ κινήσεως ἢ φύσις) (Simplicius, *In phys.* 9 40 23–41 4, TP 2 Ar 166, not in DK and Gr).

In the same sense we may read a text where Simplicius (or Theophrastus) stresses the difference between this boundless nature and the so-called elements, and says that it is something quite other:

He (sc. Anaximander) took some boundless nature, different (ἄλλην) from the four elements, as the origin (Simplicius, *In phys.* 9 41 16–21, TP 2 Ar 167, not in DK and Gr).

This text apparently refers to Aristotle's qualification of the boundless as 'the other' (ἕτερον) in relation to the elements (Aristotle, *Phys.* 204 b 29, DK 12 A 16, TP 2 Ar 3, Gr Axr 17), which is another way of expressing that it is that which is beyond the elements (τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα), an Aristotelian qualification also repeated, as we saw, by Simplicius. In the same sense already Plato in a text of which Naddaf notes that nature and genesis must be understood as 'productive force'<sup>75</sup>:

'Nature' they want to call the genesis when it concerns the first things (Plato, *Laws* 892 c 2).

The name 'natural philosophers' does not only distinguish them from moral philosophers like Socrates, but also means that they no longer considered the Olympic gods as the powers behind everything, but looked for natural explanations of the phenomena. Nevertheless, Thales is still said to have used the expression "everything is full of gods" (Aristotle, *De anima* 411 a 7–8, DK 11 A 22, TP 1 Th 32, Gr Th 35). It is sensible to assume that Anaximander made one step forward: not 'gods', in the plural, but only one and natural explanation for everything that exists, persists, moves and grows. And this he called the divine (τὸ θεῖον), says Aristotle (Aristotle, *Phys.* 203 b 3–30, DK 12 A 15, TP 2 Ar 2, Gr Axr 16). After having quoted Aëtius: "Anaximenes [says] air [is God]", Stobaeus already noticed:

It is necessary in the case of such remarks to understand that they indicate the powers pervading the elements or bodies.<sup>76</sup> (Iohannes Stobaeus, *Anthologium* 1 1 29 b, DK 13 A 10, TP 2 As 119, Gr Axs 38).

The expression φύσις ἄπειρος, then, comes to mean something like 'the boundless, inexhaustible power that generates all things and makes them move and grow'. Simplicius, quoting Theophrastus, and speaking about the 'one nature' (μίαν φύσιν), calls it:

<sup>75</sup> Naddaf (2005: 18).

<sup>76</sup> TP 2 As119 translates: "die den Elementen oder Körpern inwohnenden Kräfte".

The one cause of motion and coming to be (Simplicius, *In phys.* 9 154 14–23, DK 12 A 9a, TP 2 Ar 170, Gr Axr 15).

In other words, what Anaximander wanted to say is that there is some universal power reigning over all that exists: it is present and presents itself in everything that exists as that which is responsible for their very existence as well as for their movement and growth. It generates the heavens and the worlds within them, it makes the celestial wheels turn incessantly around the earth, it generates the individual things and makes them move, and in the case of plants and animals, makes them grow. Or the other way round: in everything around us, be it a flower, an animal, a magnetic stone, a volcano, a river, the sea, or sun, moon, and stars, a universal power (φύσις) shows itself. We could express this idea very well with Simplicius' words: after he had stated that the natural philosophers were characterized by taking nature as the origin of movement, he continues by saying specifically of Anaximander that he took:

(...) some boundless nature (ἄπειρὸν τινα φύσιν), not being one of the four elements, the eternal movement of which is the cause of the genesis of the heavens (Simplicius, *In phys.* 9 41 16, TP 2 Ar 167, not in DK and Gr).

Obviously, Simplicius tries to understand this wrongly in Peripatetic terms, e.g. as something in between (μεταξύ) the elements, but we may still hear somehow Anaximander's intentions reverberate in these words.

Here a misunderstanding may arise, as if 'nature', the universal power of life, were something 'psychic', apart from 'matter'. This would be a quite anachronistic interpretation. When Thales said "everything is full of gods", he didn't mean that somehow gods were intruded into all things, but that things are the expression of divine powers and that all matter is somehow alive. In the same sense the power of nature can be thought to express itself in everything that exists, but this does not mean that this 'nature' somehow exists apart from the things, just like 'growth', which is the primary meaning of φύσις, cannot be separated from living beings.

When we take 'nature' in the sense as indicated above as Anaximander's key word, then it becomes clear why it can be called 'boundless': the generative power of nature has been there from the beginning of the universe and is since then working in all that exists. Anaximander tried to explain the existence, movement, and growth of everything by means of the concept of 'boundless nature' in the sense of 'the boundless, inexhaustible power that generates all things and makes them move and grow'. The power of nature is boundless in time (everlasting, ἀίδιος) (Pseudo-Plutarch, *Strom.* 2, Fr. 179, DK 12 A 10, TP 2 Ar 101, cf. Ar 69, Gr Axr 19; Hippolytus, *Haer.* 1 61–7, DK 12 A 11, TP 2 Ar 75, Gr Axr 10), as well as in space. Therefore it can be said to "encompass all things and govern all things" (περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν). Like an inexhaustible source of movement, growth, and life, it can be said to be "imperishable, immortal, and indestructible" (ἄφθαρτος, ἀθάνατος, ἀνώλεθρος). Being the source of all genesis, it

can be said to be “not generated” (ἀγένητος) and called “the divine” (τὸ θεῖον). Whereas the power of nature itself is boundless, that what is generated by it is susceptible to decay and death. In this sense it can be said that the power that continually creates is also the power that continually destructs: only in this way will coming to be and perishing not cease (οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν) (All quotations from Aristotle, *Phys.* 203 b 3–30, DK 12 A 15, TP 2 Ar 2, Gr Axr 16). Nature is not static but always restless, it is, or engenders, “everlasting motion” (κίνησις αἰδίου) (Simplicius, *In phys.* 41 17, TP 2 Ar 167, not in DK and Gr),<sup>77</sup> like a playing child, a little king who at will builds castles from building-blocks or moves pieces in a game, but also destroys what he has created and turns over the gameboard, to paraphrase Heraclitus (DK 22 B 52, Gr Hct 154). Finally, nature is hidden, as Heraclitus said (DK 22 B 123, Gr Hct 75). This also suggests an answer to the question why Anaximander said so little about his ‘principle’, as the doxographers complained: we know boundless nature, which is the divine, when we scrutinize its workings, we may recognize it in everything that lives, moves, and exists, but considered in itself it is just the boundless power of nature which is hidden in everything that exists.

### The mechanisms of boundless nature

The power of nature can be seen working at the very origin of the world, in the way the universe gradually acquired the shape it has now, and in the way things and living beings originate and behave. The mechanisms used by nature to realize these various tasks are manifold, as could be expected from its boundlessness. In the doxography some glimpses of Anaximander's ideas about the natural world are handed down. How the very beginning of the universe as we know it has come into existence is told twice in general terms by Simplicius. He tells us that the eternal motion (κίνησις αἰδίου) of some boundless nature (ἄπειρὸν τινα φύσιν) causes the origin of the heavens (οὐρανοί) (Simplicius, *In phys.* 41 17 TP 2 Ar 167, not in DK and Gr), or of the heavens and the worlds (κόσμοι) in them (Simplicius, *In phys.* 9 24 13–25, DK 12 A 9, TP 2 Ar 163, Gr Axr 9; parallel text in Hippolytus, *Haer.* 1. 6. 1–2,<sup>78</sup> DK 12A11, TP 2 Ar75, Gr Axr 10). More specifically we are told by Pseudo-Plutarch that when the universe (κόσμος) came into existence,

something capable of generating (τὸ γόνιμον) hot and cold was separated from the eternal (ἐκ τοῦ αἰδίου) (...). From this a sort of sphere of flame grew around the air that surrounds the earth (...). This (sphere) broke off and was closed into individual circles to form the sun, the moon, and the stars (Pseudo-Plutarch, *Strom.* 2, Fr. 179, DK 12 A 10, TP 2 Ar 101, cf. Ar 69, Gr Axr 19).

<sup>77</sup> In the words of Conche (1991: 136): “La nature infinie est animée d'un mouvement éternel”.

<sup>78</sup> Graham reads κόσμον, whereas we read, with Wöhrlé, κόσμους.

The text is not easy to understand, partly because its reading is not sure. Here we read, like other scholars, ‘the eternal’ as another expression for ‘boundless nature’. Kahn translates: “Something capable of generating Hot and Cold was separated off from the eternal [Boundless]”, and Naddaf: “that what produces hot and cold was secreted from the eternal vital force”.<sup>79</sup> An alternative translation of the words τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον is: “that which was capable from all time of generating (warm and cold)”,<sup>80</sup> but then the question arises, from what it was separated. However this may be, we may learn from this text that the origin of the universe takes place in several steps, by which the one boundless nature differentiates itself. Boundless nature embodies itself, so to speak, in something fertile, a kind of germ, as Guthrie translates, and then the process of differentiation is enacted in the generating of opposites, hot and cold.<sup>81</sup> We may tentatively understand that the flame that surrounds the earth should be identified as the hot, and the earth with its surrounding air as the cold.<sup>82</sup> Simplicius gives an alternative account, in which he says that:

the opposites that were present in the substratum, which is a boundless body, were separated from it (...) opposites being the warm, the cold, the dry, the wet, and the others (Simplicius, *In phys.* 9 150 20–5, DK 12 A 9, TP 2 Ar 169, only last part in Gr Axr 14).

Here the opposites are generated directly from the ‘body’ of the ‘substratum’, as Simplicius calls it in Aristotelian terminology, without the intermediate of ‘something capable of generating’. It is explicitly said that they were originally inside the ‘substratum’. Moreover, in Simplicius’ account it concerns all opposites, not only hot and cold. Perhaps we have to understand that hot and cold is the first set of opposites that is generated, resulting in the heavens and the earth, and that the other sets of opposites are generated successively as the process of differentiation unfolds. Elsewhere, Simplicius says that the opposites are separated due to the everlasting motion (διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως) (Simplicius, *In phys.* 9 24 13–25, DK 12 A 9, TP 2 Ar 163, Gr Axr 9), using similar expressions as Pseudo-Plutarch, but here, too, he does not mention the γόνιμον. One might speculate that, as the ‘substratum’ is boundless, the number of opposites must be infinite. The generative power of boundless nature (κινήσις αἰδίου) gets embodied in the infinite number of opposites that give birth to the world and all that is in it. The result of this process is the cosmos as we know it, which is, so to speak, the expression of boundless nature.

<sup>79</sup> Kahn (1994: 85); Naddaf (2005: 72). Naddaf takes this translation from Conche (1991: 138 and 149).

<sup>80</sup> Kirk c.s. (1983: 132). Cf. TP 2 Ar 101, n. 2. The term τὸ γόνιμον occurs also in a text on Thales, designating the generative power of water: Simplicius, *In phys.* 9 36 8–14, TP 1 Th 411, TP 2 Ar 165.

<sup>81</sup> Guthrie (1985: 90).

<sup>82</sup> See, e.g., Conche (1991: 204); Kahn (1994: 87).

We may add that the essence of opposites is that they are hostile to one another, they try to destroy each other. Where the hot is, the cold cannot be at the same time, and so on. As already stated above, boundless nature is not only the power of generation, but also that of destruction, because that what is generated is itself not boundless. One may infer that 'being opposed to one another' remains a distinctive feature of everything that exists. Opposition is, as it were, inborn in beings, it is boundless nature incorporated in finite beings. This seems to be expressed in Anaximander's famous fragment:

(...) For they execute the sentence upon one another – the condemnation for the crime – in conformity with the ordinance of time (Simplicius *In phys.* 9 24 13, DK 12 B 1, TP 2 Ar 163, Gr Axr 9; translation Couprie).

The mechanism of destruction is apparently left to the innate opposition or rivalry of beings, thus causing the succession of generations, the cycle of life. After all, the only phrase of Anaximander's fragment that is considered to be original by almost all commentators (the sentence quoted above) is not about genesis but about decay that beings inflict upon each other, expressed in juridical terms.

After the fundamental differentiation of which we spoke above, specific parts of the world, the sphere of flame and finally the circles (or wheels, as other sources have it) of the celestial bodies originate. The resulting eternal circular movements of sun, moon, and stars, we may suppose, are a kind of celestial embodiment of the eternal motion which is boundless nature, as Hippolytus seems to imply:

Motion is everlasting, as a result of which the heavens come to be" (Hippolytus, *Haer* 1 6 1–2, DK 12 A 11, TP 2 Ar 75, Gr Axr 10).

The earth rests motionless in the center of the cosmos. If we may believe that Anaximander's argument was that the earth has no reason to move, being at equal distances from the periphery (Aristotle, *De caelo* 295 b 11–16, DK 12 A 26, TP 2 Ar 6, Gr Axr 21), then the earth is not in an absolute but in a kind of dynamic equilibrium: if it had a reason, the earth would move. In other words, even motionlessness and being at rest are products of restless nature. If we may trust the reports on 'infinite worlds' (e.g. Simplicius, *In De caelo* 615 17–18, DK 12 A 17, TP 2 Ar 192, not in Gr), at least taken as succession in time, we may see therein another confirmation of the boundless creative power of nature, overcoming the decay of one world in originating a new one, *ad infinitum*.<sup>83</sup>

We are told that animals were generated in moisture, heated by the sun, and that they first were enclosed in prickly barks and later came to land and threw off their barks (Pseudo-Plutarch, *Plac. Phil.* 5 19 908 D 11–14, DK 12 A 30, TP 2 Ar 67, Gr Axr 37).<sup>84</sup> Here

<sup>83</sup> For a recent evaluation of the doxographical evidence, see McKirahan (2001: 49–65).

<sup>84</sup> For two recent interpretations of these texts, see Gregory (2011) and Kočandrlje and Kleisner (2013).



the pair of opposites hot/dry vs. cold/wet seems to be the motor of a kind of animal evolution. The development of men is said to have been originally from a being maturing inside a kind of fish that as an adult comes ashore, to the people living on land that we are (Plutarch, *Quaest. conv.* 8 8 4, 730 D–F, DK 12 A 30, TP 2 Ar 45, Gr Axx 39). Perhaps here, too, the same opposition plays a role, for elsewhere it is said that the sea gradually dries up under the influence of the sun (Alexander, *In Meteorol.* 3 2, 67 3–12, DK 12 A 27, TP 2 Ar 84, Gr Axx 35), which could have triggered men to become land animals.

The main meteorological agent seems to be wind, for that is said to explain everything, especially thunder, lightning, thunderbolts, firebursts, and hurricanes (DK 12 A 23, TP 2 Ar 38, 63, Gr Axx 30, 31). According to a recent interpretation, wind in the shape of a jet of permanent lightning fire (πρηστῆρος αὐλός, DK 12 A 21, 22, TP 2 Ar 57, 88, 151, Gr Axx 22, 25) was also responsible for the light of the celestial bodies.<sup>85</sup>

### Final Remarks

We are aware of the fact that we are challenging an interpretation that is some 2300 years old, assuming that somewhere in the doxography the tradition to consider τὸ ἄπειρον as Anaximander's 'principle' was introduced. As long as we do not possess a copy of his treatise, the interpretation of Anaximander and especially of that which traditionally is called 'the boundless', will always remain a hazardous task. We think that in our interpretation Anaximander's place in the history of philosophy can be better understood. Anaximander is no longer supposed to formulate an answer to a question that in fact had not yet been raised, nor is he supposed to have started philosophical speculation with an unbelievably abstract concept or with a weird kind of indefinable stuff. As Thales did not leave a book, everything we know about him, and especially that he made 'water' the 'principle' of everything, is either hearsay or speculation. But let us presume that he really said "all things are full of gods", then Anaximander can be thought of as correcting him by saying that there is only one divine boundless power of nature that shows itself in everything that exists and moves. Anaximenes, on the other hand, can be understood as correcting Anaximander, as he identifies the boundless power of nature by what he called 'boundless air' (ἀήρ ἄπειρος), which we can observe as the life-giving breath (cf. Pseudo-Plutarch, *Placita* 1 3, 876 A 7–B8, DK 13 B 2, TP 2 As 35, Gr Axx 8) of all animals. Generally speaking, air is the breath of the cosmos, which by rarefaction brings about fire, by condensation wind, clouds, water, earth, stones, and everything else.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Cf. Couprie (2001); see also Graham (2010: 68); Wöhrlé (2012: 64, n. 6, 77, n. 1 and 89, n. 2).

<sup>86</sup> After we had finished the text of this article we learned that Lebedev later has rejected his own hypothesis that Anaximander spoke of Χρόνος ἄπειρος and has also opted for φύσις ἄπειρος. We do not, however, share his interpretation of it as an Anaxagorean type of 'mixture', as we hope to argue in another publication.



## BIBLIOGRAPHY

- BARNES, J., 1982, *The Presocratic Philosophers*, London.
- BURCH, G. B., 1949, "Anaximander, the First Metaphysician", *RMeta* 3, pp. 137–160.
- BURNET, J., 1920, *Early Greek Philosophy*, London.
- CHANTRAINE, P., 1933, *La formation des noms en grec ancien*, Paris.
- CONCHE, M., 1986, *Héraclite: Fragments*, Paris.
- CONCHE, M., 1991, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, Paris.
- COUPRIE, D. L., 2001, "πρηστήρος αἶλος revisited", *Apeiron* 34, pp. 193–202.
- COUPRIE, D. L., 2011, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology. From Thales to Heraclides Ponticus*, New York.
- DANCY, R. M., 1989, "Thales, Anaximander, and Infinity", *Apeiron* 22, pp. 149–190.
- DE VOGEL, C. J., 1957, *Greek Philosophy: A Collection of Texts Selected and Supplied with Some Notes and Explanations I: Thales to Plato*, Leiden.
- DIELS, H., KRANZ, W., 1951/1952, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. I–III*, Zürich and Hildesheim [= DK].
- DROZDEK, A., 2008, *In the Beginning was the Apeiron: Infinity in Greek Philosophy*, Stuttgart.
- DÜHRSEN, N. C., 2013, "Anaximander", in: H. Flashar, D. Bremer, and G. Rechenauer (eds.), *Frühgriechische Philosophie (Die Philosophie der Antike 1, 1)*, Basel, pp. 263–320.
- DUMONT, J.-P., 1988, *Les Présocratiques*, Paris.
- FEHLING, D., 1994, *Materie und Weltbau in der Zeit der frühen Vorsokratiker*, Innsbruck.
- FINKELBERG, A., 1993, "Anaximander's Conception of the *apeiron*", *Phronesis* 38, pp. 229–256.
- GOTTSCHALK, H. B., 1965, "Anaximander's Apeiron", *Phronesis* 10, pp. 37–53.
- GRAHAM, D. W., 2003, "Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK", *Classical Philology* 98, pp. 175–179.
- GRAHAM, D. W., 2006, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton/ Oxford.
- GRAHAM, D. W., 2010, *The Texts of Early Greek Philosophy. the Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics I*, Cambridge [= Gr].
- GREGORY, A., 2011, "Anaximander's Zoogony", in: M. Rosetto, M. Tsianikas, G. Couvalis, and M. Palaktoglou (Eds.), *Greek Research in Australia: Proceedings of the Eighth Biennial International Conference of Greek Studies, Flinders University June 2009*, pp. 44–53
- GUTHRIE, W. K. C., 1985, *A History of Greek Philosophy I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge.
- HAVELOCK, E. A., 1983, "The Linguistic Task of the Presocratics", in: K. Robb (ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle, pp. 7–82.
- HEIDEL, W. A., 1910, "περί φύσεως", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 45, pp. 79–133
- JAEGER, W., 1947, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London.
- JASPERS, K., 1957, "Anaximander", in: *Die großen Philosophen, Volume I: Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker*, München, pp. 17–22.
- KAHN, C. H., 1979, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge.
- KAHN, C. H., 1994, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Indianapolis/Cambridge.
- KIRK, G. S., 1954, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, Cambridge.
- KIRK, G. S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., 2007, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge etc.

- KOČANDRLE, R., 2010, *Anaximandros z Miletu* [*Anaximander of Miletus*], Červený Kostelec.
- KOČANDRLE, R., 2011, *Apeiron Anaximandra z Miletu* [*The Apeiron of Anaximander of Miletus*], Plzeň/Praha.
- KOČANDRLE, R., 2011, "Apeiron jako bezmezná přirozenost" ["Apeiron as the Boundless Nature"], *Aithér* 6, pp. 9–38.
- KOČANDRLE, R., KLEISNER, K., 2013, "Evolution Born of Moisture: Analogies and Parallels between Anaximander's Ideas on Origin of Life and Man and Later Pre-Darwinian and Darwinian Evolutionary Concepts", *Journal of the History of Biology* 46, pp. 103–124.
- KRATOCHVÍL, Z., 2010, *Mezi mořem a nebem. Odkaz íónské archaické vnímavosti*. [Between the Sea and the Heaven. Legacy of Archaic Ionian Sensibility], Červený Kostelec.
- LEBEDEV, A. V., 1978, "ТО АПЕИРОН: НЕ АНАКСИМАНДР, А ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ I–II", *Вестник древней истории* 143, pp. 39–54 and 144, pp. 43–58.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., 1996, *A Greek-English Lexico*, revised by H. S. Jones & R. McKenzie. Oxford.
- MCKIRAHAN, R. D., 2001, "Anaximander's Infinite Worlds", in: A. Preus (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy VI: Before Plato*, Albany.
- MOURAVIEV, S., 2006, *Heraclitea III.3B/iii*, Sankt Augustin.
- NADDAF, G., 2005, *The Greek Concept of Nature*, Albany.
- PATZER, H., 1993, "Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes", *Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main* 30, pp. 217–277.
- POHLENZ, M., 1953, "Nomos und Physis", *Hermes* 81, pp. 418–438.
- SCHMALZRIEDT, E., 1970, *PERI PHUSEOS: Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München.
- SELIGMAN, P., 1962, *The Apeiron of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas*, London.
- SEMERANO, G., 2001, *L'infinito: un equivoco millenario: Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Milano.
- SOLMSEN F., 1962, "Anaximander's Infinite: Traces and Influences", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44, pp. 109–31.
- TANNERY, P., 1904, "Pour l'histoire du mot 'apeiron'", *Revue de philosophie* 5, pp. 703–707, repr. in: *Mémoires scientifiques VII: Philosophie ancienne* (ed. J. L. Heiberg), Toulouse-Paris 1925, pp. 309–314.
- WICKSTEED, PH., CORNFORD, F. M., 1957, *Aristotle: The Physics*, London.
- WÖHRLE G., (Hrsg.), 2009, *Die Milesier: Thales*, Berlin [= TP 1].
- WÖHRLE G., (Hrsg.), 2012, *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*, Berlin/Boston [= TP 2].

DIRK L. COUPRIE

/ Amsterdam /

#### Anaximander's 'Boundless Nature'

RADIM KOČANDRLE

/ Plzeň /

The usual interpretation has it that Anaximander made 'the Boundless' (τὸ ἄπειρον) the source and principle of everything. However, in the works of Aristotle, the nearest witness, no direct connection can be found between Anaximander and 'the Boundless'. On the contrary, Aristotle says that all the physicists made something else the subject of which ἄπειρος is a predicate (*Phys.* 203 a 4). When we take this remark seriously, it must include Anaximander as well. This means that Anaxi-

mander did not make τὸ ἄπειρον the source or principle of everything, but rather called something else ἄπειρος. The question is, then, what was the subject that he adorned with this predicate. The hypothesis defended in this article is that it must have been φύσις, not in its Aristotelian technical sense, but in the pregnant sense of *natura creatrix*: the power that brings everything into existence and makes it grow and move. This 'nature' is boundless. It rules everything and in this sense it can be called 'divine'. Being boundless, the mechanisms of nature, in which the opposites play an important role, are multifarious. The things created by boundless nature are not boundless, but finite, as they are destined to the destruction they impose onto each other, as Anaximander's fragment says.

## KEYWORDS

Anaximander, *Apeiros*, boundless, *Phusis*, nature



# Sull'allegoresi simbolica del primo pitagorismo

MIKOLAJ DOMARADZKI / *Poznań* /

λέγομεν δὲ ἡμεῖς ὅτι οἱ Πυθαγόρειοι οὐκ ἐβούλοντο  
κατάδηλον ποιῆσαι τὴν ἑαυτῶν σοφίαν καὶ σκυτεῦσι.  
τούτου χάριν συμβολικῶς παρεδίδοσαν τὰ μαθήματα,  
ὥσπερ οἱ ποιηταὶ περικεκαλυμμένως ἔλεγον,  
καὶ εἰ ἐμμένοι τις τῶ φαινομένῳ, λάβην γεννᾶ τῆ ψυχῆ.

*Asclep. In Arist. Metaph. 34, 6–9*

## Premessa

L'allegoresi è una tecnica particolare d'interpretazione del testo. Lo scopo di questa interpretazione è quello di rivelare il senso nascosto (ovvero "allegorico") di una data enunciazione (per lo più di un poema, ma talvolta anche di un oracolo). La pratica dell'interpretazione allegorica, così intesa, si sviluppò nell'antica Ellade a partire dal VI secolo a.C. per effetto di due impulsi principali. Da una parte, gli allegoristi intendevano difendere la poesia dalle accuse mosse dai filosofi naturalisti e, contemporaneamente, desiderava-

no salvaguardare la tradizionale *paideia*, basata proprio sulle opere dei poeti (allegoresi *apologetica*). Dall'altra parte, invece, la pratica dell'interpretazione allegorica esprimeva la volontà di servirsi dell'autorità dei poeti per propugnare nuovi e spesso blasfemi concetti filosofici (allegoresi *filosofica*). Entrambe le forme dell'allegoresi si possono ritrovare già in antichi rappresentanti del pensiero presocratico, come Teagene di Reggio<sup>1</sup> o Metrodoro di Lampsaco<sup>2</sup>.

L'intento di questo articolo consiste nell'offrire una risposta alla questione relativa al contributo del primo pitagorismo nello sviluppo dell'allegoresi. In primo luogo va notato che, negli studi sulla pratica dell'interpretazione allegorica, nulla ha provocato tra gli studiosi più controversie della questione della (eventuale) allegoresi dei Pitagorici. Non è dunque esagerato constatare che nei confronti del problema di cui ci occupiamo, disponiamo di un intero spettro di possibili opinioni. Così, il più ostinato sostenitore della tesi della minima importanza del pitagorismo per lo sviluppo dell'allegoresi rimane finora Félix Buffière, per il quale: “[l]a part de la première école pythagoricienne, dans l'exégèse allégorique d'Homère, semble assez faible”<sup>3</sup>. Altri studiosi invece sono propensi a un giudizio più favorevole. Ad esempio, Fritz Wehrli riconosce con cautela l'influsso del pitagorismo nella fondazione dell'allegoresi come “wahrscheinlich”<sup>4</sup>. Jean Pépin, a sua volta, classifica decisamente (e, secondo la mia opinione, giustamente) il pitagorismo tra “les circonstances favorables”<sup>5</sup> della diffusione dell'allegoresi. Si potrebbero riportare, ovviamente, numerosi altri esempi che illustrano questa polarizzazione delle opinioni<sup>6</sup>. Comunque, già i tre pareri citati sopra rivelano in maniera rappresentativa le possibilità in ballo: 1) il pitagorismo non ha svolto alcun ruolo nello sviluppo della pratica dell'interpretazione allegorica; 2) il pitagorismo ha forse potuto svolgere un qualche ruolo nello sviluppo dell'allegoresi; 3) il pitagorismo ha sicuramente contribuito allo sviluppo dell'allegoresi.

Lo scopo di questo intervento è di presentare un'argomentazione che appoggi l'ultima delle possibilità sopra elencate. Cercherò dunque di provare che la dottrina pitagorica ha contribuito in maniera *notevole* allo sviluppo dell'antica ermeneutica. Ovviamente, all'inizio delle riflessioni, bisogna sottolineare espressamente che le nostre informazioni sull'attività ermeneutica dei pitagorici derivano dal periodo posteriore ad essi, quindi

<sup>1</sup> Cf. Domaradzki (2011: 206–219).

<sup>2</sup> Cf. Domaradzki (2010: 236–242).

<sup>3</sup> Buffière (1956: 187). Nella sua monumentale dissertazione, Buffière ribadisce questa opinione più volte: “La part des Pythagoriciens semble peu importante dans cette première exégèse” (p. 83); “Ceci doit nous rendre méfiants devant toute attribution, à la première école pythagoricienne, d'une influence excessive dans le domaine de l'exégèse allégorique” (p. 100); “De toute manière, nous ne croyons pas que les Pythagoriciens aient eu grande part à la première exégèse allégorique d'Homère, l'exégèse physique” (p. 105).

<sup>4</sup> Wehrli (1928: 94).

<sup>5</sup> Pépin (1976: 95).

<sup>6</sup> Un eccellente commento della più importante letteratura sull'argomento (Delatte 1915; Boyancé 1937; Carcopino 1956; Detienne 1962) è offerto da Robert Lamberton (1986: 31–43) il quale conclude le sue riflessioni affermando che le prove dell'esistenza dell'allegoresi pitagorica sono “slim at best” (p. 43).

è assai difficile stabilire se – e, nel caso di una risposta affermativa, fino a che punto – si possono ritrovare le fonti di quell'attività già nel periodo preplatonico. In ogni caso, le considerazioni qui proposte si basano sulla presupposizione che, sebbene i pitagorici operanti nel periodo preplatonico non si occupassero *direttamente* dell'allegoresi, il modo stesso dell'articolazione del pensiero pitagorico favoriva in maniera evidente lo sviluppo della pratica dell'interpretazione allegorica. Quindi, almeno *indirettamente* il pitagorismo doveva svolgere un ruolo sostanziale nel futuro sviluppo dell'allegoresi.

Nel contesto della tesi formulata sopra, nel presente articolo vorrei rivolgere l'attenzione a due circostanze assai importanti. Prima di tutto, i pitagorici usavano in maniera originale la poesia di Omero ed Esiodo, e anche la tradizionale mitologia, abolendo in questa maniera il confine tra il messaggio poetico ben conosciuto e le opinioni innovative del loro maestro. In secondo luogo, gli insegnamenti di Pitagora sono stati espressi attraverso simboli ed enigmi oscuri che richiedevano un'adeguata (“allegorica”) spiegazione<sup>7</sup>. Ambedue i fattori hanno giocato certamente un ruolo fondamentale nello sviluppo della pratica dell'interpretazione allegorica della poesia: sia l'uso particolare della poesia e della mitologia convenzionali, sia la natura esoterica dei simboli pitagorici, favorivano la riflessione sul senso autentico (“allegorico”) degli insegnamenti di Pitagora. Esaminiamo brevemente tutte e due le questioni.

### L'uso pitagorico della poesia e della mitologia

Sappiamo che i pitagorici hanno sperimentato un originale uso della poesia di Omero e di Esiodo. Basta citare due dichiarazioni assai significative. Porfirio tramanda che Pitagora “cantava dei versi di Omero e di Esiodo tutti quelli che giudicava capaci di addolcire l'anima” (ἐπιῆδε τῶν Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου ὅσα καθημεροῦν τὴν ψυχὴν ἐδόξαζε)<sup>8</sup>. Questa testimonianza viene confermata da Giamblico, secondo il quale i pitagorici “per emendare l'anima usavano inoltre recitare versi scelti di Omero e di Esiodo” (ἐχρῶντο δὲ καὶ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεις διειλεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς)<sup>9</sup>. Le testimonianze di Porfirio e di Giamblico, vissuti a cavallo dei secoli III e IV d.C., non possono ovviamente provare in modo definitivo che in quel periodo i pitagorici tentavano di conciliare allegoricamente la poesia di Omero e di Esiodo con i loro famosi *acusmata* e *symbola*. L'uso rituale dei poemi omerici ed esiodici a fini catartici è però più che probabile. Le testimonianze di Porfirio e di Giamblico suggeriscono addirittura che i pitagorici attribuissero ai poemi di Omero e di Esiodo un effetto terapeutico. Se alcuni frammenti

---

<sup>7</sup> Le nozioni di “simbolico” e “allegorico” vengono usate in presente studio in maniera completamente intercambiabile. A questo proposito cf. per es. Despotopoulos (1994: 362): Σύμβολο/ἀλληγορικό παράγγελμα, symbol/allegorical precept.

<sup>8</sup> Porph. *Vi. Pyth.* 32 (trad. di Angelo Raffaele Sodano).

<sup>9</sup> Iamb. *Vi. Pyth.* 29, 164 (trad. di Maurizio Giangiulio).

di quei testi dovevano servire ad “addolcire l’anima” oppure a “emendare l’anima”, è legittimo pensare che i rispettivi contesti poetici dovevano essere sottoposti a un’interpretazione particolare.

Tale fruizione della poesia omerica ed esiodea corrispondeva perfettamente al peculiare uso della mitologia tradizionale da parte dei pitagorici. Un’ottima illustrazione di ciò ci è data dall’attività di Filolao, vissuto nel V sec. a.C., il quale si serviva della tradizionale mitologia allo scopo di chiarire i suoi originali concetti. Avendo collocato un fuoco al centro del cosmo, Filolao lo avrebbe chiamato “focolare dell’universo” (ἔστια τοῦ παντός), “casa di Zeus” (Διὸς οἶκος), “madre degli dèi” (μήτηρ θεῶν) e “altare, vincolo, misura della natura” (βωμός τε καὶ συνοχὴ καὶ μέτρον φύσεως)<sup>10</sup>. Queste denominazioni rivelano la simbiosi assai significativa di mitologia e cosmologia (accanto a Zeus, citato espressamente, la locuzione “focolare dell’universo” fa ovviamente venire in mente Estia). Questa cancellazione dei confini tra filosofia e mitologia doveva favorire lo sviluppo della pratica di rivelare il senso nascosto (“allegorico”) dei miti tradizionali.

Un esempio ancor più straordinario ci è dato dall’uso della mitologia per descrivere gli enti matematici astratti. Sappiamo che Filolao avrebbe collegato l’angolo del triangolo a Crono, Ade, Ares e Dioniso, avrebbe chiamato l’angolo del quadrato Rea, Demetra e Estia, e avrebbe identificato l’angolo del dodecagono con Zeus (DK 44 A 14). Chiaramente, il fatto che i pitagorici utilizzavano la mitologia in un dato modo, non dimostra che essi interpretavano la poesia in maniera allegorica. Tuttavia, l’affinità tra filosofia e mitologia proposta da Filolao doveva creare le premesse per l’allegoresi intesa in senso lato<sup>11</sup>. Tanto più che secondo una testimonianza di Proclo, Filolao avrebbe associato le singole divinità con i vari elementi: Crono con “la sostanza umida e fredda” (ὕγρὰ καὶ ψυχρὰ οὐσία), Ares con “la natura ignea” (ἡ ἔμπυρος φύσις), Ade con “la vita terrestre” (ἡ χθονία [...] ζωή), e Dioniso con “la generazione umida e calda” (ἡ ὕγρὰ καὶ θερμὴ [...] γένεσις)<sup>12</sup>. In questa interpretazione, dunque, Crono è l’acqua, Ares è il fuoco, Ade è la terra e Dioniso è l’aria. Anche se bisogna riconoscere nella testimonianza di Proclo (almeno fino a un certo punto) come “une coloration néo-platonicienne”<sup>13</sup>, questa associazione di elementi fisici e di dèi greci rientra comunque perfettamente nella tradizione dell’allegoresi. Si può anzi affermare che l’identificazione delle divinità tradizionali con elementi cosmici è probabilmente il motivo più emblematico dell’interpretazione allegorica<sup>14</sup>.

Disponiamo, inoltre, di un’altra testimonianza che attribuisce a Filolao un tipo d’interpretazione che sembra presupporre una certa forma di allegoresi. Nella sua famosa spiegazione della escatologia pitagorica, Filolao avrebbe accomunato (DK 44 B 14)

<sup>10</sup> DK 44 A 16 (trad. di Maria Timpanaro Cardini).

<sup>11</sup> Cf. Richardson (2006: 77).

<sup>12</sup> DK 44 A 14 (trad. di Maria Timpanaro Cardini).

<sup>13</sup> Buffière (1956: 99).

<sup>14</sup> Cf. per es. Domaradzki (2010, 2011, 2012).



il nostro “corpo” (σῶμα) con una “una tomba” (σῆμα), per sostenere in questa maniera l’idea che il corpo è per noi la tomba dell’anima. Se quest’interpretazione presuppone un’identificazione (allegorica!) del corpo con una tomba, le interpretazioni di questo tipo si iscrivono perfettamente nella tradizione dell’interpretazione allegorica della poesia.

Ciò che è stato detto finora induce esplicitamente alla conclusione che l’uso particolare della poesia omerica ed esodea da parte dei pitagorici e anche la loro originale lettura della tradizione mitologica, dovevano favorire lo sviluppo della pratica interpretativa di rivelare il senso nascosto (“allegorico”) dei miti tradizionali. Cancellando il confine tra il messaggio poetico ben conosciuto e le opinioni innovative del loro maestro, il pitagorismo creava in maniera naturale le premesse per la riflessione sul significato enigmatico degli insegnamenti pitagorici. Di conseguenza, i tentativi di spiegazione di quegli insegnamenti dovevano contribuire notevolmente allo sviluppo dell’allegoresi. L’ipotesi viene confermata dalla necessità di un’appropriata comprensione dei simboli pitagorici.

### La specificità dei simboli pitagorici

Gli insegnamenti di Pitagora furono espressi attraverso simboli ed enigmi che richiedevano una spiegazione adeguata. Questi insegnamenti dovevano essere interpretati in modo assai particolare perché era chiaro a tutti che bisognasse non fermarsi al loro senso letterale<sup>15</sup>. Sappiamo che tali tentativi di retta interpretazione dei simboli pitagorici furono fatti già a cavallo dei sec. V e IV a.C. La *Suda* (s.v. Ἀναξίμανδρος = DK 58 C 6) ci informa che lo storico Anassimandro di Mileto, vissuto ai tempi del regno di Artaserse (ossia 405–359 a.C.) “scrive una *Esegesi dei Simboli Pitagorici*” (ἔγραψε συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησιν). Dunque, almeno a partire dal trattato di Anassimandro, nella cultura greca si costituì la tradizione di scrivere opere dedicate all’esegesi – largamente intesa – dei simboli pitagorici (intitolate di solito Περὶ συμβόλων oppure Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων)<sup>16</sup>.

Il suddetto fatto, ovviamente, non autorizza ancora a concludere che nelle loro spiegazioni i pitagorici attingevano alla poesia interpretata allegoricamente. Tuttavia, Senofonte include (*Symp.* III 6) il soprammenzionato Anassimandro (insieme a Stesimbrotro) tra gli studiosi dei “sensi nascosti” (ὑπονοίας) della poesia di Omero. Se, dunque, i simboli pitagorici di sicuro richiedevano un’interpretazione molto particolare, non si può escludere che i pitagorici effettivamente si servivano a questo scopo della poesia interpretata in modo allegorico. A questo riguardo, non è esagerato ritenere che l’enigmaticità di questi simboli renda molto spesso impossibile distinguere in modo inequivocabile tra l’inter-

<sup>15</sup> In questo contesto Burkert (1972: 174) osserva giustamente, che “the prevailing view in antiquity was that what was desired was not compliance to the letter but comprehension of the deeper meaning”. Cf. anche Zhmud (2012: 192–193).

<sup>16</sup> Cf. per es. Burkert (1972: 166–167); Struck (2004: 98–99, 103–104, 107–110) e Zhmud (2012: 194–205).

pretazione (allegorica) della poesia e l'interpretazione ("allegorica") dei simboli pitagorici. Esaminiamo questo dato da vicino.

La testimonianza di Aristotele riportata da Porfirio fa parte senza dubbio delle fonti più importanti e più citate sui simboli pitagorici:

Diceva anche in modo mistico, per simboli, alcune cose che Aristotele registrò per la maggior parte: per esempio, chiamava il mare lacrima <di Crono><sup>17</sup>, le orse mani di Rea, la costellazione delle Pleiadi lira delle Muse, i pianeti cani di Persefone, e che l'eco che si origina dal bronzo battuto è la voce di uno dei demoni rinchiuso nel bronzo. Vi era anche un'altra specie di simboli, di tal fatta: «non oltrepassare il giogo della bilancia», vale a dire non pretendere di più. «Non raschiare il fuoco col rasoio», il che significava: non muovere colui che è gonfio d'ira con parole provocatorie. «Non strappare la corona», vale a dire non corrompere le leggi, queste, infatti, sono corone delle città.

ἔλεγε δέ τινα καὶ μυστικῶ τρόπῳ συμβολικῶς, ἃ δὴ ἐπὶ πλέον Ἀριστοτέλης ἀνέγραψεν. οἶον ὅτι τὴν θάλατταν μὲν ἐκάλει Κρόνου δάκρυον, τὰς δὲ ἄρκτους Ῥέας χεῖρας, τὴν δὲ πλειάδα Μουσῶν λύραν, τοὺς δὲ πλάνητας κύνας τῆς Περσεφόνης· τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναι τινοσ τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ. ἦν δὲ καὶ ἄλλο εἶδος τῶν συμβόλων τοιοῦτον· ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν, τουτέστι μὴ πλεονεκτεῖν. μὴ τὸ πῦρ τῆ μαχαίρα σκαλεῦειν, ὅπερ ἦν μὴ τὸν ἀνοιδοῦντα καὶ ὀργιζόμενον κινεῖν λόγοις παρατεθηγμένους. στέφανόν τε μὴ τίλλειν, τουτέστι τοὺς νόμους μὴ λυμαίνεσθαι· στέφανοι γὰρ πόλεων οὔτοι.<sup>18</sup>

Nel frammento riportato sopra ci sono due tipi di simboli pitagorici: gli uni indicano ciò che una data cosa è (per es. i pianeti sono cani di Persefone), gli altri invece indicano come bisogna agire (per es. non deve violare le leggi). Siccome in entrambi i casi si profila come necessaria una particolare decifrazione dei due simboli che si configura come "allegorica", sembra allora che si debba riconoscere che i simboli pitagorici abbiano costituito un importante fattore culturale favorevole allo sviluppo dell'allegoresi<sup>19</sup>. Sembra dunque legittimo dichiarare che vi è una considerevole somiglianza tra la riduzione (allegorica!) delle divinità di Omero agli elementi cosmici<sup>20</sup> e l'identificazione ("allegorica") delle Orse con le mani di Rea. Nel caso del secondo tipo dei simboli allegorici, la situazione è analoga. Il simbolo riportato sopra, che vieta sfrondare la corona, si basa sulla particolare forma di espressione secondo la quale la città è presentata come una persona che porta la coro-

<sup>17</sup> Cf. Clem. Al. *Strom.* V 8, 50: οἱ Πυθαγόρειοι ἠνίσσοντο [...] Κρόνου [...] δάκρυον τὴν θάλασσαν ἀλληγοροῦντες.

<sup>18</sup> Arist. *Frag.* 196–197 = Porph. *Vi. Pyth.* 41–42 (trad. di Marcello Zanatta). Nel contesto delle spiegazioni dei simboli pitagorici offerte da Anassimandro, la *Suda* (s.v. Ἀναξίμανδρος = DK 58 C 6) riporta due simboli citati da Porfirio: τὸ ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν e μαχαίρα πῦρ μὴ σκαλεῦειν.

<sup>19</sup> Pépin (1976: 95), a mio avviso, formula un giudizio esatto nell'affermare (*ad loc.*) che "ces symboles pythagoriciens ne semblent pas très différents de ceux que l'exégèse allégorique, surtout stoïcienne, devait par la suite découvrir chez Homère". Cf. anche Ramelli, Lucchetta (2004: 50–51); Struck (2004: 102–104) e Zhmud (2012: 194–196).

<sup>20</sup> Cf. *supra*, n. 14.

na. L'assimilazione delle leggi di una data città alla corona rientra indubbiamente nella tradizione della ricerca di un senso nascosto (ovvero allegorico) di varie dichiarazioni.

A questo punto occorre rilevare che nel pitagorismo il simbolo svolgeva la funzione di uno strumento che rendeva possibile il riconoscimento dei membri della comunità pitagorica. Riguardo a questo aspetto è significativa la testimonianza di Diogene Laerzio (VIII 16) il quale ci informa che Pitagora riteneva un suo amico colui che avesse appreso i suoi simboli. Nell'ambito della comunità pitagorica, l'essere riconosciuti come amici era legato, ovviamente, alla possibilità di distinguere gli iniziati ("i suoi") dai profani ("gli estranei"). Benché il senso letterale dei simboli pitagorici fosse chiaro per tutti, il loro vero senso nascosto ("allegorico") era accessibile esclusivamente agli iniziati. Se, infatti, la conoscenza del senso nascosto dei simboli distingueva gli iniziati dai profani, il simbolo pitagorico era una specie di *parola d'ordine* o di *lasciapassare* della comunità pitagorica. Sotto questo aspetto esso svolgeva una funzione analoga a quella dei simboli misterici<sup>21</sup>.

In questo contesto è decisamente importante la testimonianza di Giamblico, il quale ci informa che i pitagorici formulavano i loro insegnamenti più preziosi in forma enigmatica e simbolica per proteggerli, in questa maniera, dall'ignoranza dei profani:

Di fronte agli 'esterni', i profani, per così dire, i pitagorici parlavano tra loro, se mai accadeva, adoperando detti simbolici, dei quali resta ancora una traccia in quelle espressioni che sono sulla bocca di tutti, quali a esempio: «non attizzare il fuoco con la spada», e altre dello stesso genere simbolico che nella semplice letterale formulazione sono paragonabili a consigli degni di vecchiette, ma una volta spiegate procurano a chi li intenda un mirabile ed elevato giovamento. ἐπὶ δὲ τῶν θυραίων καὶ ὡς εἰπεῖν βεβήλων, εἰ καὶ ποτε τύχοι, διὰ συμβόλων ἀλλήλοις οἱ ἄνδρες ἡνίττοντο, ὧν ἴχνος ἔτι νῦν [ῶν] περιφέρονται τὰ θρυλλούμενα, οἷον ἄπυρ μαχαίρη μὴ σκάλευε' καὶ τὰ τοιαῦτα σύμβολα, ἅπερ ψιλλῆ μὲν τῆ φράσει γραώδεσιν ὑποθήκαις ἔοικε, διαπτυσσόμενα δὲ θαυμαστήν τινα καὶ σεμνήν ὠφέλειαν παρέχεται τοῖς μεταλαβοῦσι.<sup>22</sup>

La soprammenzionata testimonianza rivela in quale modo il senso esoterico dei simboli pitagorici attribuiva a questi il carattere di lasciapassare o di parola d'ordine che assicuravano l'accesso alla comunità degli iniziati: la conoscenza del "vero" (ovvero "allegorico") senso dei simboli garantiva l'appartenenza alla comunità pitagorica. Ovviamente i pitagorici usavano essenzialmente il concetto di *simbolo* in riferimento non tanto alla poesia di Omero o di Esiodo, ma piuttosto alle pratiche rituali (proprio per questo

<sup>21</sup> Nel suo esauriente studio dedicato alle specifiche valenze semantiche della parola greca σύμβολον, Walter Müri (1976: 37) mette in rilievo, con fondati argomenti, che "Symbolon ist in dem bestimmten Sinne von Passwort (Parole) in die Sprache der Mysterien übergegangen". Cf. anche Struck (2004: 104–107) e Zhmud (2012: 196).

<sup>22</sup> Iamb. *Vi. Pyth.* 32, 227–228 (trad. di Maurizio Giangliulo). La testimonianza parallela di Asclepio (*In Arist. Metaph.* 34, 6–9) è stata citata come motto di questo articolo: "Noi invece diciamo che i pitagorici non volevano rendere nota la loro sapienza anche ai calzolari. Per questo insegnavano le scienze matematiche in modo simbolico, così come i poeti parlavano segretamente, e se si rimanesse fermi al significato apparente [*scil.* dei loro insegnamenti], sarebbe una vergogna per l'anima" (trad. di R. Loredana Cardullo).

motivo il simbolo pitagorico svolgeva la funzione analoga a quella dei simboli misterici). Tuttavia, nella sopra citata testimonianza di Aristotele la parola *symbolon* sembra unire in sé il senso di “strumento che permette l’identificazione” e quello di “veicolo dei contenuti metaforici”. Il paragone tra l’azione di irritare la persona rabbiosa e quella di attizzare il fuoco con il coltello, oppure quello tra la violazione delle leggi e lo sfrondare la corona, sono, di fatto, degli evidenti casi di uso metaforico (“allegorico”) del linguaggio.

Benché, per via della mancanza di testimonianze, non possiamo affermare in modo categorico che i pitagorici impiegavano il concetto del simbolo con riferimento a un’interpretazione allegorica della poesia, tuttavia sembra impossibile negare che il linguaggio simbolico del pitagorismo (almeno indirettamente) abbia fornito importanti premesse al futuro sviluppo dell’allegoresi, proprio perché l’enigmaticità dei simboli pitagorici esige una loro interpretazione assai particolare, non semplicemente letterale. La metaforicità di quei simboli, da una parte permetteva una precisa comprensione e un’agevole memorizzazione degli insegnamenti del maestro, dall’altra parte proteggeva dai profani il prezioso contenuto di quegli insegnamenti segreti (i profani, infatti, non andavano oltre la comprensione del solo senso letterale dei simboli). Di conseguenza, la natura esoterica dei simboli pitagorici forniva le premesse per la loro interpretazione allegorica.

## Conclusioni

Ricapitolando quanto è stato espresso finora, bisogna riconoscere nella filosofia pitagorica una tappa importante nello sviluppo dell’ermeneutica antica. Sebbene i primi pitagorici non si occupassero *direttamente* dell’allegoresi, il modo stesso della formulazione delle idee pitagoriche favoriva in maniera evidente lo sviluppo della pratica dell’interpretazione allegorica. Da un lato, occorre rivolgere l’attenzione al fatto che l’uso specifico della poesia omerica ed esiodica a fini terapeutici e, altresì, il particolare utilizzo della tradizionale mitologia allo scopo di illustrare gli insegnamenti di Pitagora, dovevano agevolare lo sviluppo della pratica di cogliere il senso nascosto (“allegorico”) dei convenzionali miti. Dall’altro lato, bisogna sottolineare che gli insegnamenti stessi di Pitagora furono espressi attraverso enigmi ambigui e simboli che richiedevano una particolare interpretazione.

Come è stato evidenziato sopra, esiste una considerevole affinità tra l’identificazione delle Orse con le mani di Rea e la riduzione delle divinità di Omero agli elementi cosmici. Una situazione analoga si registra nel collegamento istituito tra l’atto di irritare la persona infuriata e l’atto di attizzare il fuoco con il coltello, come anche con il parallelismo delineato tra la violazione delle leggi e lo sfrondare una corona. Di conseguenza, i simboli pitagorici rientrano perfettamente nella tradizione di ricercare il senso nascosto (“allegorico”) di date enunciazioni. Tutto quello che è stato detto finora permette di trarre la conclusione che, almeno *indirettamente*, il primo pitagorismo doveva svolgere un ruolo considerevole nel futuro sviluppo dell’allegoresi. Sebbene, per un verso, la carenza delle testimonianze non permetta di stabilire in modo definitivo che i pitagorici impiegavano il concetto del simbolo nei termini di un’interpretazione allegorica della poesia,

tuttavia per altro verso, occorre procedere con molta cautela nel formulare tesi che escludano *categoricamente* la possibilità che i primi pitagorici abbiano praticato l'allegoresi. Sembra piuttosto che, alla luce delle testimonianze disponibili, vada constatato che il linguaggio simbolico ("allegorico") del pitagorismo e anche l'uso idiosincratico della poesia e della mitologia tradizionali costituirono delle importanti premesse al futuro sviluppo dell'allegoresi.

### **Ringraziamenti**

Desidero ringraziare vivamente Agnieszka Domaradzka che ha tradotto questo articolo. Ringrazio anche Valerio Napoli e Marian Wesoły per i suggerimenti fornitimi nell'elaborazione di questo studio.

## BIBLIOGRAFIA

### TESTIE TRADUZIONI

- ADLER, A., *Suidae lexicon*, vol. I–IV, Leipzig 1928–1935 (repr. Stuttgart: 1967–1971).
- ARISTOTELE, *Frammenti. Opere logiche e filosofiche*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Milano 2010.
- ARISTOTELES, *Fragmenta selecta*, ed. W.D. Ross, Oxford 1925 (repr. 1955).
- ASCLEPIO DI TRALLE, *Commentario al libro «Alpha meizon» (A) della «Metafisica» di Aristotele*. Introduzione, testo greco, traduzione e note di commento di R. Loredana Cardullo, Acireale-Roma 2012.
- ASCLEPIUS, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1888 (repr. 1960).
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. O. Stählin, vol. I–II, Leipzig 1906–1909.
- DIELS, H., KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I–III, Berlin 1951–1952 (repr. Dublin 1966).
- DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxford 1964 (repr. 1966).
- GIAMBILICO, *La vita pitagorica*, introduzione, traduzione e note di M. Giangiulio, Milano 1991.
- IAMBlichus, *De vita Pythagorica*, ed. L. Deubner, U. Klein, Leipzig 1937 (repr. Stuttgart 1975).
- I PRESOCRATICI, *Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle Testimonianze e dei Frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walter Kranz*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di D. Fusaro, M. Migliori, S. Obinu, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini, A. Tonelli, Milano 2006.
- PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, Monografia introduttiva e analisi filologica, traduzione e note di A.R. Sodano, Saggio preliminare e interpretazione filosofica, notizia biografica, parole chiave e indici di G. Girgenti, Milano 1998.
- PORPHYRIUS, *Vita Pythagorae*, ed. A. Nauck, Leipzig 1886 (repr. Hildesheim 1963).
- XENOPHON, *Opera omnia*, ed. E.C. Marchant, vol. II, Oxford 1921 (repr. 1971).

### STUDI

- BOYANCÉ, P., 1937, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris.
- BUFFIÈRE, F., 1956, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris.
- BURKERT, W., 1972, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. E.L. Minar, Cambridge, M.A.
- CARCOPINO, J., 1956, *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, Paris.
- DELATTE, A., 1915, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris.
- DESPOTOPOULOS, K. I., 1994, *Lexicon of Presocratic Philosophy [ΛΕΞΙΚΟΝ ΤΗΣ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ]*, vol. 2, Κ-Ω, ΑΘΗΝΑΙ [Athens].
- DETIENNE, M., 1962, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles.
- DOMARADZKI, M., 2010, "Allegoresis In the Fifth Century BC", *Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum* 97 (2), pp. 233–248.
- DOMARADZKI, M., 2011, "Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation", *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* 32 (2), pp. 205–227.
- DOMARADZKI, M., 2012, "Theological Etymologizing in the Early Stoa", *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 25, pp. 125–148.
- LAMBERTON, R., 1986, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, CA.

- MÜRI, W., 1976, "ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studie", in: Idem, *Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 15), E. Vischer (Hg.), Basel, pp. 1–44 [repr. *Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium in Bern*, Bern 1931, pp. 1–46].
- PÉPIN, J., 1976, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- RAMELLI, I., LUCCHETTA, G., 2004, *Allegoria*, vol. 1: *L'età classica*, Milano.
- RICHARDSON, N. J., 2006, "Homeric Professors in the Age of the Sophists", in: A. Laird, (ed.), *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism*, Oxford, pp. 62–86 [repr. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 201, 1975, pp. 65–81].
- STRUCK, P. T., 2004, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton.
- WEHRLI, F., 1928, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Borna/Leipzig.
- ZHMUD, L., 2012, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, transl. K. Windle & R. Ireland, Oxford.

MIKOLAJ DOMARADZKI

/ Poznań /

### On Symbolic Allegoresis of the First Pythagoreans

The present paper argues that the early Pythagoreans contributed significantly to the development of ancient hermeneutics. The article builds on the assumption that even if the thinkers did not deal with allegoresis *directly*, the very manner of articulating their thought was, nevertheless, quite conducive to the growth of allegorical interpretation. Thus, at least *indirectly*, Pythagoreanism must have played an important role in the development of allegoresis. The paper identifies two crucial aspects of Pythagorean influence on the allegorical tradition. Firstly, the Pythagoreans made a very specific use of the poetry of Homer and Hesiod as well as of the traditional mythology in general. Secondly, the teachings of Pythagoras were expressed in terms of various ambiguous symbols that required special exegesis. Both these factors must have contributed considerably to the development of allegoresis: the idiosyncratic use of conventional mythology, on the one hand, and the enigmatic nature of the Pythagorean symbols, on the other, must have provoked extensive search for the latent (i.e., "allegorical") meaning of the "messages" in question.

### KEY WORDS

Pythagoras, the Pythagoreans, symbol, allegory, allegoresis, mythology, poetry





# Opposizione e verità: l'enigmatica via di Parmenide

LUIGI VERO TARCA / *Venezia* /

## 1. L'opposizione come verità

Come tutti i testi classici e in particolare quelli antichi, anche il *Poema sulla natura* di Parmenide presenta una serie di problemi che a volte possono apparire dei veri e propri enigmi. Consideriamo per esempio i versi 37–41 del frammento B 8 della raccolta Diels e Kranz (1964):

[...] ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

[...] poiché la Sorte lo ha vincolato  
ad essere (un) intero immobile; per il quale saranno nome tutte  
quelle cose che i mortali (sup)poserò, convinti che fossero vere,

nascere e perire, essere e non,  
e cambiar luogo e mutare luminoso colore<sup>1</sup>.

Questo passo colloca sullo stesso piano le nozioni che definiscono “l’immobile [ἀτρεμὲς] cuore della verità ben rotonda” (B 1 29)<sup>2</sup>, cioè l’opposizione dell’essere rispetto al non essere (εἶναί τε καὶ οὐχί: B 8 40), e quelle che invece caratterizzano le opinioni dei mortali (βροτοὶ: B 8 39): nascere e perire, cambiare luogo e mutare aspetto. Sicché – così pare di dover concludere – in questo caso accade che il cuore della verità e le opinioni dei mortali vengono considerati equivalenti, cioè, alla lettera, dotati dello stesso valore. Questo, però, genera un dilemma: o persino le opinioni dei mortali vengono elevate al rango della verità, oppure è quest’ultima che viene abbassata al loro livello; in entrambi i casi si tratta di una situazione imbarazzante dal punto di vista teorico.

Perché, anche se si fa propria la prospettiva interpretativa – peraltro ben fondata – per la quale la seconda metà del *Poema* espone la verità relativa ai fenomeni naturali (la *physis*) e quindi costituisce anch’essa un momento della verità (sia pure distinto dal suo ‘saldo cuore’)<sup>3</sup>, risulta comunque difficile lasciar cadere l’opposizione tra la dimensione della verità e quella delle opinioni dei mortali nelle quali, come la Dea aveva chiarito fin dall’inizio, “non c’è una vera certezza” (B 1 30)<sup>4</sup>. Le opinioni dei mortali, proprio per il loro carattere non veritiero, vanno distinte non solo dall’immobile cuore della verità (l’opposizione dell’essere e del non essere, che chiameremo dunque *opposizione ontologica*) ma anche dall’insieme delle opinioni veritiere relative alla realtà fenomenico-sensibile, quelle che costituiscono appunto l’interpretazione ‘verace’ dei fenomeni naturali esposta nella seconda parte del *Poema*, cioè a partire da B 8 50 in avanti. Se qui ci si riferisce dunque alle fallaci opinioni dei mortali, come è possibile che tra queste venga inclusa anche l’opposizione tra essere e non essere? Anche se si volesse interpretare nel senso che le nozioni dei mortali non sono di per sé errate, ma sono semplicemente *relative* o limitate in quanto sono soltanto un ‘nome’ per l’essere e non *la verità* stessa dell’essere, ebbene, anche in questo caso risulterebbe fortemente problematico collocare la nozione di “essere” sullo stesso piano degli altri nomi, quelli relativi.

Questa, appunto, la difficoltà; anche se si riesce a conservare il carattere della verità alla nozione di essere presentata nel verso 40 del nostro frammento – impresa già di per sé difficile, data la pesante sottolineatura del carattere ‘mortale’, quindi erroneo, delle nozioni di cui si sta parlando – ci si trova comunque nell’imbarazzo di vedere colloca-

---

<sup>1</sup> La traduzione dei frammenti è mia, nel senso che ho introdotto qualche motivata modifica rispetto a quella fornita da G. Reale in Parmenide (2010).

<sup>2</sup> Qui e in seguito la prima cifra si riferisce al numero del frammento (B) di Parmenide nella raccolta Diels-Kranz, e il secondo al numero del/dei verso/i.

<sup>3</sup> Si veda su questo, tra l’altro, l’interpretazione proposta in Ruggiu (2010a e 2010b).

<sup>4</sup> Cfr. anche B 6 4–9.

te sullo stesso piano le nozioni fisiche relative alle sia pur veraci opinioni sulla natura e la nozione dell'essere.

A questa difficoltà si può sensatamente rispondere dicendo che ciò di cui qui si sta parlando non è il cuore della verità, cioè l'opposizione ontologica (dell'essere e del non essere), ma il modo errato di interpretare tale opposizione, precisamente quello che tratta due essenti come poli di un'opposizione ontologica, la quale invece può riguardare solo l'essere e il non essere. L'errore, insomma, non consiste nell'opporre l'essere al nulla, ma nel trattare due entità come se l'una fosse l'essere e l'altra il nulla. Proprio questa identificazione costituisce la madre di tutti gli errori, cosa che ci consente e anche ci impone ora una rilettura complessiva della seconda parte del *Poema*.

Nei versi in questione (B 8 37–41) la Dea sta parlando del principale errore dei mortali, consistente appunto nel riferire l'opposizione ontologica (dell'essere e del nulla) a elementi che appartengono entrambi all'essere. In tal modo, infatti, lungi dal salvaguardare la verità dell'opposizione ontologica originaria, quella tra l'essere e il non essere, se ne rovescia completamente il senso, perché si finisce per porre qualcosa come identico al non essere. Insomma, l'errore dei mortali consiste nel porre qualcosa come essere (εἶναι: B 8 40) e nel contrapporre ad esso qualcosa che non è (οὐχί: ibidem). L'errore non consiste nel contrapporre l'essere al non essere, ma nel confondere l'opposizione ontologica con le opposizioni tra enti, opposizioni che per questo possiamo chiamare *ontiche*.

Nel caso specifico dei versi 40–41 del frammento 8 l'errore consiste nell'interpretare il divenire, cioè il movimento in cui consiste il nascere e il perire, come un passaggio dall'essere al non essere e viceversa; oppure nell'interpretare lo spostamento da un luogo a un altro come un movimento nel quale uno dei due estremi viene concepito come essere e l'altro come non essere; e ancora, analogamente, nell'interpretare il mutamento di qualità (colore) come l'opposizione tra uno stato di essere e uno stato di non essere, quindi come passaggio da una condizione di essere a una condizione di non essere.

Questa interpretazione trova un'importante conferma in un verso precedente, e nello stesso tempo aiuta a dare di esso un'interpretazione più convincente e quindi pure una traduzione più esatta. Mi riferisco al verso 8 del frammento 6.

La Dea ha appena detto che Parmenide deve tenersi lontano non solo dall'assurda via del non essere<sup>5</sup> ma anche da quella battuta dai mortali privi di giudizio, per i quali τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται κοῦ ταῦτόν, per i quali, cioè (così viene di solito tradotto il passo) “l'essere e il non essere vengono intesi come lo stesso e non lo stesso”<sup>6</sup>. Il verbo πέλειν viene tradotto con “essere”, cioè come se fosse εἶναι. Ma Parmenide non dice che i mortali pensano che εἶναι sia e non sia lo stesso che εἶναι, dice invece che pensano che πέλειν sia e non sia lo stesso che εἶναι. Certo il verbo πέλειν ha un

<sup>5</sup> Sulle questioni relative al verso 3 del frammento 6 si dirà qualcosa più avanti.

<sup>6</sup> Reale traduce: “[...] dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa e non la medesima cosa” (cfr. Parmenide 2010: 95); Cerri traduce: “[gente insensata,] ch'“essere” pensa e “non essere” sia e non sia lo stesso” (cfr. Parmenide di Elea 1999: 151).

significato che in determinati contesti può essere correttamente tradotto con “essere”; ma qui è importante conservare la distinzione che il testo greco presenta, anche perché le due differenti traduzioni danno luogo a due interpretazioni filosofiche profondamente diverse, e su un punto decisivo. Se diciamo che l’errore dei mortali consiste nell’affermare l’identità e la non identità di essere e non essere, in sostanza veniamo a identificare questa seconda via dalla quale la Dea ci vuole tenere lontani con la prima rispetto alla quale ci aveva messi in guardia. Quella era infatti la via nella quale si afferma il non essere; essa quindi è già di per sé contraddittoria, perché affermare il non essere significa automaticamente porlo come qualcosa che è: la via impercorribile è proprio la contraddittoria via che ponendo il non essere lo pone inevitabilmente come qualcosa che è e che non è, essa pone insomma l’essere come identico e non identico al non essere. In tal modo si fa fatica a vedere in che cosa la seconda via dalla quale la Dea tiene lontano Parmenide, quella cioè effettivamente battuta dai mortali, si distingua dalla prima, quella totalmente e assolutamente impercorribile (cfr. B 2 6–8). Conservare la differenza tra πέλειν ed εἶναι ci consente invece di cogliere la distinzione tra le due vie. La prima è quella, del tutto impercorribile – tant’è vero che nemmeno i mortali dalla doppia testa (B 6 5) possono percorrerla – la quale sostiene l’assurda identità dell’essere e del non essere; identità, che, proprio perché contraddittoria, viene nello stesso tempo inevitabilmente affermata e negata. La seconda è invece la via che effettivamente i mortali percorrono, quella che non identifica un termine (essere) con la sua negazione (non essere), ma identifica un termine che indica un modo di essere (πέλειν) con il non essere. Naturalmente pure tale posizione viene ad essere implicitamente contraddittoria, e quindi l’identità dei due termini viene insieme affermata e negata. Anche solo per questo, non è che in tale distinzione non vi siano problemi teorici, e anche seri, e tuttavia almeno in prima battuta dobbiamo prendere atto di questa differenza. Ebbene, qual è l’essente che nominiamo “πέλειν”? Insomma, come dobbiamo tradurre questo termine? Il modo più semplice e più convincente per renderlo in italiano secondo me è quello di tradurlo con il termine “divenire”, il quale ha un significato abbastanza vicino a quello di essere ma nello stesso tempo è distinto da esso, e anche dal punto di vista letterale costituisce una traduzione abbastanza precisa. Grazie a questa traduzione noi possiamo allora dire che l’errore dei mortali consiste appunto nell’identificare il “divenire” con il “non essere”; nell’interpretare cioè i movimenti, i passaggi di cui l’essere è pieno (movimenti e passaggi che avvengono tutti *all’interno* dell’essere), come passaggi dall’essere al non essere e viceversa.

L’errore consiste dunque nell’interpretare le opposizioni tra gli essenti, opposizioni che inevitabilmente si danno in natura, come dicotomie che contrappongono un essere a un non essere. Questo è sbagliato perché, qualunque sia la polarità ‘reale’ con la quale si ha a che fare, le due opposte entità sono “uguali” ontologicamente, “perché con nessuna delle due c’è il nulla” (B 9 4). Ho introdotto qui questo verso del frammento 9, appartenente alla seconda parte del *Poema*, appunto perché intendo ora mostrare come l’in-

---

<sup>7</sup> Cfr. anche B 8 11 e B 8 18.

interpretazione fornita consente di proporre una lettura convincente e plausibile pure della seconda parte del testo, e quindi dell'intero *Poema*.

I mortali hanno, relativamente ai fenomeni naturali, opinioni erronee perché hanno dato nome a due forme (δύο γνώμας ὀνομάζειν: B 8 53) “una delle quali non è necessaria – e in questo si sono ingannati” (B 8 54). Dal momento che l'essere è caratterizzato dalla necessità<sup>8</sup>, considerare una forma reale come non necessaria equivale a trattarla come non essere. A causa di ciò i mortali hanno considerato le due forme opposte come qualcosa di reciprocamente incompatibile (τάντῖα: B 8 55), qualcosa a cui “segnì” (σῆματ[α]: B 8 55), in quanto collocati al di fuori della connessione necessaria che vincola tutte le cose, sono posti “separatamente [χωρῖς] gli uni dagli altri” (B 8 56): nell'essere, che è caratterizzato dal suo essere un tutto uguale da ogni parte<sup>9</sup>, si introduce la scissione.

Poli opposti sono, per esempio e in particolare, il fuoco (B 8 56) e la notte (B 8 59); ovvero luce e notte (B 9 1), luce e tenebre. Essi dai mortali vengono considerati opposti l'uno all'altro come se si trattasse di essere e non essere. Questo è appunto l'errore; perché anche la tenebra, come la luce, è essere, e da questo punto di vista entrambe sono identiche: anche la più radicale delle opposizioni tra gli enti conserva quel fondo di identità costituito dal fatto che entrambi i poli dell'opposizione sono degli essenti.

Ma l'identità ontologica universale (tutto è essere) non può significare l'indistinzione dei differenti, l'annullamento dell'alterità tra i poli opposti (il giorno e la notte); la loro differenza viene conservata, ma ora, alla luce della legge dell'essere, essa assume la forma della reciproca appartenenza dei due poli opposti: nell'orizzonte dell'essere, che tutto comprende, le due entità ‘opposte’ si connettono l'una all'altra in maniera necessaria dando luogo al vario combinarsi degli elementi naturali. Nella realtà fisica, insomma, la coincidenza di due poli opposti può presentarsi solo sotto forma di movimento. Così, la Necessità (B 10 6) – che rimane la legge dell'essere anche quando si tratta dei fenomeni della natura – non è la contrapposizione senza mediazione (senza congiunzione) tra la luce e le tenebre, ma non è neppure la cancellazione della differenza tra le due, è bensì il movimento degli astri celesti condotti, nel loro percorso lungo la volta del cielo, dal saldo polso di Ἀνάγκη (B 10 6–7).

È dall'impulso (μένοσ: B 11 3) alla reciproca congiunzione che si generano tutte le cose dell'universo, della natura (B 11): dalle corone di fuoco non mescolato (ἀκρήτοιο: B 12 1) a quelle nelle quali nelle tenebre viene immessa una parte di fuoco (B 12 2). La divinità governa (B 12 3) la mescolanza (κρᾶσιν: B 16 1) degli elementi dalla quale si genera l'universo. E l'intero comportamento della natura è spiegato mediante la ‘congiunzione’ (cfr. μίξιος: B 12 4) che definisce la vita. Questa, infatti, è generata da Eros, che è la prima delle divinità (B 13) perché determina la congiunzione reciproca di maschio e femmina (B 12 4–5) nonché l'unione dei loro semi, dalla cui capacità di congiungersi armoniosa-

<sup>8</sup> Si veda χρῆ (è necessario): B 6 1; cfr. B 2 5; cfr. ἀνάγκη (necessità): B 8 16; B 8 30; cfr. Μοῖρ[α] (Sorte): B 8 37.

<sup>9</sup> Si veda: οὐλομελέσ (un intero nel suo insieme): B 8, 4; ἓν (uno) συνεχέσ (continuo): B 8, 6; cfr. B 8, 23–25.

mente invece che di entrare in reciproca lotta dipende se la natura delle creature sarà ‘felice’ piuttosto che crudelmente tormentata (B 18 4–6).

L’essere è appunto lo stare necessariamente insieme dei differenti/opposti, il loro essere uno. E l’essere-uno dei differenti/opposti è innanzi tutto “il pensiero” (νόημα), il quale costituisce “il pieno” (τὸ [...] πλεόν: B 16 4); essendo la pienezza anche il segno della compiutezza, cioè della perfezione (τετελεσμένον, cioè compiuto: B 8 42)<sup>10</sup> che caratterizza la ben rotonda sfera (B 8 43) dell’essere parmenideo. Non a caso, del resto, “pensiero ed essere sono lo stesso”, come recita il celeberrimo frammento 3 (cfr. B 8 34–36). La pienezza del pensiero consiste nella sua capacità di comprendere l’essere in quanto completo di tutti gli opposti: “tutto è ugualmente pieno di luce e di notte oscura, uguali ambedue”, appunto perché, come già riportato, “con nessuna delle due c’è il nulla” (B 9 3–4).

Così, il sapere autentico è quello che comprende la ‘verità’ dei nomi che i mortali hanno dato a ciascuna delle cose e dei fenomeni della natura per distinguere ciascuno di questi dagli altri (B 19 3); e la verità dei nomi non è quella che contrappone i loro portatori mediante un’opposizione di tipo ontologico (essere / non essere) ma è invece quella che ne vede la reciproca connessione.

In questo senso pare ragionevole l’ipotesi interpretativa di Giovanni Cerri che vede nella filosofia parmenidea l’estensione universale del metodo scientifico caratterizzato dal fatto che quelli che nell’opinione dei mortali si presentavano come due oggetti contrapposti e indipendenti, dal punto di vista della verità scientifica si sono invece palesati come uno stesso ente: la stella del mattino (Fosforo) e quella della sera (Vespero), che nell’opinione corrente *non erano* lo stesso oggetto, dal punto di vista della verità scientifica si sono rivelate invece come il medesimo corpo celeste: quello che chiamiamo Venere<sup>11</sup>; e la luce della luna, che nell’opinione dei mortali *non è* quella del sole, in realtà è sempre la stessa luce solare riflessa dal nostro pianeta (cfr. frammento 14).

## 2. La verità dell’opposizione

Tutto chiaro e pacifico, dunque? Sì, ma nella misura in cui l’opposizione ontologica regge; perché è su di essa che si fonda interamente l’interpretazione proposta, la quale si basa appunto sulla differenza tra l’opposizione ontologica (quella tra l’essere e il non essere) e quella ontica (quella che oppone e differenzia tra di loro i vari enti, ciascuno dei quali si oppone però al nulla).

Ma l’opposizione ontologica è una figura che, come ho mostrato altrove<sup>12</sup>, è tutt’altro che pacifica e scontata. La difficoltà fondamentale consiste in questo, che tale opposizio-

<sup>10</sup> Cfr. B 8 32: οὐκ ἀτελεύτητον (non senza compimento), e B 8 33: οὐκ ἐπιθευές (non manca di nulla).

<sup>11</sup> Cerri (1999: 41 e 55).

<sup>12</sup> Si vedano, in particolare, Tarca (2005 e 2011).

ne si presenta essa stessa come essenzialmente contraddittoria; perché è un'opposizione definita dal fatto che uno dei due poli in cui essa consiste non può esistere, così che essa non può costituirsi davvero come opposizione, e quindi non può esistere neppure essa.

Qualsiasi tentativo di sanare tale aporia risulta insoddisfacente, sostanzialmente perché, se l'opposizione ontologica è tra l'essere e il suo opposto, allora si viene o a entificare il non essere o ad annullare la stessa opposizione ontologica, in entrambi i casi generando una contraddizione; e se invece – per evitare tale contraddizione – si dice che l'opposizione è tra due forme di essere (per esempio tra l'essere e il *pensiero* del non essere, pensiero che è pur sempre un essente) allora l'affermazione dell'essere viene a perdere la propria immediata innegabilità, perché questa è legata appunto al fatto che la sua negazione non può esistere e quindi non è possibile 'scegliere' tra due vie diverse. Se invece è possibile una scelta alternativa a quella della via parmenidea, allora l'opzione a favore di questa va giustificata, cosa che però dà il via a un processo di fondazione che va all'infinito, sollevando in tal modo una serie di problemi dai quali il pensiero filosofico, a distanza di duemilacinquecento anni, fatica ancora a riemergere.

Qui vorrei sintetizzare il punto fondamentale nel modo seguente<sup>13</sup>. L'opposizione ontologica è definita dal fatto che uno dei due poli – cioè il non essere, contrapposto all'essere – non esiste, non può esistere. Ma questo vuol dire che l'essere è ciò di cui non vi è negazione, ciò rispetto a cui non vi è qualcosa di *negativo*, intendendo con questo termine tutto ciò che si oppone in maniera escludente a qualcos'altro. Della luce vi è l'opposto/negativo (le tenebre) e viceversa, ma rispetto all'essere non vi può essere qualcosa che ne costituisca il negativo; e quindi l'essere è ciò che, non avendo negativo, *non è negativo*.

Ma proprio in questa semplicissima definizione (L'essere non è negativo), apparentemente del tutto indiscutibile e 'innocua', si annida la peggiore delle difficoltà. Perché dire che l'essere è ciò di cui non vi è il negativo equivale a dire che l'essere si contrappone a tutto ciò che costituisce il negativo (tutto ciò di cui invece vi è il negativo)<sup>14</sup>. In quanto contrapposto al negativo l'essere è non-negativo; ma quindi esso è negativo nei confronti del negativo, e in quanto tale viene a sua volta ad essere negativo. È insomma proprio in quanto non-negativo che l'essere viene ad essere negativo. Il fondamento del discorso parmenideo, cioè la singolare opposizione ontologica per la quale uno dei due poli non esiste, si rivela essere una clamorosa contraddizione.

Questa peculiare ma decisiva circostanza teorica risulta confermata in maniera del tutto immediata ed evidente anche da un punto di vista semplicemente linguistico.

---

<sup>13</sup> Chi volesse approfondire la linea di pensiero cui si fa qui riferimento può vedere i miei scritti, e in particolare: Tarca (1994, 2001, 2004, 2006) e Màdera e Tarca (2003).

<sup>14</sup> Se, appunto, chiamiamo "negativo" tutto ciò di cui vi è un opposto escludente, possiamo dire che la luce è un negativo (rispetto alla tenebra), il pari è un negativo (rispetto al dispari), il maschio è un negativo (rispetto alla femmina), e per converso la tenebra, il dispari e la femmina sono a loro volta dei "negativi". Ebbene, proprio questo carattere è quello che non può competere all'essere; appunto perché, se di esso *vi fosse* il negativo, allora si darebbe la contraddittoria situazione per la quale il non essere sarebbe.

Prendiamo in considerazione la formula che dice: “Il negativo del negativo è negativo”. Tale formula, sulla quale da anni invito a meditare, afferma semplicemente che tutto ciò che è negativo rispetto a qualcosa che è a sua volta negativo resta comunque qualcosa di negativo. Benché questa formula a prima vista appaia quasi l’opposto della celeberrima formula che Hegel presenta come il cuore del sapere filosofico, cioè l’affermazione per la quale “il negativo è insieme anche positivo”<sup>15</sup>, in realtà essa è pienamente compatibile con il principio hegeliano, ed è anzi, almeno da un certo punto di vista, complementare rispetto ad esso. È ben possibile, infatti, che qualcosa che è negativo sia anche positivo, e addirittura che tutto ciò che è negativo sia insieme anche positivo; ma il punto è che, persino se si riesce a dimostrare questo, resta comunque fermo che ciò che è negativo resta anche negativo. Per esempio, è ben possibile che una sostanza tossica abbia un effetto positivo sulla salute del corpo (in effetti molti medicinali hanno questa caratteristica), e pur tuttavia essi restano comunque tossici (anche-tossici), cioè negativi (anche-negativi).

Il problema dunque è che, nella misura in cui l’essere va pensato come il non negativo in generale, esso stesso si presenta come una nozione contraddittoria. La verità parmenidea, espressa nel verso 3 del frammento 2, consiste, data la seconda metà del verso, in una immane contraddizione.

Si è soliti pensare che la contraddizione parmenidea trovi la propria risoluzione nella filosofia platonica, in particolare nel *Sofista* e precisamente nei passi in cui viene compiuto il cosiddetto “parricidio” (*Soph.* 241 d 3) nei confronti appunto del ‘padre’ eleate (*Soph.* 237 a 2 – 259 d 8, in particolare 255 e 8 – 256 e 3). Si può, inoltre, ritenere che il *Parmenide* costituisca il dialogo nel quale Platone compie una sorta di *reductio ad absurdum* della logica parmenidea, quella basata sulla negazione assoluta, la negazione che costituisce l’esclusione totale di ciò che viene negato. Il *Parmenide* rappresenterebbe infatti la dimostrazione che tale logica – applicata ai temi filosofici, nella fattispecie alla questione se l’essere sia uno o molti – conduce a contraddizioni insanabili. Per esempio, la circostanza che l’Uno, in quanto negazione dei molti, significhi l’esclusione di ogni molteplicità comporta che, qualsiasi cosa venga detta dell’Uno, essa determina una contraddizione, perché, aggiungendo all’Uno un’altra proprietà (fosse anche solo quella di essere) lo si rende ‘duplice’, come mostra appunto la prima ipotesi del *Parmenide* (137 c 4 – 142 a 8). Ora, secondo la diffusa convinzione di cui si diceva, questo incontrollato dilagare delle contraddizioni parmenidee sarebbe sanato dall’interpretazione del non essere fornita da Platone nel *Sofista*. Qui, infatti, si mostra che quando si parla del non essere non ci si riferisce all’opposto assoluto dell’essere (il μηδ’αμῶς ὄν: *Soph.* 237 b 7–8), ma solo al non essere relativo, ovvero a tutto ciò che è *differente* dall’essere; ciò che è differente dall’essere, infatti, non è l’essere, e *in questo senso* è non essere (*Soph.* 256 d 5–12). Così, dire che qualcosa è non essere non costituisce più una contraddizione, perché non vuol più dire che qualcosa che è essere non è, ma vuol dire semplicemente che qualcosa che *partecipa* dell’essere, essendo *diverso* dall’essere, *non* è l’essere; nel senso (un senso che

<sup>15</sup> Hegel (1968b: 36).



si affermerà proprio sulla base della svolta imposta dal *Sofista*) che non è *identico* all'essere, *non coincide* con esso.

Ma anche questo tipo di soluzione è colpito dalla contraddizione che caratterizza l'opposizione del negativo e del non negativo, come ora vedremo. Fin tanto che la differenza viene pensata come una forma di negazione – come accade anche nella soluzione del *Sofista* e in tutte le soluzioni che concepiscono la differenza come negazione dell'identità dei differenti – resta fermo che ciò che differenzia un'entità da un'altra (e che perciò chiameremo *elemento differenziante*) è qualcosa che deve appartenere a uno dei due differenti ma non può appartenere all'altro, non può cioè appartenere a entrambi<sup>16</sup>. L'elemento differenziante è insomma elemento definitorio di uno dei due differenti (al quale dunque appartiene necessariamente), ed è invece escluso dall'altro differente (al quale quindi non può appartenere). Nel caso della differenza tra un'entità e il suo opposto negativo, l'elemento differenziante ciascuno dei due opposti coincide esattamente con la negazione dall'altro, cioè con l'esclusione totale di questo<sup>17</sup>; nel caso invece della differenza tra due determinazioni che non sono l'una l'opposto-negativo dell'altra, l'elemento negativo-escludente costituisce una negazione *parziale* della determinazione differente<sup>18</sup>.

Ebbene, se applichiamo questa impostazione all'elemento che differenzia il negativo dal non negativo, vediamo che essa fallisce, perché in questo caso l'elemento differenziante viene ad essere qualcosa che appartiene *a entrambi* i poli dell'opposizione. Questo è immediatamente evidente nel caso dell'elemento che differenzia il non negativo dal negativo; tale elemento, infatti, in quanto definitorio del non negativo, è non negativo (e quindi appartiene al non negativo), ma in quanto è *non* negativo (cioè *negativo* del negativo) appartiene anche al negativo. In tal modo il tentativo di differenziare il non negativo dal negativo mediante la negazione della loro identità fallisce. Eppure negativo e non negativo devono essere differenti tra di loro. Questo vuol dire che l'elemento differenziante il non negativo dal negativo – proprio per poter essere tale, cioè elemento differenziante – deve essere qualcosa di diverso dal suo (del non negativo) *non* essere identico al negativo (dal suo *non* appartenere al negativo, e poi in generale da tutto ciò che lo faccia essere un negativo); ma d'altro canto esso – essendo pur sempre l'elemento definitorio del *non* negativo (di ciò che non appartiene al negativo) – deve essere anche qualcosa di diverso dal negativo. Questo vuol dire che l'elemento che differenzia il non negativo dal negativo deve essere diverso *tanto dal non negativo quanto dal negativo*: in quanto è non negativo è diverso dal negativo, ma nello stesso tempo è *più* che non nega-

---

<sup>16</sup> Per esempio la proboscide, nella misura in cui è definitoria dell'elefante, costituisce l'elemento differenziante dell'elefante (poniamo rispetto al rinoceronte) in quanto non può appartenere a questo.

<sup>17</sup> L'elemento che differenzia il non bianco dal bianco è la sua esclusione di tutto ciò che è bianco.

<sup>18</sup> Questo è appunto il caso della differenza di cui si parla nel *Sofista*, dove il movimento è differente dall'essere non perché costituisca l'esclusione totale dell'essere, ma perché esclude *parte* di ciò che definisce l'essere (fosse anche solo, questa parte, la proprietà di essere identico all'essere). Allo stesso modo, in generale, il bianco differisce dalla neve non perché sia totalmente incompatibile con essa, ma perché è incompatibili con *una parte* degli aspetti che la definiscono.

tivo, perché fin tanto che resta semplicemente *negazione* del negativo appartiene al negativo invece che all'elemento differenziante rispetto al negativo il quale di per sé dovrebbe appunto escludere il negativo<sup>19</sup>. Proprio in quanto differente tanto dal negativo quanto dal non negativo, a tale elemento (l'elemento differenziante il non negativo dal negativo) do il nome di *pura differenza*. Essa è distinta dal non negativo, però *fa tutt'uno* con questo; perché quando si tenta di *separarla* dal non negativo mediante una differenziazione negativa essa, proprio per ciò, viene a costituire qualcosa di negativo mentre dovrebbe essere qualcosa di non negativo. Ci veniamo così a trovare in presenza di una peculiare dualità per la quale si danno degli elementi (quali, in questo caso, il negativo, il non negativo e la pura differenza tra i due) che devono essere *distinti* l'uno dall'altro, ma che se vengono *separati* si rovesciano nel proprio opposto e riproducono ciascuno al proprio interno la medesima dualità<sup>20</sup>. Emerge qui dunque un modo del differire che è distinto da quello che consiste nella negazione dell'identità dei differenti. Così, l'espressione "non negativo" *nomina* esplicitamente il non negativo, ma proprio anche solo per fare questo deve *significare* pure un altro aspetto di ciò che essa nomina (cioè del non negativo), precisamente quell'aspetto (la pura differenza) per cui il 'nominato', distinguendosi tanto dal non negativo quanto dal negativo, si distingue pure da ciò che viene esplicitamente nominato (cioè da se stesso). Proprio per ciò tale aspetto resta *taciuto* nella nominazione del "non negativo", e viene quindi ad essere, *dal punto di vista del negativo*, qualcosa di *innominato*<sup>21</sup>.

Qui, però, non possiamo sviluppare ulteriormente questa tematica teoretica, della quale abbiamo enunciato solo i primi passi e per il cui approfondimento devo rimandare agli scritti indicati in Bibliografia. Ritorniamo dunque al *Poema* di Parmenide, ricordandoci però che l'essere parmenideo è proprio il non negativo, e che quindi quello che abbiamo detto del non negativo vale anche per l'essere di cui parla l'Eleate. Tutto questo ci consente ora una lettura nuova dei suoi versi. Si tratta di una lettura che non solo è teoretica (nel senso che ha di mira una questione teorica piuttosto che un accertamento fattuale-empirico relativo per esempio a ciò che poteva avere in mente una persona vissuta a Elea duemilacinquecento anni fa), ma poi è anche tale che, piuttosto che tentare di *definire* in maniera esclusiva un problema e la relativa soluzione, si limita a presentare possibili implicazioni concettuali del discorso parmenideo, implicazioni che tra l'altro

---

<sup>19</sup> Si badi che non sto dicendo semplicemente che un differente deve essere, oltre che non identico a ciò da cui differisce, anche dotato di altre proprietà; sto dicendo invece che è *proprio per essere differente da ciò da cui si differenzia* che il non negativo deve essere altro rispetto al suo non essere identico a ciò da cui differisce (e in generale altro rispetto a tutto ciò che è negativo). Non sto dicendo, insomma, che la casa, per essere diversa dalla pianta, deve essere, oltre che non identica alla pianta, anche dotata di proprietà positive (avere una porta, un tetto etc.), sto invece dicendo che è *proprio il suo essere diversa dalla pianta* che deve essere qualcosa di diverso dal suo non essere identica alla pianta, (oltre che, naturalmente, qualcosa di diverso dalla pianta).

<sup>20</sup> Per nominare questa singolare dualità uso a volte la formula "L'altro *del* non negativo", a indicare appunto il fatto che si tratta di qualcosa che fa tutt'uno con il non negativo pur distinguendosi rispetto ad esso.

<sup>21</sup> Si può fornire una prima immagine di tutto questo dicendo che il non negativo è la totalità del negativo (totalità che indicheremo con l'espressione "Negativo", con la maiuscola), la quale, *in quanto è (l')Intero*, è, *rispetto al Negativo* (cioè rispetto a se stesso), negativo del negativo.

– questo va adeguatamente sottolineato – sono in gran parte del tutto *implicite* nel suo discorso e quindi forse pure *inconsapevoli*, almeno in un qualche senso del termine.

### 3. La via della pura verità

Richiamandoci ai tratti che abbiamo visto caratterizzare il non negativo, possiamo allora incominciare a dire che il pensiero autentico dell'essere (in quanto non negativo) deve comprendere la consapevolezza che il discorso che lo nomina come non negativo in realtà *tace* l'aspetto caratteristico e proprio dell'essere, tace ciò che lo *definisce* e lo determina rispetto agli enti; tace insomma quella che in linguaggio heideggeriano potremmo chiamare l'autentica differenza ontologica. Ora, se l'opposizione ontologica (parmenidea) dell'essere e del nulla si rivela essere, in quanto negativa, contraddittoria, allora una prospettiva ontologica che voglia essere diversa da una contraddizione deve essere basata su un principio puramente positivo diverso da quello enunciato mediante l'opposizione parmenidea. Ciò vuol dire che la verità filosofica 'nominata' nel *Poema* parmenideo deve distinguersi pure dalla verità enunciata nel celeberrimo verso 3 del frammento 2, in quanto questa, nella sua seconda metà, definisce l'essere come *negazione* del non essere, cioè come *non* negativo. La via della verità si distingue dunque dalla via della negazione del non essere, e si presenta quindi come "pura verità". Questa consente di distinguere la verità dell'essere dalla negazione del non essere, e si distingue dunque da quella che consiste nell'opposizione dell'essere e del non essere.

Ciò vuol dire che il *vero essere va distinto pure dall'essere che si oppone al non essere*. Il vero essere si distingue, mediante una pura differenza, dall'essere-in-quanto-opposto-al-non-essere. Ma allora ciò significa che anche il significato del termine "essere", *in quanto questo sia pensato come opposto al non essere*, va distinto dal puro significato dell'essere, e va dunque anch'esso considerato, proprio per ciò, un semplice nome. Anche "essere" e "non essere", *in quanto pensati come poli di una opposizione*, sono semplicemente *nomi* dell'essere. Ecco 'spiegato' quanto viene detto nei versi dai quali abbiamo preso l'avvio (B 8 37–41), ed ecco quindi 'risolta' la relativa difficoltà.

Ma questa 'soluzione' in realtà è essa stessa l'apertura di tutta una serie di problemi, perché ha conseguenze inattese e addirittura destabilizzanti. Tanto sorprendenti sono, tali conseguenze, che consentirebbero addirittura di fornire una risposta plausibile a un problema testuale che non riusciamo nemmeno a scorgere perché, ove fosse anche solo visto, porrebbe una difficoltà assolutamente non risolvibile al di fuori di una svolta di pensiero radicale. Mi riferisco al problema che si manifesta palesamente – senza peraltro essere notato – nel verso 3 del frammento 6:

È necessario il dire e il pensare che l'essere è: infatti l'essere è,  
nulla non è; queste cose ti esorto a considerare.

E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano, [...]<sup>22</sup>

Ora, stando a una lettura pedissequamente letterale del testo, o – se si preferisce – a una lettura praticamente *ottusa* di esso, sembrerebbe di dover dire che la Dea invita Parmenide ad allontanarsi da quella che però è proprio la via della verità. Infatti la via di cui si parla nei versi 1 e 2 di questo frammento è quella che dice “l’essere è, nulla non è”; ma se *questa* è la via dalla quale la Dea ci allontana, allora Ella ci diffida dall’imboccare proprio la via parmenidea della verità: quella che oppone l’essere al non essere. L’ipotesi è talmente destabilizzante che, appunto, non viene nemmeno considerata come un problema, perché il testo viene automaticamente ed immediatamente letto in un senso opposto a quello che possiede alla lettera, cioè come se esso condannasse la via (quella che afferma che “non è e che è necessario che non sia”: B 2 5) che è *opposta* a quella che è appena stata enunciata. Il passo, insomma, viene interpretato come se dicesse il contrario esatto di quello che dice... Naturalmente questo rovesciamento appare del tutto corretto, stando al senso complessivo normalmente attribuito al pensiero parmenideo. Il punto è però che, alla luce di quanto abbiamo osservato circa l’opposizione dell’essere e del non essere, sembrerebbe più corretto prendere alla lettera il testo, cioè interpretarlo come se la Dea ci invitasse davvero ad allontanarci *persino* dalla via che oppone l’essere al non essere. Ciò sarebbe corretto, e quindi giusto (del resto qui la divinità è *Dike*, Dea della giustizia), perché la piena testimonianza della verità dell’essere esige che si prendano le distanze persino da quella che è stata presentata come la via della verità, almeno nella misura in cui essa resta la via dell’*opposizione* dell’essere e del non essere, dal momento che questa si è rivelata essere l’opposizione tra due *nomi*.

Sia chiaro, non sto sostenendo che la lettura *letterale* (ovvero *ottusa*) di questi versi sia quella corretta, e che si debba quindi dare un’interpretazione completamente nuova del pensiero parmenideo, praticamente opposta a tutto quello che è stato detto finora. Chi proprio volesse avventurarsi per questa strada potrebbe incominciare con l’osservare che il termine che sancisce la condanna della Dea (εἶργω = tengo lontano) è una interpolazione, ed è quindi il frutto di una interpretazione che almeno in linea teorica potrebbe essere messa in questione. Tuttavia sulla base di quel poco che posso accertare credo di poter dire che questa sarebbe una strada molto “ardua” da seguire (praticamente impercorribile, come quella del non essere ...), e comunque non è quella lungo la quale intendo ora incamminarmi. Né intendo sostenere che la via della verità che viene tradizionalmente attribuita a Parmenide, cioè la via che *oppone* l’essere al non essere, ancorché valida a livello interpretativo, sia errata dal punto di vista teoretico. Voglio però osservare che le questioni che qui si pongono richiedono comunque una rilettura radicale del tema dell’opposizione dell’essere e del non essere e quindi del senso complessivo del discorso parmenideo. Non sto, insomma, affermando che la verità dell’essere possa (o addirittura debba) prescindere dall’opposizione essere/non essere; sto invece dicendo che tale

---

<sup>22</sup> Frammento 6, versi 1–3.

opposizione, per essere qualcosa di diverso da una contraddizione, deve introdurre una distinzione tra due diversi sensi dell'opposizione e quindi tra due diversi sensi della negazione (e perciò pure dell'esclusione). Per compendiare in poche battute un problema così complesso e delicato, potrei esporlo nel modo seguente.

L'espressione che esprime la seconda metà della verità parmenidea, cioè "non è non essere [οὐκ ἔστι μὴ εἶναι]" (B 2 3)<sup>23</sup>, contiene due negazioni, entrambe riferite all'essere<sup>24</sup>. Esse – anche per questa duplicità, ma non solo – celano al proprio interno un complesso assai variegato di aspetti, i quali danno luogo a un groviglio quasi inestricabile di questioni teoriche. Per venire a capo delle difficoltà che queste pongono bisogna distinguere questi vari aspetti<sup>25</sup>, ma proprio questo è il problema, proprio questa è la difficoltà principale.

Per chiarire il punto proviamo a riformulare la verità parmenidea presentandola come la *negazione del non essere*, cioè come la *negazione della negazione dell'essere*. Ora, la negazione dell'essere (il "non essere") è un'entità che costituisce essa stessa un'emplificazione (un'individuazione) dell'ambito che peraltro essa nega; infatti *la negazione di ogni cosa è qualcosa* (di qui la forza invincibile del discorso filosofico che si inaugura con Parmenide, quello cioè basato sulla verità elenctica, innegabile perché persino chi intendesse negarla sarebbe costretto ad affermarla). Quindi l'ambito che la negazione dell'essere costituisce (determina) include qualcosa; ma, in quanto tale ambito (il non essere) è definito come quello che esclude ogni cosa, esso esclude anche ciò che include. La negazione dell'essere costituisce dunque un'entità che contemporaneamente include ed esclude qualcosa (la stessa cosa). Per parlarne in maniera coerente bisogna quindi come minimo distinguere i differenti sensi secondo i quali lo stesso viene rispettivamente incluso ed escluso mediante tale negazione; anche se questo si rivela un compito assai più arduo di quanto si possa immaginare a prima vista<sup>26</sup>.

Per quanto riguarda poi l'altra negazione (cioè la negazione della negazione che abbiamo ora considerato), ovvero la negazione del non essere (negazione della negazione dell'essere), la quale costituisce la verità filosofico-parmenidea ("non è non essere"), a sua volta essa determina un'entità (un ambito, un campo, uno spazio) che esclude qual-

<sup>23</sup> Cfr. μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (B 6 2). Preferisco conservare qui la peraltro legittima traduzione letterale invece di quella prevalente che suona "non è possibile che non sia".

<sup>24</sup> Per la precisione: la prima è riferita allo "è" (ἔστι), la seconda allo "essere" (εἶναι).

<sup>25</sup> Può essere interessante osservare che la Dea usa οὐ in un caso, e μὴ nell'altro; e lo stesso accade anche nelle formule utilizzate in B 6 2.

<sup>26</sup> Per esempio si potrebbe dire che ciò che viene negato con la formula οὐκ ἔστι non è l'esserci della negazione dell'essere, ma qualcos'altro; in particolare, sfruttando proprio la circostanza che la particella negativa "μὴ", in greco, rappresenta qualcosa di soggettivo, a differenza di οὐ, che rappresenta invece qualcosa di oggettivo, si potrebbe ipotizzare che ciò che viene negato è l'avere contenuto, o l'avere valore, da parte della negazione dell'essere. Ma anche in questa ipotesi bisognerebbe comunque ammettere una dualità, interna al "non essere", tra il non essere in quanto *non può* esserci, perché altrimenti ci sarebbe proprio il non essere, e il non essere in quanto invece *deve* esserci (non può non esserci), perché è ciò che costituisce l'oggetto della negazione verace da parte della verità dell'essere (se anche tale oggetto, infatti, fosse nulla, non ci sarebbe nemmeno la negazione del nulla e quindi nemmeno la verità dell'essere che in tale negazione consiste).

cosa (ciò che essa nega); ma, siccome ciò che essa nega è ciò che non è (ovvero il non essere), tale spazio non può escludere alcunché. O, per converso, siccome l'ambito che essa definisce (quello del non-non-essere, cioè dell'essere) include ogni cosa, esso include pure ciò che esclude (comunque questi – cioè l'escluso e la relativa esclusione – debbano essere intesi). Anche qui abbiamo dunque una negazione che esclude e non esclude qualcosa, una negazione che contemporaneamente include ed esclude la stessa cosa. Di nuovo, quindi, per formulare in maniera coerente tale verità bisogna come minimo distinguere i differenti sensi secondo i quali lo stesso viene rispettivamente escluso ed incluso mediante tale negazione.

Ci troviamo dunque in una situazione nella quale ogni negazione si sdoppia in un aspetto includente e in uno escludente, generando in tal modo una contraddizione, perché l'uno esclude proprio ciò che l'altro include, e viceversa. È indispensabile, per venire a capo di questo problema e delle relative aporie, distinguere coerentemente i diversi aspetti. Ma come fare? Qui, infatti, ogni negazione si sdoppia in due aspetti che appaiono essere in reciproca contraddizione; bisogna dunque distinguere i due sensi secondo i quali lo stesso viene rispettivamente affermato e negato; ma, appunto, come distinguere gli aspetti *interni alla negazione*? La difficoltà, in particolare, è questa: se ogni differenza è una negazione, e cioè ogni differenziazione costituisce un'operazione di negazione, allora ogni differenza introdotta per risolvere le contraddizioni generate dalla negazione riproduce la negazione e quindi ripresenta il problema. In tal modo la soluzione resta rimandata all'infinito e quindi viene resa impossibile. Insomma, se il problema è interno alla negazione, e se ogni differenza produce una nuova negazione, allora qualsiasi distinzione venga introdotta per risolvere la contraddizione riproduce il problema che si trattava di risolvere. Il culmine della difficoltà si palesa quando ci si rende conto che, anche se – per risolvere questo problema – si volesse dire che la differenza non implica la negazione (o che vi è una differenza che non implica la negazione), proprio così facendo si verrebbe a dire che tale differenza, *non* essendo negativa, è *non* negativa, ma quindi è *negativa* nei confronti della negazione, negativa nei confronti del negativo. Ecco una delle ragioni che mi hanno indotto a introdurre la nozione di *pura differenza* cui sopra ho fatto cenno, la cui autentica comprensione, peraltro, richiede un esercizio teorico radicale e continuo. Insomma, la negazione dell'essere porta alla luce il problema posto dalla negazione, ed evidenzia il fatto che la sua soluzione (cioè la distinzione degli aspetti interni alla negazione) esige una logica diversa da quella che io chiamo della differenza-negazione o della determinazione-negazione.

Il problema che qui si sta ponendo costituisce uno dei nodi centrali del pensiero filosofico, anche se raramente a tale problema è stata riservata l'attenzione che esso merita. Si potrebbe però osservare, tanto per dare una prima idea della portata che ha la presente questione, che la dualità che caratterizza la verità parmenidea potrebbe essere vista come un'anticipazione della posizione hegeliana (posizione che peraltro costituisce il cuore stesso del pensiero di Hegel, come dimostra il fatto che essa si trova collocato in una posizione strategica, cioè nell'Introduzione alla *Scienza della logica*) per la quale ogni negazione dell'essere si rivela essere, *in verità*, la negazione non dell'essere, ma la negazione

di qualcosa di determinato, la negazione di un ambito specifico dell'essere: la *negazione determinata*, appunto<sup>27</sup>.

Ma proprio il richiamo a Hegel ci consente di scorgere pure le difficoltà insite in questa semplice affermazione. Se assumiamo che l'identità dell'essere e del nulla, la quale costituisce l'atto di nascita del sistema hegeliano (la famosa prima triade della *Scienza della logica*), risulta dimostrata dal fatto che tanto l'uno (l'essere) quanto l'altro (il nulla) sono negazione di ogni ente determinato, allora resta qui trascurata la decisiva circostanza che il primo è *affermazione* (sia pure *indeterminata*) di ogni essente, mentre il secondo è *negazione* (altrettanto indeterminata) di ogni essente. Resta insomma trascurata la decisiva differenza tra il modo in cui l'essere si differenzia da ogni essente rispetto al modo in cui se ne differenzia il nulla.

Quello che voglio osservare – ma la questione qui può essere solo accennata – è che si pone a questo proposito la questione, filosoficamente decisiva, di *determinare esattamente* la differenza tra il modo in cui l'essere differisce dall'ente dal modo in cui il nulla differisce dall'ente, e qui il riferimento (anche critico) a Heidegger è inevitabile. Ovvero – e ora la questione è leggermente differente ma il nodo teorico è lo stesso – si tratta di distinguere esattamente, all'interno della 'opposizione' tra l'essere e il nulla, la negazione rivolta contro l'essere dalla negazione rivolta contro la negazione dell'essere. Qui il riferimento è principalmente alla ripresa del pensiero di Parmenide compiuta da Emanuele Severino, e alla soluzione da lui proposta dell'aporia del nulla<sup>28</sup>. Per quanto riguarda il discorso qui svolto, comunque, la domanda cruciale mi pare essere: come si fa a risolvere mediante una proposizione *negativa* il problema di tale distinzione, cioè di una distinzione interna alla stessa negazione? Ovvero, se ogni distinzione comporta una negazione, *come si fa a operare una distinzione all'interno della negazione senza riprodurre il problema?* Se ogni negazione istituisce una duplicità (a questo livello contraddittoria), come distinguere la duplicità insita nella negazione mediante una negazione? *E se ogni differenza è una negazione*, come distinguere i due *differenti* aspetti della negazione (si tratta infatti di una dualità) senza istituire una negazione e quindi senza riprodurre il problema? Non costituisce, ogni soluzione che resti all'interno della prospettiva che possiamo chiamare "negativa", un'automatica riproposizione del problema? Come definire dunque le differenze interne alla negazione mediante una logica negativa, cioè mediante proposizioni che contengono negazioni? Ma, d'altro canto, come evitare di fare ciò, dal momento che anche una posizione che *non* contenesse negazioni conterrebbe almeno questa negazione? È appunto a tale ampio giro di questioni che le riflessioni che svolgo attorno alla nozione di *pura differenza* si propongono di dare una risposta.

Si vuole forse, con tutto questo, dire che la via indicata da Parmenide nel suo *Poema* non è la via della verità? Quello che si vuole dire è che quella 'nominata' nel *Poema* è davvero la via della verità, ma la verità di cui qui si tratta è la verità *del negativo*; nel

<sup>27</sup> Hegel (1968b: 36).

<sup>28</sup> Su questo si possono vedere Severino (1981) e, più recentemente, Severino (2013).



senso che ciò che resta testimoniato (cioè esplicitamente posto) mediante la sua parola è il lato negativo della verità dell'essere. Quello propriamente positivo resta in ombra, almeno fino a che non si porti alla luce il suo *puro* differire rispetto al lato negativo. La compiuta testimonianza della verità esige che la verità venga distinta anche da quel suo particolare aspetto che è costituito dalla verità del negativo; ma tale distinzione può essere compiuta solo grazie a quella particolarissima forma del 'distinguere' alla quale allude la pura differenza.

Dovrebbe essere chiaro, e comunque lo ribadisco esplicitamente: non sto dicendo che il verso 3 del frammento 6 vada inteso nel senso che la Dea inviterebbe Parmenide ad allontanarsi dal discorso che oppone l'essere al non essere; ritengo infatti assolutamente verosimile che lì il testo parmenideo si riferisca proprio alla via che identifica l'essere e il non essere, esattamente come esso è stato sempre interpretato. Ma il punto è che, in base a quanto abbiamo visto, è la stessa via che *contrappone* l'essere al non essere a identificare, proprio così facendo, l'essere e il non essere (il non negativo e il negativo), almeno sin tanto che trascura le distinzioni *interne* alla negazione, e quindi in particolare la decisiva distinzione tra la differenza e la negazione. Sicché nella 'problematicità' che emerge dalla *lettera* di questo passo resta testimoniata (anche se verosimilmente in maniera involontaria, quindi non esplicita e perciò in qualche misura inconsapevole) proprio quell'implicazione teorica della verità che il *Poema* di Parmenide nasconde nel momento stesso in cui la porta alla luce.

L'implicita evocazione della distinzione tra la via della verità dell'essere e quella della negazione del non essere ritorna, ancora con le stesse modalità implicite (quindi in qualche modo, da capo, non del tutto consapevoli), nei primi due versi del frammento 8: "Resta solo un discorso della via: [/] che "è" [...]". Stando alla lettera, qui si dice che l'unica via che resta è quella che afferma "che è". Tutto ciò che resta, insomma, è – alla lettera – solo la prima metà del fatidico verso 3 del frammento 2; la seconda metà, qui, non viene riprodotta. Vuol forse dire, questo, che la parte negativa della verità è stata cancellata e che il pensiero di Parmenide va riletto in questo senso? Tutt'altro; perché subito dopo Parmenide, nell'illustrare i tratti (σήματ[α]) che caratterizzano tale via (B 8 2), li presenta definiti proprio dal carattere 'negativo' tipico appunto della via 'oppositiva' presentata nella seconda metà del verso 3 del frammento 2. L'essere, che è οὐλομελές, cioè "intero nel suo insieme", è *per ciò stesso* ἀγένητον (*non generato*), ἀνώλεθρον (*non perituro*), ἀτρεμὲς (*non mobile*) e ἀτέλειστον (*non finito*), come si legge in B 8 3–4; esso *non* era e *non* sarà (B 8 5), e così via.

La 'negatività' di questi caratteri è quella tipica della *doppia* negazione che compare nella seconda metà di B 2 3: "non è non essere"; infatti i tratti che vengono negati (generato, perituro, mobile, finito) sono appunto dei tratti 'negativi'. Anche se non possiamo qui approfondire tale questione, è però evidente il rischio nichilistico implicito nel carattere 'negativo' che siffatto discorso possiede: vengono qui negati – come se fossero il nulla – dei tratti che costituiscono caratteristiche proprie dell'essere: il generarsi delle cose finite, il loro variare e in generale il loro divenire. Ma non era proprio questo l'errore tipico dei mortali, cioè quello consistente nell'identificare alcuni aspetti dell'essere con il non



essere? E non sono forse il nascere e il perire aspetti dell'essere? Non esige, la stessa verità parmenidea compiutamente esplicitata, l'accoglimento al suo interno anche di questi aspetti dell'essere?

Se così è, allora tale verità compiuta richiede pure che la verità dell'essere sia distinta dalla negazione della negazione dell'essere. Mettere in questione l'*equivalenza* di quanto affermato nella prima metà del verso 3 del frammento 2 con quanto affermato nella seconda metà dello stesso verso significa rilevare la differenza tra il principio dell'essere (E) e il principio della negazione della negazione dell'essere (non-non-E). Ciò significa allora anche mettere in questione il principio per cui  $A = \text{non-non-}A$ . Ma questo, come si sa, è il fondamento del pensiero logico-razionale dell'Occidente; esso è infatti<sup>29</sup> il principio di non contraddizione che ne governa l'intera logica. Nella via della verità, l'identità di A va rigorosamente distinta dalla negazione della negazione di A, cosa possibile solo mediante la pura differenza.

La via della compiuta verità dell'essere esige dunque che si distingua l'essere dalla negazione del non essere. L'essere inteso nella sua piena verità va distinto dall'essere in quanto contrapposto al non essere. Ecco perché persino la parola che contrappone l'essere al non essere costituisce semplicemente un nome al pari di tutti gli altri nomi che i mortali hanno attribuito alle varie opposizioni presenti in natura. Peraltro tutte queste opposizioni devono in qualche modo risultare vere all'interno della via della verità, come ci insegnano i celeberrimi (e dibattutissimi) versi conclusivi (il 31 e il 32) del frammento 1 ("Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso") e come pare esserci confermato almeno dalle interpretazioni della seconda parte del *Poema* cui all'inizio abbiamo fatto riferimento. Dunque ciò deve valere anche per la peculiare opposizione tra l'essere e il non essere; anzi, in relazione ad essa deve valere in maniera del tutto particolare e in qualche modo privilegiata, dal momento che in questo caso si tratta della peculiare relazione tra il positivo e il negativo, cioè di qualcosa che pare essenziale alla definizione stessa dell'essere, del positivo. Abbiamo dunque qui a che fare con un'opposizione singolare, in qualche modo eccezionale. Proprio per questo tale opposizione può essere chiarita solo se la distinzione tra i due opposti viene pensata nella forma della pura differenza. La pura differenza, in particolare, tra l'essere (ciò che viene affermato nella verità dell'essere) e il suo nome 'oppositivo', ciò che esso rappresenta in quanto polo contrapposto alla sua negazione: la negazione dell'essere.

Torna qui dunque, con l'apparire del *nome dell'essere*, l'"enigma" di B 8 40, quello con cui abbiamo aperto questo scritto. Ma ora esso appare in una nuova luce: anche l'essere (εἶναι) *in quanto sia contrapposto al non essere* (τε καὶ οὐχί) è un semplice nome; anch'esso va dunque rigorosamente distinto dalla piena verità dell'essere; ma pure esso,

---

<sup>29</sup> Con le precisazioni sulle quali dobbiamo qui sorvolare, per esempio per quanto riguarda la possibile differenza tra i due lati (" $A \rightarrow \text{non-non-}A$ " e " $\text{non-non-}A \rightarrow A$ ") che costituiscono la doppia implicazione in cui consiste l'equivalenza logica " $A \leftrightarrow \text{non-non-}A$ ".

correttamente inteso, appartiene a questa piena verità, perché essa è tale (cioè piena) proprio in quanto è ricca pure della totalità del negativo, compreso dunque quel paradossale e contraddittorio negativo che è il non negativo.

## BIBLIOGRAFIA

- CERRI, G., 1999, "Introduzione. La riscoperta del vero Parmenide", in: Parmenide di Elea (1999), pp. 11–110.
- CORTELLA, L., MORA, F., TESTA, I., 2011, (a cura di) *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Milano-Udine.
- DIELS, H., KRANZ, W., 1964, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich-Berlin.
- HEGEL, G. W. F., 1968a, *Scienza della logica*, trad. Moni-Cesa, Roma-Bari.
- HEGEL, G. W. F., 1968 b, "Introduzione", in: Hegel (1968a), pp. 23–48.
- MÀDERA, R., TARCA, L. V., 2003, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano.
- PARMENIDE DI ELEA, 1999, *Poema sulla natura* (a cura di G. Cerri), Milano.
- PARMENIDE, 2010, *Poema sulla natura* (2003<sup>1</sup>), traduzione di G. Reale; introduzione e commentario di L. Ruggiu, Milano.
- PETTERLINI, A., BRIANESE, G., GOGGI, G., 2005, (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano.
- RUGGIU, L., 2010a, "L'altro Parmenide – Saggio introduttivo", in: Parmenide (2010), pp. 19–80.
- RUGGIU, L., 2010b, "Commentario filosofico al Poema di Parmenide «Sulla natura»", in: Parmenide (2010), pp. 153–380.
- SEVERINO, E., 1981, *La struttura originaria*, (1958<sup>1</sup>), Milano.
- SEVERINO, E., 2013, *Intorno al senso del nulla*, Milano.
- TARCA, L. V., 1994, *Elenchos. Ragione e paradosso nel pensiero contemporaneo*, Genova.
- TARCA, L. V., 2001, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, Napoli.
- TARCA, L. V., 2004, *Dare ragioni. Un'introduzione logico-filosofica al problema della razionalità*, Venezia.
- TARCA, L. V., 2005, *Parmenide. (Frammento 2, verso 3)*, in: Petterlini, Brianese, Goggi (2005), pp. 581–631.
- TARCA, L. V., 2006, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Treviso.
- TARCA, L. V., 2011, *L'incontrastabile contraddizione parmenidea: la verità del negativo*, in: Cortella, Mora, Testa (2011), pp. 117–132.

LUIGI VERO TARCA

/ Venezia /

### Opposition and Truth: Parmenides' Enigmatic Way

In Parmenides' B 8 37–41, we find a question that raises a difficult problem: how can Parmenides handle the opposition between "being and not" (i.e. being and not being) in the same way as the oppositions which characterize the mortals' opinions? This question is especially relevant for answering the following theoretical question: how do we treat the fundamental philosophical question of oppositions at large? To answer these question we need to reinterpret some major points of Parmenides' thought: the second part of his poem, but also the identification of  $\pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\nu$  and  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  in B 6 8, as well as other passages of the poem. But, above all, the question makes us introduce some distinctions within the concept of negation and, consequently, between difference and negation. This allows us to distinguish the affirmation of the truth of being

from the negation of the negation of being (i.e. the negation of non-being). This distinction has a major philosophical relevance, as can be seen by referring it to such thinkers as Plato, Hegel and Heidegger.

**KEY WORDS**

Parmenides, not-being, negation, difference, truth of being, negation of non-being.

# Are Zeno's Arguments Unsound Paradoxes?

GUIDO CALENDIA / *Roma* /

## 1. Perception of Zeno's paradoxes

It is a widely held opinion that Zeno's arguments hold no water, but are merely ingenious paradoxes that, while may be troubling at first reading, do not stand up to close scrutiny. Among the most critical scholar is surely Calogero (1932: 107), who considers Zeno a zealous follower of Parmenides, unable to further develop the doctrines of his master, seeking only «to build around them a barrier of supporting arguments». Likewise, Zafiropulo (1950: 109) maintains that Zeno's arguments are only linguistic equivocations that «do not raise any difficulties from the logic point of view». For Solmsen (1971: 393) Zeno «delights in intellectual experimentation, in discovery and exploitation of new argumentative methods. Problems, dilemmas, paradoxes, equally defensible alternatives may have fascinated him more – and for their own sake – than a way out of the deadlock, a resolution, and positive “results”». Barnes (1979: 294) holds that «Zeno was no original philosopher [...] negative, destructive, polemical, Zeno was the first of the ‘Sophists’. His aims were critical, not constructive; is method subtle not solid». Cordero (1988: 120) concludes that Zeno's contradictory arguments «are based on a solid philosophical position, which, if one should name it, we could not hesitate to name ‘nihilist’». On the whole, opinions do not seem to have changed with time: in a recent handbook on pre-Socratic philosophy (Curd, Graham 2008) Zeno does not earn a chapter for himself, but is considered only

for his influence on the Atomists<sup>1</sup>. Rossetti and Pulpito (Barnes et al. 2011: 16) sum up the state of the matter:

although on the plane of *epistēmē* Zeno does not survive the controls of merit, although the proofs of the validity of his explicit *demonstranda* have utterly collapsed [...] many new questions should be (have been) ready to take shape.

A similar point of view is shown by Fano (2012: 19):

today, after 2500 years, it is still worthwhile to study Zeno's paradoxes, not because they are convincing arguments in themselves, but because they help to meditate on space, time, continuous, discrete, matter and motion<sup>2</sup>.

Undoubtedly Zeno's arguments raise serious problems of interpretation for a number of reasons. The texts of his few remaining fragments show that his writing is extremely synthetic and may lend itself to different interpretations. Besides, the Eleatic doctrine was very early misunderstood in ancient times, owing perhaps to Melissus' coarse formulation, and even Plato and Aristotle seem to have missed the point of Parmenides' poem. Today our position is even more difficult, since Zeno's book is almost completely lost and Aristotle summaries are rather sketchy, as if the arguments were well known in his time and did not require a detailed description.

An idea of the interpretative problems posed by Zeno's prose is given by the remaining fragments. Only two arguments against plurality are fully reported in Zeno's own words. Of them, the most important is undoubtedly in fragment 29 B 1, attested by Simplicius (*Phys.* 140.34–141.8)<sup>3</sup>:

τὸ δὲ κατὰ μέγετος [ἄπειρον ἔδειξε] πρότερον κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιχείρησιν. πρδείξας γὰρ ὅτι  
εἰ μὴ ἔχοι μέγετος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἶη  
ἐπάγει:

εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὲ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλὰ ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.

<sup>1</sup> An influence that Sedley (2008: 310) tends to discount: "in the course of investigating that question, we will find that Zeno's own role recedes considerably".

<sup>2</sup> Probably, among the forty arguments attributed to Zeno (Procl. *In Parm.* I p. 694, 23; Elias, *In categ.* p. 109), the surviving ones have some aspect that stirs the imagination or leaves the reader dumbfounded. Many other arguments, now lost, might have seemed trivial or senseless if seen outside of the Eleatic context.

<sup>3</sup> The other fragment is 29 B 3, also reported by Simplicius *phys.* 140, 27.

The introductory words suggest that after a preceding argument, which dealt with the reduction of the many to non-existence, a new argument is starting, showing the unlimited magnitude of each of the many. The majority of the authors interpret the argument as a dichotomous partition of a body. Although this traditional interpretation is shared by most scholars, from Zeller onward<sup>4</sup>, I think that it needs some reconsideration. In examining this interpretation I will refer to what is, to my knowledge, one of the most recent formulations, which has also the not inconsiderable merit of being perhaps the most detailed and unambiguous description of the argument and of pointing out, unwittingly, some peculiarities that open the way to a crucial alternative: the interpretation given by Barnes (2011) in his lectures held in Ascea (Italy) in year 2009 (published in Barnes *et al.* 2011).

Barnes (2011: 61) effectively paraphrases the argument as follows:

Take anything which exists – a sausage, for example. It has some bulk and size. So it will have at least two bits to it. Take one of the bits – it too has some size, and so has at least two bits. Take one of those bits – it too has some size ... And so on, and on, and on. Therefore the sausage is infinitely large.

Following this interpretation, the argument<sup>5</sup> is clearly absurd: sectioning an object, ideally or actually, does not change the total volume of all its parts. Barnes (2011: 118) himself states that:

Whereas Zeno's arguments hardly need refutation, it does need to be explained where and how they go wrong.

Barnes develops his analysis with consummate skill and, at the end of his lectures, he leaves aside any consideration concerning the sums of convergent and divergent series, which he carried out up to this point, and starts the analysis from scratch assuming that the body has originally a finite volume. If this is accepted, then the sum of the volumes of the parts of any partition of the body – and *a fortiori* of a quasi-partition – cannot be infinite. It follows that the series of the infinite elements conceived by Zeno, being a quasi-partition of the body, is not infinite. This conclusion is fatal to Zeno. The statement that a sausage becomes infinitely large if infinitely partitioned leaves no one bewildered, nor does it seem to be a paradox at all, but it is only an obviously false argument, devoid of any subtlety.

---

<sup>4</sup> Zeller (1892, vol. I: 592). See also, among many others, Gomperz (1896, vol. I: 304); Lee (1936: 31); Booth (1957); Owen (1958); Vlastos (1971); Abraham (1972); Kirk *et. al.* (1983: 267); McKirahan (1994 and 1999); Hasper (2006) and Palmer (2012).

<sup>5</sup> Barnes calls it the 'Dichotomy'.

That the argument is unsound is generally recognised, so that the main effort of the interpreters is frequently directed to make out what Zeno could have had in mind and why he went wrong. Lee (1936: 31) states: «we can only make sense of Zeno's argument by assuming that the elements in question are supposed to have the characteristics of the geometrical point, besides having magnitude», a somewhat contradictory claim. Owen (1958: 143) thinks that Zeno's aim was to point out that the division can have only two outcomes: «Either the parts have no size, and then there can be no such parts; or they have some size, and then the thing you set out to divide becomes infinitely big», absurd outcomes which he regards as a dilemma equally lethal. Valstos (1971: 131) judgement is severe: «we must [...] reconcile ourselves to the thought that our clever Zeno here walked into a booby trap». Abraham (1972) thinks that the logic of Zeno can be restored if instead of a dichotomous process, in which only the smaller part is further divided at each stage, one reads the fragment as a through and through division of all the infinite generated parts; a difference that obviously does not solve the problem: the sum of the parts remains finite. McKirahan (1999: 139) tries to rescue Zeno by reinterpreting his final conclusion: «He concludes that each of the many things is so large that it has an unlimited number of parts – without committing himself to a view on the question of whether anything with an unlimited number of parts can have a limited size»; a conclusion that may reduce Zeno's argument to the trivial statement that if we divide a quantity into infinite parts, the number of the parts is infinite. Observing that the hypothesis of a through and through division «is difficult to square it with the evidence» (p. 55), Haspers (2006: 83) maintains that the unlimitedness in size of the whole can be accounted for «by ascribing to Zeno an implicit argument according to which the absence of a final part to the series of ever-decreasing parts is sufficient for the conclusion that the whole of such series is of unlimited size, for lack of a limit», which does not absolve Zeno from wording an inconsistent statement.

Since the traditional interpretation of fragment 1 is formulated in terms of a dichotomy, it is sometimes assimilated to two Zeno's arguments against motion, the 'Race'<sup>6</sup> and the 'Achilles', which are apparently similar. I maintain that these similarities are deceptive: the argument of the 'Race' shows that it is not possible to step over all the intervals in which the dichotomy divides the stadium, because they are infinite; it does not say that the stadium has an infinite length. In the *Physics* (VI 2, 233a 21) Aristotle writes: *διό και ὁ Ζήνωνος λόγος ψευδὸς λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχασθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἄψασθαι ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ*, as if Zeno had stretched to infinity the crossing time, and shows that this conclusion is wrong. However, further on Aristotle (VIII 8, 263a 4) gives a different interpretation: *εἰ αἰεὶ τὸ ἥμισυ διέναι δεῖ, ταῦτα δ' ἄπειρα, τὰ δ' ἄπειρα ἀδύνατον διεξελεῖν*.

Since Aristotle himself also gives this second, more subtle reading, there is no need to saddle Zeno with the absurd statement that crossing the stadium would require an

---

<sup>6</sup> Aristotle (*phys.* I 3, 187a 3) calls it the 'Dichotomy', but it is also called the 'Stadium'.



infinite time<sup>7</sup>. Aristotle's second formulation of the argument, however paradoxical, is bewildering: it is obviously impossible to complete an infinite series of tasks, yet these tasks are completed after a finite time<sup>8</sup>. The alleged argument of fragment 1, on the other hand, looks absurd: how can one expect to make a body infinitely large simply by slicing it<sup>9</sup>? It is not easy to imagine that the same Zeno who conceived the clever arguments of the 'Race' and of the 'Achilles', could have concocted such an inferior product.

## 2. An interpretation of fragments 29 B 1 and 29 B 2

I think still possible to come to the aid of Zeno and at the same time reappraise Plato's evidence in the *Parmenides* stating that Zeno was a faithful follower of his master.

About the initial hypothesis of the argument εἰ δὲ ἔστιν understood as "if many things exist", Barnes (2011: 60) writes:

I myself cannot see how the hypothesis could limit or condition the course of the argument; rather, from a logical and philosophical point of view, the hypothesis is redundant.

About Simplicius' text, he (2011: 59) wonders:

there are one or two curious turns of phrase: why, for example, does Zeno talk about the 'projecting' bits, or say that one bit is 'in front of' another; and why does he change from ἀπέχειν [be distant from] to προέχειν [project]? I do not know the answers to those questions. But, once again, the questions do not touch the philosophical interpretation of the text.

Following the traditional interpretation, the initial hypothesis is actually redundant and the change from ἀπέχειν to προέχειν has no apparent justification. But is this the only possible reading? Indeed, as we have seen, many serious scholars agree with it, but there is disagreement too. Albertelli (1939: 207 n. 4), on whose book many took their first steps with the Eleatics, mentions two interpretations. The first, coinciding with the traditional one, tries to prove the infinity of the body by dissecting it – that is, working inward. The second, on the contrary, proves the infinity

---

<sup>7</sup> McKirahan (2002) suggests that the first one is actually Zeno's reading; but it would not be the only case where Aristotle grossly misinterprets his predecessors' opinion just to develop his own ideas.

<sup>8</sup> The paradoxes of the 'Race' and of the 'Achilles', in one form or another, are still discussed as examples of supertasks (see Laraudogoitia 2011).

<sup>9</sup> Antonopoulos (2011) tries to rescue Zeno by pointing to the order followed in eating the pieces of the sausage: you cannot eat a single piece without having first eaten countless others. This, however, doesn't make the sausage infinitely large, it makes it inedible.

working outward (to infinity because there is never a last limit). But what makes the second interpretation more likely are the expressions *προύχον* and *προέξει αὐτοῦ τι* of the Zenonian text<sup>10</sup>, which by adopting the first interpretation cannot be properly rendered<sup>11</sup>.

I hold that the initial assumption, *εἰ δὲ ἔστιν*, is an essential premise to the argument, but it requires a preliminary reflection on what Zeno means by *ἔστιν*. To understand it, one must look to the Parmenidean use of *ἔστιν*, a path that many authors – Barnes *in primis* – rule out by altogether freeing Zeno from Parmenides<sup>12</sup>.

Let us look at the core of Parmenides ἀλήθεια in fragment 28 B 4:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως  
οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον  
οὔτε συνιστάμενον.

and in 28 B 8.22–25:

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

*Being* is a firmly connected whole, closely adhering to itself, since no *non-being* exist (28 B 8.8: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι) which could divide it into distinct *beings*, either scattered through the whole universe or grouped together. All is full of *being*, and *being* adheres to itself. If we believe that the things we conceive are objective *beings*, representing the “true” partition of *being*, we are introducing interruptions in what exist, thus positing *non-being* together with *being*. So we wander through the inconceivable way of error, which leads nowhere (28 B 2.4):

ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπόν

But we do not need to enter this impassable way. To avoid it, we have only to admit that the objects we conceive are only names given by us (28 B 8.38: τῶι πάντ' ὄνομα[α]

<sup>10</sup> On the change from *ἀπέχειν* to *προέχειν* see also Calogero (1932 [1977<sup>2</sup>]: 121 n. 15).

<sup>11</sup> In the same sense translate Pasquinelli (1958: 270); Colli (1964: 93); Dumont (1988: 291).

<sup>12</sup> Barnes (2011: 40): «there is nothing in what survives of Zeno's work which could be construed as a decent defence of Parmenides' monism, and on the other hand there are several elements in it which have as much force against monism as they do against pluralism. (In fact, I do not think that Parmenides was a monist at all [...]).» See also Solmsen (1971); Cordero (2004 and 2011); Antonopoulos (2011).

ἔσται, / ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ) to parts of the whole *being*; parts that we, in our own minds, select as we see fit, tracing arbitrary boundaries: the error lies in believing that these objects are the real articulation of *being*<sup>13</sup>.

If Zeno shares this doctrine of Parmenides, in 29 B 1 he does not speak of the act of slicing a sausage, but he shows that a plurality of *beings* does not exist, because, as stated by Parmenides, one cannot find interruptions in *being* (the totality of what exists), since it is a compact *continuum*<sup>14</sup>. When we look for a *being* in space, it must have dimensions (μέγεθος καὶ πάχος) and one bit of it must be distant from another (καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου), but the same can be said on what is “projecting out” (περὶ τοῦ προύχοντος, *i.e.* what lies immediately beyond the object), and so on, and on, and on... nor is there an extremity (ἔσχατον) to the expansion of the initial entity, because we do not find limits to its being.<sup>15</sup> No division is mentioned in the text and the iterative process works by progressively expanding the element of the ‘many’ from which we have started. Thus, each of the ‘many’ grows up to infinity.

Zeno argues that, if many distinct *beings* existed (εἰ πολλά ἐστί), we could find the boundaries of each one.<sup>16</sup> But beyond the limits that we subjectively allot to each portion of *being* which we at first identify as an *existing object*, *being* continues uninterrupted, and further on it still continues, since there is no limit to what exists. In other words, if on the periphery of what we posit as an initial quantity, which we presume to be a single *being*, we seek its objective boundaries – that is, boundaries set not by us but by a discontinuity in *being* – the object expands to infinity because no such boundary can be found due to the non-interrupted nature of *being*: *being* therefore fills the space and is not divided into a multiplicity of *beings*. In this sense *being* can be said *one*. Thus Zeno is not speaking of a dichotomy – the fragment never mentions the act of dividing or of slicing – but of the infinite expansion of any spatial entity we start from, in the vain effort to reach its objective limits. If this interpretation is accepted, Zeno’s argument is sound: he never stated that by slicing a cake thin it would become infinitely large, which would look utterly impossible even to a three year old child, today as well as in Zeno’s time.

While the argument of fragment 1 seeks the boundaries of *being* by working outward, fragment 29 B 2 shows, in my opinion, the conclusions of a similar argument which works inward. The fragment is attested by Simplicius (*Phys.* 139.11–15):

<sup>13</sup> For this interpretation see also Calenda (2011).

<sup>14</sup> Owen (1958: 140): «Zeno certainly held, as a philosophical theory inherited from Parmenides, that there is only one thing in existence».

<sup>15</sup> Fränkel (1942: 119) understands προέχει in the sense of “projects, stretches forward”, but he limits the projection to a “layer of skin” and adds: «It goes without saying, however, that each subsequent skin would be thinner and thinner than the preceding one (by a constant ratio, presumably), so that the total extension, as modern mathematicians express it, converges to a certain sum». Surprisingly, the dichotomous scheme always pops out and imposes itself, even though division is never mentioned in the fragment.

<sup>16</sup> Owen (1958: 141): «if you say there are many things in existence how do you distinguish your individuals? [...] no method of dividing anything into spatial or temporal parts can be described without absurdity».

εἰ γὰρ ἄλλω ὄντι, φησί, προσγένοιτο, οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἶόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἦδη τὸ προσγινομένον οὐδὲν εἴη. εἰ δὲ ἀπογινομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔσται μηδὲ αὐτὸ προσγινομένου αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγενομένον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενομένον.

Unfortunately, we do not have the whole argument in Zeno's words, but we may have traces of it in another passage of Simplicius (*Phys.* 139.26–32):

ἕτερος δὲ ἦν λόγος τῷ Παρμενίδῃ<sup>17</sup> ὁ διὰ τῆς διχοτομίας οἴομενος δεικνύναι τὸ ὄν ἐν εἶναι μόνον καὶ τοῦτο ἀμερὲς καὶ ἀδιαίρετον. (1) εἰ γὰρ εἴη, διαιρετόν, τεμηθῶ δίχα, ὡς ἦτοι ὑπομένει τινὰ ἔσχατα μεγέθη ἐλάχιστα καὶ ἄτομα, πλήθει δὲ ἄπειρα, καὶ τὸ ὅλον ἐξ ἐλαχίστων, πλήθει δὲ ἀπέιρων συστήσεται· ἢ φροῦδον ἔσται καὶ εἰς οὐδὲν ἔτι διαλυθήσεται καὶ ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται ἄπερ ἄτοπα. οὐκ ἄρα διαιρηθήσεται, ἀλλὰ μενεῖ ἔν. (2) καὶ γὰρ δὴ ἐπεὶ πάντη ὁμοίον ἔστιν, εἴπερ διαιρετὸν ὑπάρχει, πάντη ὁμοίως ἔσται διαιρετόν, ἀλλ' οὐ τῇ δὲ οὐ. διηρήσθω δὴ πάντη· δῆλον οὖν πάλιν ὡς οὐδὲν ὑπομένει, ἀλλ' ἔσται φροῦδον, καὶ εἴπερ συστήσεται, πάλιν ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται. εἰ γὰρ ὑπομενεῖ τι, οὐδέ πω γενήσεται πάντη διηρημένον. ὥστε ἐκ τούτων φανερόν φησι, ὡς ἀδιαίρετόν τε καὶ ἐν ἔσται τὸ ὄν.

The passage is meant to show that *being* is only one, without parts and indivisible, because (1) if it could be divided, using a dichotomous process of division, only two outcomes are possible: either would remain ultimate magnitudes, minimal and indivisible, infinite in number, or it will vanish and will dissolve into nothing. Part (2) repeats the argument with the explicit assumption that πάντη ὁμοίον ἔστιν.

The argument is analysed in detail by Makin (1982)<sup>18</sup>, who bases his interpretation on the homogeneity of *being*: Zeno wants to show that τὸ ὄν – that is, anything that *is* – is indivisible while his opponents hold that it is divisible. Zeno states that τὸ ὄν is homogeneous, so it cannot be divisible here and not there, but, if divisible, it must be so everywhere. It follows that “what remains” are infinite parts which either have some final indivisible magnitude, or have no magnitude at all<sup>19</sup>. Both alternatives are absurd: the reason for the first one is not stated but, as Makin puts it, the «unstated absurdity is then, presumably, that the whole will itself be an infinite μέγετος»; the second alternative is absurd because, Makin (1982: 227) says, «what remains when the division [...]

<sup>17</sup> Simplicius, in discussing Aristotle's *Physics* (187a 1), quotes the passage from Porphyry, who attributes the argument to Parmenides; but further on (*Phys.* 140.21–26) he remarks that it is more likely Zeno's, as also Alexander thought. A similar argument is explicitly attributed to Zeno by Philoponus (*Phys.* 80.23) in his comment of the same passage of Aristotle's *Physics*.

<sup>18</sup> See also Curd (1998: 173).

<sup>19</sup> Makin (1982: 229–230) explains that «what appears (to us) to be a natural alternative – i.e. that τὸ ὄν is divisible to a *finite* number of ἄτομα μεγέθε is not considered» «since division cannot be finite» given the homogeneity assumption.

is completed is *not* divisible, since it has been divided; and so it cannot *be*, since what is *is* divisible». Thus *being* is indivisible. The argument, however, is unsound, because the division cannot be completed. Note that if Zeno thought that the division could be completed, he should have admitted that his so called arguments against motion were unsound. Although one is entitled to maintain that Zeno uttered contradictory arguments for purely eristic reasons, I think worthwhile to look for a more appealing solution. Besides, the homogeneity assumption also troubles me: Zeno, as an Eleatic thinker, may accept it, but why should Zeno's opponents do so? Surely the world does not appear homogeneous<sup>20</sup>. It is true that for the purpose of the argument, the homogeneity assumption could be restricted to divisibility; but again, why should the opponent concede the point? We usually identify a plurality of objects and hold them to be divisible, but we do not identify infinite parts of a single object: a desk has legs, a plane, drawers and some other details, but that is all: we make distinctions along preferential lines. What does then διαιρετόν mean? Notice that we never find a reference to division in Zeno's fragments. I think that we can detect here a limit of the interpretations purely based on the logical structure of the argument, without analysing the underlying meaning of the words: they unavoidably end up by depicting Zeno as an eristic controversialist, who seeks rather to confuse the opponent than to persuade him. This is how Plato perceived him, and later Greeks seem to have followed Plato's lead. I believe, however, that we can trace a fuller image of Zeno, showing that he formulates sound arguments to defend an equally sound epistemological doctrine of his master. I hope to show that Zeno can fairly win the argument by giving to his opponents a reason to accept the homogeneity clause, and by doing away with the unsound conclusion that, following an infinite dichotomy, the whole itself vanishes into nothing.

Regarding homogeneity, all that Zeno needs to point out is that *existence* is surely homogeneous: something *exists* or not, it cannot exist more or less; but what does not exist is not there. Zeno speaks of *being* – of what *exists* – and in *being* there is no gap. To *exist* is a homogeneous property – at least it is homogeneous for the Eleatics, and we may side with them: it is a statement that can be easily shared.

Since, in what we posit as an initial *being* we do not find objective boundaries which could show it to be actually “one *being*”, we can proceed – as if with the help of mental magnifying lens – looking for boundaries of smaller and smaller quantities. Still, owing to the homogeneity of *being*, none of the particles we examine in succession does qualify in its own right as “one *being*”. Going on, we can proceed to the infinite, until the particle we vainly try to isolate vanishes into nothing. Thus, the argument shows how is obtained the ‘entity’ to which μήτε μέγεθος μήτε πάχος μήτε ὄγκος μηθείς ἔστιν, as stated in Simplicius introduction of fragment 2. The conclusion that such entity does not altogether exist may perhaps sound extreme, valid only to the limit, but hardly nonsensical. Accord-

---

<sup>20</sup> Makin (1982: 225) gets rid almost casually of the problem, stating that «We may expect Zeno's opponents to agree [...] it was the innovation of the Atomists to deny it».

ing to this interpretation, the arguments of fragments 1 and 2 – usually called “arguments against plurality” – taken together make an effective point against the hypothesis of a plurality of beings, as stated by the conclusion of fragment 1:

οὕτως εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα. μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.

Both fragments, in fact, form a single argument, which shows that, *if we posit a plurality of beings*, each *being* vanishes into nothing (fr. 2) and becomes infinite (fr. 1): hence a plurality of beings does not exist<sup>21</sup>. It can be added that, as Simplicius states (*Phys.* 139.6–7): τῶ πολλὰ εἶναι λεγόντι συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν; but this antilogy is redundant, since both arguments directly show the thesis: even scanning the whole space we cannot find a plurality of beings. I think, however, we can go a step further. Since *being* exists by definition, only one horn of the dilemma survives: *being* is ἄπειρον, and therefore it is one<sup>22</sup>.

### 3. The arguments against motion

The traditional division of Zeno’s arguments (arguments against plurality, against motion and against place) may be useful, but is misleading. Plato in the *Parmenides* (127e 5) makes Socrates ask:

εἰ γὰρ πολλὰ εἶη, πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα. ἄρα τοῦτό ἐστιν ὁ βούλονταί σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα ὡς οὐ πολλά ἐστὶ; καὶ τούτου αὐτοῦ οἶε σοι τεκμήριον εἶναι ἕκαστον τῶν λόγων, ὥστε καὶ ἡγῆ τοσαῦτα τεκμήρια παρέχεσθαι, ὅσους περὶ λόγου γέγραφας, ὡς οὐκ ἔστι πολλά; οὕτω λέγεις, ἢ ἐγὼ οὐκ ὀρθῶς καταμαντάνω;

and Zeno answers (128a 2):

οὐκ, ἀλλὰ [...] καλῶς συνήκας ὄλον τὸ γράμμα ὁ βούλεται.

<sup>21</sup> Fragment 29 B 3 shows an argument against plurality which starts from non-contiguous *beings*: infinite other beings could always be found among them, so the number of *beings* grows to infinity. This is impossible, because they must be as many as they are, neither more nor less: thus they must be finite in number.

<sup>22</sup> Infinite is understood as stretching in every direction, as filling the space. I strongly disagree with those who interpret Parmenides’ εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι (28 B 8.43) as an absurd description of the form of being. I see this interpretation as an example of how easily meaningless doctrines are imputed to pre-Socratic thinkers. Given that the surface of a sphere is the only one whose properties are identical in all its points, the sphere is a very apt simile that shows how the properties of *being* are uniformly identical everywhere, owing to the πείρας πύματον, *i.e.* to the strict constriction of logic. Parmenides, though, never stated the infinity of *being*: infinity cannot be rigorously deduced from *being*, but absence of limits might. Today we can conceive an unlimited universe which is neither spatially neither temporally infinite. This may *a posteriori* justify Parmenides’ restraint.

Following Socrates' interpretation, confirmed by the Platonic Zeno, all Zeno's arguments aim at proving that "many things do not exist" (οὐ πολλά ἐστὶ), and show that, once the existence of a plurality of beings is admitted, impossible consequences follow. Further on Socrates declares to Parmenides (128a 8) that Zeno's statement "many things do not exist" is nothing else than Parmenides' own doctrine of the unity of *being*:

σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχῃ καλῶς τε καὶ εὖ· ὅδε δὲ αὖ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται.

If, as I believe, Plato is right, and all Zeno's arguments are meant to show that a plurality of being does not exist, then one is entitled to suppose that each of the arguments against motion, paraphrased by Aristotle, should have started, explicitly or implicitly, with the initial hypothesis εἰ πολλά ἐστὶ, advanced by Zeno in fragments 1 and 3 and mentioned by Simplicius when he introduces fragment 2. It is easy to surmise why Aristotle omits this assumption: he has no doubts about the existence of the many, as he clearly shows in his critic to Parmenides' monism in the *Physics* (I 3, 186a 22):

ἀδύνατον φαίνεται τὰ ὄντα ἐν εἶναι, καὶ ἐξ ὧν ἐπιδεικνύουσιν, λύειν οὐ χαλεπόν. [...] εἰ μόνα τὰ λευκὰ ληφθεῖη, σημαίνοντος ὄν τοῦ λευκοῦ, οὐθὲν ἦττον πολλά τὰ λευκὰ καὶ οὐχ ἔν· οὔτε γὰρ τῇ συνεχείᾳ ἐν ἔσται τὸ λευκὸν οὔτε τῷ λόγῳ.

For him the hypothesis εἰ πολλά ἐστὶ is redundant, because, as we have seen, the argument of the 'Race' makes sense even if this hypothesis is disregarded: undoubtedly, it is a paradox, but an ingenious paradox. We have no doubts on the possibility of crossing the stadium, but we don't see how crossing infinite space intervals could be accomplished. Classical mechanics solves the problem assuming the continuum hypothesis and stipulating the convention that the limit, for  $x$  that tends to infinite, of the sum  $S_x$  of the terms of a dichotomous partition of a given magnitude  $L$  is equal to  $L$ :

$$\lim_{x \rightarrow \infty} S_x = \lim_{x \rightarrow \infty} \sum_{n=1}^x \frac{L}{2^n} = L$$

This convention is justified by the fact that, as large as we chose  $x$ , the sum is always less than  $L$  and, as small as we chose a magnitude  $\varepsilon$ , we can always find a value of  $x$  large enough to make the difference  $L - S_x$  less than  $\varepsilon$ .

Is Zeno just stating ingenious paradoxes? It looks as if Plato in the *Parmenides* (128d 2) endorses this derogatory interpretation, putting it in the mouth of Zeno himself<sup>23</sup>:

<sup>23</sup> Plato here is using the same rhetorical device he uses in the *Sophist*, where he puts his own critic of the Eleatic doctrine in the mouth of the "foreigner from Elea". Raven (1948: 73) rightly notes: «it is anyhow very improbable, as has often been remarked, that Plato should have known Zeno's actual motives». About Zeno's



ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἢ αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλὰ ἔστιν, ἢ ἢ τοῦ ἕν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξιοί. διὰ τοιαύτην δὴ φιλονικίαν ὑπὸ νέου ὄντος ἐμοῦ ἐγράφη.

Following this statement, Zeno, when still young and passionate, was only formulating clever paradoxes in order to pay back Parmenides' detractors in the same coin. Plato, for his part, suggests an answer to the problems raised by Zeno, by making Socrates ask (*Parm.* 129c 3): εἰ δ' ἐμὲ ἔν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλὰ, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφῆναι, [...] ὅταν δὲ ἕν. For both Plato and Zeno the solution of the paradox could follow from the words βούληται ἀποφῆναι: as one "wants to show". Plato and Zeno, however, do not speak the same language. For Plato (129c 8) human knowledge holds an underlying ontological base: πλῆθους γὰρ οἶμαι μετέχω [...] μετέχων καὶ τοῦ ἑνός. One can choose the aspect he wants to stress, because Socrates partakes both in the (existing) idea of *plurality* and in that (also existing) of *oneness*. On the contrary, if Zeno is defending Parmenides, he not only aims to show that *being* is one, but also that all the objects and entities we name are just names, that is, mental dissections of *being*. So space can be divided at will, in a dichotomous process as in infinite other less perverse ways, but the way we choose (what we "want to show") does not change a bit of *what is*. Zeno maintains that no ontological status attaches to human knowledge and he finds his solution in epistemology: there is an unfathomable gulf between human knowledge and *being*. The knowledge of *being*, that is, *being* itself (28 B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι, and 28 B 8.34: ταῦτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα), is the only true knowledge, but men cannot adequately describe it: men can only give names to arbitrarily chosen parts or aspects of *being*.

Thus, the paradox of the 'Race' ceases to be simply a paradox, ingenious as it may be, and becomes a sound argument. It is sound because in the conditional εἰ πολλὰ ἔστι Zeno uses ἔστι in the Eleatic sense, meaning the absolute existence of the space partition that he conceives. If the space was in itself divided in the infinite intervals generated by the dichotomous process, the athlete, in order to complete the race, would have to cross all these intervals, and this is clearly impossible. But we know that the athlete crosses the stadium. So now? Are we back to the ingenious paradox? No, because the conclusion is different: once shown that εἰ πολλὰ εἶη, πάσχοι ἢ τὰ ἀδύνατα, one must admit that πολλὰ οὐκ ἔστι. It follows that the partition of the race devised by Zeno, and all other partitions we may choose to devise, are "not existing" in the Eleatic sense – that is, in themselves, objectively, out of our minds.

Strictly speaking, the so-called arguments "against motion" are not against motion at all: they use our perception of motion to prove that *being* is one, a compact whole. These

---

book Fränkel (1942: 125) pointedly comments: «have we not just heard that, far from being ashamed of it, he is still reciting it to an eager audience?». On Plato reception of Parmenides and Zeno see Palmer (1999 and 2009).



arguments can be understood as counterfactual thought experiments: they show that, if the objects conceived by us were the objective reality, we could conceive a partition of space in such a way as to make the movement impossible<sup>24</sup>. In fact, how could the athlete perform the infinite acts in which the dichotomy divides the race through the stadium? How could Achilles cross the infinite space intervals in which his pursuit of the tortoise is divided? How could the arrow exit from the place, equal to itself, in which it is now, if the space is, in itself, stiffly divided in only two parts: the part in which now the arrow is and the part in which now it is not?<sup>25</sup> We see, however, that the athlete crosses the stadium, that Achilles reaches the tortoise, and that the arrow darts through the air, and we are forced to conclude that the partitions of space we have devised are not real beings, but are only the way we mentally divide what exists.

One could say that, even accepting this interpretation, Zeno's argument of the 'Race' is unsound, because we cannot imagine an infinite dichotomous partition. In a sense we cannot: we can conceive it, but we cannot exhaustively visualise it, not even in our imagination. So what? Do we have a criterion to decide which of our conceptions is an actual partition of what exist, and which is not? Some may think they have, but Zeno cannot be blamed for not believing it. He believed just the opposite: that, as stated by Parmenides, all partitions we conceive are mental facts, not the actual composition of the existent whole.

#### 4. Conclusions

What is the meaning of all this? The objective truth, Parmenides' ἀλήθεια cannot be described in words: the words the Goddess uses in Parmenides' poem are only signs (σήματα) which attempt to give, in human words, an idea of the compact core of tautological Truth (28 B 1.29: Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτωρ). The distinctions we perceive and the entities we conceive are all made and named by us, and we can select them as we think it useful or interesting for us. However, Parmenides says, not every way of making a selection has the same value, but some ways are better (for us) than others (28 B 1.31:

---

<sup>24</sup> I believe that a similar meaning has also the argument of the 'Stadium' reported by Aristotle (*Phys.* VI 9, 239b 33): ὁ περὶ τῶν ἐν σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους. Furley (1967: 73) writes: «it is generally agreed that this argument of Zeno's has no force at all unless it is directed against a theory of indivisible magnitudes. Once this condition is granted, it is clever and to the point», but he adds: «there is no sign whatever in our text that these units were supposed to be indivisible; the mere use of the word *onkos*, "body," certainly does not prove it». Barnes (1979: 291) states: «There is no evidence that anyone prior to Zeno had entertained the atomistic theory he is imagined to be attacking; and there is no reason why he should himself have invented such a theory simply to knock it down». Zeno, however, had a strong reason to do it, if he wanted to show that, if our partitions of the world were actual reality, absurd conclusions would follow. Actually, we do not know how faithful Aristotle was in reporting all Zeno's arguments against motion, and I find especially appealing the interpretation of the 'Stadium' given by Mansfeld (1982: 326), who does away with the fixed masses «introduced by Aristotle in order to refute Zeno».

<sup>25</sup> The same argument is less strikingly voiced in fragment 29 B 4.

καὶ ταῦτα μαθήσει, ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι; and 28 B 8.61: τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, / ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει). We do not know if Parmenides or Zeno ever hinted at what makes one διάκοσμον better than another. I think they did not. However this is a problem that epistemology has yet to solve conclusively, and which, likely, will never find a final solution.

Have we reasons to believe that the doctrine just described could be the Eleatic doctrine of knowledge, and not an anachronistic projection of our own epistemological stance? I think we have. The status of truth seems to be a serious concern in late archaic and classical Greece, in science, in historiography, in legal proceedings, in political decisions. Doubts on the fact that truth could be proved were widespread. Xenophanes was explicit, even though we cannot evaluate the depth of his views. Heraclitus pointed to the gulf existing between God's knowledge and human opinions (22 B 78: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει; 22 B 28: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει): men do not capture reality as God sees it, but look to the world through their needs and interests<sup>26</sup>. In the second half of the fifth century Protagoras showed that each man has his own truth and that each statement can be reversed – a 'dangerous' doctrine against which Plato struggled tirelessly his whole life. Only one step divides the ineffable *being* of Parmenides from Gorgias' negation of the existence of *being*. This, however, is a step that Parmenides could not cross, because his whole argument is based on the tautologically true statement that only the whole existent existed.

If this interpretation of his so-called "paradoxes" is accepted, one could not call Zeno a philosopher without philosophy<sup>27</sup>, except in the sense, highlighted by Rossetti, that "philosophy" is an anachronistic word before Plato's days. To Zeno we must recognize a *de facto* philosophical dignity<sup>28</sup>: he is to all intents and purposes an Eleatic thinker, sharing Parmenides' views. His arguments allow us to imagine Parmenides and a few selected friends – Zeno among them – reasoning about knowledge while strolling through the streets of Elea or resting in the shade of a tree, arguing about a new but elusive point of view – the compact and ineffable nature of *being*, entailing the anthropic, subjective character of what we conceive – and looking for arguments to prove their insight.

---

<sup>26</sup> Osborne (2009: 435): «we perceive with an interested gaze: [...] the world is not the same for all because we come with distinct preferences and interests».

<sup>27</sup> See Rossetti (2011).

<sup>28</sup> As stated by Rossetti (2011: 172).

## REFERENCES

- ABRAHAM, W. E., 1972, "The Nature of Zeno's Argument against Plurality in DK 29 B 1", *Phronesis*, 17(1), pp. 40–52.
- ALBERTELLI, P., 1939, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari.
- ALLEN, R. E., FURLEY, D. J., 1975, *Studies in Presocratic Philosophy. Vol. II. Eleatics and Pluralists*, New York.
- ANTON, J. P., KUSTAS, G. L., 1972, *Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. I*, Albany.
- ANTONOPULOS, C., 2011, An Infinity of Priorities. *Eleatica 2008: Zenone e l'infinito*, in: Barnes *et al.* (2011), pp. 121–134.
- BARNES, J., 1979, *The Presocratic Philosophers*, (1982<sup>2</sup>), London.
- BARNES, J., 2011, "Zenone e l'infinito", in: Barnes *et al.* (2011), pp. 37–118.
- BARNES ET AL., 2011, *Eleatica 2008: Zenone e l'infinito*, (L. Rossetti, M. Pulpito ed.), Sankt Augustin.
- BOOTH, N. B., 1957, "Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides?", *Phronesis*, 2 (1), pp. 1–9.
- CALENDA, G., 2011, *Epistemologia greca del VI e V secolo a.C.. Eraclito e gli Eleati*, Roma.
- CALOGERO, G., 1932, *Studi sull'eleatismo*, (1977<sup>2</sup>), Firenze.
- COLLI, G., 1964, *Zenone di Elea*, (E. Berti ed.), Milano.
- CORDERO, N. L., 1988, « Zénon d'Élée, moniste ou nihiliste? » *La Parola del Passato*, 43, pp. 100–126.
- CORDERO, N. L., 2004, *By being, It Is: the Thesis of Parmenides*, Las Vegas.
- CORDERO, N. L., 2011, « Commentaire à propos du Zénon de Jonathan Barnes », in: Barnes *et al.* (2011), pp. 141–144.
- CURD, P., 1998, *The legacy of Parmenides*, (2004<sup>2</sup>), Princeton.
- CURD, P., GRAHAM, D. W., 2008, *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford.
- DUMONT, J.-P., 1988, *Les Présocratiques*, Paris.
- FANO, V., 2012, *I paradossi di Zenone*, Roma.
- FRÄNKEL, H., 1942, "Zeno of Elea's Attacks on Plurality", *American Journal of Philosophy*, 63, pp. 193–206.
- FURLEY, D. J., 1967, *Two studies in the Greek Atomists*, Princeton.
- GOMPERZ, T., 1896, *Griechische Denker*, Leipzig.
- HASPER, P. S., 2006, "Zeno Unlimited", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, pp. 49–85.
- HÜLSZ PICCONE, E., 2009, *Nuevos Ensayos Sobre Heráclito*, Mexico.
- LAKS, A., LOUGUET, C., 2002, *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?* Lille.
- LARAUDOGOITIA, J. P., 2011, "Supertasks", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/spacetime-supertasks/>.
- LEE, H. D. P., 1936, *Zeno of Elea*, Cambridge.
- LONG, A. A., 1999, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge.
- MAKIN, S., 1982, "Zeno on Plurality", *Phronesis* 27, pp. 223–238.
- MANSFELD, J., 1982, "Digging up a Paradox: A Philosophical Note on Zeno's Stadium", *Rheinisches Museum* 125, pp. 1–24 (repr. in: Mansfeld 1990: 319–342).
- MANSFELD, J., 1990, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen.
- MCKIRAHAN, R., 1994, *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis.
- MCKIRAHAN, R., 1999, "Zeno", in: Long (1999), pp. 134–158.
- MCKIRAHAN, R., 2002, « La dichotomie de Zénon chez Aristote », in: Laks, Loguet (2002), pp. 465–496.
- OSBORNE, C., 2009, "If all things were to turn to smoke, it'd be the nostrils would tell them apart" or Heraclitus on the pleasures of smoking, in: Hülz Piccone (2009), pp. 415–441.

- OWEN, G. E. L., 1958, "Zeno and the Matematicians", *Proceedings f the Aristotelian Society*. LVIII, pp. 199–222 (repr. in: Salmon 1970: 139–163).
- PALMER, J., 1999, *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford.
- PALMER, J., 2009, *Parmenides & Presocratic Philosophy*, Oxford.
- PALMER, J., 2012, "Zeno of Elea", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,  
<http://plato.stanford.edu/entries/zeno-elea/>
- PASQUINELLI, A., 1958, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze, Vol. 1*. Torino.
- RAVEN, J. E., 1948, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge.
- ROSSETTI, L., 2011, "Un filosofo senza filosofia", in: Barnes *et al.* (2011), pp. 171–183.
- SALMON, W.C., 1970, *Zeno's Paradoxes*, (2001<sup>2</sup>), Indianapolis.
- SEDLEY, D., 2008, "Atomism's Eleatic Roots", in: Curd, Graham (2008), pp. 305–332.
- SOLMSEN, F., 1971, "The Tradition about Zeno of Elea Re-Examined", *Phronesis* 16, pp. 116–41.
- VLASTOS, G., 1971, "A Zenonian Argument Against Plurality", in: Anton, Kustas (1972), pp. 119–144.
- ZAFIROPULO, J., 1950, *L'école éléate*, Paris.
- ZELLER, E., 1892, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig.

GUIDO CALEND A  
 / Roma /

#### Are Zeno's Arguments Unsound Paradoxes?

Zeno's arguments are generally regarded as ingenious but downright unsound paradoxes, worth of attention mainly to disclose why they go wrong or, alternatively, to recognise them as clever, even if crude, anticipations of modern views on the space, the infinite or the quantum view of matter. In either case, the arguments lose any connection with the scientific and philosophical problems of Zeno's own time and environment. In the present paper, I argue that it is possible to make sense of Zeno's arguments if we recognise that Zeno was indeed a close follower of Parmenides, who wanted to show that, if the plurality of beings existed, then various absurd consequences would follow. He intended to highlight the compact and inarticulate nature of the *being*, and the human character of the system of world partitions producing the entities and the objects on which our knowledge is based.

KEY WORDS

Zeno, Eleatism, ontology, being, paradoxes

# Platone allievo di Protagora? Ancora sul grande discorso del *Protagora*

MICHELE CORRADI / *Aix-Marseille / Pisa /*

Fra i grandi avversari di Socrate, Protagora è quello cui Platone riserva più spazio nella propria produzione. Nel *Protagora* Platone concede al sofista un discorso che occupa circa nove pagine Stephanus (320c–328d = 80 C 1 DK). Tutta la prima parte del *Teeteto* (151d–187a) è consacrata alla discussione del principio dell'uomo-misura (80 B 1 DK) e in questo stesso dialogo Socrate, simile a un ventriloquo, giunge a prestare la propria voce ad un Protagora ritornato dall'Ade per difendere le proprie posizioni (166a–168c = 80 A 21a DK). Non mancano inoltre riferimenti a Protagora in molte altre opere, espliciti in *Cratilo* (385e–386a = 80 A 13 DK, 391b–c = 80 A 24 DK), *Eutidemo* (286b–c = 80 A 19 DK), *Fedro* (267c = 80 A 26 DK), *Ippia Maggiore* (282d–e = 80 A 9 DK), *Menone* (91d–e = 80 A 8 DK), *Repubblica* (600c–e), *Sofista* (232d–233a = 80 B 8 DK), impliciti ad esempio, come ho recentemente cercato di mostrare<sup>1</sup>, in *Filebo* (62a–b) e *VII lettera* (343a).

Di Protagora Platone offre un ritratto complesso che certo rende giustizia alla grande statura del personaggio. La tradizione antica sottolineava il suo ruolo particolare fra

---

<sup>1</sup> Corradi (2012: 216–224).

i protagonisti dei dialoghi: sosteneva addirittura una dipendenza di Platone dalle opere di Protagora per la *Repubblica* (80 B 5 DK), forse per il *Parmenide* (80 B 2 DK). In effetti, in due passi della vita di Platone (III 37 e 57), Diogene Laerzio richiama una curiosa notizia risalente, attraverso Favorino (23 Mensching = 60 Amato), ad Aristosseno (67 Wehrli<sup>2</sup>): quasi tutta la *Repubblica*, Πολιτεία ... πᾶσα σχεδόν, si troverebbe già scritta nelle *Antilogie* di Protagora (80 B 5 DK), ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγραφθαι Ἀντιλογικοῖς. La notizia può essere agevolmente inserita in una tradizione, spesso ostile, che attribuisce a Platone il plagio di opere di pensatori precedenti. Certo, più in generale, sembra essere un chiaro esempio di una tendenza della critica letteraria antica, attenta a scoprire le κλοπαί degli autori del passato. In tal senso, quale vero e proprio manifesto di un interesse diffuso per il tema del plagio, può essere ricordato il denso frammento della Φιλολογος ἀκρόασις di Porfirio salvato da Eusebio (*PE* 10, 3, 1–25 = 410 F Smith). Proprio qui, in conclusione del frammento, Porfirio si sofferma su un altro debito di Platone nei confronti di Protagora: Platone avrebbe attinto, forse nel *Parmenide*, al Περὶ τοῦ ὄντος di Protagora argomentazioni contro pensatori monisti, πρὸς τοὺς ἐν τὸ ὄν εισάγοντας (80 B 2 DK)<sup>3</sup>.

Certo Aristosseno, autore di un Πλάτωνος βίος (61–68 Wehrli<sup>2</sup>), non è probabilmente la fonte più neutra in relazione a Platone. Dai frammenti conservati emerge un atteggiamento tendenzialmente critico nei confronti del filosofo. Le sue ricerche s’inseriscono comunque pienamente all’interno dell’attività erudita del Peripato, soprattutto di ambito biografico. Un’attività sulle opere dei grandi autori del passato volta alla ricerca di dati utili per comprendere la loro personalità, per ricostruire aspetti della loro vita. Un’attività che certo non obbediva ai criteri della moderna ricerca storico-filologica ma indulgeva a ricostruzioni fantasiose, spesso fondate sul cosiddetto metodo di Cameleonte<sup>3</sup>.

L’analisi di quella che, con l’apologia del *Teeteto* (166a–168c = 80 A 21a DK), è la sezione più importante in cui Platone si fa portavoce di Protagora, il grande discorso<sup>4</sup> del *Protagora* (320c–328d = 80 C 1 DK), pone in ogni caso una serie di problemi esegetici che ci mettono davanti a dubbi che non sono lontani da quelli che probabilmente avevano stimolato la curiosità dei critici letterari antichi.

<sup>2</sup> Sulle accuse di plagio rivolte a Platone canonica è la relativa sezione di Dörrie, Baltes (1990: 236–246). Cfr. ora anche Corradi (2013: 82).

<sup>3</sup> Sul cosiddetto metodo di Cameleonte, cfr. ora Arrighetti (2008). Un’utile panoramica sull’attività erudita del Peripato è in Montanari (2012). Sul rilievo che in tale ambito assume la ricerca biografica, cfr. Fortenbaugh (2007).

<sup>4</sup> La denominazione “grande discorso”, “great speech”, per il μῦθος e il λόγος che il sofista pronuncia nel *Protagora* è diventata canonica soprattutto a partire dall’introduzione di Gregory Vlastos alla traduzione del dialogo di Benjamin Jowett rivista da Martin Ostwald (Vlastos 1956 [1976]: 273–276).

## 1. La memoria del μῦθος

Il grande discorso del *Protagora* (320c–328d) si articola in due sezioni, un μῦθος e un λόγος. Nella prima sezione Protagora costruisce un racconto sull'origine della società umana. Un racconto che muove dalla condizione deficitaria dell'uomo allo stato di natura fino alla nascita della πόλις e si sofferma su due interventi successivi della divinità, quello di Prometeo, che dona agli uomini le τέχναι, e quello di Zeus che dona loro αἰδώς e δίκη. Nel λόγος Protagora svolge considerazioni sull'impegno paideutico di Atene nei confronti dei giovani, riflette sul ruolo del sofista e sulla funzione della punizione. Ebbene non pochi degli elementi sviluppati nel grande discorso, che pure nel complesso ci appare coerente con quanto su Protagora possiamo ricostruire dalle altre testimonianze in nostro possesso, presentano aspetti spiccatamente platonici. Quanto lo straordinario ritratto del sofista che emerge deve dunque al genio letterario di Platone? Ma il problema può forse essere posto anche in termini diametralmente opposti: è possibile pensare ad una vera e propria influenza della riflessione del suo personaggio, di Protagora su Platone?

Cercheremo in questa sede di offrire una risposta quantomeno plausibile a tali interrogativi, attraverso un'analisi, alla luce dei risultati della più recente letteratura critica, di alcuni snodi fondamentali del grande discorso del *Protagora* che tenteremo di mettere in rapporto, da un lato, quando possibile, con testimonianze relative a Protagora in nostro possesso, dall'altro, con *loci paralleli* in Platone.

Com'è noto, da un punto di vista stilistico, il μῦθος del *Protagora* presenta caratteri peculiari rispetto allo stile consueto dei miti di Platone che certo danno ragione dell'intuizione di Filostrato (*VS I* 10, 4 = 80 A 2 Diels-Kranz), primo a cogliere nel discorso del Protagora la volontà da parte di Platone di riprendere lo stile di Protagora – si pensi ad esempio alle sequenze segnalate già da Ludwig Friedrich Heindorf<sup>5</sup> o alla scelta della λέξις εἰρομένη<sup>6</sup>. Anche dal punto di vista del contenuto più di un elemento può essere ricondotto probabilmente a Protagora. In tempi recenti ha consacrato una serie di ricerche approfondite al *Protagora* e in particolare al μῦθος di Prometeo Bernd Manuwald<sup>7</sup>, che proprio in relazione al rapporto del μῦθος con il Protagora storico è giunto a risultati in gran parte condivisibili. È plausibile che già Protagora in un'opera perduta (che per Manuwald doveva essere probabilmente il Περὶ πολιτείας [80 B 8a DK] e non, come generalmente si presuppone, il Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως [80 B 8b DK]) avesse sviluppato un racconto mitico sulle origini della civiltà umana per illustrare il ruolo

<sup>5</sup> Heindorf (1810: 505) richiama ἄοπλον ... φύσιν, μικρότητι ἤμπισχεν, πτηνὸν φυγῆν (320e). Cfr. ora Serrano Cantarín, Díaz de Cerio Díez (2005: XLV–XLVI).

<sup>6</sup> Cfr. Norden (1923<sup>3</sup> [2002]: 483–494). Mette in evidenza alcune specificità della struttura narrativa del μῦθος, forse consapevoli riprese di modalità del racconto proprie dell'*epos* arcaico, Bertagna (2012). Mentre Morgan (2000: 132–154) tenta di rintracciare nel μῦθος del *Protagora* i caratteri dell'epidittica sofistica, Most (2012) mostra come esso presenti già tutti o quasi i tratti tipici dei miti presenti nella produzione più matura di Platone. Ma insistere su una distinzione tra aspetti sofisticati e platonici non è forse necessario. Cfr. Manuwald (2003), che sottolinea il ruolo paradigmatico che assume per Platone il μῦθος del *Protagora*.

<sup>7</sup> In particolare Manuwald (1996), Manuwald (1999: 168–236), Manuwald (2003 e 2013).

centrale della πολιτική τέχνη nella sua evoluzione, la superiorità di tale τέχνη rispetto alle altre e lo spazio che il ruolo centrale della πολιτική τέχνη offre all'attività pedagogica del sofista. Del resto, alcune incoerenze della narrazione, in rapporto allo sviluppo successivo del dialogo, possono essere spiegate come il frutto di un non semplice lavoro di adattamento di materiale preesistente nel contesto del dialogo. Manuwald insiste ad esempio sul caso della οσιότης: questa virtù nel μῦθος, per quanto in modo non esplicito, ha chiaramente origine prima del dono di αἰδώς e δίκη da parte di Zeus (322a), ma in seguito è considerata al pari di σωφροσύνη e δικαιοσύνη – termini che alla fine del μῦθος sostituiscono gli arcaici e poetici αἰδώς e δίκη – necessaria per la sussistenza delle comunità umane (325a)<sup>8</sup>. Centrale nel discorso di Protagora è poi la constatazione del fatto che tutti gli uomini possiedono in una qualche misura σωφροσύνη e δικαιοσύνη o che quantomeno il possesso di queste virtù da parte di tutti i membri di una comunità umana è condizione necessaria per l'esistenza della comunità stessa (322c–d, 323a–c, 324d–e, 325a–c, 326e–327a). Questa tesi, secondo Manuwald, doveva costituire il manifesto antropologico-politico di Protagora, proprio come la tesi dell'uomo-misura (80 B 1 DK) rappresentava il suo «erkenntnistheoretische Credo»<sup>9</sup>. Certo decisivo appare per l'attribuzione delle tesi avanzate nel μῦθος a Protagora proprio il rapporto tra la riflessione su αἰδώς e δίκη e il principio dell'uomo-misura (80 B 1 DK), almeno nell'interpretazione che lo stesso Platone ne offre nella celebre apologia del *Teeteto* (166a–168c = 80 A 21a DK): tutti gli uomini hanno opinioni e sensazioni vere ma, come il medico sostituisce con i farmaci nel paziente sensazioni πονηραί con sensazioni χρησταί, il sofista è in grado con la sua παιδεία di orientare le opinioni nella direzione dell'utile. In modo non dissimile nel grande discorso del *Protagora* il sofista agisce su uomini di per sé dotati di αἰδώς e δίκη e dunque in qualche misura, almeno potenzialmente, partecipi della πολιτική τέχνη, per perfezionare le loro attitudini naturali e indirizzarli alla virtù<sup>10</sup>.

Importanti riflessioni sul rapporto tra il μῦθος del *Protagora* e il Protagora storico vengono recentemente anche da Mauro Bonazzi che coglie nel μῦθος di Prometeo una volontà di misurarsi in termini fortemente innovativi con la tradizione letteraria sulle origini dell'umanità e in particolare con Esiodo<sup>11</sup>, volontà che certo ben collima con l'ampia messe di testimonianze relative all'impegno critico di Protagora sulla poesia (80

<sup>8</sup> Non senza incorrere nell'anacronismo, Schlick (2012: 40–43) coglie nella difficoltà di conciliare la riflessione sul fenomeno religioso sviluppata nel grande discorso con l'agnosticismo di Protagora (80 B 4 DK) uno dei principali argomenti contro l'attribuzione al sofista delle dottrine in esso contenute. In ogni caso, come evidenzia Brancacci (2013: 66–67 n. 16), nel grande discorso la religione è confinata ad una fase pre-politica dell'evoluzione dell'umanità.

<sup>9</sup> Manuwald (1996: 124–125).

<sup>10</sup> Cfr. Corradi (2013a: 78 n. 25).

<sup>11</sup> Soprattutto Bonazzi (2010: 84–93 e 2012). Probabilmente non a caso nel dialogo (316d) Protagora inserisce Esiodo nella galleria di intellettuali che prima di lui avrebbero esercitato l'attività di sofista, pur celandola dietro ad altre professioni. In proposito, dopo Brancacci (2002), cfr. Boys Stones (2010: 40–45). A “rhetorical purposes” riconduce l'interesse di Protagora per Esiodo Koning (2010: 217–223).



A 25–30 DK). Si potrebbe leggere nel μῦθος del *Protagora*, per riprendere una felice intuizione di José Solana Dueso, un esercizio di ὀρθοέπεια da parte del sofista<sup>12</sup>.

Se Manuwald e Bonazzi tendono in una qualche misura a segnalare la specificità del μῦθος del *Protagora* rispetto agli altri testi sulle origini e lo sviluppo della civiltà risalenti al V secolo di cui siamo a conoscenza<sup>13</sup> per considerarlo una riflessione sulla natura dell'uomo e sulle possibilità dell'educazione, Graziano Arrighetti, proprio attraverso uno studio del rapporto con Esiodo e la tradizione letteraria, ha recentemente cercato di inquadrarlo nell'ambito della riflessione che sulle origini dell'uomo e sull'organizzazione della comunità umana offre Platone, mettendolo in relazione con pagine del *Politico* e del *Timeo*, che certo mostrano una singolare consonanza con il discorso pronunciato da Protagora nel dialogo giovanile<sup>14</sup>. Arrighetti si pone in questo caso sulla scia di Paul Friedländer che offre un utile quadro dei rapporti del μῦθος del *Protagora* con il tardo Platone<sup>15</sup>. Anche per lo studioso tedesco è innegabile il fatto che nel μῦθος di Protagora risuonino motivi che per lungo tempo hanno avuto grande importanza per Platone. In particolare nel *Timeo* la stessa funzione di Prometeo ed Epimeteo, ai quali nel μῦθος del *Protagora* è affidato il compito di plasmare le stirpi mortali, è affidata agli dei inferiori dal demiurgo (41a–44c). Come il corpo delle stirpi mortali nel *Protagora* è plasmato di terra e fuoco e di ciò che con terra e fuoco si combina, ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μείξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῆ κεράννυται (320d), nel *Timeo* il corpo del mondo, la cui materia è presa in prestito per la costituzione degli esseri mortali (42e–43a), è costituito di fuoco e terra cui sono aggiunte come legame, secondo proporzione, aria e acqua (31b–32c). Come è stato osservato già da Wilhelm Nestle, quel μηχανᾶσθαι nella prospettiva della σωτηρία degli esseri viventi che nel μῦθος del *Protagora* è attribuito ad Epimeteo (320e e 321a) è nel *Timeo* proprio del demiurgo e degli dei inferiori (37e, 45d, 70c, 73c)<sup>16</sup>. Infine, mentre Epimeteo esaurisce le δυνάμεις da attribuire agli esseri viventi prima di dedicarsi all'uomo, il demiurgo giunge alla formazione dell'anima del mondo esaurendo la mistura di cui essa si compone (*Pr.* 321b: καταναλώσας; *Ti.* 36b: κατατηλώκει)<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Solana Dueso (2011: 5–23). Sull'ὀρθοέπεια e la riflessione letteraria di Protagora, cfr. ora anche Corradi (2012: 144–175) e Rademaker (2013). Si sofferma sui rapporti del μῦθος del *Protagora* con il *Prometeo incatenato* Calame (2012: 134–136).

<sup>13</sup> Sottolinea comunque gli aspetti che il μῦθος di Protagora condivide con il razionalismo ionico Beresford (2013). Per i suoi rapporti con l'antropologia di Democrito, cfr. Hourcade (2009: 90–110). Offre un'ampia panoramica sul tema dell'umanità delle origini nella poesia arcaica De Sanctis (2012).

<sup>14</sup> Arrighetti (2013). Recente è il tentativo di Van Riel (2012) di individuare nel μῦθος del *Protagora* il fondamento di dottrine antropologiche che Platone approfondirà nei dialoghi successivi.

<sup>15</sup> Friedländer (1964–1975<sup>3</sup> [2004]: 204–205).

<sup>16</sup> Nestle (1978<sup>s</sup>: 93). Sul disegno provvidenziale volto alla conservazione di tutte le specie messo in atto da Epimeteo, cfr. Demont (2011). Considera attentamente le immagini con cui Platone caratterizza l'azione creatrice del demiurgo e degli dei inferiori Regali (2012: 121–124).

<sup>17</sup> È naturalmente impossibile ripercorrere l'immensa bibliografia sull'εἰκὼς μῦθος del *Timeo*. Sul discusso problema del suo statuto, cfr. almeno Burnyeat (2005 [2009]) e, quale ultimo di una serie di contributi dello studioso in proposito, Brisson (2012).

Se consideriamo invece il *Politico*, è innanzitutto da notare che nel celebre mito narrato dallo Straniero di Elea nel dialogo (268d–274e) si presuppone uno stretto legame tra il divenire del mondo e quello dello stato in modo analogo a quanto avviene nel μῦθος del *Protagora*<sup>18</sup>. Se veniamo ai dettagli, anche in questo caso nei due testi i parallelismi sono notevoli: gli uomini primitivi del *Politico* vivono nudi e senza coperte, γυμνοὶ δὲ καὶ ἄσπρωτοι (272a), così come nel *Protagora* (321c) l'uomo è in origine nudo, scalzo, senza coperte, disarmato, γυμνός τε καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄσπρωτος καὶ ἄοπλος – certo curiosamente simile ad Eros nel discorso di Diotima del *Simposio* (203d: ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετής αἰεὶ ὦν καὶ ἄσπρωτος)<sup>19</sup>; in entrambi i racconti ci si sofferma su una fase della storia dell'evoluzione del genere umano in cui le città non esistono ancora (*Prt.* 322b: πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν; *Plt.* 271e: πολιτεῖαι τε οὐκ ἦσαν) e gli uomini soccombono davanti alle fiere (*Prt.* 322b: ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων; *Plt.* 274b–c: διηρπάζοντο ὑπ' αὐτῶν [*sc.* τῶν θηρίων]). Per questo motivo Zeus nel *Protagora* teme per la distruzione del genere umano, Ζεὺς οὖν δέισας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν (322c). In modo simile, il dio nel *Politico*, preoccupato che per la tempesta del disordine il mondo affondi dissolto nel mare infinito della disuguaglianza, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ παραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη, ne inverte il ciclo (273d–e). Infine, in entrambi i miti viene ricordato il ruolo di Prometeo, di Efesto e di Atena per lo sviluppo delle τέχναι (*Prt.* 321c–d: ὁ Προμηθεὺς ... κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ; *Plt.* 274 c–d: πῦρ μὲν παρὰ Προμηθέως, τέχναι δὲ παρ' Ἡφαίστου καὶ τῆς συντέχνου)<sup>20</sup>.

Certo Arrighetti e Friedländer trovano illustri precedenti fra i Platonici antichi che coglievano nel μῦθος del *Protagora* elementi genuini di dottrina platonica. Come ricorda Harold Tarrant<sup>21</sup>, Plutarco nel *De Fortuna* (98d) cita come opinione di Platone, κατὰ τὸν Πλάτωνα, le considerazioni sulla condizione di disagio dell'uomo primitivo. E in modo certo più esplicito Proclo nella *Theologia platonica* (V 24, pp. 87, 15–91, 18 Saffrey-Westrink) considera il μῦθος del *Protagora* espressione del pensiero di Platone. Vi individua prove per l'identificazione di Zeus con il demiurgo del *Timeo*. Secondo Proclo, nelle pagine del *Protagora*, Platone fa risalire a Zeus il παράδειγμα della πολιτικὴ τέχνη. Allo stesso modo è il demiurgo nel *Timeo* ad aver stabilito la forma di governo insita nel tutto: il demiurgo coincide pertanto con Zeus<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Anche sul mito del *Politico* non è possibile qui considerare la sterminata bibliografia. Un recente contributo esegetico giunge da Horn (2012). Per i caratteri della ricostruzione del passato che offre nel mito lo Straniero di Elea, cfr. Tulli (1994).

<sup>19</sup> Cfr. Serrano Cantarín, Díaz de Cerio Díez (2005: 35 n. 4).

<sup>20</sup> Cambiano (1991<sup>2</sup>: 200–204), pur sottolineando le indubbie affinità fra i due miti, individua due varianti fondamentali: nel *Politico* si riconosce un periodo di governo divino precedente la fase in cui si manifesta l'inferiorità naturale dell'uomo rispetto agli animali e manca un intervento di Zeus volto a risolvere i conflitti fra gli uomini attraverso il dono della πολιτικὴ τέχνη. La δόσις del fuoco da parte di Prometeo è ricordata, in relazione alle origini della dialettica, anche nel *Filebo* (16c). Cfr. in proposito Delcomminette (2006: 91–96).

<sup>21</sup> Tarrant (2000: 76).

<sup>22</sup> Un'agile presentazione dei caratteri dell'esegesi platonica di Proclo è in Helmig, Steel (2012).

## 2. Dal Protagora alla Repubblica: politica, παιδεία e poesia

Proprio per quanto riguarda l'aspetto più propriamente politico del grande discorso, Mario Vegetti, ritornando sulle malevole osservazioni di Aristosseno, ha sottolineato il rapporto che la riflessione sulla πόλις ideale della *Repubblica* ha con il grande discorso del *Protagora* (320c–328c)<sup>23</sup>. Secondo lo studioso, è possibile mettere in parallelo il superamento dell'ἀδικία degli uomini primitivi attraverso αἰδώς e δίκη nel μῦθος di Prometeo (322b–d) con la “genealogia della morale” che Glaucone propone nel II libro della *Repubblica*: per Protagora come per Glaucone (358e–359a) è insita nell'uomo una propensione naturale alla sopraffazione<sup>24</sup>. Per Glaucone gli uomini stabiliscono un patto reciproco per non commettere né subire ingiustizia a vicenda. Per Protagora gli uomini, pur dotati delle τέχναι da Prometeo, non sono in grado di vivere in comunità senza commettere reciproche ingiustizie, in quanto privi della πολιτικὴ τέχνη. Per questo Zeus fa loro distribuire αἰδώς e δίκη così da stabilire nella città il buon ordine e vincoli che riuniscono gli uomini in un'amicizia reciproca, πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί (322b–323a). Nell'intreccio di σωφροσύνη e δικαιοσύνη, che per Protagora garantisce a tutti i cittadini il diritto di partecipare alla συμβουλή politica (323a), si può forse cogliere un'anticipazione dei risultati del IV libro della *Repubblica*: mentre coraggio e sapienza sono proprie di una sola parte della città, la σωφροσύνη deve permeare tutta la città così da conferirle armonia (431e–432a) e la δικαιοσύνη deve regnare su di essa facendo sì che ogni cittadino svolga il proprio compito (433a–434c)<sup>25</sup>. Inoltre, sia il grande discorso del *Protagora*, sia il progetto politico della *Repubblica* contemplano la presenza di due élites di specialisti della παιδεία. Per Protagora c'è una categoria di uomini, a cui appartiene il sofista, che eccelle nella formazione alla πολιτικὴ τέχνη (328a–b). I filosofi della *Repubblica* sono descritti come un'élite di educatori che aspirano però al potere per svolgere un ruolo di guida nella παιδεία pubblica. Proprio la riflessione sulla παιδεία è in ogni caso l'aspetto che più avvicina il grande discorso del *Protagora* alla *Repubblica*: la funzione essenziale di musica, letteratura e ginnastica nella formazione dei giovani, enfatizzato da Protagora (325d–326c), si accorda perfettamente con quanto stabilito nel III libro della *Repubblica*. L'intreccio fra φύσις e παιδεία, che è per Protagora condizione necessaria per il successo del processo di formazione (323c, 327b–c), è indispensabile anche secondo la riflessione pedagogica della *Repubblica*. Si pensi ad esempio alle considerazioni del IV libro (431c): soltanto in una minoranza della popolazione, eccellente per doti naturali e formazione, ἐν ὀλίγοις ... τοῖς βέλτιστα μὲν φύσιν, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν, sono presenti desideri semplici e misurati. Oppure alle complesse pagine del VI libro sui caratteri della natu-

<sup>23</sup> Vegetti (2004).

<sup>24</sup> Individua nelle tesi sostenute da Glaucone una forte influenza del pensiero politico di Antifonte Vegetti (1998: 163–169). Glaucone svilupperebbe invece, per Reeve (2008), tesi di Trasimaco.

<sup>25</sup> Mette bene in evidenza il rapporto fra la discussione sulle virtù del *Protagora* e quella della *Repubblica* Brisson (2004). Per i non semplici problemi esegetici che solleva la presentazione delle virtù nel IV libro della *Repubblica*, cfr. ora Rowe (2013).

ra filosofica: certo anche le anime meglio dotate, εὐφύεσται, se non sono educate in modo conveniente diventano malvagie (491d–492a). Certo il tema in Platone non si limita però alla sola *Repubblica*: nel *Fedro* (269e–270a) Socrate, forse non senza ironia, coglie nei discorsi di Pericle il risultato di una perfetta unione di doti naturali e della παιδεία di Anassagora; nel *Politico* (308e–309a) lo Straniero di Elea presenta le doti naturali come un elemento determinante per il risultato dell'educazione. Per quanto riguarda la riflessione su φύσις e παιδεία è comunque possibile stabilire un rapporto con la produzione di Protagora. Stando all'anonimo *De Hippomacho* edito da John Anthony Cramer negli *Anecdota Parisiensia*, nel perduto Μέγας λόγος Protagora aveva affrontato la questione sostenendo che in ambito didattico sono necessarie ad un tempo doti naturali ed esercizio (I 171, 31–172, 2 Cramer = 80 B 3 DK):

ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Μεγάλῳ λόγῳ ὁ Πρωταγόρας εἶπε· φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται' καὶ ἄπο νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν<sup>26</sup>.

Come rileva Vegetti è dunque plausibile una significativa presenza di Protagora nelle pagine della *Repubblica*. Una presenza che però Platone trascende attraverso il riferimento a un nuovo ordine di valori assoluti, che proprio i libri centrali della *Repubblica* contribuiscono a stabilire. Un ordine di valori assoluti fondato su un'ontologia e un'epistemologia in chiara opposizione al relativismo di Protagora.

In un contributo presentato in occasione del IX simposio dell'*International Plato Society* svoltosi a Tokyo, ho cercato di sviluppare le conclusioni di Vegetti a proposito del rapporto che Platone sembra instaurare nella *Repubblica* con la riflessione del *Protagora* sul ruolo educativo della produzione letteraria<sup>27</sup>. Un rapporto che è generalmente spiegato in modo comunque plausibile come un comune riferimento alle pratiche educative dell'epoca<sup>28</sup>. Osservando però più da vicino le pagine del *Protagora* e della *Repubblica* è forse possibile chiarire meglio il significato che assume tale rapporto nella prospettiva di Platone.

Protagora descrive il cammino di παιδεία dei giovani ateniesi in modo molto dettagliato (325c–326e): i giovani, dopo aver appreso in famiglia il linguaggio e le prime nozioni morali, imparano la scrittura e la musica da maestri che, più che delle discipline, si cureranno dell'εὐκοσμία. Infatti fanno loro apprendere le opere di grandi poeti, ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα, in quanto ricche di consigli, νουθητήσεις, nonché di molte descrizio-

<sup>26</sup> Pur senza postulare un'influenza diretta, osserva la presenza di concetti analoghi nell'*Etica Nicomachea* (1103b23–25 e 1104b11–13) Bonazzi (2009: 461–462 n. 32). Per il contesto polemico al quale rinvia la testimonianza, cfr. Corradi (2012: 15–31). Come giustamente rileva Brancacci (2013: 83–84), Protagora riteneva propria dell'uomo una disposizione naturale ad acquisire tramite l'educazione la virtù politica. Più in generale, per il peculiare concetto di φύσις che sembra emergere dal grande discorso del *Protagora*, cfr. Beresford (2013: 148–161). Sul ruolo che le doti naturali rivestono nel processo di παιδεία per Platone, in particolare nella *Repubblica*, utili considerazioni si trovano in Cleary (2007 [2013]: 75–84).

<sup>27</sup> Corradi (2013).

<sup>28</sup> Così, ad esempio, Giuliano (2005: 39–40).

ni, lodi ed encomi di antichi eroi, πολλὰ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, così da spingere i giovani alla μίμησις dei modelli proposti<sup>29</sup>. In modo analogo, il maestro di musica si cura della σωφροσύνη, insegnando ai giovani opere di altri poeti melici ἀγαθοί, da intonarsi con accompagnamento di cetra. In questo modo i ritmi e le armonie penetrano nell'anima dei giovani affinché siano più miti, ἡμερώτεροι, e, divenendo più armonici e ordinati, καὶ εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι γιγνόμενοι, valenti nella parola e nell'azione, χρήσιμοι ... εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν. La vita dell'uomo nel suo complesso ha infatti bisogno di εὐρυθμία e di εὐαρμοστία. Alla παιδεία letteraria e musicale si accompagna la ginnastica. Finito il tempo degli studi, la πόλις continua ad educare i cittadini alla giustizia con le leggi e con la punizione di coloro che le trasgrediscono.

Il percorso educativo dei giovani custodi che Platone delinea fra il II e il III libro della *Repubblica* muove dai μῦθοι che le madri raccontano ai bambini, μῦθοι certo ispirati alla tradizione letteraria. Per Platone debbono essere scelti, ἐγκριτέον, solo μῦθοι adatti<sup>30</sup>. Si dovranno pertanto escludere quelli che offrono una cattiva immagine di dei ed eroi. La μίμησις dovrà essere limitata, fin da fanciulli, a modelli virtuosi, ἀνδρεῖοι, σώφρονες, ὄσιοι, ἐλεύθεροι, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα (395c). Per quanto riguarda l'aspetto musicale la παιδεία dei giovani custodi dovrà prevedere soltanto l'armonia dorica, capace di suscitare fermezza, e la frigia, capace di suscitare un comportamento pacifico (399a-c). Del resto finezza di parola, armoniosità, eleganza e regolarità ritmica contribuiscono alla formazione di un buon carattere, εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθεία ἀκολουθεῖ (400d-e): ritmo e armonia discendono infatti in profondità nell'anima, conferendole bellezza (401d-e)<sup>31</sup>. Alla παιδεία letteraria e musicale corrisponde un'adeguata educazione fisica (411a-412a). Platone nella *Repubblica* sembra dunque approfondire e disciplinare secondo criteri più rigidi quanto esposto da Protagora nel dialogo omonimo. Il rapporto con le parole di Protagora non si limita però al III libro. Nel X Platone sviluppa la propria critica alla poesia del passato fondandosi su un criterio ontologico: l'arte non imita l'essere ma l'apparire, ed è per questo τρίτον ... ἀπὸ τῆς ἀληθείας (602c). La poesia e in particolare il suo massimo rappresentante Omero devono essere esclusi dalla πόλις ideale, in cui troverà spazio solo una produzione capace di offrire all'imitazione dei cittadini modelli positivi, ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν (607a). Platone giunge dunque, al termine della propria riflessione sulla poesia a risultati simili a quelli di Protagora, che metteva

<sup>29</sup> Sottolinea la funzione educativa che l'emulazione assume qui per Protagora Capuccino (2011: 71-73). Per Protagora come per Platone i giovani sono portati a percepire i protagonisti delle opere letterarie quali modelli da ammirare e per questo a conformare ad essi il loro comportamento. Cfr. Lear (2011: 212-213).

<sup>30</sup> Sul ruolo di κριτής nell'ambito della produzione letteraria che il filosofo tende ad assumere nei dialoghi di Platone, cfr. Regali (2012: 53-56).

<sup>31</sup> Interpreta correttamente la παιδεία musicale della *Repubblica* come un processo volto al condizionamento della sensibilità dei giovani Pelosi (2010: 14-67). Più in generale, sul ruolo centrale della musica nel progetto pedagogico del dialogo, cfr. Schofield (2010).

al centro del percorso educativo dei giovani il contatto con la produzione di grandi poeti, ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα, ricca di νοουθητήσεις, di molte descrizioni, lodi ed encomi di antichi eroi, πολλοὶ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, capaci di spingere all'imitazione (325e–326a)<sup>32</sup>.

Come rilevavo già nel mio intervento di Tokyo, Platone nel delineare il percorso formativo dei guardiani non poteva dunque non tener conto della riflessione sulla letteratura sviluppata da Protagora, una riflessione che, proprio nel *Protagora*, Platone mostra di conoscere approfonditamente. Una riflessione con cui Platone poteva trovare significativi punti di convergenza. Per entrambi la poesia è la base della παιδεία tradizionale e l'imitazione di modelli proposti da testi letterari un efficace strumento educativo. Tanto Platone quanto Protagora, almeno sulla base delle testimonianze relative alla sua ὀρθοέπεια, sottolineano la necessità di un'attitudine critica nei confronti della poesia, di un vaglio accurato dei testi secondo criteri rigorosi.

### 3. Punire τοῦ μέλλοντος χάριν

Risultati analoghi emergono anche dall'analisi di un altro celebre passo del grande discorso del *Protagora* che ha da tempo attirato l'attenzione degli studiosi (323e–324c). Per dimostrare che l'ἀρετή è ritenuta frutto di ἐπιμέλεια, ἄσκησις e διδασχὴ, Protagora sviluppa riflessioni sulla funzione della pena che risultano particolarmente innovative. Secondo Protagora, nessuno, a meno che non voglia abbandonarsi ad una vendetta irrazionale, ἀλογίστως, degna di un animale, ὡσπερ θηρίον, punisce chi commette ingiustizia per l'ingiustizia commessa. In effetti in nessun modo potrebbe far sì che ciò che è avvenuto non sia avvenuto, οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θεῖη. Punisce invece in vista del futuro, τοῦ μέλλοντος χάριν, affinché colui che ha commesso ingiustizia non ripeta il proprio crimine e altri uomini, davanti all'esempio offerto, non compiano lo stesso crimine, ἵνα μὴ αὐθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα<sup>33</sup>. La pena ha dunque un fine preventivo, deterrente, ἀποτροπῆς ... ἔνεκα. E – ribadisce Protagora – alla sua base è posta la convinzione che la virtù si possa acquisire ed insegnare, παρασκευαστὸν εἶναι καὶ διδακτὸν ἀρετῆν.

<sup>32</sup> Per la riflessione di Platone sulla μίμησις, ricostruisce un fertile rapporto con la tradizione letteraria Tulli (2013). Un recente contributo sul non semplice problema della duplice trattazione del tema nel III e nel X libro giunge da Casanova (2013). Gli inni e gli encomi ammessi nella città ideale indicano probabilmente la stessa produzione di Platone. Cfr. Gaiser (1984: 103–123).

<sup>33</sup> Denyer (2008: 112) mette in rapporto le considerazioni qui sviluppate da Protagora con la notizia di Diogene Laerzio per cui il sofista fu il primo a distinguere i μέρη χρόνου (IX 52 = 80 A 1 DK): si sarebbero originariamente inserite nell'ambito di una riflessione sulle differenze fra passato e futuro. Tende a sminuire l'originalità della posizione di Protagora Saunders (1991: 133–136). Dubbi sulla sua consistenza storica solleva Schlick (2012: 30–32). Bonazzi (2010: 138 n. 9) la colloca però in modo plausibile nel quadro dell'umanesimo radicale propugnato dal sofista.



Il tema è ripreso da Platone ad esempio nel *Gorgia* (525b) in cui Socrate coglie innanzitutto un'utilità per colui che viene punito (questi viene reso migliore e guarito dalla propria ingiustizia attraverso la punizione) ma sottolinea ad un tempo la funzione paradigmatica della pena:

προσῆκει δὲ παντὶ τῶ ἐν τιμωρίᾳ ὄντι, ὑπ' ἄλλου ὀρθῶς τιμωρουμένῳ, ἢ βελτίονι γίγνεσθαι καὶ ὄνινασθαι ἢ παραδείγματι τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι, ἵνα ἄλλοι ὀρώντες πάσχοντα ἃ ἂν πάσχη φοβούμενοι βελτίους γίνωνται<sup>34</sup>.

La vicinanza con la pagina del *Protagora*, anche da un punto di vista lessicale, è ancora più forte nell'XI libro delle *Leggi* (934a–b). Pur nel quadro di una distinzione tra diversi tipi di colpe, frutto della propria ἄνοια o della persuasione altrui, che risulta estranea all'argomentazione di Protagora, l'Ateniese rileva come la punizione non sia inflitta per il fatto commesso – in nessun caso infatti ciò che è avvenuto, τὸ γεγονός, potrà essere ἀγένητον – ma per il futuro, τοῦ δ' εἰς τὸν αὔθις ἔνεκα χρόνον, affinché sia colui che viene punito sia coloro che ne osservano la punizione abbiano in odio l'ingiustizia, ἢ τὸ παράπαν μισῆσαι τὴν ἀδικίαν αὐτόν τε καὶ τοὺς ἰδόντας αὐτὸν δικαιούμενον.

Colpisce la ripresa, tanto nel passo delle *Leggi* quanto nelle pagine del *Protagora*, del truismo, ben noto alla tradizione letteraria greca – Simonide (603 Page), Pindaro (*O.* II 15–17), Teognide (583–584), Sofocle (*Aiace*, 378 e *Trachinie*, 742–743), Agatone (39 F 5 Snell-Kannicht), Antifonte (87 B 58) – forse divenuto ormai proverbiale, secondo il quale non è possibile che ciò che è accaduto non sia accaduto<sup>35</sup>.

Come ha mostrato in modo persuasivo Richard Stalley, la distanza fra la posizione attribuita a Protagora e quanto è sostenuto in altri dialoghi non è dunque grande<sup>36</sup>. In particolare il Protagora del *Protagora* (323e–324c), il Socrate nel *Gorgia* (525b) e l'Ateniese nelle *Leggi* (934a–b) collocano chiaramente la pena in un contesto pedagogico, condividendo la convinzione che la πόλις abbia il compito di formare i cittadini e che la punizione abbia un ruolo fondamentale in questo processo.

#### 4. Un ἀγγεῖον per i μαθήματα di Protagora

Dalla serie di passi che abbiamo preso in considerazione emerge chiaramente una continuità fra molti spunti presenti nel grande discorso del *Protagora* e la successiva produzione di Platone. In diversi casi abbiamo potuto stabilire un contatto con quanto possiamo ricostruire sul pensiero e la figura di Protagora da altre testimonianze a nostra dispo-

<sup>34</sup> Per la prospettiva ad un tempo filosofica e politica in cui Platone sembra collocare la riflessione sulla pena del mito del *Gorgia*, cfr. Sedley (2009).

<sup>35</sup> Cfr. Manuwald (1999: 208) e Schöpsdau (2011: 511).

<sup>36</sup> Stalley (1995).

sizione. In altri casi la situazione è più dubbia. Certo, se anche fossimo tentati di attribuire molto al genio creativo di Platone, si porrebbe comunque il problema di stabilire perché Platone abbia voluto fare di Protagora il portavoce di dottrine e insegnamenti che, da quanto emerge da altri dialoghi, Platone riteneva validi. Credo per questo plausibile pensare alla presenza nella produzione di Platone di una ripresa o quantomeno di una rielaborazione di dottrine di Protagora<sup>37</sup>. Del resto, proprio nella sezione iniziale del *Protagora* lo stesso Platone, per bocca di Socrate, teorizza chiaramente la possibilità di acquisire μαθήματα da Protagora quando siano giudicati validi. In effetti, all'interno del denso scambio sulla natura del sofista fra Socrate e il giovane Ippocrate desideroso di diventare allievo di Protagora (311b–314c), scambio spesso interpretato, non a torto, quale manifesto dell'atteggiamento fortemente critico di Socrate nei confronti della παιδεία dei sofisti, Platone offre un criterio per un corretto atteggiamento da tenere nei confronti delle dottrine e degli insegnamenti di Protagora. I sofisti sono presentati, in modo molto simile a quanto avverrà nelle pagine del *Sofista* (224c–d), come commercianti al dettaglio e all'ingrosso di μαθήματα che ricoprono di lodi per poter venderli, ἐπαινοῦσιν μὲν πάντα ἃ πωλοῦσιν. Alcuni di loro non sanno probabilmente che cosa di quanto vendono sia utile o dannoso per l'anima di chi lo acquista, τούτων ἀγνοοῖεν ὧν πωλοῦσιν ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχὴν. E nella stessa condizione si troverà anche il cliente a meno che questi per sorte non sia un uomo ιατρικός, che conosca quali fra queste dottrine siano buone e quali siano cattive, ἐπιστήμων τούτων τί χρηστὸν καὶ πονηρὸν. Costui potrà acquistarle con sicurezza sia da Protagora sia da chiunque altro, ὠνεῖσθαι μαθήματα καὶ παρὰ Πρωταγόρου καὶ παρ' ἄλλου ὁποιοῦν. Come già rilevava Michael Gagarin<sup>38</sup>, ciò implica che le dottrine di Protagora possono contenere sia elementi utili sia elementi dannosi. Ed è dunque lecito accogliere anche da Protagora contributi utili. Ma come agisce l'uomo ιατρικός? In altre parole, com'è possibile distinguere senza pericolo nelle dottrine di Protagora il χρηστὸν dal πονηρὸν?

L'analisi di due immagini curiose utilizzate da Platone in questo contesto può forse offrirci una chiave di lettura. L'immagine dell'uomo ιατρικός, del medico dell'anima<sup>39</sup>, che certo sarà ampiamente sviluppata ad esempio in celebri pagine del *Gorgia* per la definizione della retorica (463e–465d), può rivestire una funzione simile all'immagine del φάρμακον nel X della *Repubblica*. Alla ripresa della discussione sulla poesia in apertura del libro (595a–b), Socrate afferma la necessità di non accogliere nella città ideale

---

<sup>37</sup> Il carattere platonico di molte dottrine contenute nel μῦθος non contraddice per Van Riel (2012: 162) un rapporto con idee del Protagora storico. Di opinione contraria è Schlick (2012): Platone attribuirebbe a Protagora proprie dottrine per meglio evidenziare la propria distanza dal sofista sul piano metodologico. Più plausibile è a mio avviso Friedländer (1964-1975<sup>3</sup> [2004]: 205) per cui “come la posizione sofistica non sta di fronte a Socrate come qualcosa da combattere e vincere soltanto, ma contemporaneamente come un primo avvicinamento al problema, così il mito del sofista Protagora è un accenno, il primo di tutti” a “qualche cosa che in lui si sviluppa negli anni”.

<sup>38</sup> Gagarin (1969).

<sup>39</sup> Si sofferma sull'immagine di Socrate “medico” nel *Protagora* Desclos (1992: 111–118). Marino (2010: 79–90) vi scorge il paradigma della τέχνη ippocratica.



la poesia imitativa. La poesia imitativa infatti costituisce una λώβη per la δίανοια di chi tra il pubblico non possiede il φάρμακον, ossia non ne conosca la natura, τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα. Un φάρμακον da identificare forse con la discussione stessa svolta nella *Repubblica*, che consente un approccio corretto e sicuro ai testi dei poeti, se non, come recentemente ha sostenuto Stephen Halliwell<sup>40</sup>, con il sapere del vero filosofo, il cui paradigma è stato delineato, all'insegna dell'idea del bene, nei libri centrali della *Repubblica*. Come nel caso della poesia, il vero filosofo può accostarsi al sapere di Protagora senza rischi, riuscendo persino a cogliere elementi di chiara utilità<sup>41</sup>.

Ma è forse possibile andare oltre. Se proseguiamo nella lettura del *Protagora* incontriamo una curiosa immagine proposta da Socrate (313e–314b). Socrate sconsiglia Ippocrate di acquistare gli insegnamenti di Protagora, qualora non sia in grado di distinguere in essi ciò che sia giovevole e ciò che sia dannoso. Riprendendo il parallelismo con la compravendita dei cibi, Socrate rileva come nel caso degli insegnamenti la situazione sia molto più rischiosa rispetto a quanto si verifica per i cibi, γὰρ δὴ καὶ πολὺ μείζων κίνδυνος ἐν τῇ τῶν μαθημάτων ὥνῃ ἢ ἐν τῇ τῶν σιτίων. Chi acquista del cibo da un commerciante all'ingrosso o al dettaglio può riporlo ἐν ἄλλοις ἀγγείοις, in altri vasi, recipienti e portarlo a casa prima di accoglierlo nel proprio corpo. Può così rivolgersi ad un esperto e domandargli se possa consumarlo e in quale quantità e quando, ἔξεστιν συμβουλευσασθαι, παρακαλέσαντα τὸν ἐπαῖοντα, ὅτι τε ἐδεστέον ἢ ποτέον καὶ ὅτι μή, καὶ ὅπόσον καὶ ὅποτε. Per questo non c'è grande pericolo nell'acquisto. Gli insegnamenti invece non possono essere collocati in un altro recipiente, ἐν ἄλλῳ ἀγγείῳ, per essere vagliati con l'aiuto di un esperto, ma, una volta acquistati, penetrano nell'anima e chi li assume se ne torna a casa, migliorato o danneggiato, ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφελημένον. Non esiste dunque per Socrate un recipiente, un ἀγγεῖον, capace di accogliere i μαθήματα di Protagora, uno spazio nel quale possano essere analizzati senza rischi in modo tale da poter scegliere dottrine utili e rifiutare dottrine dannose. Certo, come ha fatto notare Lidia Palumbo, nel corso del dialogo, Ippocrate, con l'aiuto di Socrate, può assaggiare senza danni le dottrine di Protagora<sup>42</sup>. È dunque Socrate lo ἰατρικὸς περὶ τὴν ψυχὴν, capace di rapportarsi con i μαθήματα di Protagora in modo corretto. Ed è forse il dialogo gestito, guidato da Socrate quel recipiente all'interno del quale è possibile testare senza danni tali μαθήματα. In buona sostanza, il recipiente non si identifica forse con lo stesso dialogo di Platone? Un ἀγγεῖον che nella finzione letteraria del prologo del *Protagora* per Socrate non esiste e non può ancora esistere: è Platone che proprio nel nome di Socrate ha saputo crearlo<sup>43</sup>. Certo l'immagine dell'ἀγγεῖον non ha in Platone sempre una conno-

<sup>40</sup> Halliwell (2011).

<sup>41</sup> Mette in evidenza le affinità che poeta e sofista presentano nella prospettiva di Platone Notomi (2011).

<sup>42</sup> Palumbo (2004).

<sup>43</sup> Denyer (2008: 78) prende in considerazione l'ipotesi che un recipiente adatto a contenere i μαθήματα possa essere il libro, per scartarla in relazione alla nota sfiducia di Socrate e Platone nei confronti della scrittura.

tazione positiva. Nel *Gorgia* (493e), ad esempio, il recipiente forato diventa simbolo di una vita improntata al piacere. Nel *Simposio* (175d) Socrate ironizza su un modello di conoscenza come passaggio da un recipiente – in questo caso la κύλιξ – pieno ad uno più vuoto. Nel *Fedro* (235c–d) è però Socrate stesso a diventare un ἀγγεῖον, per quanto di un sapere che si rivelerà fallace: dopo aver ascoltato il discorso di Lisia letto da Fedro, Socrate dichiara di conoscere discorsi migliori, dei quali però non ricorda con esattezza l'autore, forse Saffo, forse Anacreonte o qualche prosatore. Infatti, pensa di avere il petto colmo di λόγοι che non sono frutto del suo sapere, data la sua ignoranza, ma provengono da qualche altra fonte alla quale è stato riempito attraverso l'ascolto, ἐξ ἄλλοτρίων ποθὲν ναμάτων διὰ τῆς ἀκοῆς πεπληρωῶσθαι, come un vaso, δίκην ἀγγείου<sup>44</sup>. E nel *Teeteto* è comunque un ἀγγεῖον la gabbia nella quale fin dalla più tenera età si accumulano simili ad uccelli le ἐπιστήμαι (197d–e)<sup>45</sup>.

Nel nuovo contenitore rappresentato dal dialogo i μαθήματα di Protagora possono dunque essere osservati da vicino, studiati senza rischio, alla presenza di Socrate, il medico dell'anima, che con la sua arte dialettica permette di separare il χρηστόν dal πονηρόν. Un χρηστόν che, come abbiamo visto, è una preziosa eredità per il Platone delle pagine mature della *Repubblica*, del *Politico* e del *Timeo* e di quelle ormai senili delle *Leggi*. Una preziosa eredità capace di dare frutti dal sapore certo diverso rispetto a quello, forse ancora acerbo, che avevano alla bottega del mercante Protagora, perché ormai resi maturi e gustosi dal calore di quel sole in cui l'arte e il pensiero di Platone avevano creduto di scorgere il paradigma dell'ἀγαθόν.

---

Non c'è qui lo spazio per ritornare sulla *vexata quaestio* relativa al giudizio di Platone sulla parola scritta. Certo uno statuto tutt'altro che marginale rivendica per il dialogo lo stesso Gaiser (1984: 31–54 e 103–123). In proposito, cfr. almeno Erler (2007: 60–98, 416–418 e 486–497).

<sup>44</sup> Sull'immagine del recipiente forato nel *Gorgia*, cfr. Dalfen (2004: 376–377). Corrigan, Glazov Corrigan (2004: 33–37) leggono nell'ambito della polemica di Platone contro i sofisti la critica ad una trasmissione del sapere come semplice passaggio di nozioni che Socrate sviluppa nel *Simposio*. Per il passo del *Fedro*, Yunis (2011: 107) richiama Democrito (68 A 126a), secondo il quale l'udito resta in attesa dei suoni ἀγγείου δίκην. L'immagine del dialogo quale recipiente non sarebbe però una creazione *ex nihilo* da parte di Platone: già Pindaro nella VI *Istmica* (1–3) concepisce la propria ode quale cratere di canti, κρατήρ Μοισαίων μελέων, mentre in un frammento, attribuito in modo incerto al poeta (354 Snell-Maehler), si fa riferimento all'apertura, ἀνοίξαι, di un πίθος ὕμνων. Cfr. Nünlist (1998: 199–205). Sulla metaforica alimentare Curtius (1954<sup>2</sup> [1992]: 154–156) offre un ampio panorama dall'antichità al medioevo latino.

<sup>45</sup> Su questa celebre analogia e i suoi limiti, cfr. Ferrari (2011: 103–104), che offre tra l'altro una ricca bibliografia in proposito.

## BIBLIOGRAFIA

- ARRIGHETTI, G., 2008, "Cameleonte peripatetico e gli studi sulla biografia greca", in: P. Arduini, S. Audano, A. Borghini, A. Cavarzere, G. Mazzoli, G. Paduano, A. Russo (eds.), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, I, Roma, pp. 63–69.
- ARRIGHETTI, G., 2013, "Il Protagora platonico, Esiodo e la genesi dell'uomo", *Athenaeum* 101, pp. 25–42.
- BERESFORD, A., 2013, "Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong", in: M. Van Raalte, J. van Ophuijsen, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden-New York, pp. 139–162.
- BERTAGNA, M. I., 2012, "Sulla costruzione del racconto nel Protagora di Platone", *Antiquorum Philosophia* 6, pp. 91–100.
- BONAZZI, M., 2009, "Protagoras d'Abdère", in: J.-F. Pradeau (ed.), *Les Sophistes*, I, Paris, pp. 45-90 e 443–472.
- BONAZZI, M., 2010, *I sofisti*, Roma.
- BONAZZI, M., 2012, "Il mito di Prometeo nel Protagora: una variazione sul tema delle origini", in: F. Calabi, S. Gastaldi (eds.), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero greco e romano*, Sankt Augustin, pp. 41–57.
- BOYS-STONE, G. R., 2010, "Hesiod and Plato's History of Philosophy", in: G. R. Boys-Stone, J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford-New York, pp. 31–51.
- BRANCACCI, A., 2002, "Protagora e la *techne sophistike*. Plat. Prot. 316 D-317 C, *Elenchos* 23, pp. 11–32.
- BRANCACCI, A., 2012, "La pensée politique de Protagoras", *Revue de Philosophie Ancienne* 30, pp. 59–85.
- BRISSON, L., 2004, "La Repubblica specchio del Protagora. La lista di virtù necessarie al buon funzionamento della città", in: G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 317–327.
- BRISSON, L., 2012, "Why Is the *Timaeus* Called an *Eikôs Muthos* and an *Eikôs Logos*?", in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, pp. 369–391.
- BURNYEAT, M. F., 2005 (2009), "*Eikôs muthos*", *Rhizai* 2, pp. 143-165, ora in: C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge-New York, pp. 167–186.
- CALAME, C., 2012, "The Pragmatics of 'Myth' in Plato's Dialogues: The Story of Prometheus in the Protagoras", in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, pp. 127–164.
- CAMBIANO, G., 1991<sup>2</sup>, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari.
- CAPUCCINO, C., 2011, "Plato's *Ion* and the Ethics of Praise", in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, pp. 63–92.
- CASANOVA, A., 2013, "La *mimesis* platonica e la fondazione della *kallipolis*: gioco e serietà, coerenza e contraddizione", in: N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum, Sankt Augustin, pp. 330–335.
- CLEARY, J. J., 2007 (2013), "Cultivating Intellectual Virtue in Plato's Philosopher Rulers", in: F. L. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin, pp. 79-100, ora in: J. Dillon, B. O'Byrne, F. O'Rourke (eds.), *Studies on Plato, Aristotle and Proclus*. Collected Essays on Ancient Philosophy of J. J. Cleary, Leiden-Boston, pp. 73–97.
- CORRADI, M., 2012, *Protagora tra filologia e filosofia. Uno studio sulle testimonianze di Aristotele*, Pisa.
- CORRADI, M., 2013, "Dal Protagora alla Repubblica: Platone e la riflessione di Protagora su letteratura e *paideia*", in: N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum, Sankt Augustin, pp. 82–86.

- CORRADI, M., 2013a, "Τὸν ἦπτο λόγον κρείττω ποιεῖν. Aristotle, Plato, and the ἐπάγγελμα of Protagoras", in: M. Van Raalte, J. van Ophuijsen, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden-New York, pp. 69–86.
- CORRIGAN, K., GLAZOV-CORRIGAN, E., 2004, *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, University Park.
- CURTIUS, E. R., 1954<sup>2</sup> (1992), *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, trad. it. Firenze.
- DALFEN, J., 2004, *Platon. Gorgias. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen.
- DELCOMMINETTE, S., 2006, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston.
- DEMONT, P., 2011, "La *pronoia* divine chez Hérodote (III, 108) et Protagoras (Platon, *Protagoras*)", *Méthexis* 24, pp. 67–85.
- DENYER, N., 2008, *Plato. Protagoras*, Cambridge-New York.
- DESCLOS, M.-L., 1992, "Autour du *Protagoras*: Socrate médecin et la figure de Prométhée", *Quaderni di Storia* 36, pp. 105–140.
- DE SANCTIS, D., 2012, "Ai tempi di Crono: il duplice volto dell'umanità primitiva in Omero e in Esiodo", in: F. Calabi, S. Gastaldi (eds.), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero greco e romano*, Sankt Augustin, pp. 17–39.
- DÖRRIE, H., BALTES, M., 1990, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, II, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- ERLER, M., 2007, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, II 2, *Platon*, Basel.
- FERRARI, F., 2011, *Platone. Teeteto*, Milano.
- FORTENBAUGH, W. W., 2007, "Biography and the Aristotelian Peripatos", in: M. Erler, S. Schorn (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg*, Berlin-New York, pp. 45–78.
- FRIEDLÄNDER, P., 1964-1975<sup>3</sup> (2004), *Platon*, I-III, Berlin-New York, trad. it. Milano.
- GAGARIN, M., 1969, "The Purpose of Plato's *Protagoras*", *Transactions and Proceedings of American Philological Association* 100, pp. 133-164.
- GAISER, K., 1984, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi di Platone*, Napoli.
- HALLIWELL, S., 2011, "Antidotes and Incantation: Is There a Cure for Poetry in Plato's *Republic*?", in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, pp. 241–266.
- HEINDORF, L. F., 1810, *Platonis dialogi tres. Phaedo, Sophistes, Protagoras*, Berolini.
- HELMIG, C., STEEL, C., 2012, "Proclus", in: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/proclus/>>.
- HORN, C., 2012, "Why Two Epochs of Human History? On the Myth of the *Statesman*", in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, pp. 393–417.
- HOURCADE, A., 2009, *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaine*, Bruxelles.
- KONING, H. H., 2010, *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden-Boston.
- MANUWALD, B., 1996, "Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des *Protagoras* (Plat. *Prot.* 320c8-328d2)", in: C. Mueller-Goldingen, K. Sier (eds.), *Ἀρναϊκά*. Festschrift für C. W. Müller zum 65. Geburtstag am 28. Januar 1996, Stuttgart-Leipzig, pp. 103–131.
- MANUWALD, B., 1999, *Platon. Protagoras. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen.
- MANUWALD, B., 2003, "Der mythos im *Protagoras* und die Platonische Mythopoie", in: A. Havlíček, F. Karfik (eds.), *Plato's Protagoras*. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense, Prague, pp. 39–53.

- MANUWALD, B., 2013, "Protagoras' Myth in Plato's *Protagoras*: Fiction or Testimony?", in: M. Van Raalte, J. van Ophuijsen, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden-New York, pp. 163–177.
- MARINO, S., 2010, "Il dialogo e la cura dell'anima: un tentativo di lettura del *Protagora* attraverso il paradigma medico", in: R. Baldini (ed.), *Le maschere di Aristocle. Riflessioni sulla filosofia di Platone*, Villasanta, pp. 67–114.
- MONTANARI, F., 2012, "The Peripatos on Literature. Interpretation, Use and Abuse", in: A. Martano, E. Matelli, D. Mirhady (eds.), *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea. Texts, Translation and Discussion*, New Brunswick-London, pp. 339–358.
- MORGAN, K. A., 2000, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge-New York.
- NESTLE, W., 1978<sup>8</sup>, in: W. Nestle, H. Hofmann, *Platon. Protagoras*, Stuttgart.
- NORDEN, E., 1923<sup>2</sup> (2002), *Agnostos theos. Untersuchungen zur formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, trad. it. Brescia.
- NOTOMI, N., 2011, "Image-Making in *Republic X* and the *Sophist*. Plato's Criticism of the Poet and the Sophist", in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, pp. 299–326.
- NÜNLIST, R., 1998, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*, Stuttgart-Leipzig.
- PALUMBO, L., 2004, "Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima (un'interpretazione di *Prot.* 314c)", in: G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 86–103.
- PELOSI, F., 2010, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge-New York.
- RADEMAKER, A., 2013, "The Most Correct Account: Protagoras on Language", in: M. Van Raalte, J. van Ophuijsen, P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden-New York, pp. 87–111.
- REEVE, C. D. C., 2008, "Glaucón's Challenge and Thrasymacheanism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34, pp. 69–103.
- REGALI, M., 2012, *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Academia.
- RICHARDSON LEAR, G., 2011, "Mimesis and Psychological Change in *Republic III*", in: P. Destrée, F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, pp. 195–216.
- ROWE, C., 2013, "On Justice and the Other Virtues in the *Republic*: Whose Justice, Whose Virtues?", in: N. Notomi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum, Sankt Augustin, pp. 49–59.
- SAUNDERS, T. J., 1991, *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford.
- SCHLICK, A. J., 2012, "Der historische Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog", *Museum Helveticum* 69, pp. 29–44.
- SCHOFIELD, M., 2010, "Music All Pow'rful", in: M. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge-New York, pp. 229–248.
- SCHÖPSDAU, K., 2011, *Platon. Nomoi (Gesetze). Übersetzung und Kommentar*, III, Buch VIII–XII, Göttingen.
- SEDLEY, D., 2009, "Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias*", in: C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge-New York, pp. 51–76.
- SERRANO CANTARÍN, R., DÍAZ DE CERIO DÍEZ, M., 2005, *Platón. Protágoras. Edición crítica, traducción, introducción y notas*, Madrid.
- SOLANA DUESO, J., 2011, "Protágoras y los poetas", *Convivium* 24, pp. 5–23.
- STALLEY, R. F., 1995, "Punishment in Plato's *Protagoras*", *Phronesis* 40, pp. 1–19.
- TARRANT, H., 2000, "Where Plato Speaks: Reflections on an Ancient Debate", in: G. A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, pp. 67–80.

- TULLI, M., 1994, "La storia impossibile nel *Politico* di Platone", *Elenchos* 15, pp. 5–23.
- TULLI, M., 2013, "La μίμησις nel III libro della *Repubblica*: il rapporto di Platone con la tradizione", in: N. Noto-mi, L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum, Sankt Augustin, pp. 314–318.
- VAN RIEL, G., 2012, "Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (*Protagoras*, 320D–322D)", in: C. Collobert, P. Destrée, F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, pp. 127–164.
- VEGETTI, M., 1998, "Glaucone", in: M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*, II, *Libri II e III*, Napoli, pp. 151–172.
- VEGETTI, M., 2004, *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero, il "mito" del Protagora nel suo contesto)*, in: G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, pp. 145–158.
- VLASTOS, G., 1956 (1976), "Protagoras", in: *Plato. Protagoras*. Translated by B. Jowett, Revised by M. Ostwald and Edited, with an Introduction, New York, pp. VII–XXIV, ora in: C. J. Classen (ed.), *Sophistik*, Darmstadt, pp. 271–289.
- YUNIS, H., 2011, *Plato. Phaedrus*, Cambridge-New York.

MICHELE CORRADI  
/ Aix-Marseille / Pisa /

**Plato a Disciple of Protagoras? More on the Great Speech of the  
*Protagoras***

The great speech of the *Protagoras* (320c–328d) still leaves many questions open. Particularly striking is the presence of doctrines that later on will be taken up and further developed by Plato in such dialogues as the *Politicus*, the *Timaeus* and the *Laws*. For this reason, many scholars tend to think that the words of Protagoras are just a product of Plato's invention that bear no relation to Protagoras' actual doctrines. Nevertheless, it is possible to propose a different interpretation. At the beginning of the *Protagoras* (313a–314b), Socrates develops the image of the sophist as the merchant of various μαθήματα: to sell his products, the sophist praises them all indiscriminately without knowing which of them are useful and which are harmful. But he who has the ability to make this distinction can still purchase the μαθήματα from Protagoras or anyone else. Through the dialectic, Plato is able to examine them without any danger in the *Protagoras* and then take them up and further develop in new ways in his later dialogues.

KEY WORDS

dialogue, myth, origins of human society, Plato, poetry, Protagoras, punishment, παιδεία, πόλις

# La « Dimostrazione propria » di Gorgia

MARIAN WESOLY / *Poznań* /

*καὶ πρὸς Παρμενίδην δὲ ὁ αὐτὸς τρόπος  
τῶν λόγων, καὶ εἴ τινες ἄλλοι εἰσὶν ἴδιοι.  
Aristotele, *Phys.* 186a22*

*μετὰ τὴν πρώτην ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξιν.  
ἐν ἧ λέγει ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι.*

... ..

*οὗτος μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου.  
MXG, 979a23-24; 33*

Questo saggio è un rifacimento di precedenti nostre proposte interpretative sul tema in questione, con certe modifiche ed aggiunte<sup>1</sup>. In questa sede abbiamo strutturato il materiale in maniera un po' diversa, basandoci innanzitutto sull'impostazione aristotelica

---

<sup>1</sup> Desidero ringraziare cordialmente la dott.ssa Giuliana De Sandre (Padova), il prof. Danilo Facca (Varsavia) per aver letto questo testo e aver corretto l'italiano. Inoltre vorrei ringraziare i professori Livio Rossetti (Perugia) e Guido Calenda (Roma) per avermi scritto il loro parere in questione. Un grazie particolare anche alla prof.ssa. Roberta Ioli (Bologna) per le correzioni e preziose indicazioni. Ovviamente resta la mia responsabilità per ogni errore e lacuna.



sia testuale che problematica. Questa prospettiva, che conferma l'attribuzione di *MXG* allo Stagirita, potrebbe risultare per alcuni interpreti provocatoria e controversa, e per questo siamo aperti alla discussione. Nella Bibliografia citiamo la più recente letteratura critica, di cui però non riportiamo tutti i risultati. Per maggior chiarezza ci limitiamo ad una concisa e coerente esposizione, quale risulta dai testi greci presi in considerazione e tradotti in modo talvolta un po' diverso dal solito.

Il celebre retore e sofista Gorgia di Leontini (c. 485 – c. 375 a.C.) nel suo scritto intitolato *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* (*Sul non ente, ovvero sulla natura*), rovescia l'identità trinitaria dell'essere, del pensare e del dire, sostenendo contro Parmenide, in tre distinte argomentazioni, che «niente è», che «anche se [qualcosa] è, è inconoscibile», ed infine affermando che «anche se è ed è conoscibile, non è comunicabile ad altri» (*MXG*, 5–6; *Adv. Math.* VII 65–87). E non è certo un caso che tale titolo del suo scritto suoni come una sfida al titolo e contenuto del poema di Parmenide *Sulla natura* e forse, ancor più, voglia essere un capovolgimento del titolo dell'opera di Melisso *Sull'ente o sulla natura*. Quest'ultimo, in quanto sostenitore del monismo parmenideo, avrebbe elaborato la sua opera durante la 84 Olimpiade (444–441 a.C.) e dunque nello stesso periodo nel quale Gorgia attendeva alla scrittura del suo originale lavoro (DK 30A4; 82A10).

Leggiamo la denominazione 'dimostrazione propria' (ἴδιος ἀπόδειξις, λόγος) nel testo diaporetico *De Melisso Xenophane Gorgia* (in breve *MXG*), secondo noi aristotelico (si veda sopra il *motto*), sintetizzante la tesi gorgiana che «niente è» (οὐδέν ἐστιν). Queste poche frasi riassumono un determinato argomento, in cui possiamo distinguere la componente meontologica (il non ente è) e quella nichilistica (niente è). Diversamente dalla versione di Sesto Empirico, l'esposizione di *MXG*, che sembra più fedele all'originale, ci permette di comprendere propriamente il contesto problematico in questione, la sfida verso l'argomento ontologico di Parmenide, come pure le allusioni posteriori in Platone e Aristotele riguardo alla nozione del non ente, connesso appunto da loro con la sofistica.

Cercheremo di dimostrare come l'argomento ontologico di Parmenide ed il conseguente controargomento di Gorgia abbiano utilizzato in modo raffinato le espressioni ἔστιν ed εἶναι. Infatti Gorgia parte esattamente dalle premesse poste da Parmenide; lo spunto della «dimostrazione propria» si basa – nella sua parte meontologica e più fondamentale – sull'uso dell'«è» nella sua duplice accezione esistenziale e tautologica (identitaria), sovvertendo così il famoso divieto del grande Parmenide. Gorgia ha mostrato, contro questo divieto – parafrasando efficacemente la sua propria tecnica argomentativa – che «il non ente è».

In questo modo il perno del ragionamento di Parmenide consiste nell'affermazione che l'ente è poiché è identico a se stesso. Da ciò deriva la raffinata imitazione di Gorgia affermando che il non-ente è in quanto è identico a se stesso. Di seguito, l'argomento che afferma l'esistenza dell'ente uno e identico verrà reso analogo all'argomento mediante il quale viene dichiarata la corrispondente esistenza del non-ente, il che porta come conseguenza finale alla negazione dell'esistenza sia del primo che del secondo, cioè al nichilismo ontologico.



Pertanto nel caso dell'argomento ontologico di Parmenide e di quello meontologico di Gorgia abbiamo a che fare con un contesto di tale complessità che *implicite* a volte ci imbattiamo nel significato esistenziale di ἔστι, altre in quello di identità ed a volte persino in una loro sovrapposizione. Da ciò derivano conseguenze ontologiche dal carattere paradossale e sofisticato. Nel *Sofista* di Platone, come anche nelle opere di Aristotele, sono presenti alcuni spunti che si collegano alla «dimostrazione propria» di Gorgia e che non sono stati finora sufficientemente esplorati ed adeguatamente interpretati. Ma soprattutto Aristotele ha cercato di sbrogliare questi paralogismi e paradossi mediante l'indicazione della polisignificanza dell'essere e la precisazione della funzione predicativa della copula.

### 1. «L'ente si dice in molti modi»

A fondamento di entrambe le argomentazioni, quella ontologica di Parmenide e quella meontologica di Gorgia, troviamo le stesse espressioni – ἔστιν ed εἶναι – le quali, grazie all'ulteriore impiego della negazione, danno origine ad un buon gioco verbale (sintattico e semantico) dal carattere paradossale, che ha causato ai pensatori greci certe aporie concettuali. Si tratta in effetti dello stesso verbo ἔστιν, come anche del suo infinito e participio presente εἶναι e εὖν, dalle quali, aggiungendo l'articolo neutro, si ottengono le corrispondenti forme sostantivali τὸ εἶναι e τὸ εὖν, considerate del resto da Aristotele come equivalenti (*Metaph.* V 7)<sup>2</sup>. Cerchiamo di definire in primo luogo, in modo generale ed astratto, le varie funzioni di tali espressioni.

Nella struttura della frase semplice il solo verbo ἔστι può assumere in primo luogo un senso esistenziale, come esemplifica la formula (1) «*x* è», ovvero sia «*x* esiste»; qui *x* è il soggetto della frase ed il verbo «è» non esprime una vera e propria predicazione ma solo la pura e semplice indicazione dell'esistenza di un oggetto il cui nome è *x*. Aristotele chiamava questo caso τὸ ἀπλῶς εἶναι / λέγεσθαι, l'essere o il dirsi *simpliciter*, che però viene solitamente tradotto «in senso assoluto». Va notato che analogo senso ἀπλῶς assume l'espressione (1) quando le venga applicata la negazione, come nella formula «*x* non è», ovvero sia «*x* non esiste». Una netta distinzione sintattica del senso esistenziale del verbo εἶναι sembra, d'altra parte, alquanto problematica sulla base della lingua greca.

In un suo secondo significato il verbo ἔστιν può esprimere l'identità nella predicazione, come nella formula (2) «*x* è *x*». Applicandovi però la negazione singolare, in modo da ottenere «*x* non è *x*», si dà origine ad una certa difficoltà concettuale, in quanto tale uso della negazione non indica più l'identico quanto piuttosto il diverso (ἕτερον) o l'altro (ἄλλο). Tale particolarità, come vedremo, sarà utilizzata da Parmenide per sostenere

<sup>2</sup> «È presumibile che Aristotele circa l'uso del linguaggio nel greco antico ne sapesse più di noi, come è presumibile che Parmenide usasse il verbo «è» anzitutto col significato più diffuso nella sua lingua materna» (Berti 2011: 107).

il proprio punto di vista, secondo il quale effettuare una negazione è in ogni caso errato, in quanto porta alla contraddizione e al non-ente. Nel tentativo di sciogliere questa difficoltà, Platone cerca di dimostrare nel *Sofista* che il «diverso» allo stesso modo che l'«identico» può legittimamente riferirsi ad espressioni contenenti il non-essere, in quanto questo non è in contrapposizione all'essere ma piuttosto è relativo a sue particolari differenze. Tale soluzione si è rivelata alquanto significativa in quanto indicava la possibilità di precisare un modo fondamentale di utilizzare il verbo «è» in senso predicativo.

E per l'appunto nella sua terza accezione di significato il verbo ἔστι indica una vera e propria predicazione, come nella formula (3) « $x$  è  $y$ », dove i termini  $x$  e  $y$  non sono identici ma diversi. In questo caso l'applicazione della negazione οὐκ ἔστιν non conduce più ai paradossi derivanti dalla ontologia eleatica e concernenti il rapporto identico – diverso, uno – molteplice e così via. In questo caso, infatti, abbiamo a che fare con la copula nella sua espressione più pura, precisata da Aristotele come l'asserire «qualcosa di qualcosa» (τι κατὰ τινοῦς). Lo Stagirita la esprimeva non solo mediante l'impiego di forme appropriate del verbo «essere – εἶναι», ma anche attraverso espressioni sinonimiche quali «predicarsi (o dirsi) di» (κατηγορεῖσθαι κατὰ / λέγεσθαι κατὰ) o «appartenere» (ὑπάρχειν). All'interno della sua teoria delle categorie egli ha precisato la struttura sintattica e semantica di tale predicazione secondo le figure delle categorie (Wesoły 1984).

Da un punto di vista sintattico può ancora essere distinto un uso del verbo ἔστιν secondo la formula (4) « $x$  è in  $y$ », ma è facile vedere che esso non è altro che un caso particolare della predicazione *sub* (3). Aristotele intendeva questa predicazione come «il dirsi di qualcosa come essente in qualche altra cosa» (ἄλλο ἐν ἄλλῳ λέγεσθαι) e distingueva certi significati fondamentali di tale espressione (cf. *Phys.* IV 3), dove però il solo verbo ἔστιν viene sottinteso. Pertanto egli esclude la sensatezza di espressioni del tipo « $x$  è in  $y$ » nel caso che  $x$  sia il nome di una qualche totalità.

Dobbiamo ancora menzionare due altre funzioni del verbo ἔστιν, e precisamente quando esso viene utilizzato per asseriti enuncianti verità e esprimenti possibilità. Così, il verbo ἔστι può avere lo stesso significato veritativo di espressioni del tipo (5) «qualcosa è vero», e il correlato οὐκ ἔστι di «qualcosa non è vero».

Inoltre, ἔστιν all'infinito origina la costruzione di periodi nei quali è possibile trovare proposizioni come (6) «qualcosa è possibile» e corrispondentemente la negazione οὐκ ἔστιν con l'infinito in proposizioni quali «qualcosa non è possibile». In ogni caso, trascuriamo, però, le altre funzioni di ἔστιν, in quanto ai fini di questo articolo sono già sufficienti le distinzioni indotte.

Bisogna infine ricordare che secondo le ricerche specifiche sul verbo εἶναι nel greco antico è difficile distinguere nettamente il suo senso esistenziale da quello predicativo (Kahn 2009). Aristotele non ha fornito all'esistenza uno statuto indipendente, in quanto, secondo lui, ogni essere sostanziale è determinato grazie alla predicazione categoriale. La filosofia greca, del resto, non ha definito uno speciale concetto di esistenza, come anche non ha mai suggerito la triplice distinzione tra esistenza, identità e predicazione (la tricotomia di Frege), ma ha preso questi tre significati di εἶναι come equivalenti, anticipando in un certo qual modo le concezioni sulla copula fatte proprie dalla contempo-

ranea teoria dei giochi semantici (Hintikka 1986). Pertanto sarebbe necessario rivedere la nostra consueta immagine dell'ontologia greca e della metafisica dell'essere, che troppo spesso utilizza il concetto di «esistenza» in senso assoluto. Si lega a ciò innanzitutto il problema di una corretta traduzione dei testi nei quali si incontra il verbo εἶναι, per evitare di attribuire loro il significato, non noto ai Greci, di *existere*, il cui largo uso nelle lingue moderne viene dal tardo latino.

## 2. L'argomento ontologico di Parmenide.

Nel frammento B 2 del poema di Parmenide *Sulla natura* si afferma che si possono pensare solo due vie di ricerca:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
 Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (' Αληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),  
 ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,  
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
 οὔτε φράσαις.

L'una come «è» e come non è [possibile] non essere,  
 di Persuasione è il sentiero (infatti segue la verità);  
 l'altra come «non è» e come è necessario non essere,  
 questo, ti dichiaro, è un sentiero del tutto inindagabile:  
 perché mai conoscesti il non ente (invero non è fattibile),  
 né potresti esprimerlo.

Nella traduzione del succitato frammento abbiamo cercato di mantenerci fedeli all'originale, almeno lì dove si incontrano i verbi ἔστιν ed εἶναι, conservando anche la sostanziazione del participio (τὸ ἐόν, ens, l'ente), in quanto l'argomentazione poggia proprio sul gioco di queste espressioni. Se rendiamo questo participio con tre parole in italiano - «ciò che è» (altrettanto nelle altre lingue moderne), ci sfugge quel gioco più conciso e sintatticamente raffinato qui in questione (p.e. la frase gorgiana τὸ ὄν ἐστι ὄν diventa letteralmente più comprensibile come «l'ente è ente» che nella versione «ciò che è è ciò che è»<sup>3</sup>. Pertanto nella traduzione non usiamo il verbo «esistere», anche se è questa l'accezione che sembra prevalente. Senza prendere in considerazione le diverse interpreta-

<sup>3</sup> A questo proposito Roberta Ioli ha una forte resistenza a tradurre *to on* con "l'ente", perché il termine ente ha in sé stratificazioni semantiche legate soprattutto alla dimensione ontologica: anche se meno elegante, crede che la resa del participio con "ciò che è" permetta di ritrovare tutte le sfumature del verbo *einai*.

zioni del frammento B 2 di Parmenide<sup>4</sup>, proponiamo solo una concisa esegesi di quelle espressioni che hanno dato lo spunto alla dimostrazione propria di Gorgia.

Rivolgiamo l'attenzione alle intenzioni metodologiche delle argomentazioni parmenidee. Si è discusso molto sul soggetto di ἔστιν e sulla modalità in questione: non possibilità di non essere e necessità di non essere. Evidentemente Parmenide ha sollevato il problema dell'ente nel suo aspetto metodologico basandosi sulle stesse caratteristiche sintattico-semantiche del verbo εἶναι e delle sue forme derivate. Si tratta esattamente di due metodi di ricerca dei quali il primo è percorribile e veritativo, mentre il secondo è del tutto imperscrutabile.

Nel successivo frammento B 3 leggiamo che «lo stesso è pensare (capire) ed essere», ed appunto ciò costituisce l'identità trinitaria dell'essere, del pensare e del dire. Invece il non ente (τὸ μὴ εἶναι) non può essere né pensato né espresso; ma qui non è possibile non tanto enunciare il non essere, quanto piuttosto praticare un metodo di ricerca veritativo al suo riguardo.

Troviamo la soluzione del problema del soggetto sottinteso qui in questione nel frammento B 6, 1–2, del quale proponiamo un'interpretazione diversa da quelle correnti, come del resto emergerà dalla traduzione che ne diamo:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

Bisogna dire e pensare che l'ente è, infatti è essere;  
invece il nulla non è [essere]; questo ti esorto a dichiarare.

Intendiamo l'espressione τ' ἐὸν ἔμμεναι secondo il metodo veritativo, come affermazione esistenziale che prima è stata usata senza soggetto, ora in questo brano è collegata al participio presente τὸ εἶναι ed è giustificata grazie alla funzione identitaria di ἔστιν. «L'ente è, perché l'ente è ente». Così, diversamente da tutti gli interpreti leggiamo la frase ἔστι γὰρ εἶναι nel senso di identità del verbo ἔστιν; la congiunzione γὰρ sembra svolgere una funzione esplicativa in riferimento al soggetto della frase precedente in quanto εἶναι. Di conseguenza leggiamo la frase μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν nel senso della non identità tra μηδὲν e εἶναι.

Nel caso invece del secondo metodo con la negazione οὐκ ἔστιν, non è possibile asserire alcuna esistenza ma solo la sua assenza, come anche essa non può essere usata per esprimere l'identità in quanto non possiede alcun valore affermativo e giustificativo. Per tal motivo il soggetto sottinteso del verbo οὐκ ἔστιν rimane τὸ μὴ εἶναι e μηδὲν (*resp.* οὐδέν). Soltanto l'ente è, poiché l'ente è ente, mentre il non ente (= il nulla) non è ente, cioè è il non-esistente del quale non è possibile né parlare né pensare in modo veridico.

---

<sup>4</sup> Su Parmenide fondamentali sono i libri più recenti: Casertano (1989); Ruggiu, Reale (1991); Cerri (1999); Cordero (2004); Bollack (2006); Coxon (2009).

Osserviamo già qui che le determinazioni negative «il non ente» ed «il niente», utilizzate da Parmenide, saranno da Gorgia prese ad oggetto della sua ἴδιος ἀπόδειξις, sulla base del fatto che appunto la funzione di identità ἔστιν può riferirsi anche al non essere, sostenendo in tal modo l'esistenza del non-ente.

Abbiamo qui indicato – forse troppo schematicamente – la duplice funzione del verbo εἶναι (esistenziale e tautologica), benché lo stesso Parmenide, da pensatore arcaico quale era, per diverse ragioni non sia stato in grado o non abbia avuto l'intenzione di distinguere tali significati. Riteneva egli, infatti, come ci riferisce Aristotele, che «l'ente si dice μοναχῶς, ἀπλῶς», cioè soltanto con un significato assoluto, dimostrando così la tesi monistica che «l'ente è appunto uno» (cf. *Phys.* I 3). L'ente esistenziale si dice *simpliciter*, per cui l'ente di identità è anche uno. La nostra proposta interpretativa poggia sulla tradizione dossografica riguardante l'essere parmenideo.

«Parmenide sembra in qualche modo parlare con maggiore ocolutezza [di Melisso], poiché, ritenendo infatti che oltre l'ente non vi sia nessun non-ente (παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν), pensa che l'ente sia di necessità uno, e niente altro.» (*Metaph.* A 5, 986a27–30).

Di conseguenza nella tradizione dossografica l'argomento monistico di Parmenide venne sintetizzato nel modo seguente: al di fuori dell'ente c'è il non-ente, diverso dall'ente, ma il non-ente è il nulla e dunque soltanto l'ente, in quanto uno, ha ragion d'essere e si dice in un senso solo (cf. DK 28A28). In tal modo la sottile ambiguità di ἔστιν finì per essere quasi del tutto soppressa.

L'argomentazione di Parmenide nel suo «metodo veritativo», consistente nell'uso positivo (affermativo) del verbo ἔστι, portava alla conclusione che l'ente è, continuo ed ingenerato, uno, immutabile ed incorruttibile, immobile e sferico (fr. B 8). Anche queste caratteristiche dell'ente saranno oggetto della confutazione fatta da Gorgia, benché esse non facciano parte della sua «dimostrazione propria», della quale qui ci occupiamo.

Eguale notevoli e gravide di significato filosofico furono le conseguenze del secondo metodo di Parmenide, nel quale egli dimostra l'impossibilità dell'essere del non-ente. Platone riferisce nel *Sofista* (237a; 258d) che Parmenide il Grande, sia nell'insegnamento orale che in versi, ribadiva continuamente il suo famoso divieto (B 7, 1–2):

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα

Infatti giammai questo costringerai, ad essere i non enti.  
Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero.

Il rifiuto di questo divieto sarà definito da Platone come πατραλοία, l'uccisione del Grande Padre (*Soph.* 241d). Ed essa sarà perseguita per primo da un certo «sofista», del quale Platone non fa il nome, benché apertamente polemizzi con lui e proponga una diversa nozione del non-ente. Ma su quest'ultimo argomento torneremo in seguito.

### 3. «Anche queste [aporie] bisogna esaminare» (MXG 980b21)

È ormai dagli interpreti sostenuto come sicuro che, tra le fonti, quella di maggior valore sia l'esposizione del testo dossografico anonimo *MXG* e non, come si è sostenuto in precedenza, la versione riportata da Sesto Empirico. Condividiamo questa opinione, ma con la riserva che a nostro avviso non esistono sufficienti motivi per considerare il testo *MXG* come anonimo e rifiutarne la paternità aristotelica. Altrove abbiamo già sostenuto che questo opuscolo presenta pienamente le peculiarità stilistiche, nonché quelle del metodo diaporematico tipiche di Aristotele<sup>5</sup>. Un'analisi ulteriore richiederebbe molto più spazio, qui ci limitiamo alle seguenti osservazioni.

Nel catalogo degli scritti di Aristotele (Diog. Laert. V 25) ricompaiono i titoli dei libri polemici che corrispondono alle tre parti di *MXG* (*Πρὸς τὰ Μελίσσοῦ 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 tardo aristotelico pirronizzante (Mansfeld), e recentemente di un aristotelico molto vicino ad Aristotele (Ioli)<sup>6</sup>.

Ora, lo scritto *MXG* non è stato finora analizzato alla luce del metodo diaporetico di Aristotele. Eloquentemente risulta la costatazione posta alla fine di esso, in cui viene affermata la necessità di esaminare le aporie relative alle opinioni dei pensatori del passato:

«E tutte queste sono aporie anche di altri [filosofi] più antichi, cosicché nell'indagine intorno a quelli anche queste bisogna esaminare – ἐν τῇ περὶ ἐκείνων σκέψει καὶ ταῦτα ἐξεταστέον» (980b20).

Ma questo era precisamente il caso delle tesi paradossali sostenute da Melisso, da Senofane e da Gorgia. L'autore ci sembra un dialettico che riassume prima le tesi di ciascuno dei tre pensatori connessi con l'eleatismo in modo da poter successivamente sollevare le aporie che scaturiscono dallo scontro di illazioni paradossali (cf. 974b8–977a11; 977b21–979a9; 979a34–979b19).

<sup>5</sup> Rinvio ai miei articoli: Wesoły (1983/84, 1986). Ecco le reazioni a me note: «M. Wesoły, ..., argues that the method of Anonymus is that of Peripatetic dialectic, but he only takes *MXG* chs. 5–6 into account. Because the published version of his paper reached me too late to be taken into account, I shall discuss it on another occasion» (Mansfeld 1988: 204). «Ciò lascia piuttosto perplessi nei confronti dell'ipotesi da M. Wesoły..., il quale ritiene che lo scritto *MXG* possa risalire direttamente ad Aristotele o a qualche suo allievo-uditore» (Mazzara 1999: 106). «Proprio la chiarezza di questa distinzione [sc. ἀπλῶς εἰπεῖν - ἔστιν ὁμοίως μὴ ὄν] mi induce a dubitare che l'autore di questo trattato sia un megarico, come sostengono alcuni (Untersteiner, Reale, Migliori), ed a prendere in seria considerazione l'ipotesi che egli sia proprio Aristotele» (Berti 1992: 21–22).

<sup>6</sup> Cf. a questo proposito più dettagliatamente Ioli (2010: 23–26).

Va notato che lo scritto *MXG* non solo costituisce un'esposizione dossografica anonima, ma propone per l'esattezza un esame diaporematico tipicamente aristotelico. Secondo Aristotele una delle funzioni della dialettica è proprio quella di «svolgere aporie in ambedue le parti delle alternative (πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι) per poter discernere più facilmente il vero e il falso in ogni cosa» (*Top.* 101a35). Si noti che in Aristotele il verbo ἐξετάζειν si riferisce all'esame dialettico delle opinioni filosofiche. In questo senso la dialettica si presenta come il metodo che consiste nell'esaminare le aporie (cf. *Top.* I 11, 104b12–16; *EN* 1095a28–30; 1145b2–6). Il metodo diaporetico di Aristotele consisteva nel confutare le premesse o le conclusioni di tali tesi contrarie (cf. *Top.*, VII 5; 13–14; *DC*, 279b7; *EE*, 1215a3–7).

Al fondo delle aporie in *MXG* sta l'essere parmenideo, che Aristotele prende particolarmente di mira; si noti il senso della sua frase μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς (*Metaph.* 1089a2) con riferimento a Parmenide, le cui premesse sono false, e le conclusioni scorrette. In questa prospettiva la denominazione ἴδιος ἀπόδειξις (λόγος) riguardante Gorgia sembra essere aristotelica. Lo si ricava dalle parole nella *Fisica* (I 3), dove lo Stagirita, oltre i suoi *logoi* contro Parmenide, menziona anche «certi altri propri o appropriati, particolari».

«Anche contro Parmenide vale lo stesso tipo di argomenti (ὁ αὐτὸς τρόπος τῶν λόγων), anche ce ne sono certi altri [contro lui] propri (εἴ τινες ἄλλοι εἰσὶν ἴδιοι). E la soluzione da un lato è che [l'assunto è] falso, e dall'altro che non è concludente; falso perché assume che l'ente si dice in assoluto (ἀπλῶς), mentre viene detto in molti modi (πολλαχῶς)» (186a22ss.).

Ebbene, secondo Aristotele Parmenide aveva erroneamente assunto l'ente nel senso ἀπλῶς, benché esso si dica πολλαχῶς, cioè in molti modi e, d'altra parte, aveva sostenuto la falsa conclusione che «tutto è uno». Parmenide non si è avveduto del fatto che l'essere uno del predicato è diverso dall'essere uno del suo soggetto. Va notato che Aristotele nella sua disamina di Parmenide parte proprio dal riconoscimento della struttura predicativa, il che testimonia nel modo più chiaro il valore logico-linguistico di εἶναι nel suo complesso.

Ma un'allusione all'*idios logos* di Gorgia viene subito dopo. Discutendo le aporie derivanti dal monismo parmenideo, Aristotele osserva infine che alcuni, accettando la tesi che l'ente significa uno, hanno inventato che «il non ente è»; vi è in ciò una sottintesa e indubbia allusione all'argomento meontologico di Gorgia, del quale tratteremo in seguito (§ 7).

Qui vale la pena mettere in evidenza un altro aspetto tipicamente aristotelico. Si tratta del modo di esaminare le aporie per mezzo dell'aporema, cioè un sillogismo dialettico conducente alla contraddizione (ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως (*Top.* 162a17). Va notato che Aristotele tenta di sollevare le aporie mediante la forma dell'alternativa: πότερον [...] ἢ [...] (cf. *APo* 71a29; *Phys.* 217b30–31; *Metaph.* B; Γ 6, 1011a6, etc.; *EN*, VII 3; *EE*, 1235b13–20). Possiamo esprimere tale aporema nella formula: «Se p, allora q oppure r». (Wesoly, 1986: 317) E questo è propriamente – come vedremo – il caso della confutazione dialettica eseguita nel *MXG* riguardo alla ἴδιος ἀπόδειξις.



#### 4. L'argomento meontologico e nichilistico di Gorgia

Ebbene, in base all'esposizione di *MXG*, Gorgia (pur mai nominato) ha presentato per primo la sua ἴδιος ἀπόδειξις (λόγος), per la quale «non è né essere né non essere» (οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι), equivalente all'esito che «niente è» (οὐδέν ἐστιν), dopo di che ha provato la stessa conclusione traendola dalle conseguenze contraddittorie scaturenti dagli asserti contrari di Zenone e Melisso a proposito degli enti. Abbiamo già esaminato altrove la costruzione argomentativa della seconda prova di Gorgia (Wesoły 1986); qui ci limitiamo a proporre una nuova esegesi relativamente all'«argomento proprio».

Presumibilmente è stato Aristotele (vedi sopra) a coniare questa espressione, che si può spiegare con il fatto che essa costituisce una «propria, particolare, originale» (ἴδιος) confutazione dell'argomento ontologico di Parmenide, a differenza di quegli argomenti che Gorgia ha ripreso dalle tesi contraddittorie dei due successori di Parmenide<sup>7</sup>.

Sottolineiamo qui il fatto – del resto già noto agli studiosi, ma diversamente interpretato – che la «dimostrazione propria» di Gorgia risulta essere una raffinata parodia dell'argomento ontologico di Parmenide. Esso consiste, infatti, in una costruzione argomentativa formata da asserti condizionali i cui soggetti sono di volta in volta le espressioni «il non essere», «il non ente», nonché «l'essere» e «l'ente», e il cui predicato è rappresentato solo dal verbo «è» o «non è» nel suo implicito duplice significato tautologico ed esistenziale. Grazie a ciò l'argomentazione, analogamente a quanto avveniva in Parmenide, si basa su un certo gioco sintattico-semantic.

Ecco qui di seguito il testo succinto di *MXG* riguardante la ἴδιος ἀπόδειξις che riportiamo in tre distinti argomenti (evidenziati dagli a capo) e che traduciamo in modo assai aderente al testo, anche se non stilisticamente felice, in modo da rendere meglio lo svolgimento argomentativo<sup>8</sup>:

[1] εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον, τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἴη. τὸ τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον ἢ εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα.

Se infatti il non essere è non essere, niente di meno il non ente sarebbe che l'ente. Infatti il non ente è non ente, e l'ente è ente, cosicché le cose per niente di più sono anziché non sono.

[2] εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἐστι, τὸ εἶναι, φησὶν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἐστι, τὸ εἶναι [ἢ] μὴ εἶναι προσήκει.

Se tuttavia il non essere è, l'essere – dice – non è, in quanto suo opposto. Se infatti il non essere è, all'essere conviene il non essere.

<sup>7</sup> «Wesoły 1983-4, 23, plausibly suggests that the argument is so designated because it constitutes an original refutation of Parmenides' ontological argument, whereas the other arguments of the first division are adapted from the arguments of Parmenides' successors» (Palmer 1999: 69).

<sup>8</sup> Cf. la più recente e approfondita edizione del testo *MXG* riguardante Gorgia con traduzione e commento a cura di Ioli (2010). Si veda il nuovo importante libro dell'autrice su Gorgia (Ioli 2013).



[3] ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησί, οὐδὲν ἂν εἴη, εἰ μὴ ταυτόν ἐστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι. εἰ δὲ ταυτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη οὐδέν· τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπέπερ ταυτό τῷ μὴ ὄντι. οὔτος μὲν οὔν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου

Sicché non ci sarebbe niente – dice – così, se non è identico essere e non essere. Se poi è identico, anche così non ci sarebbe niente; infatti il non ente non è, e l'ente [non è], poiché appunto è identico al non ente. Questo, dunque, è il suo argomento proprio (MXG, 979a25–33).

Osserviamo che nella «dimostrazione propria» si ottengono come risultati intermedi due conseguenze parallele: prima l'esito che «il non ente è identico (ταυτό) all'ente», e poi che «il non ente non è identico, ma opposto (τὸ ἀντικείμενον) all'ente». La conclusione finale è stata dedotta da questi due casi complementari e reciprocamente escludenti. Per maggior chiarezza presentiamo una parafrasi formale di queste conseguenze parallele:

(I.1) Se il non ente è non ente, e l'ente è ente, allora il non ente è ente (sc. il non ente è identico all'ente);

(I.2) Se il non ente è ente, allora il non ente è (= esiste);

(II.1) Se il non ente è (= esiste), allora l'ente non è (= non esiste);

(II.2) Se il non ente è, e l'ente non è, allora il non ente è opposto all'ente.

Si vede, dunque, che il ragionamento sopra riassunto nelle formule (I.1) e (I.2) sembra un'adeguata ricostruzione della prima parte della «dimostrazione propria» di Gorgia, secondo il quale «il non ente è (= esiste)» appunto perché il non ente è identico all'ente. L'introduzione del non ente è qui operata grazie al semplice uso dell'«è» di identità, che Parmenide ha usato solamente per l'ente e che Gorgia, invece, ha applicato ugualmente all'ente ed al non ente.

Il punto nodale di questa argomentazione sembra essere la conseguenza (I.1) affermatrice che «il non ente è ente», il che equivale, benché di significato diverso, all'esito (I.2) affermatrice che «il non ente è (= esiste)». È questa una constatazione che non osserva il solenne divieto di Parmenide circa l'impossibilità del non ente. Gorgia non antepone qui la negazione al verbo ἔστι, ma introduce soltanto le forme negative sostantivate μὴ εἶναι e μὴ ὄν, le quali, non essendo in contrasto col «metodo vero» di Parmenide (che proibiva propriamente l'uso della negazione οὐκ ἔστι), gli permettono, tuttavia, di capovolgere la tesi principale.

In questo modo Gorgia ha dimostrato per primo che il non ente esiste, così come l'ente. Il titolo della sua opera menziona il «non ente», benché lo scopo finale del suo argomento sia stato la negazione dell'ente e del non ente, ossia la tesi che «niente è». Perché dunque nello stesso titolo egli non fatto riferimento alla sua conclusione nichilistica, ad esempio usando l'espressione *sul niente* (περὶ οὐδενός, περὶ τοῦ μηδενός)? Forse che «il non ente» sarebbe stato per lui identico a «niente, nulla»?

Se per Parmenide il non-essere viene inteso come assoluto nulla<sup>9</sup>, questo non sembra il caso della *idios apodeixis* di Gorgia, in cui distinguiamo la componente meontologica. Infatti, l'introduzione del non ente risulta il momento più essenziale della sua contrarogomentazione, in quanto è esso a fornire lo spunto per rovesciare l'argomento ontologico di Parmenide. Come vedremo, questa ammissione del non ente è stata collegata più volte da Platone ed Aristotele con un 'sofista', benché in forma allusiva e senza nominare mai esplicitamente Gorgia, ma in modo tale da permetterne una chiara identificazione. Per quanto riguarda poi l'espressione «sul niente», e quindi la formulazione della conclusione nichilistica, essa si incontra egualmente in Aristotele, laddove questi riporta un certo argomento il cui autore può essere identificato con il medesimo sofista.

Anche se l'esposizione della *idios apodeixis* è alquanto lapidaria, la sua intenzione sofistica è chiara: si tratta infatti di mostrare che l'ammettere nello stesso tempo l'identità e l'opposizione tra l'ente e il non ente porta alla loro contraddizione interna e così viene esclusa la possibilità dell'essere di qualsiasi cosa. Notiamo che tale intento confutatorio, tendente a mostrare che i contrari sono al tempo stesso diversi ed identici, è caratteristica proprio del metodo sofistico consistente nell'«arte della contraddizione» (ἀντιλογικὴ τέχνη) il cui più famoso esempio è costituito dal trattato *Δισσοὶ λόγοι* (*Argomenti duplici*). «La sua struttura fondamentale consiste chiaramente nella formulazione di opposti argomenti sull'identità o non-identità di termini morali e filosofici apparentemente opposti, come buono e cattivo, vero e falso» (Kerferd 1988: 72).

Per mancanza di spazio non possiamo qui discutere l'esposizione della prima tesi di Gorgia che «niente è» nella versione di Sesto Empirico, il quale nel suo trattato *Contro i logici* la presenta per mezzo di tre argomenti resi in forma implicativa e reciprocamente escludentesi:

«Che niente è, lo dimostra in questo modo: se infatti è, o è l'ente o il non ente o l'ente e il non ente insieme. Ma né è l'ente, come stabilirà, né è il non ente come dirà, né l'ente e il non ente insieme, come pure insegnerà. Quindi non [c']è qualcosa.» (*Adv. Math.* VII 66).

Tuttavia questa tripartizione dei conseguenti sembra essere un intervento di Sesto derivante dal suo metodo scettico (*reductio ad absurdum*) volto ad eliminare ogni presunta proposta. Ci sono stati dei tentativi per raccordare il resoconto di MXG con certe parti dell'esposizione di Sesto, in particolare per le tesi che «il non ente non è» (*Adv. Math.*, VII 67) e che «non sono insieme l'ente e il non ente» (*Adv. Math.*, VII 75–76). Purtroppo, i tentativi di accordare le somiglianze interne delle due versioni si sono dimostrati illusori e hanno impedito la comprensione della struttura profonda della ἴδιος ἀπόδειξις.

Nel testo di MXG che riporta questa *apodeixis* si incontra una tecnica argomentativa del tutto diversa, fondata implicitamente sulla duplice funzione del verbo ἔστι, oltretutto che sulla clausola «niente di meno» - «niente di più», della quale non vi è traccia in Sesto. La seconda parte della relazione di Sesto e che presenta la forma della confutazione del

<sup>9</sup> Si veda Klowski (1969) e Mourelatos (1983).

conseguente dell'implicazione «se l'ente è, allora...», non ha assolutamente corrispondenza nella gorgiana «dimostrazione propria» e forse è solo l'analogo del suo successivo argomento, che confuta le tesi di Melisso e di Zenone. Inoltre, una diversa funzione viene svolta nei due testi dal presupposto dell'identità dell'ente e del non ente: in Sesto esso costituisce la terza parte delle argomentazioni come tesi di partenza per la confutazione, mentre in *MXG* essa è in un certo qual modo la conseguenza dei precedenti ragionamenti, che porterà in seguito alla conclusione che «niente è». Può essere che l'ingannevole somiglianza delle due versioni dipende dal fatto che entrambi gli autori hanno dedotto la stessa conclusione nichilistica da certi presupposti aventi forma implicativa. Con ciò non vogliamo certo affermare che per la ricostruzione di altre parti dell'opera di Gorgia *Sul non ente* la relazione di Sesto sia ingannevole e di poco valore<sup>10</sup>.

### 5. La «dimostrazione propria» nella disamina diaporematica di Aristotele

Ora riportiamo la disamina della «dimostrazione propria» compiuta, dopo averla riasunta, dall'autore del *MXG* e i cui assunti – come sosteniamo – corrispondono in pieno al metodo diaporematico e al punto di vista aristotelici. Ecco, in una traduzione quanto più possibile letterale, il testo di questa critica:

[1] Οὐδαμόθεν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν, μηδὲν εἶναι. ἃ γὰρ καὶ ἀποδείκνυσιν, οὕτως διαλέγεται. εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστίν, ἢ ἔστιν ἀπλῶς εἰπεῖν, ἢ καὶ ἔστιν ὁμοίως τῷ ὄντι<sup>11</sup>.

Da nessun luogo consegue da ciò che [Gorgia] ha detto che niente è. Quel che infatti egli dimostra, così si discute [dialetticamente]: «se il non ente è, o è dirlo in assoluto [non ente], oppure anche è uguale all'ente».

[2] τοῦτο δὲ οὔτε φαίνεται οὕτως οὔτε ἀνάγκη, ἀλλ' ὡσπερὶ δυοῖν, τοῦ μὲν ὄντος, τοῦ δ' οὐκ ὄντος<sup>12</sup>, τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἀληθές, ὅτι ἐστὶ τὸ μὴ ὄν.

Questo, tuttavia, né appare così, né è necessario, ma come nei due [casi]: dell'ente, del non ente, l'uno è, dell'altro non è vero [che sia], poiché è appunto il non ente.

[3] διότι οὖν οὐκ ἔστιν, οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι, τὰ ἄμφω οὔθ' ἕτερον οὐκ ἔστιν; οὐδὲν γὰρ [ἦττον], φησὶν, εἴη ἂν τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι, εἴπερ εἴη τι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὅτε οὐδεὶς φησὶν εἶναι τὸ μὴ εἶναι οὐδαμῶς.

Perché dunque non è né essere né non essere, né entrambi né l'uno o l'altro dei due non è? Infatti niente di meno, egli dice, il non essere sarebbe dell'essere, se pure fosse qualcosa anche il non essere, mentre nessuno dice che è il non essere in nessun modo.

[4] εἰ δὲ καὶ ἔστι τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν, οὐδ' οὕτως ὁμοίως ἂν εἴη τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι<sup>13</sup> τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ μὴ ὄν, τὸ δὲ καὶ ἔστιν ἔτι.

<sup>10</sup> Per una ulteriore discussione cf. Ioli (2010: 163–171).

<sup>11</sup> Rinvio qui al mio articolo Wesoly (1986: 318–325).

<sup>12</sup> Accetto il testo del manoscritto R (*Vaticanus gr.* 1302): τοῦ δ' οὐκ ὄντος.

<sup>13</sup> Accetto il testo dei codici A ὁμοίως ἂν εἴη τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι. La congettura τῷ [μὴ] ὄντι non è corretta.

Se poi il non ente è non ente, neppure così sarebbe uguale il non ente all'ente: l'uno infatti è non ente, mentre l'altro è ancora [ente].

[5] εἰ δὲ καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ἀληθές, ὡς δὴ θαυμάσιόν τ' ἂν εἶη τὸ μὴ ὄν ἐστιν. ἀλλ' εἰ δὴ οὕτω, πότερον μᾶλλον ξυμβαίνει τὰ πάντα εἶναι ἢ μὴ εἶναι; αὐτὸ γὰρ οὕτω γε τούναντίον ἔοικε γίνεσθαι.

Se poi dirlo in assoluto fosse vero; ma come sarebbe strano [dire]: il non ente è, ma se fosse appunto così, forse ne consegue che tutto piuttosto non è che è? In effetti, la stessa cosa in questo modo sembrerebbe diventare il suo contrario.

[6] εἰ γὰρ τὸ τε μὴ ὄν ὄν ἐστι καὶ τὸ ὄν ὄν ἐστιν, ἅπαντὰ ἐστιν. καὶ γὰρ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα ἐστίν. οὐκ ἀνάγκη γάρ, εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι, καὶ τὸ ὄν μὴ εἶναι.

Se infatti il non ente è ente, e l'ente è ente, tutto è; difatti sia gli enti che i non enti sono; non è necessario infatti, se il non ente è, che anche l'ente non sia.

[7] εἰ δὴ καὶ οὕτω τις ξυγχωρεῖ, καὶ τὸ μὲν μὴ ὄν εἶη, τὸ δὲ ὄν μὴ εἶη, ὅμως οὐδὲν ἤττον εἶη ἂν· τὰ γὰρ μὴ ὄντα εἶη κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον.

Ma se qualcuno così convenisse, che anche il non ente sarebbe e l'ente non sarebbe, tuttavia per niente di meno sarebbe, poiché i non enti sarebbero, secondo il suo argomento.

[8] εἰ δὲ ταυτόν ἐστι καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, οὐδ' οὕτως μᾶλλον οὐκ ἂν τι εἶη. ὡς γὰρ κάκεινος λέγει, ὅτι εἰ ταυτόν τὸ μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν, τὸ τε ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. ὥστε οὐδὲν ἐστιν, ἀντιστρέφαντι ἔστιν ὁμοίως φάναί ὅτι πάντα ἐστίν. τὸ τε γὰρ μὴ ὄν ἐστι καὶ τὸ ὄν, ὥστε πάντα ἐστίν.

Se poi identico è l'essere e il non essere, neanche così qualcosa niente di più sarebbe che non sarebbe. Come proprio lui dice, che – se è identico il non ente e l'ente – e l'ente non è, e il non ente [non è], cosicché niente è; convertendo è ugualmente lecito dire che tutto è: difatti il non ente è e l'ente è, cosicché tutto è (*MXG*, 979a35–b19).

In questo modo viene esaminata e messa in dubbio la conclusività dell' ἴδιος ἀπόδειξις. Secondo la dialettica di Aristotele, la confutazione aporematica di una tesi consiste nella deduzione delle conseguenze contraddittorie dagli assunti e grazie a ciò la conclusione messa in questione viene capovolta e così le premesse sono rigettate (cf. *Top.* I 2; I 10–11; VII 13–14).

Ma soprattutto bisogna capire il senso del διαλέγεται nel suo contesto. A torto si suole ritenere che lo stesso Gorgia “discute dialetticamente” la sua dimostrazione propria, ma dal contesto risulta evidente che si tratta di una confutazione dialettica da parte dell'autore del *MXG*, e ciò viene giustificato per l'appunto dalle frasi successive del testo<sup>14</sup>.

A questo scopo egli (secondo noi Aristotele) formula in modo dialettico l'aporema concernente la duplice accezione del non ente: «se il non ente è, o è [a] dirlo in assoluto non ente, oppure anche [b] è uguale all'ente». Il non ente viene preso alternativamente

<sup>14</sup> Cf. anche nel *MXG* διελέχθη (975a6) e διαλέγεται (975a35), dove il senso della confutazione viene dato a Melisso dallo stesso autore.

in accordo alle due accezioni di ἔστι, esistenziale e identitario (tautologico). Ma questa duplice accezione del non ente non sembra né evidente né necessaria. Infatti, l'evidenza al riguardo sostiene che l'ente è, mentre il non ente non è.

Pertanto nel caso [b] il non ente viene considerato come simile all'ente, il che presumibilmente è una riformulazione aristotelica dato che «il simile» rappresenta un tipo di «identico» (cf. *Metaph.* V 9, 1018a15–18; I 3, 1054b3–13). Innanzi tutto Aristotele mette in dubbio la conclusività dell'esito nichilistico, discutendo il caso [b] concernente il non ente come simile all'ente. Tramite la clausola «niente di meno» si ammette infatti il non ente, non in senso assoluto ma proprio come «il non essere qualcosa». A questo punto viene ribadita l'opinione aristotelica che il non ente viene preso in senso predicativo e non esistenziale. È coerente con Aristotele l'esclusione che il non ente sia simile all'ente, dato che il non ente è non ente e l'ente è ente; non vi è tra loro alcuna somiglianza ma soltanto opposizione contraddittoria.

In secondo luogo Aristotele mette in dubbio la nozione di non ente [a] in assoluto, che gli sembra molto strano, dato che conduce all'esito che tutto non è piuttosto che è. Nel caso del non ente preso in assoluto l'applicazione della clausola «niente di più» porta paradossalmente a non distinguere le tesi contraddittorie, onde egualmente tutto non è ed insieme è. Purtuttavia qui (vedi sopra il punto (II.1)) Gorgia non è conseguente: affermando che «il non ente è», non si dovrebbe ammettere che «l'ente non è». Se si accetta l'identità della contraddizione non si deve poi rifiutarla. Si tratta qui del fatto che, accettando una volta l'argomento meontologico, non sarebbe poi giustificata l'ulteriore illazione nichilistica. Secondo l'autore di *MXG*, dagli assunti ammessi da Gorgia risulta dunque che «il non ente è» ed anche contro le sue intenzioni – che «tutto è».

Partendo dalla riformulazione degli stessi assunti di Gorgia la suddetta critica mira a rigettarne il nichilismo ontologico. Si tratta dunque di una disamina diaporematica, come quelle che Aristotele di solito usava nei riguardi delle tesi filosofiche paradossali dei suoi predecessori. In questo modo ci siamo avvicinati anche alla posizione aristotelica sulla questione del non ente, alla quale accenneremo in seguito.

#### 6. «Platone non male ordinò la sofistica intorno al non ente» (*Metaph.* E 2, 1026b14)

Una simile constatazione viene ripetuta anche nel libro K 8: «Platone non ebbe torto a dire che il sofista si occupa del non ente» (*Metaph.* 1064b29). Infatti, l'ammissione del non ente potrebbe essere considerata come una certa conseguenza del monismo eleatico che ha dato origine al movimento sofistico e ciò è stato ben riconosciuto da Platone e da Aristotele.

Nel *Sofista* di Platone si discute sul non ente, ma l'ispirazione venne proprio dall'audace argomento di un sofista che osò sfidare il solenne divieto di Parmenide circa il non ente. Lo Straniero di Elea racconta infatti che già da ragazzo conosceva il divieto del grande Parmenide (*Soph.* 237a). Inoltre, essendo più giovane, credeva di capire esattamente

questa difficoltà, cioè quando «qualcuno» (τις) parlava del non ente; ora invece si avvolge a questo riguardo in aporie (*Soph.* 243b). Si tratta dunque di un sofista non nominato, il quale «rifugiandosi nell'oscurità del non ente ed attaccandosi ad essa nel suo esercizio, per l'oscurità del luogo è difficile da cogliere» (*Soph.* 254a)<sup>15</sup>.

La discussione che segue ha un duplice scopo: intanto, contrariamente a quanto vietava Parmenide, ammettere il non ente, e in secondo luogo, confutando l'argomento meontologico del sofista, proporre una soluzione migliore. Senza entrare nei particolari, osserviamo soltanto che Platone nella polemica col sofista [Gorgia] trae alimento dal suo argomento meontologico che si fonda sulla formula di identità, cioè sull'asserto che il «non ente è non ente». Lo Straniero eleate definisce il non ente nel modo seguente:

«A questo punto bisogna ormai avere il coraggio di dire che il non ente è saldamente in possesso della propria natura; e come il grande era grande, il bello bello, e il non grande non grande e il non bello non bello, così pure il non ente secondo l'identità (κατὰ ταῦτόν) era ed è non ente, in quanto una forma singola annoverata fra i molteplici enti» (*Soph.* 258b–c).»

Così dunque Platone, polemizzando con l'invenzione sofistica del non ente, ha ripreso lo stesso «è» tautologico che è stato coniato da Gorgia allo scopo di capovolgere l'argomento ontologico di Parmenide, benché il suo intendimento al riguardo fosse diverso da quello del Lentinese. Nondimeno Platone non prende il non ente in senso assoluto (esistenziale) ma lo impiega in senso predicativo come una specificazione dell'ente, cioè come il suo diverso (τὸ θάτερον); pertanto il non ente è onticamente non ente (ἔστιν ὄντως μὴ ὄν – *Soph.* 254d; 258e; cf. *Pol.* 248b8)<sup>16</sup>.

Ciò testimonia di una qualificazione positiva del non ente che in questo modo non sta in opposizione assoluta all'essere, ma è solo diverso da esso. Tale soluzione permette a Platone di risolvere anche il problema della predicazione negativa e della enunciazione del falso.

Nel *Sofista* (258b–c), dopo aver ammesso il non ente, usando argutamente l'«è» tautologico, a quel punto della discussione lo Straniero, soddisfatto della propria scoperta della natura del non ente come «il diverso dall'ente», rivolge una critica alla maniera confutatoria del sofista che «si diverte a trascinare i discorsi ora in un senso, ora in un altro e si è impegnato in cose che non sono degne di molto impegno, come mostrano i discorsi fatti ora. Infatti, quest'ultimo [argomento] non è raffinato né difficile da scoprire-

<sup>15</sup> Non credo tuttavia che nello Straniero di Elea si possa riconoscere lo stesso Gorgia, come suggerisce il Newiger (1973: 187–188), dato che Lo Straniero si rivolge polemicamente alla posizione sofistica e nichilistica sul non ente. Si tratta, qui, ovviamente di una posizione propria di Platone. Solo Movia (1991: 317), che io sappia, ha notato la mia proposta interpretativa che si riferisce richiamante alla «meontologia» di Gorgia.

<sup>16</sup> Benché negli studi su Gorgia (Newiger 1973; Mazzara 1982; Ioli 2007) si individuino certe analogie con il *Sofista* di Platone, tuttavia la sottintesa allusione al non ente gorgiano non viene riconosciuta. Ugualmente istruttivi sono i libri recenti sul non ente del *Sofista* (Palumbo 1994; O'Brien 2005; Fronterotta 2007; Centrone 2008), quantunque gli autori non si pronuncino sulla meontologia gorgiana. Ma di recente si veda Ioli (2013: 18–21).

si, mentre quell'altro è difficile e bello insieme», aggiungendo subito dopo che si tratta di quanto discusso precedentemente, ossia:

«Quello che si è detto anche prima: il lasciar perdere quelle identità come possibili nelle espressioni (τὸ ταῦτὰ εἶσαντα ὡς δυνατὰ τοῖς λεγομένοις)<sup>17</sup>, pur essendo capaci di confutare in ogni caso, qualora questi [Gorgia] dica che il diverso è in qualche modo identico, e l'identico è diverso (ὅταν τέ τις ἕτερον ὄν πη ταῦτὸν εἶναι φῆ καὶ ὅταν ταῦτὸν ὄν ἕτερον), in questo modo, e secondo quello che dica, uno dei due subisce l'influsso dell'altro. Ma mostrare l'identico diverso in un modo o nell'altro, e il diverso identico, il grande piccolo e il simile dissimile, e divertirsi così di porre sempre i contrari nei discorsi (καὶ χαίρειν οὕτω τάναντία ἀεὶ προφέροντα ἐν τοῖς λόγοις), non è questa una vera confutazione (ἐλεγχος), anzi è chiaro che si tratta di un neofita, di uno che è entrato da poco in contatto con gli enti» (*Soph.* 259c-d).

Gli studiosi di Platone notano che qui ci si riferirebbe ai Megarici, agli Eristici oppure ad Antistene, non supponendo mai che l'autore del *Sofista* avesse potuto avere in mente appunto il sofista Gorgia. Difficile sarebbe, tuttavia, attribuire ai Megarici o ad Antistene la posizione qui discussa da Platone. Simplicio (*In Phys.* 120, 12-17 Diels) spiega che i Megarici prendendo come ovvia la premessa che diverse sono le cose la cui definizione è diversa, dimostrano che ogni cosa è separata da se stessa reciprocamente. Invece Antistene, come ci dice Aristotele (*Metaph.* 1024b32-34), ha messo in generale in dubbio la possibilità della contraddizione accettando come giustificati solo gli asserti di identità.

Ma non fu altri che Gorgia ad accettare la possibilità delle identità nelle espressioni e ad usare il metodo confutatorio per mostrare addirittura che ciò che è diverso è in qualche modo identico e viceversa, ed in particolare che l'identico è l'opposto dell'ente e del non ente (cf. *Phaedr.* 267a-b con riferimento a Gorgia).

Pertanto Platone sembra qui alludere criticamente alla seconda parte dell'argomento proprio di Gorgia, quando, dall'identità e dalla diversità insieme dell'ente e del non ente, scaturisce l'esito nichilistico che «niente è». Platone, tuttavia, si fermò alla sola formulazione dell'argomento meontologico, a differenza del sofista Gorgia che procedette oltre in direzione del nichilismo ontologico, annullando di conseguenza la possibilità del λόγος del quale si parla nella successiva parte del *Sofista* (259d-260b) dove come in tutto il dialogo il sofista Gorgia viene criticato, ma non nominato (*sic!*)

In questo dialogo Platone cerca di districarsi da quella argomentazione sofistica sul non ente e sul falso, mentre nel *Parmenide* egli compie il tentativo di venire a capo dell'argomentazione eleatica sull'ente-uno. Se l'assunto del monismo eleatico ha condotto all'argomentazione sofistica, allora si capisce anche l'esito nichilistico dell'epilogo del

<sup>17</sup> Qui †δυνατὰ† – *crux philologorum*. Proponiamo la congettura ταῦτὰ invece di ταῦτα. Cf. 258c κατὰ ταῦτὸν. In tal modo si chiarisce il significato di questa frase difficile e si rende comprensibile quale l'argomento sofistico che Platone ha qui di fronte. Solo Movia (1991: 421) ha fatto cenno a questa congettura.

Parmenide di Platone, che costituisce quasi una reminiscenza dell'argomento nichilistico di Gorgia:

«Se dunque in breve dicessimo: se uno non è, niente è (ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν), forse che diremmo correttamente? – In ogni caso – Lo si dica allora ed anche che, come sembra, se uno è o se non è (ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν), esso stesso e gli altri, tanto in rapporto a se stessi quanto reciprocamente, tutti in ogni modo sono e non sono, appaiono e non appaiono (πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται). – Verissimo» (*Parm.* 166b7).

### 7. «Perciò anche il non ente diciamo che è non ente...» (*Metaph.* Γ 2, 1003b10)

A proposito della precisazione che τὸ ἔστι appartiene in modo assoluto solo alle sostanze, mentre in modo non assoluto appartiene alle altre categorie, Aristotele ripete le stesse parole affermando che «nel caso del non ente alcuni dicono in modo verbale (λογικῶς) che il non ente è, non in assoluto, bensì come non ente [qualcosa]» (*Metaph.* Z 4, 1030a25–26).

In queste parole è possibile vedere un riferimento all'argomento meontologico di Gorgia, probabilmente nella riformulazione datane da Platone. Asclepio (a cavallo dei secoli V e VI d.C.), nel commentare questo brano, dice che proprio i sofisti parlavano in quel modo del non ente (*In Metaph.* 386, 26–27, Hayduck). Invece, secondo i commentatori moderni, Aristotele probabilmente fa qui allusione al *Sofista* di Platone (237a; 256a sgg.).

Comunque Aristotele ha ripreso la nozione del non ente non in senso esistenziale (ἀπλῶς μὴ εἶναι), ma propriamente predicativo (μὴ εἶναι τι). Ma la soluzione fornita da lui riguardo la predicazione negativa è più complessa e coerente della proposta platonica.

Passiamo ora ad indicare alcune allusioni e analogie con la «dimostrazione propria» di Gorgia che si incontrano in certi scritti dello Stagirita<sup>18</sup>. In questo modo possiamo comprendere meglio la sua disamina diaporematica compresa nello scritto *MXG*. Negli *Elenchi sofistici*, esaminando le fallacie delle argomentazioni sofistiche, Aristotele ha indicato tra i paralogismi *extra dictionem* (*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*) quello che consiste nel passaggio dall'è predicativo all'è esistenziale.

«I paralogismi secondo il dirsi in assoluto o in qualche aspetto e non principalmente (παρὰ τὸ ἀπλῶς τόδε ἢ πῆ λέγεσθαι καὶ μὴ κυρίως), si generano quando ciò che è detto in parte sia preso come fosse detto in assoluto (τὸ ἐν μέρει λεγόμενον ὡς ἀπλῶς εἰρημένον ληφθῆ), ad esempio «se il non ente è opinabile, allora il non ente è» (εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι δοξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὄν ἔστιν). Non è infatti identico l'essere qualcosa e l'essere in assoluto. Oppure che «l'ente

<sup>18</sup> Per questi confronti aristotelici cf. Ioli (2007: soprattutto 16 e 23–24).



non è ente se non è qualcuno degli enti, ad esempio se non è uomo». Infatti non è identico il non essere qualcosa e il non essere in assoluto (οὐ γὰρ ταὐτὸ τὸ μὴ εἶναι τι καὶ ἀπλῶς μὴ εἶναι), anche se sembra lo stesso per l'affinità dell'espressione verbale (διὰ τὸ πάρεγγυς τῆς λέξεως); differisce infatti poco l'essere qualcosa e l'essere, nonché il non essere qualcosa e il non essere» (*Soph. El.* 5, 166b37–a6).

Va osservato che per l'appunto l'affinità delle espressioni verbali 'è' *secundum quid* ed 'è' *simpliciter* costituiva lo spunto per la prima parte della *idios apodeixis*, nel quale Gorgia passa dalla premessa «il non ente è non ente» alla conclusione «il non ente è». Aristotele ha notato ciò nel trattare i τύποι degli entimemi apparenti e cioè laddove, nella *Rhetorica* (II 24), fa menzione dell'argomentazione dialettica che si basa sul paralogismo – παρὰ τὸ ἀπλῶς καὶ μὴ ἀπλῶς, ἀλλὰ τί.

«Inoltre, come nei discorsi eristici [l'affinità dell'è] in assoluto e non assoluto, [l'è] qualcosa genera un sillogismo apparente, come ad esempio nelle argomentazioni dialettiche, [si conclude] che «il non ente è, [premessso] che il non ente è non ente» (ἔστι τὸ μὴ ὄν, ἔστι γὰρ τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν), ... così anche nei discorsi retorici c'è un entimema apparente...» (*Rhet.* II 24, 1402a2–5).

Aristotele considerava il suddetto argomento come un paralogismo, cioè un sillogismo apparente, in ragione della illazione illegittima dall'«è» predicativo (tautologico) a quello esistenziale. Si tratta dell'argomento entimematico la cui premessa mancante: «l'ente è ente» (καὶ τὸ ὄν ὄν), che del resto si trova nel testo *MXG* (979a26–27), la quale riferisce la prima parte della «dimostrazione propria» di Gorgia.

È significativo che Aristotele ritenga questo paralogismo come proprio dell'eristica, che spesso si identificava con la sofistica in quanto arte dell'ingannare. Inoltre Aristotele considera questo argomento come dialettico, il che si spiega bene nei suoi termini in quanto è il modo puramente verbale (λογικῶς, *sin.* διαλεκτικῶς) per esprimere il non ente (vedi sopra).

Ma c'è di più. Aristotele si è perfettamente reso conto di quel contesto problematico vedendo l'argomento meontologico come concomitante con la posizione monistica di Parmenide. Egli ha visto nel monismo eleatico ciò che porta alle aporie riscontrabili nei filosofi a lui anteriori, in quanto il divieto di Parmenide avrebbe dovuto essere rifiutato ammettendo il «non ente», come anche la pluralità dell'essere categoriale (cf. *Metaph.* N 2; *Phys.* I 2–3). A proposito delle conseguenze sull'ente – uno, Aristotele nella *Fisica* (I 2) sostiene che l'identificazione di tutte le cose, delle affermazioni e delle negazioni, conduce al nichilismo:

«Ma se in quest'argomento tutti gli enti sono uno (τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα), come ad esempio abito e vestito, allora a costoro [gli Eleati] accade di sostenere il *logos* di Eraclito: identico (ταὐτὸν), infatti, sarà essere buono e cattivo, essere buono e non buono, cosicché identico sarà il bene ed il male, l'uomo ed il cavallo, ma l'argomento non sarà più sulla questione se gli

enti sono uno (οὐ περὶ τοῦ ἔν εἶναι τὰ ὄντα ὁ λόγος), bensì «sul niente» (περὶ τοῦ μηδέεν)» (*Phys.* I 2, 185b20–25).

Si incontrano qui – come nel brano della *Metafisica* (Γ 4) – gli esiti di quell'argomento (λόγος) che porta al «niente». Ciò sembra riferirsi all'esito finale dell'illazione gorgiana che «niente è» (οὐδέν ἐστίν). Il fatto che nei suddetti brani non venga nominato Gorgia è puramente casuale. È noto infatti che in Platone ed Aristotele la critica ed il riferimento al pensiero altrui non sempre sono accompagnati da una citazione esplicita<sup>19</sup>.

Subito dopo Aristotele, discutendo le conseguenze del monismo che portano all'argomento vertente sul «niente», aggiunge che l'identità «uno - molti» era di imbarazzo per i più recenti tra i pensatori del passato e che alcuni di costoro sopprimevano l'«è» (τὸ ἐστίν), come Licofrone il quale, come è noto, fu discepolo di Gorgia (cf. *Phys.* I 2, 185b25–186a3; 83,2 DK). Proseguendo l'analisi critica del monismo eleatico, Aristotele afferma:

«Alcuni hanno dato il loro assenso ad entrambi gli argomenti, cioè a quello che il tutto è uno, se l'ente significa uno (εἰ τὸ ὄν ἔν σημαίνει), giacché «il non ente è» (ἔστι τὸ μὴ ὄν); ed anche a quello ricavato dalla dicotomia, ponendo grandezze indivisibili. È però evidente che non è vero che – se l'ente significa uno, e non è possibile insieme la contraddizione - non sarà affatto il non ente; nulla infatti impedisce che il non ente sia non in assoluto, ma il non ente è non essere qualcosa (μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν)» (*Phys.* I 3, 187b1–6).

I commentatori antichi Alessandro e Porfirio, citati da Simplicio (*In Phys.* 133–148 Diels), hanno riconosciuto qui da una parte l'argomento di Platone contro Parmenide e dall'altra l'argomento di Senocrate contro Zenone. Tale riconoscimento di entrambi gli argomenti dipendenti dal monismo eleatico va troppo avanti nel tempo, dato che l'esito vertente sul non ente sarebbe dovuto essere attribuito per primo a Gorgia, mentre l'ammissione delle grandezze indivisibili è senza dubbio un contributo primario ed originale di Leucippo. Gli studiosi moderni riferiscono entrambi gli argomenti soltanto agli atomisti, a Leucippo e Democrito, senza far in genere cenno all'argomento meontologico del trattato *Sul non ente*. Da una considerazione complessiva del testo aristotelico risulta per quanto riguarda il primo argomento che si tratta di conseguenze desunte da Gorgia, ovverosia riguardanti l'introduzione del non ente in assoluto. Non è possibile, infatti, che in esso si abbia presente il non ente definito da Platone nel *Sofista* come «il diverso dall'ente», il quale, come abbiamo detto, non è inteso in senso assoluto. Non è in gioco qui neanche il non ente inteso come il vuoto fisico introdotto dagli atomisti, al quale accenneremo in seguito.

Aristotele, poi, accettava il non ente nel senso della predicazione negativa, ovvero come μὴ ὄν τι – «non essere qualcosa». Non stupisce, quindi, che nella frase successiva

<sup>19</sup> Ioli (2007: 19 e 32–33) ha cercato di dimostrare che l'omissione fosse voluta.

a quella succitata, Aristotele faccia riferimento alla propria posizione sul non ente (*Phys.* I 3, 187a3–6). Accettando l'asserto che «il non ente è», non in senso esistenziale ma predicativo, Aristotele esclude insieme la contraddizione tra il non ente e l'ente o, altrimenti detto, tra la negazione «...non è...» e l'affermazione «... è ...». È evidente che in questo punto egli rifiuta l'identità tra il non ente e l'ente, che invece era stata ammessa dal sofista Gorgia.

Per quanto riguarda poi il secondo argomento menzionato da Aristotele, esso si riferisce indubbiamente all'origine eleatica del concetto di grandezze indivisibili, cioè gli atomi, che Leucippo, discepolo di Zenone, ha derivato dal paradosso della dicotomia infinita. Questi due argomenti probabilmente sono stati elaborati all'inizio della seconda metà del V secolo a.C. Lo scritto originale di Gorgia *Sul non ente*, se prestiamo fede ad Olimpiodoro, risale agli anni 444–441 a.C. L'ammissione dell'esistenza degli atomi e del vuoto per merito di Leucippo pare però un po' posteriore (circa 430 a. C.).

In ogni caso, la comune origine eleatica di entrambi gli argomenti è molto significativa, in quanto essi hanno in comune l'ammissione del non ente, anche se inteso in due diversi modi: nel senso assoluto e sofistico, come nel caso di Gorgia, che sviluppa il suo *logos* in direzione nichilistica, e nel senso degli atomisti Leucippo e Democrito, per i quali il non ente viene interpretato in senso fisico come «vuoto», come spazio privo di corpi che, insieme al «pieno», cioè agli atomi, costituisce tutta la realtà. Il non ente – vuoto è l'opposto complementare dell'ente – pieno, mentre il non ente in senso assoluto non possiede alcuna caratteristica oggettiva, se non quella di essere identico in modo paradosso all'ente.

Nella sua giustificazione dell'identità tra ente e non ente, Gorgia ha usato la stessa clausola di carattere simmetrico che poi hanno adoperato gli atomisti, e cioè οὐδὲν μᾶλλον (*nihil magis quam*) – οὐδὲν ἧττον (*nihil minus quam*). Per il sofista questa clausola offre un senso negativo ed ontologicamente indifferenziato (*MXG*, 979a25–28), mentre gli atomisti non identificano l'ente ed il non ente, ma parlano dell'unità tra le opposte cause materiali delle cose generate:

«Leucippo ed il suo compagno Democrito affermano che sono elementi il pieno ed il vuoto, chiamando l'uno ente, l'altro non ente; di questi l'ente è pieno e solido, il non ente è vuoto (perciò essi dicono che l'ente non è niente di più che il non ente, giacché il vuoto non è niente di meno che il corpo), e queste sono le cause degli enti come loro materia» (*Metaph.* A 4, 985b4–9).

Anche Platone nel *Sofista* (257a–258b), probabilmente ispirato dalla formula di identità che Gorgia aveva usato per gli opposti, si riferisce alla clausola «niente di meno» (οὐδὲν ἧττον) per giustificare la natura del non ente, benché abbia cercato di precisare la dipendenza tra l'ente e il non ente in senso ontologicamente positivo. Questa clausola diventerà poi uno strumento del quale gli scettici si serviranno per esprimere l'equiva-

lenza degli asserti contrari ed il proprio atteggiamento di sospensione del giudizio (cf. Sextus, *PHI* 188–191)<sup>20</sup>.

L'ammissione dell'equivalenza tra ente e non ente porta, sia in Gorgia che negli atomisti, alla violazione del principio di non-contraddizione, benché ovviamente non nella stessa misura e allo stesso modo. Aristotele, polemizzando nel libro *Γ* 4–5 con i negatori di quel principio, in un modo tratta l'opinione di Democrito secondo la quale «il vuoto ed il pieno sussistono ugualmente in qualunque parte, eppure di questi l'uno è l'ente, l'altro il non ente» (*Metaph.* 1009a28–30), spiegando che questo genere di opposti possono coesistere potenzialmente ma non in atto; in un altro considera, mettendola in dubbio, l'opinione più radicale e sofisticata sull'identità di cose contraddittorie, cioè la posizione che «l'identico è essere e non essere», portata avanti dai sostenitori di Eraclito e di Protagora. Senza entrare nei particolari, riportiamo solamente i brani in questione:

«E se non si dice il vero distinguendo [affermazione e negazione], si dicono le identità e il non c'è niente (λέγει τε ταῦτα καὶ οὐκ ἔστιν οὐθέν)<sup>21</sup>. Ma i non enti come potrebbero parlare e camminare? E se tutto fosse uno, come si è detto prima, sarebbero identici «l'uomo» e «dio» e «trireme» e le loro antifasi [...] Insomma è evidente che l'indagine su questo [argomento] è «intorno al niente» (περὶ οὐθένος); in effetti non dice niente (οὐθέν γὰρ λέγει)<sup>22</sup>. Infatti né dice che «è così» (οὕτως), né che «non è così» (οὐχ οὕτως), ma che «è così e non così» (οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως), e poi, di nuovo, nega entrambi i casi, cioè che «né è così né è non così» (οὔθ' οὕτως οὔτε οὐχ οὕτως)» (*Metaph.* *Γ* 4, 1008a20–25; 30–33).

Aristotele alludeva qui criticamente all'argomento vertente sul «niente», il cui autore era principalmente Gorgia. Nel succitato brano troviamo una più precisa nozione di «niente» secondo due formule che ammettono la contraddizione. La prima di esse dice che (1) «è così e non così», asserto esprimibile mediante la semplice contraddizione « $p \wedge \sim p$ ». Mentre la seconda dice che (2) «né è così né è non così», a sua volta esprimibile mediante la doppia negazione: « $\sim p \wedge (\sim p)$ ». Se le suddette formule riassumono oppure parafrasano la posizione nichilistica di Gorgia è una questione aperta. Si potrebbe tuttavia suggerire che esiste un certo legame tra la formula (1) della semplice contraddizione e l'espressione nichilistica οὐδέν ἔστιν («niente è»), nonché analogamente tra la formula (2) con la doppia negazione e l'espressione nichilistica οὐκ ἔστιν οὐθέν («non è nulla»).

<sup>20</sup> R. Ioli (2009: 345–347) ha trattato estesamente dell'evoluzione di questa clausola.

<sup>21</sup> Proponiamo la lezione λέγει senza οὐ (cf. cod. A<sup>b</sup>) e la congettura ταῦτα invece di ταῦτα.

<sup>22</sup> Come si vede dalla traduzione qui proposta, ci allontaniamo dalle interpretazioni correnti, ritenendo che nell'espressione πρὸς τοῦτον ἢ σκέψις non si tratti di «discussione con un avversario», ma di «esame relativo a questo argomento» (πρὸς τοῦτον sc. λόγον) avente per oggetto «il nulla». Si veda il contesto del tutto analogo di *Phys.* 185b22–25 in cui ugualmente si discute di un «argomento concernente il nulla» (λόγος [...] περὶ τοῦ μηδέν).

In effetti entrambi i modi di esprimere οὐδέν si incontrano nei testi riguardanti la tesi gorgiana.

Inoltre si potrebbe ricostruire lo schema nichilistico di Gorgia come una conseguenza innanzi tutto del punto (I.1), che constata l'identità di ente e non ente, e ciò sembra essere riducibile alla formula (1) della semplice contraddizione che «è così e non è così», la quale equivale appunto all'identità dell'affermazione «è così» e della negazione «non è così». È in ogni caso certo che, in seguito alla identità delle frasi contraddittorie, egli ha messo in dubbio la possibilità dell'esistenza dell'ente e del non ente. In secondo luogo c'è la conseguenza del punto (II.2), constatante l'opposizione di ente e non ente, che porta alla formula (2) della duplice negazione che «né è così né è non così», la quale corrisponderebbe all'esito nichilistico che «non è né essere né non essere».

Orbene, secondo Aristotele, l'applicazione universale ed indifferente del principio di identità non permette più di far uso del principio di contraddizione che ci mette in grado di distinguere chiaramente l'affermazione dalla negazione. Se l'ente e il non ente sono identici, allora non è possibile la contraddizione. E, reciprocamente, l'esclusione della contraddizione porta all'identificazione di tutte le cose, all'ammissione del non ente e, di conseguenza, alle posizioni nichilistiche secondo le quali «nulla è». Dal testo aristotelico risulta una probabile allusione all'argomento proprio di Gorgia, benché né gli antichi commentatori né gli studiosi moderni abbiano prestato attenzione a ciò. Si tratta qui, infatti, di quella conseguenza del monismo eleatico il cui risultato universale è consistito nella identificazione tra ente e non ente e nelle ulteriori conseguenze che se ne traggono in direzione del nichilismo ontologico, che è anche accompagnato dal nichilismo conoscitivo e comunicativo.

### 8. «L'uno è, ciò che è, e questo è uno e tutto»

Un'eco dell'argomentazione meontologica e nichilistica può essere inoltre ritrovata in scritti anteriori, come in due trattati ippocratici della fine del V sec. a.C. Le paradossali declamazioni (*epideixeis*) dei sofisti entravano nel merito persino della medicina, ragion per cui l'autore dello scritto apologetico e programmatico *De arte* mette in dubbio la plausibilità di tali discorsi e la possibilità stessa di una τέχνη sul non ente:

«Pare dunque a me in generale che non vi sia nessuna arte non essente (οὐκ ἐοῦσα); sarebbe infatti assurdo considerare qualcuno degli enti come non ente (μὴ ἔόν); giacché chi mai, guardata qualche sostanza dei non enti, annuncerebbe che è (ὡς ἔστιν)? Se poi fosse infatti possibile vedere i non enti, così come gli enti, non so come qualcuno potrebbe ritenerli come non enti, quelli che sarebbe possibile vedere con gli occhi e pensare con la mente che sono.

Ma tutto questo non sta affatto così; anzi, gli enti sono sempre visti e conosciuti, mentre i non enti non si vedono né si conoscono» (*De arte*, 2).

Questa polemica sembra essere indirizzata contro l'argomento meontologico di Gorgia. Inoltre l'autore dello scritto *Sulla natura dell'uomo*, criticando sin dall'inizio la posizione monistica («l'uno è, ciò che è, e questo è uno e tutto» – ἓν τι εἶναι, ὃ τί ἐστι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ ἓν τε καὶ τὸ πᾶν) di coloro che allora discutevano della natura umana, che probabilmente erano i sofisti ispirati dai discorsi medici<sup>23</sup>, afferma che i sostenitori di tali concezioni arrivano a dispute isolubili e contraddittorie. Infine aggiunge:

«È giusto pertanto che chi sostiene di comprendere correttamente certe cose sia in grado di far sempre prevalere il proprio argomento, se davvero conosce gli enti e li espone in modo corretto. A me pare che tali uomini si demoliscano reciprocamente nelle parole per l'insipienza dei propri argomenti, e correggano l'argomento di Melisso (τὸν δὲ Μελίσσου λόγον ὀρθοῦν)» (*De nat. hom.*, 1).

Traduciamo qui il verbo greco ὀρθοῦν letteralmente con «correggere»<sup>24</sup>, anche se nelle traduzioni esso viene reso con «confermare», «rimettere in piedi», «rafforzare», il che però dà al contesto uno strano significato: in che modo, nell'opinione dell'autore, tali sostenitori della contraddizione potrebbero «confermare» l'argomento di Melisso? Secondo noi si tratta piuttosto di una allusione alla «rettificazione» o «correzione» fatta da Gorgia sia allo stesso titolo dell'opera di Melisso, sia al suo contenuto e cioè la correzione dell'argomento monistico mediante la deduzione da esso delle conseguenze nichilistiche per via delle contraddizioni.

### 9. «Anche il non ente si dice in molti modi» – per la meontologia dimenticata di Aristotele

In conclusione, solo in modo assai generale possiamo qui menzionare la concezione meontologica di Aristotele, finora rimasta nell'oblio<sup>25</sup>. Come già Platone e comunque,

<sup>23</sup> Secondo Ioli (2013, in questa rivista) obiettivo polemico sono i filosofi monisti.

<sup>24</sup> Si veda il mio articolo: Wesoły (1987). Questa proposta interpretativa è stata criticata nel seguente modo: «Einen anderen Sinn in der Nennung des Melissos sieht Wesoły, der das Tun der einander widersprechenden Monisten, τὸν δὲ Μελίσσου λόγον ὀρθοῦν, als ein 'Korrigieren' der Theorie des Melissos versteht, da sie als Gegner seine Ansicht ja nicht 'bestätigen' könnten... Abgesehen von der Unhaltbarkeit seiner Übersetzung von ὀρθοῦν ('korrigieren' statt 'recht geben'), ist auch seine These zweifelhaft, dass die von Polybos kritisierten Monisten speziell von der Eleaten beeinflusste Sophisten seien, unter denen in erster Linie aug Gorgias angespielt werde. Er glaubt, zwischen Melissos und Gorgias eine Verbindung zu erkennen, weil letzterer seine Schrift *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως*... als polemische Reaktion auf Melissos' Werk *Περὶ φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος* verfasst habe. Daraus folgert Wesoły, dass der Name Melissos auf Gorgias als den Sophisten anspielen soll, der sowohl die Theorie des Melissos als auch den Titel seines Werkes 'korrigiert' hatte» [Oser-Grote, in: Flashar 1998: 467–468]. Comunque, «se non è vero, è ben trovato»...

<sup>25</sup> «La conception aristotélicienne du non-être n'a pas reçu, il me semble, autant d'attention de la part des spécialistes que la conception aristotélicienne de l'être. [...] Il s'agit pourtant d'une conception tout à fait origi-

in modo più complesso e coerente di quest'ultimo, anche Aristotele cercò di superare le aporie conseguenti al divieto di Parmenide (cf. *Metaph.* N 2; *Phys.* I 2-3). Lo fece assumendo in senso complementare la nozione di ente (essere) e di non ente (non essere), la quale si basa da una parte sulla loro polisemia (πολλαχῶς λέγεται) e dall'altra sulla teoria degli opposti (τὰ ἀντικείμενα), che tra l'altro distingue i diversi tipi di connessione tra ente e non ente. Si noti che per Aristotele «l'essere o il non essere non è un segno della cosa» (*De Int.* 16b 22), ma costituisce, come diciamo noi, una formula sintattica della predicazione (Wesoly 1984). E proprio su base predicativa egli ha distinto i quattro modi di intendere l'ente ed il non ente, e precisamente (cf. *Metaph.* Γ 2; Δ 7; E-Θ):

(1) L'essere/il non essere per accidente (κατὰ συμβεβηκός), come ad es. l'antifasi: «l'uomo è bianco» – «l'uomo non è bianco».

(2) L'essere/il non essere per sé (καθ'αυτό), secondo le figure della predicazione categoriale, come ad es. l'antifasi: «vivente si predica di ogni uomo» – «vivente non si predica di ogni uomo» (cf. *APo* I 4-5).

(3) L'essere/il non essere come vero o falso (ὄτι ἀληθές/ὄτι ψεῦδος). L'«è» come affermazione esprime il vero o il falso e analogamente il «non è» come negazione esprime il vero o il falso, come ad es. «la diagonale è commensurabile» – «la diagonale non è commensurabile».

(4) L'essere/il non essere secondo la potenza o l'atto (τὸ μὲν δυνάμει/τὸ δ' ἐντελεχείᾳ). Questa distinzione è più complessa e serve anzitutto per spiegare i cambiamenti: generazione, corruzione e movimento in generale (cf. *Phys.* V 1-2). Nel caso della generazione il non ente, in quanto potenza, passa alla sua contraddizione di ente come atto. Il contrario accade nel caso della corruzione. Invece il movimento come tale ha luogo sulla base della contrarietà tra il non ente potenziale e l'ente attuale. In senso simile viene concepita la «materia prima», come il non ente potenziale, ma anche come relazione, poiché ogni materia è relativa alla sua forma attuale.

Per quanto riguarda poi il modo dell'opposizione (ἀντίθεσις), Aristotele ne ha individuato quattro tipi, sottolineando anzitutto le differenze tra di loro (cf. *Cat.* 10-11; *De Inter.* 6-9; *Metaph.* Γ; V 10; I 4-7; K 5-6):

(a) La contraddizione (ἀντίφασις) tra l'essere come affermazione e il non essere come negazione, p.e. «sta seduto» – «non sta seduto». Le proposizioni opposte non sono entrambe vere riguardo al medesimo soggetto.

(b) I contrari (τὰ ἐναντία), cioè l'essere/il non essere delle proprietà estreme che non possono appartenere contemporaneamente al medesimo soggetto, ad es. la salute – la malattia.

(c) Il possesso e la privazione (ἔξις καὶ στέρησις), cioè l'essere/il non essere di una data proprietà naturale in un dato soggetto, come ad es. la vista e la cecità;

---

nale, spécifiquement aristotélicienne, qui correspond à l'originalité et à la spécificité, plusieurs fois reconnue, de la conception aristotélicienne de l'être. [...] La tâche de la science du non-être, qui pourrait appelée "me-ontologie", sera donc de distinguer les différences significations du non-être et de déterminer de quelle façon selon chacune d'elles le non-être n'est pas» (Berti 1983: 115, 116, 140).

(d) I relativi (τὰ πρὸς τι), cioè l'essere/il non essere delle proprietà correlative, ad es. il doppio o il meno.

Tale concezione assume come complementari l'ente ed il non ente, e costituisce una originale e rilevante posizione filosofica, benché non sia stata sviluppata nella posteriore tradizione metafisica. Negli studi moderni non molta attenzione si è prestata alla meontologia di Aristotele, la cui origine risale – come abbiamo visto – alla «dimostrazione propria» di Gorgia. Per comprendere meglio la sua disamina diaporetica, quale è riportata in *MXG*, indispensabile risulta quindi il riconoscimento adeguato tanto del metodo dialettico che della meontologia di Aristotele.



## BIBLIOGRAFIA

- BERTI, E., 1983, «Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être», *Revue de Philosophie Ancienne* 2, pp. 115–142 [Nuovi Studi Aristotelici II, 2005].
- BERTI, E., 1987, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo.
- BERTI, E., 1992, “Gorgia e la dialettica antica”, in: C. Natali (a cura di), *Sei lezioni sulla sofistica*, Roma, pp. 11–26 [Nuovi Studi Aristotelici I, 2004].
- BERTI, E., 2011, *Verità e necessità in Parmenide*, in: Ruggiu, Natali (2011), pp. 105–116.
- BOLLACK, J., 2006, *Parménide. De l'Étant au Monde*, Verdier.
- BONAZZI, M., 2007, *I sofisti. Testo greco di fronte*, Milano.
- BONAZZI, M., 2011, *I sofisti*, Roma.
- BUCHHEIM, T., 1989, *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg.
- CALENDA, G., 2011, *Epistemologia greca del VI e V secolo a. C.*, Roma.
- CALOGERO, G., 1977<sup>2</sup>, *Studi sull'Eleatismo*, Firenze.
- CASERTANO, G., 1989<sup>2</sup>, *Parmenide: il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli.
- CASERTANO, G., 1995, “L'ambigua realtà del discorso nel ‘Peri tou me ontos di Gorgia’ (con un accenno all'‘Elena’)”, *Philosophica* 5, pp. 3–18.
- CASERTANO, G., 2004, *Sofista*, Napoli.
- CASSIN, B., 1980, *Si Parmenide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Édition critique et commentaire*, Lille.
- CASSIN, B., 1995, “A proposito del trattato ‘Sul non essere’ di Gorgia, Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze”, *Lettere ed Arti di Napoli* 106, pp. 387–403.
- CASTON, V., 2002, “Gorgias on Thought and its Object”, in: V. Caston, D. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Alderhot, pp. 205–232.
- CENTRONE, B., 2008, *Platone. Sofista*, traduzione a cura di B. Centrone, Torino.
- CERRI, G., 1999, *Parmenide di Elea, Poema sulla natura*, Milano.
- CORDERO, M.-L., 2004, *By Being, It Is: The Thesis of Parmenides*, Las Vegas.
- COXON, A. H., 2009, *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and Commentary. Revised and Expanded Edition with new Translation by R. McKirahan*, Las Vegas [Assen 1986].
- 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.
- CURT, P., 2006, “Gorgias and Eleatics”, in: M. Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa, pp. 183–200.
- DIXSAUT, M., BRANCACCI, A., 2002, *Platon source des présocratiques*, Paris.
- FLASHAR, H., 1998, (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*. Bd. 2/1. *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel.
- FRONTEROTTA, F., 2007, *Platone, Sofista. Testo Greco di fronte*, Milano.
- GAINES, N., 1997, “Knowledge and Discourse in Gorgias's *On the Non-Existent or on Nature*”, *Philosophy and Rhetoric* 30, pp. 1–12.
- GIOMBINI, S., 2012, *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'E-pitafio*, Aguaplano.

- GRAHAM, D.W., 2010, *The Texts of Early Greek Philosophy II*, Cambridge, pp. 725–789.
- HAYS, S., 1990, “On the Skeptical Influence of Gorgias’s *On Non Being*”, *Journal of the History of Philosophy* 28, pp. 327–337.
- HINTIKKA, J., 1986, *The Varieties of Being in Aristotle*, in: *Logic of Being*, Dordrecht, pp. 81–114.
- IOLI, R., 2007, “Il silenzio di Platone e Aristotele sul Περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia”, *Dianoia* 12, pp.7–41.
- IOLI, R., 2009, *Gorgia scettico? Una riflessione sulla presenza del sofista nelle opere di Sesto Empirico*, *Rheinische Museum für Philologie* 152, pp. 331–357.
- IOLI, R., 2010, *Gorgia di Leontini, Su ciò che non è*. Testo greco, traduzione e commento, Hildesheim.
- IOLI, R., 2013, *Gorgia di Leontini. Frammenti e Testimonianze*, Roma.
- IOLI, R., 2013, «Medici del corpo contro terapeuti della parola: un riflessione su medicina e sofistica», *Peitho. Examina Antiqua* 4, pp. 189–209.
- KAHN, CH. H., 2009, *Essays on Being*, Oxford.
- KERFERD, G.B., 1981, “The interpretation of Gorgias’ treatise *Peri tou me ontos e peri physeos*”, *Deucalion* 9, pp. 319–327.
- KERFERD, G.B., 1988, *I sofisti*, Bologna.
- KLOWSKI, J., 1969, «Die Konstitution der Begriffe Nichts und Sein durch Parmenides», *Kant Studien* 60, pp. 404–416.
- LOENEN, J.H.M.M., 1959, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen.
- MANSFELD, J., 1985, “Historical and philosophical aspects of Gorgias’ *On what is not*”, in: Montoneri, Romano (1985), pp. 243–271 [*Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen 1990].
- MANSFELD, J., 1988, *De Melisso, Xenophane, Gorgia. Pyrrhonizing Aristotelianism*, *Rheinisches Museum* 131, pp. 239–276 [*Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen 1990].
- MARCACCI, F., *Alle origini dell’assiomatica: gli Eleati, Aristotele, Euclide*, Roma 2008.
- MASO, S., FRANCO, C., 1995, *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Logoi – Una reinterpretazione dei testi*, Bologna.
- MAZZARA, G., 1982, *Gorgia ontologo e metafisico*, Palermo.
- MAZZARA, G., 1991, «Quelques remarques sur Gorgias et les Gorgiens dans le Sophiste», *Argumentation* 5, pp. 233–241.
- MAZZARA, G., 1998, *Gorgia. La Retorica del Verosimile*, Sankt Augustin.
- MIGLIORI, M., 1973, *La filosofia di Gorgia. Contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*, Milano.
- МОРОЗКИНА, З. Н., 1982, „Софист Горгий и его учение о бытии”, in: *Античность и современность*, Москва, pp. 126–133.
- MONTONERI, L., ROMANO, F., 1985, *Gorgia e la Sofistica. Atti del convegno internazionale* (Lentini-Catania, 12–15 dic. 1983), Catania.
- MOURELATOS, A.P.D., 1983, “«Nothing» as «Not-being»: Some Literary Contexts that bear on Plato”, in: J.P. Anton, A. Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, New York, pp. 59–69.
- MOVIA, G., 1991, *Apparenze, essere e verità. Commento storico-filosofico al “Sofista” di Platone*, Milano.
- NATALI, C., 1999, “Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica”, *Tópicos* 17, pp. 199–229.
- NEWIGER, H.J., 1973, *Untersuchungen zu Gorgias’ Schrift «Über das Nicht-seiende»*, Berlin-New York.
- O’BRIEN, D., 2005, La forma del non essere nel Sofista di Platone, in: *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin.
- OSER-GROTE, C., *Die hippokratischen Schriften im allgemeinen*, in: Flashar (1998), pp. 457–485.
- PALMER, J., 1999, *Plato’s Reception of Parmenides*, Oxford.

- ΠΕΝΤΖΟΠΟΥΛΟΥ-ΒΑΛΛΑΑ, T., 1999, *Γοργίας*. Θεσσαλονίκη.
- PALUMBO L., 1994, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli.
- REALE, G., RUGGIU, L., 1991, *Parmenide, Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*. Milano.
- REALE, G., 2006, *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walter Kranz*, Milano.
- ROSSETTI, L., 1985, "Lo scambio simpliciter/secundum quid nel 'Peri tou me ontos' di Gorgia", in: Montoneri, Romano (1985), pp. 107–118.
- ROSSETTI, L., 2006, "Oltre il demonstrandum. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell'età dei Sofisti", *Méthexis* 19, pp. 125–138.
- RUGGIU, L., NATALI, C., 2011, *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Milano-Udine.
- SCHIAPPA, E., 1997, "Interpreting Gorgias's Being in *On Not-Being or On Nature*, *Philosophy and Rhetoric* 30, pp. 13–30.
- SPATHARAS, D., 2001a, "Patterns of Argumentation in Gorgias", *Mnemosyne* 54, pp. 393–408.
- SPATHARAS D., 2001b, *Gorgias: an Edition of the Extant Texts and Fragments with Commentary and Introduction*, PhD thesis, Glasgow (<http://theses.gla.ac.uk/2777>).
- STRIKER, G., 1996, "Methods of sophistry", in: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, pp. 3–21.
- UNTERSTEINER, M., 2009, *Sofisti. Testimonianze e frammenti (fasc. II. Gorgia, Licofrone e Prodicò)*, Milano [Firenze 1961].
- WESOŁY, M., 1984, «Verso un'interpretazione semantica delle categorie di Aristotele», *Elenchos* 5, pp. 103–140.
- WESOŁY, M., 1986, "Le tecniche argomentative di Gorgia intorno alla tesi che nulla esiste", in: *Gorgia e la Sofistica*, pp. 311–341.
- WESOŁY, M., 1983/1984, «L'argomento proprio di Gorgia», *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 8, pp. 15–45.
- WESOŁY, M., 1997, "To correct the argument of Melissus' (De nat. hom. 1): An allusion to Gorgias?", *Eos* 70, pp. 13–19.
- ZELLER, E., MONDOLFO, R., 1967, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, I: I Presocratici, 3: Eleati*, (a c. di G. Reale), Firenze.

MARIAN WESOŁY

/ Poznań /

### On Gorgias' Particular Demonstration

The label *idios apodeixis/logos* «particular (personal, original) demonstration or argument» of Gorgias is known to us only from the third section of the little work attributed to Aristotle under the title *De Melisso, Xenophane, Gorgia*. Its authenticity seems to be unjustly questioned. We try to show that from the Aristotelian perspective we can properly understand the context of Gorgias' own argument from his lost treatise *On Not-Being or On Nature*. Parmenides – using implicitly the polysemy of the verb ἔστιν/εἶναι – presented a certain ontological argument «being is, because being is being». Gorgias, however, makes a parody of this by offering a meontological argument: «not-being is

because not-being is not-being». Consequently Gorgias then attempts to demonstrate, by means of refutation, that «it is not either to be or not be», i.e. «nothing is». We propose, thus, a reconstruction of Gorgias' account of meonological and nihilistic argumentation. In this context we find in Plato's *Sophist* and in Aristotle's writings certain allusions to Gorgias' *idios apodeixis*, which have not been sufficiently recognized and properly interpreted.

**KEY WORDS**

Gorgias, Parmenides, meontology, sophistry, Plato's and Aristotle's allusions

# Medici del corpo contro terapeuti della parola: una riflessione su medicina e sofistica

ROBERTA IOLI / *Bologna / Roma /*

La medicina di fine V secolo a.C. ha dialogato in modo proficuo, e talvolta polemico, con la filosofia del tempo, interrogandosi non solo sul concetto di *technē* e sulla sua esistenza, ma anche sui rapporti tra realtà e conoscenza, verità e linguaggio, a cui avevano dedicato particolare attenzione eleati e sofisti. Fine del mio articolo è indagare l'influenza della sofistica, e in particolare di Gorgia, su una serie di trattati anonimi tramandati all'interno del *Corpus Hippocraticum*, per la precisione *De vetere medicina (VM)*, *De natura hominis (NH)* e *De arte*.

## 1. La medicina non ha bisogno di vuote ipotesi

L'autore del *De vetere medicina* discute dello statuto della medicina e del suo rapporto con la filosofia e con l'uso di ipotesi. Se nel corso del V secolo l'interazione tra filosofia e medicina è stata ricca (contribuendo, per esempio, alla graduale emancipazione della medicina dalla superstizione e al suo sviluppo come scienza), è vero, d'altra parte, che l'autore di *VM* polemizza contro la presunta superiorità della filosofia e rivendica l'autonomia della scienza<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Su questo tema ampiamente discusso segnalo, in particolare, Longrigg (1963), Vegetti (1965), Nutton (2004).

L'*incipit* del trattato è una sorta di manifesto programmatico:

*VM* cap. 1, p. 36,15–21 (*CMG I 1*)<sup>2</sup> Διὸ οὐκ ἤξιουν αὐτὴν ἔγωγε κενῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι, ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα· περὶ ὧν ἀνάγκη, ἣν τις ἐπιχειρῆ τι λέγειν ὑποθέσει χρῆσθαι· οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν· ἃ εἰ τις λέγοι καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὔτ' ἂν αὐτῷ τῷ λέγοντι οὔτε τοῖσιν ἀκούουσι δῆλα ἂν εἴη, εἴτε ἀληθεῖα ἐστὶν εἴτε μή· οὐ γὰρ ἐστὶ πρὸς ὃ τι χρὴ ἐπανεγγκάντα εἰδέναι τὸ σαφές.

Pertanto io stesso ho ritenuto che essa [*scil.* la medicina] non avesse alcun bisogno di una vuota ipotesi<sup>3</sup>, come invece accade per ciò che è oscuro e incerto; riguardo a questo è necessario, per chi tenti di parlarne, servirsi di ipotesi, come per le cose del cielo e quelle sotto terra; quand'anche qualcuno ne parlasse e conoscesse come sono, in realtà non risulterebbe evidente né a chi parla né a quanti ascoltano se esse siano vere oppure no. Infatti, non vi è alcunché attenendosi al quale si conosca con chiarezza.

La medicina non ha bisogno di vuote ipotesi, dal momento che è una scienza, regno dell'empiria e di teorie fondate sull'osservazione; ipotesi, infatti, è qui intesa non in senso moderno, come legata all'osservazione dei fenomeni, ma come postulato, elemento non provato e assunto quale base per successive astrazioni teoriche<sup>4</sup>. Dove c'è arte medica, secondo l'autore di *VM*, deve esserci verificabilità; le ipotesi, adatte per ragionare sull'astrattezza dei fenomeni celesti o sotterranei, sono vuote per antonomasia. Obiettivo programmatico di *VM* non è dunque quello di contrastare una fondazione della medicina su nuove basi<sup>5</sup>, ma piuttosto quello di liberare il campo da postulati sentiti come vuoti in quanto disgiunti dall'osservazione empirica<sup>6</sup>. L'autore polemizza con ogni forma di riduzionismo, rappresentato soprattutto dalle dottrine di quanti introducono principi quali caldo, freddo, secco, umido per spiegare la genesi della malattia (capp. 13–19), e riconosce invece l'importanza della dieta per salvaguardare uno stato di salute inteso come equilibrio tra *dynameis*<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Per le citazioni dai trattati ippocratici seguo il *Corpus Medicorum Graecorum*, precisamente Heiberg (1927) per *De veteri medicina*, *De arte*, *De flatibus* (*CMG I 1*), e Jouanna (1975) per *De natura hominis* (*CMG I 1*, 3).

<sup>3</sup> Seguo la lezione *kenēs* ("vuota") del codice Marcianus 269, adottata, tra gli altri, da Littré (1839: 12) e Jones (1923a: 12). La mia obiezione alla lezione *kainēs*, "nuova" (accolta, per esempio, da Longrigg, 1963: 163; Jouanna, 1990: 119; Schiefsky, 2005: 135–136), è che parlare per la medicina di una "nuova ipotesi" da respingere lascia supporre che essa possa e debba servirsi di ipotesi, cosa che l'autore del trattato esclude nel modo più categorico (si veda anche *VM* cap. 2, p. 37,19 *ouden dei hypothesis*).

<sup>4</sup> Per un'analoga interpretazione di *hypothesis* rimando a Jones (1923a: 7–8), Lloyd (1963), e Vickers (1979).

<sup>5</sup> Così invece suggerisce Schiefsky (2005: 136), seguendo la lezione *kainēs*.

<sup>6</sup> Si veda, in proposito, anche *VM* cap. 15, p. 46,18–20: Ἀπορέω δ' ἔγωγε, οἱ τὸν λόγον ἐκείνον λέγοντες, καὶ ἀπάγοντες ἐκ ταύτης τῆς ὁδοῦ ἐπὶ ὑπόθεσιν τὴν τέχνην, τίνα ποτὲ τρόπον θεραπεύσουσι τοὺς ἀνθρώπους, ὥσπερ ὑποτίθενται.

<sup>7</sup> Secondo Lloyd (1963), l'obiettivo polemico di *VM* potrebbe essere Filolao, probabile responsabile della confusione tra medicina e filosofia, come denunciata in *VM* 20, e autore di dottrine astronomiche, oltre che biologiche, in cui il ruolo dell'ipotesi doveva essere preponderante (si veda, ad esempio, la sua teoria del Fuoco

L'espressione "le cose del cielo e quelle sotto terra" allude a quell'ambito di ricerche cosmogoniche su cui il filosofo naturalista ha sempre indagato, ma su cui non può appuntare la propria osservazione diretta: esulando infatti dalla sfera delle esperienze sensibili, il terreno di indagine si fa del tutto speculativo, privo di un criterio di conoscenza che consenta la verificabilità e, infine, l'acquisizione di un sapere dotato di evidenza (*to saphes*). Nel V secolo non esiste una netta distinzione tra filosofia e fisiologia, poiché il filosofo, nella sua accezione preplatonica, è colui che si interroga sulla *physis*. In questo caso, però, l'autore di *VM* sta evocando quei fenomeni celesti e sotterranei che, sottratti alle dotte cosmogonie mitiche, rappresentano un terreno rischioso per l'indagine sulla natura, in quanto sfuggono alla nostra percezione immediata. Intorno a questi ambiti di riflessione metaempirica si è costruito, soprattutto nella *Commedia*, il ritratto del *philosophos* distaccato dalla concretezza della vita. Mentre però nelle *Nuvole* di Aristofane (vv. 188ss., 228ss.) o nell'*Apologia* di Platone (18b7–c1) il riferimento a *ta meteōra* è intriso di ironia, come simbolo di speculazioni aeree, nel caso di *VM* l'accento è posto solo sull'oscurità dell'oggetto di riflessione, esattamente come in *Gorgia*, che nell'*Encomio di Elena* polemizza contro la *physiologia* come scienza di ciò che è "incredibile e oscuro". Con le sue ambizioni epistemiche, essa è introdotta dal sofista all'interno di un discorso più ampio rivolto contro tre diverse forme di *logos* persuasivo che pretenda di rivelare la verità, pur non avendone accesso: oltre ai *logoi* dei naturalisti, vi sono infatti quelli retorici pronunciati negli agoni giudiziari e quelli di cui si servono i filosofi nelle loro contese. La prima categoria di discorsi è attribuita appunto ai *meteōrologoi*<sup>8</sup>:

*Hel.* 13 ὅτι δ' ἡ πειθῶ προσιούσα τῶι λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο, χρῆ μαθεῖν πρῶτον μὲν τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν.

Quanto poi al fatto che la persuasione, unitasi al discorso, modelli anche l'anima a suo piacimento, si considerino in primo luogo i discorsi dei fisici che, sostituendo un'opinione a un'altra, fanno apparire agli occhi dell'opinione ciò che è incredibile e oscuro.

Sono introdotti gli stessi personaggi contro cui polemizza il *De vetere medicina*, quei cosmologi e naturalisti ("fisici" nel senso letterale del termine) che pretendono di pronun-

---

Centrale). Per Longrigg (1963: 152) e per Vegetti (1998: 289–299), invece, *VM* era diretto contro Empedocle stesso, ma è più probabile che la critica sia rivolta contro quei filosofi e medici che hanno tratto ispirazione da Empedocle e hanno abbracciato una prospettiva di riduzionismo eziologico. Persuasiva pare dunque la posizione di Jouanna (1990: 26–33) e Schiefsky (2005: 55–62), per i quali è impossibile identificare con precisione un obiettivo polemico.

<sup>8</sup> Come osserva Capelle (1912: 422), *ta meteōra* designa l'ambito di indagine dei filosofi in quanto si interrogano sulla *physis*; analogamente per Untersteiner (1961: 104), nota *ad loc.*, con *meteōrologoi* si indicano i "presofisti naturalisti"; per l'equivalenza tra cosmologi e fisici naturalisti cfr. Aristotele, *Met.* 338a20–339a9, e Platone, *Crat.* 396b7–c3. Ma una lettura più problematica di tale corrispondenza è discussa in Laks (2006: 7–21). Per l'uso della perifrasi in *VM* si vedano Jouanna (1990: 158) e Schiefsky (2005).

ciarsi su fenomeni inconoscibili in quanto inaccessibili alla nostra percezione. L'interesse di Gorgia per i *logoi* fisici non si riduce però a una loro considerazione come semplici esempi di potenza della persuasione<sup>9</sup>, ma rivela l'attenzione per il problema epistemico: la polemica contro i saperi congetturali si esprime cioè nell'attacco contro i *logoi* che pretendano di comunicare la verità senza disporre di alcun criterio per discriminare vero e falso. Va poi ricordato che per *VM* la medicina deve tener conto del metodo intrapreso e delle scoperte compiute in passato; chi esuli da questo metodo rigoroso sarà autore e vittima di inganno (e sul tema di *apatē*, inteso in *VM* 2 in senso negativo, come lontananza dalla verità e dall'autentica via di ricerca, si veda il confronto con Gorgia, per il quale *apatē* può indicare sia l'inganno epistemico, sia, positivamente, un accesso privilegiato all'esperienza estetica<sup>10</sup>).

## 2. Il *De veteri medicina*, tra Senofane e il Gorgia del *PTMO*

La relazione tra riflessione sofistica, in particolare gorgiana, e *VM* potrebbe essere confermata non solo dall'*Elena*, ma anche da alcune analogie con il trattato sul non essere, il *Peri tou mē ontos* (*PTMO*), qui considerato nella versione tramandata dallo pseudo-Aristotele (*MXG* 979a12–980b21). Per Gorgia niente è, e se anche qualcosa fosse sarebbe inconoscibile; per *VM*, pur ammessa l'esistenza di fenomeni oscuri come quelli che si verificano in cielo o sotto terra, è impossibile raggiungere intorno a essi una conoscenza certa: anzi, neppure a chi pretendesse di dire e conoscere come stanno propriamente le cose, risulterebbe evidente se quanto detto corrisponda a verità oppure no. Mentre però *VM* si concentra su ciò che è intrinsecamente oscuro (*aphanes*), e in quanto tale inconoscibile, la seconda tesi del *PTMO* è focalizzata sul fallimento di ogni pretesa epistemica, dal momento che siamo sprovvisti di un criterio gnoseologicamente valido di accesso alla verità, si tratti di sensi, pensiero o consenso della maggioranza. Lo scetticismo del trattato ippocratico (*VM* cap. 1, p. 36,19–20 *out' an [...] dēla an eiē, ei te alēthea estin eite mē*) trova una corrispondenza linguistica, oltre che concettuale, in *MXG* 980a18 (*poia de talethē, adēlon*), che estende però a tutta la realtà la sfiducia che *VM* riserva solo alla ricerca metaempirica. Infine, nella terza tesi Gorgia sostiene che, se anche la conoscenza fosse accessibile all'uomo, non sarebbe comunicabile: il *logos*, infatti, non può rivelare la realtà, non può cioè svelarci esperienze e conoscenze a esso incommensurabili e, quand'anche fosse pronunciato da chi presume di conoscere il vero, non potrebbe esprimere altro che se stesso, cioè un puro suono. I punti di contatto tra Gorgia e l'autore di *VM* non sembrano dunque limitarsi al solo attacco contro la *physiologia* e le sue ambizioni epistemiche, ma coinvolgono anche la successione argomentativa del discorso, diretto però, nel caso di *VM*, contro la pretesa di applicare alla medicina postulati filosofici e ipotesi

<sup>9</sup> Così invece Jouanna (1990: 158).

<sup>10</sup> Si veda, in proposito, *Hel.* 10–11 e 82B23 DK.



astratte<sup>11</sup>. Per Gorgia, inoltre, la comunicazione di contenuti epistemici è impossibile in quanto essi sono di per sé irriducibili al linguaggio, mentre per *VM* il linguaggio fallisce solo se fallisce la conoscenza, qualora sia rivolta a contenuti intrinsecamente aporetici. Nella relazione conoscenza/linguaggio e nel rapporto tra parlante e uditore, il *logos* per *VM* è al servizio della conoscenza, e non viceversa: esso infatti può risuonare vero anche quando sia solo un inconsapevole depositario del vero, mentre la conoscenza autentica non può che tradursi nella verità del *logos*.

Non è sfuggita l'analogia tra il nostro passo di *VM* e il frammento 34 di Senofane<sup>12</sup>:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτίς ἀνήρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

La chiarezza, dunque, non vi è stato né vi sarà uomo  
che l'abbia vista, sugli dèi e sul tutto di cui parlo;  
se infatti anche in massimo grado riuscisse a dire parola che avrà compimento,  
tuttavia egli stesso non avrebbe conoscenza; l'opinione, invece, si produce su tutte le cose.

Il probabile legame col *PTMO* non esclude l'ipotesi del riecheggiamento di Senofane da parte dell'autore di *VM*, che sembra anzi riprendere, sia tematicamente sia linguisticamente, elementi presenti nel frammento citato. Anche Senofane individua una conoscenza inaccessibile agli uomini, quella cioè relativa agli dèi<sup>13</sup> e alla *physis* nel suo complesso. La visione chiara (*to saphes*) della *physis* è solo dei numi; all'uomo compete l'opinione e, accidentalmente, una parola che può rispecchiare la natura delle cose senza tuttavia conoscerle. Anche in Senofane, dunque, come in *VM*, conoscenza e linguaggio si presentano, diversamente dalla prospettiva parmenidea, come piani talvolta indipendenti l'uno dall'altro poiché il *logos* non sempre corrisponde all'essere: ciò accade in assenza di un autentico sapere o quando si trasmette un sapere di cui non si è perfettamente consapevoli. Il riecheggiamento del frammento 34 va certamente considerato all'interno della temperie sofistica di fine V secolo, quando alcuni spunti del pensiero senofaneo, inter-

<sup>11</sup> Per un'ipotesi di echeggiamento in questa direzione segnalò Lami (1977: 573–574) e Sassi (1997: 231). Sulla possibilità che l'autore di *VM* sia molto vicino alla cultura sofistica del V secolo a.C. si veda Heide (1981: 128) e Jouanna (1990: *passim*). Sarebbe invece evidente l'influenza di Anassagora per Longrigg (1963: 159, 163–165), che non condivide l'ipotesi della presenza di tracce sofistiche nel trattato; ma *versus* Longrigg si veda Lloyd (1963: 126, nota 2). Infine, per Jouanna (1990: 82 e 159) l'autore di *VM*, nonostante la sua profonda conoscenza di retorica, sofistica e filosofia, è un medico che difende l'arte della medicina davanti a un pubblico di specialisti e di profani.

<sup>12</sup> Si vedano in particolare le analisi di Lami (1977) e Sassi (2011); cfr. anche Schiefsky (2005: soprattutto 139–141).

<sup>13</sup> Sull'impossibilità di conoscere se gli dèi esistono, a causa dell'oscurità del tema e della brevità della vita, si ricordi la posizione di Protagora (80B4 DK).

pretabili alla luce di una prospettiva empirica<sup>14</sup>, sono probabilmente stati accolti in chiave scettica, amplificando la distanza tra uomini e dèi e relegando il *dokos* nell'ambito illusorio dell'opinione<sup>15</sup>. Pertanto, se è verosimile che il *dokein* ricopra in Senofane un ruolo positivo come via di accesso alla conoscenza, per quanto imperfetta, e strumento di interpretazione sempre più accurata del mondo<sup>16</sup>, la rilettura scettica del frammento comporta una svalutazione della congettura, associata sempre più a un'ipotesi infondata (e la stessa variante *kenēs* di *VM 1* può essere letta in questa direzione).

Anche il *PTMO* può dunque inserirsi entro un'invisibile linea scettica che collega idealmente Senofane, Gorgia, l'autore di *VM* e il *Menone* platonico, pur con le necessarie distinzioni<sup>17</sup>. Nel *Menone*, infatti, il discepolo di Gorgia costruisce un paradosso per dimostrare che né possiamo cercare ciò che non si sa (dal momento che non lo si conosce), né ciò che si sa (perché già lo si conosce), e formula una domanda che riecheggia i vv. 3–4 di Senofane:

*Men.* 80d7–8 ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῶ,  
πῶς εἴη ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;

E se anche per caso ti ci imbattessi,  
come saprai che è proprio questo [*scil.* ciò che cercavi], dal momento che non lo conoscevi?

Notevole è l'analogia, sia linguistica sia argomentativa, con il frammento senofaneo, soprattutto nell'uso della frase concessiva e nella presenza del verbo *tynchanō*, che assume però nei due testi una sfumatura diversa<sup>18</sup>: in Senofane domina l'aspetto risultativo del verbo, l'idea cioè del raggiungimento di un obiettivo, mentre nel *Menone* prevale l'idea di casualità. Questo aspetto accidentale nel conseguimento di un fine è attestato anche in *VM 1* (*ei legoi tis kai ginōskoi*), a proposito della realtà oscura e aporetica che solo casualmente può essere colta *hōs echei*, cioè come essa è nella sua reale natura.

E come sulla natura tutta quanta Senofane sostiene che solo gli dèi hanno una visione piena, mentre all'uomo è concesso un *dokos*, un'opinione verosimile, così in Gorgia

<sup>14</sup> Si vedano in proposito Fränkel (1925), Rivier (1956), Reiche (1972).

<sup>15</sup> In questa direzione rimando a Sassi (1987: 33), che considera *VM 1* come una sorta di "versione scettica" del frammento senofaneo, con echi del famoso argomento eristico del *Menone* (80d).

<sup>16</sup> Si veda 21B18 e 25 DK, come testimonianza di una fiducia nella ricerca e nell'esperienza (in proposito cfr. Ioli, 2004: 237–243); si veda anche Alcmeone (24B1 DK), a proposito della natura positiva del *tekmairesthai*, della congettura. Sul valore di *tekmairesthai* e la sua evoluzione 'laica', soprattutto in ambito medico, segnalo Perilli (1991: 168–179).

<sup>17</sup> In proposito si veda Sassi (2011). Va comunque ricordato che, alla sfiducia di *VM* nella validità epistemica della congettura, si affianca l'esaltazione della scoperta e del progresso della conoscenza affidate al ragionamento dell'uomo (e sul valore di *logismos* si veda *infra*).

<sup>18</sup> In proposito, rimando ancora a Sassi (2011: 11–12). Il processo di revisione scettica di 21B34 DK verrà poi definitivamente consolidato da Sesto Empirico, che in *M.* 7.51 accentua il divario tra verità e ingannevole credenza e, soprattutto, sostituisce il verbo *tynchanō* con l'espressione *ek tychēs*, "per caso".

la realtà, inafferrabile al nostro occhio, risulta accessibile a una *doxa* ingannevole. È probabile che nel suo *adēla phainesthai tois tēs doxēs ommasin* (*Hel.* 13), Gorgia riechegghi il fr. 21a DK di Anassagora (*opsis gar tōn adēlōn ta phainomena*), che tanta fortuna avrà sia nella tradizione storiografica sia in quella medica<sup>19</sup>. Tuttavia, ciò che in Anassagora (stando almeno all'interpretazione dilleriana) e in certa tradizione medica è considerato positivamente come via d'accesso, attraverso l'osservazione e il ragionamento analogico, a ciò che è invisibile al nostro sguardo sensibile<sup>20</sup>, in Gorgia viene invece liquidato come presunzione dei *physiologoi*, creatori di persuasione e non portatori di verità. Sono stati ampiamente discussi i rapporti tra *VM* e Anassagora<sup>21</sup>: ciò che è certo è che entrambi sono successivi a Empedocle, citato in *VM* 20 e la cui *akmé*, collocata nel 440, rappresenta dunque un *terminus post quem*. Assai probabile è, inoltre, che il trattato ippocratico contenga precisi richiami alla riflessione sofistica su conoscenza e linguaggio, e in particolare a Gorgia, sia nella sfiducia riservata ai discorsi dei *meteōrologoi*, sia nello scollamento tra il dire e il dire ciò che è. Infine lo stile è retoricamente elaborato, con un gusto spiccato per la paradosi e la paromoiosi, per antitesi e omoteleuti, e un frequente uso della frase concessiva, elemento, quest'ultimo, tipico dell'argomentare gorgiano<sup>22</sup>. Pare dunque convincente l'ipotesi di una datazione che si collochi intorno all'ultimo quarto del V secolo, quando l'influenza dello stile e delle provocazioni del sofista doveva essere ancora molto viva, più precisamente dopo l'*Elena*, databile tra il 430 e il 415 a.C.<sup>23</sup> A ciò si aggiungano gli evidenti riferimenti al clima culturale di fine V secolo, quando il dibattito sul rapporto tra medicina e filosofia si configura anche come discussione sul ruolo delle *technai* e di quella medica in particolare, esaltata in *VM* nel suo aspetto metodologico, nel progresso della conoscenza e nell'ottimismo rispetto alle scoperte raggiunte dall'uomo<sup>24</sup>. La riflessione sul progresso delle *technai* e dei saperi è certamente associabile a Protagora (cfr. Platone, *Prot.* 321b–322a), ma rientra in un contesto culturale e razionalistico più ricco, entro il quale va collocata anche la rifondazione scientifica di concetti ampiamente usati da Gorgia: si pensi a quello di “verosimiglianza” (*eikos*), inteso in *VM* come associazione analogica che consente di leggere meglio il presente, riconoscendo la natura

<sup>19</sup> Si veda, ad esempio, *De arte* cap. 11, p. 16,17–18 ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῆ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται. Sullo stesso tema, cfr. anche *De flat.* cap. 3, p. 93,4–5 ἀλλὰ μὴν ἐστὶ γε τῆ μὲν ὄψει ἀφανής, τῷ δὲ λογισμῷ φανερός.

<sup>20</sup> Si veda Diller (1932). Rimando a Lloyd (1966) per un'analisi, in ambito medico, del pensiero polare e di quello analogico, come categorie che consentono il passaggio dal noto all'ignoto, dal visibile all'invisibile.

<sup>21</sup> Per Longrigg (1963: 163–165), *VM* è anteriore sia a Protagora sia ad Anassagora; opposta è la posizione di Jones (1923a) e Lloyd (1963).

<sup>22</sup> In proposito si vedano Blass (1887: 89), Jouanna (1990: 12) e Schiefsky (2005: 37–38). Per un serrato confronto stilistico tra *VM* e l'*Elena* di Gorgia, soprattutto in termini di ricorrenza di antitesi ed endiadi sinonimiche, rimando a Fantuzzi (1983).

<sup>23</sup> Per un'ipotesi di datazione su Gorgia rimando a Ioli (2013: 39–42). Sull'annoso problema relativo alla cronologia di *VM* e alla sua collocazione all'interno del *Corpus Hippocraticum*, segnalo Jouanna (1990: 85), che propone come data il 420–410 a.C., cioè poco dopo la morte di Empedocle e poco prima del *De natura hominis*.

<sup>24</sup> In proposito rimando a Schiefsky (2005: 63–64). Sull'importanza ‘laica’ della ricerca e sul ruolo della scoperta in *VM* si veda Jouanna (1990: 38–39).

fortemente “probabile” di alcuni fatti (*VM* cap. 3, p. 38,8–9), o il concetto di “momento opportuno” (*kairos*), sottratto ora al dominio della retorica ed esteso alla medicina e alla dietetica (*VM* cap. 12, p. 43,26 e cap. 19, p. 50,17)<sup>25</sup>.

È dunque assai probabile che l'autore del trattato ippocratico sia un medico profondamente influenzato dalla sofistica; la sua formazione retorica sarebbe confermata anche dalla verosimile destinazione orale di *VM*, elemento questo condiviso con il *De natura hominis* e, soprattutto, con il *De Arte* e il *De flatibus*, brevi trattati polemici tramandati anch'essi all'interno del *Corpus Hippocraticum*<sup>26</sup>. In favore della destinazione orale sono i frequenti richiami al ‘dire’, non allo ‘scrivere’, e l'uso del verbo *epideiknymi* e derivati, con riferimento alle pubbliche performance (*epideixeis*), tipiche dei sofisti e destinate alla conquista dell'uditorio attraverso discorsi persuasivi e retoricamente elaborati. Inoltre, caratteristica propria dello stile orale è anche l'uso della prima persona singolare o plurale, quest'ultima impiegata soprattutto per stabilire una connessione forte tra oratore e pubblico<sup>27</sup>. Infine, accanto a sezioni dal tecnicismo più accentuato, va rilevato l'ampio spazio concesso alla culinaria, ambito a tutti accessibile, a conferma della destinazione divulgativa del trattato, volto sia a medici sia a profani (si pensi alla lunga similitudine proposta da Socrate nel *Gorgia*, a sostegno dell'eccellenza della medicina come *technē* rispetto alla culinaria, così come della giustizia rispetto alla retorica<sup>28</sup>).

### 3. Il *De natura hominis* contro riduzionismo e antilogie

In questo orizzonte di intrecciati legami tra sofistica e medicina rientra anche il *De natura hominis*, che presenta notevoli analogie con *VM*, rispetto al quale è coevo o di poco posteriore<sup>29</sup>:

*NH* cap. 1, p. 164,5–166,2 οὔτε γὰρ τὸ πάμπαν ἡέρα λέγω τὸν ἄνθρωπον εἶναι, οὔτε πῦρ, οὔτε ὕδωρ, οὔτε γῆν, οὔτ' ἄλλο οὐδὲν, ὅ τι μὴ φανερόν ἐστιν ἐνεὸν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· ἀλλὰ τοῖσι βουλομένοισι ταῦτα λέγειν παρήμι. Δοκέουσι μέντοι μοι οὐκ ὀρθῶς γινώσκειν οἱ ταῦτα

<sup>25</sup> Sulle svariate applicazioni del termine *kairos*, dalla medicina all'arte della guerra, dalla retorica alla poesia, si veda Tordesillas (1986); sul suo ruolo tecnico in *Gorgia*, rimando a Ioli (2013: 224, 262, 265–267).

<sup>26</sup> Sui trattati ippocratici destinati a una diffusione orale e sulla loro distinzione tra discorsi volti a un ampio pubblico (ad esempio *VM*, *NH*, *De arte*, *De flat.*) e corsi specialistici destinati a studenti e medici, si veda Jouanna (1999: 80–82). Più in generale, sulle caratteristiche orali di *VM* rimando a Jouanna (1990: 10–14). Sull'accostamento dei quattro trattati si veda anche Festugière (1948); sulle loro analogie stilistico-retoriche segnalo Jouanna (1984: 26–44).

<sup>27</sup> Si veda, su questo particolare punto, Schiefsky (2005: 37 e nota 79).

<sup>28</sup> Platone, *Gorg.* 464b–465e. Sul ruolo della culinaria in *VM* si veda Schiefsky (2005: 40–41). Sulle analogie e differenze tra *VM* e il *Gorgia* di Platone rimando a Jouanna (1990: 76–77), che si sofferma soprattutto sul legame tra la nozione di *technē* e quella di causa.

<sup>29</sup> Si tratta di un testo databile, genericamente, tra 440 e 400, quando le dottrine di Melisso dovevano essere ancora circolanti e vive (così Jones 1931: xxvii; Jouanna 1975: 59 ss.; Longrigg 1998: 226): probabile è una datazione intorno al 410–400 a.C.

λέγοντες· γνώμη μὲν γὰρ τῇ αὐτῇ πάντες χρέωνται, λέγουσι δ' οὐ ταυτά· ἀλλὰ τῆς μὲν γνώμης τὸν ἐπίλογον τὸν αὐτὸν ποιοῦνται (φασί τε γὰρ ἓν τι εἶναι, ὃ τι ἐστί, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἓν τε καὶ τὸ πᾶν), κατὰ δὲ τὰ ὀνόματα οὐχ ὁμολογέουσιν· λέγει δ' αὐτῶν ὁ μὲν τις φάσκων ἡέρα τοῦτο εἶναι τὸ ἓν τε καὶ τὸ πᾶν, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ πῦρ, ὁ δὲ γῆν, καὶ ἐπιλέγει ἕκαστος τῶ ἑωυτοῦ λόγῳ μαρτύριά τε καὶ τεκμήρια, ἃ γέ ἐστιν οὐδέν. Ὅποτε δὲ γνώμη τῇ αὐτῇ πάντες προσχρέωνται, λέγουσι δὲ οὐ ταυτά, δηλον ὅτι οὐδὲ<v> γινώσκουσι.

Non dico affatto che l'uomo è aria, o fuoco, o acqua, o terra, o qualsiasi altro elemento non sia un evidente costituente dell'uomo; ma a coloro che vogliono sostenere tali opinioni, lo concedo. Mi sembra d'altra parte che quanti sostengono ciò non abbiano retta conoscenza. Si servono infatti tutti della medesima opinione, ma non dicono le medesime cose, e sebbene aggiungano alla loro opinione la medesima conclusione (dicono infatti che ciò che è è uno, e questo è sia uno sia tutto), non concordano sui nomi. Uno di essi sostiene che l'uno e il tutto è l'aria, un altro l'acqua, un altro il fuoco, un altro la terra, e ciascuno aggiunge al proprio discorso prove e segni, che non sono nulla. Inoltre, il fatto che, pur adottando la stessa opinione, non dicano le stesse cose, mostra che non conoscono nulla<sup>30</sup>.

Come in *VM*, anche in *NH* viene esaltato ciò che è evidente, ciò che presenta la chiarezza dell'esperienza sensibile, in contrapposizione a vuote ipotesi o a testimonianze e segni che nulla valgono; inoltre, entrambi i trattati contestano l'ingerenza della filosofia nel regno della medicina<sup>31</sup>, ma mentre la critica di *VM* è contro la filosofia nella sua interezza, l'autore di *NH* si concentra sui sostenitori del monismo ontologico. Che l'oscuro principio unitario sia chiamato aria, acqua, terra o fuoco, sempre oscuro resta, e costituisce una prova insussistente rispetto a ciò che si vuole dimostrare. Pur condividendo la polemica di *VM* contro il riduzionismo ontologico, l'autore di *NH* non critica Empedocle, ma anzi ne confuta i detrattori e abbraccia la teoria dei quattro umori, che come i quattro elementi empedoclei possiedono ognuno una propria *dynamis*<sup>32</sup>.

Per l'autore di *NH*, chi fonda la propria teoria su principi o sostanze non evidenti non conosce rettamente le cose o non le conosce affatto, anche perché non si accorge di utilizzare nomi diversi per sostenere, in realtà, la medesima *doxa*. Come in *VM*, si prospetta uno scollamento tra il piano del conoscere (e del credere) e il piano del dire: in *VM* la parola non coincide con il sapere perché può pronunciare una verità di cui si è però inconsapevoli (e in tal caso la parola, anche se vera, non potrà trasmettere sapere agli altri,

<sup>30</sup> In *VM* p. 166,2 seguo la proposta di Jouanna (δηλον ὅτι οὐδὲ<v> γινώσκουσι), al posto del testo tradito (δηλον ὅτι οὐδὲ γινώσκουσιν αὐτά).

<sup>31</sup> La comune critica all'ingerenza della filosofia non basta, di per sé, per ipotizzare la dipendenza dei due trattati l'uno dall'altro. In proposito si veda Jouanna (1975: 51 e 1990: 55 ss.).

<sup>32</sup> Sull'ipotesi che attribuisce a Polibo la paternità del trattato segnalo Jouanna (1975: 55–59).

proprio come nella terza tesi del *PTMO*); in *NH*, infine, la proliferazione di nomi diversi in corrispondenza della stessa opinione denuncia l'assenza di una conoscenza autentica.

In realtà i filosofi monisti non hanno alcun bisogno di essere confutati poiché si confutano da sé, arenandosi in contese antilogiche dalle quali non emerge mai un vincitore definitivo, ma solo uno di turno.

*NH* cap. 1, p. 166,2–11 Γνόη δ' ἄν τις τόδε μάλιστα παραγεγόμενος αὐτοῖσιν ἀντιλέγουσιν· πρὸς γὰρ ἀλλήλους ἀντιλέγοντες οἱ αὐτοὶ ἄνδρες τῶν αὐτῶν ἐναντίον ἀκροατέων οὐδέποτε τρις ἐφεξῆς ὁ αὐτὸς περιγίνεται ἐν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ τοτὲ μὲν οὗτος ἐπικρατεῖ, τοτὲ δὲ οὗτος, τοτὲ δὲ ᾧ ἂν τύχη μάλιστα ἢ γλώσσα ἐπιρρυεῖσα πρὸς τὸν ὄχλον. Καίτοι δίκαιόν ἐστι τὸν φάντα ὀρθῶς γινώσκειν ἀμφὶ τῶν πρηγματίων παρέχειν αἰεὶ ἐπικρατέοντα τὸν λόγον τὸν ἑωυτοῦ, εἴτερ ἔοντα γινώσκει καὶ ὀρθῶς ἀποφαίνεται. Ἄλλ' ἔμοιγε δοκεῖσιν οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοὺς καταβάλλειν ἐν τοῖσιν ὀνόμασι τῶν λόγων <τῶν> ἑωυτῶν ὑπὸ ἀσυνεσίας, τὸν δὲ Μελίσσου λόγον ὀρθοῦν.

Il miglior modo per comprendere ciò è essere presente alle loro discussioni. Discutendo infatti i medesimi uomini gli uni con gli altri in presenza dei medesimi uditori, lo stesso uomo non vince mai tre volte di fila nel discorso, ma ora uno è vincitore, ora un altro, ora colui al quale soprattutto la lingua scorre verso la folla, e tuttavia è giusto che chi sostiene di conoscere rettamente i fatti, debba sempre mantenere vittorioso il proprio discorso, se davvero conosce ciò che è e se ne parla correttamente. Mi sembra però che tali uomini si demoliscano reciprocamente nelle parole dei propri discorsi per mancanza di comprensione, e rafforzino<sup>33</sup> la dottrina di Melisso.

Il linguaggio di questo passo riecheggia evidentemente un contesto sofistico di discussione, in riferimento non solo all'antilogia come modalità dialettica che non incorona un vincitore assoluto, ma anche ad avversari che si abbattono reciprocamente nell'agone verbale, come in una gara pugilistica<sup>34</sup>. Colpisce soprattutto che nella disputa antilogica il presunto vincitore sia considerato non colui che conosce la verità, ma colui la cui lingua sa muoversi con più scioltezza in direzione della massa, accusa questa diffusamente rivolta ai sofisti (anche se, in questo caso, obiettivo polemico sono i filosofi monisti).

Troviamo dunque non soltanto un richiamo alle contese sofistiche, ma anche un'alusione più generale a quelle *philosophōn logōn hamillai* di cui Gorgia ci parla in *Hel.* 13 e di cui ci offre una concreta esemplificazione nel *PTMO*, precisamente nella dimostrazione "sintetica" della sua prima tesi (*MXG* 979b20–980a8). Stando infatti alla versione *MXG*, sappiamo che Gorgia si servì del confronto-scontro tra tesi filosofiche ora anti-

<sup>33</sup> Per una diversa interpretazione di *orthoun*, nel senso di una correzione, più che di una conferma teoretica, si veda Wesoly (1983-4: 39).

<sup>34</sup> Cfr. Jouanna (1975: 41, nota 4). L'*heōutous kataballein* richiama alla mente i *logoi kataballontes* di Protagora (80B1 DK), su cui si veda Bonazzi (2010: 150–151); per l'analoga metafora 'pugilistica' cfr. la sezione eristica di Platone, *Euthyd.* 272a–b.

tetiche (ad esempio, monismo contro pluralismo), ora affini, come nel caso degli eleati Melisso e Zenone, affiancati e reciprocamente confutati secondo una strategia oppositiva condivisa dall'autore di *NH*:

*MXG* 979a14–18 καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν ὄντων λέγοντες, τάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς, οἱ μὲν ὅτι ἓν καὶ οὐ πολλά, οἱ δὲ ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἱ μὲν ὅτι ἀγένητα, οἱ δ' ὡς γενόμενα ἐπιδεικνύντες ταῦτα, συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων.

E, combinate le dottrine sostenute da altri, quanti, parlando di ciò che è, dichiarano a quel che sembra tesi opposte le une alle altre – gli uni, cioè, sostenendo che è uno e non molti, gli altri, invece, che è molti e non uno, gli uni che è ingenerato, gli altri che è generato – contro gli uni e gli altri conclude che non è.

Nel *PTMO* il monismo di Zenone, combinato con quello di Melisso, finisce per erodere dall'interno non solo la tesi dell'essere generato, ma anche quella dell'essere ingenerato, non solo l'idea di pluralità, ma anche quella di unità; in *NH*, analogamente, il monismo di Melisso, di cui il trattato presenta precise tracce argomentative e linguistiche, contribuisce a confutare il monismo ionico (soprattutto di Diogene di Apollonia), ma affonda poi insieme a esso<sup>35</sup>. Dunque, Melisso in armi non è il trionfatore, bensì il lottatore destinato a soccombere insieme ai suoi avversari (anch'essi monisti), finendo così per segnare la vittoria del pluralismo. Come si è notato anche a proposito di *VM*, la strategia dialettica dell'autore porta a dar voce alle opinioni avversarie per poi confutarle, in uno scenario che era probabilmente adattissimo alle pubbliche *epideixeis*. Questa tendenza argomentativa è evidente anche nel secondo capitolo del trattato, relativo al monismo medico. Contro i medici per i quali l'uomo è costituito da un unico umore (sangue, flegma o bile), la confutazione è seria e articolata, e comprende tre argomenti, uno dei quali di sicura ascendenza eleatico-sofistica. Nel primo di essi, infatti, l'autore si concentra sull'impossibilità della sofferenza, sostenendo che, se è vero che esiste un'unica sostanza componente l'uomo, non potrebbe esistere una causa di sofferenza distinta e separata dall'uomo stesso:

*NH* cap. 2, p. 168,4–5 Εγὼ δέ φημι, εἰ ἓν ἦν ὁ ἄνθρωπος, οὐδέ ποτ' ἂν ἤλγει· οὐδὲ γὰρ ἂν ἦν ὑπ' ὅτευ ἀλγήσειεν ἓν εόν.

Sostengo inoltre che se l'uomo fosse uno, non proverebbe mai dolore, poiché non vi sarebbe nulla da cui, essendo uno, potrebbe provare dolore.

<sup>35</sup> Fredrich (1899: 30–32) ritiene, ad esempio, che Melisso non sia l'obiettivo primo della polemica di *NH*, in quanto è ricordato *en passant*, in un contesto che ha di mira soprattutto il monismo ionico. Tale strategia argomentativa potrebbe corrispondere a una tendenza, tutta sofistica, a demolire una posizione teoretica dall'interno, cioè servendosi delle sue stesse armi.



L'argomento, di derivazione melissiana<sup>36</sup>, è però impiegato in funzione antiunitaria: l'uomo non è unità, come dimostra il fatto che provi dolore o che sia in grado di generare, presupposti, questi, sempre implicanti l'esistenza di una molteplicità di elementi. Inoltre, si può notare in questo passo una eco dell'aporia identitaria alla base di alcuni argomenti del *PTMO*, in cui il presupposto unitario risulta contraddetto dall'essere in più luoghi (ad esempio, l'essere contenuto in sé o in altro da sé – *MXG* 979b22–25) o dall'impossibilità che il medesimo concetto, se inteso come pensiero unitario, sia presente in una pluralità di soggetti distinti, pena la sua frantumazione (*MXG* 980b9–14). L'idea di unità risulta incompatibile non solo con quella di sofferenza, ma anche con quella di mutamento e di generazione: se l'uomo è sostanza unitaria, ne deriva, infatti, l'impossibilità del mutamento (*NH* cap. 2, p. 168,9–13) e, insieme, della generazione, che presuppone l'esistenza almeno di una seconda sostanza con funzione generante (*NH* cap. 3, p. 170,8–9). Ancora una volta è evidente in questi argomenti, oltre alla derivazione da Melisso (cfr. 30B7,2–3, 7,7 e 8,2 DK), il riecheggiamento della riflessione gorgiana contro il movimento (*MXG* 980a1–3), soprattutto nell'inconciliabilità tra l'idea di movimento/mutamento e il presupposto dell'essere unitario.

La strategia adottata in *NH* riproduce l'argomentazione di Gorgia anche nell'uso di frasi concessive che riammettono, in ipotesi, il presupposto appena liquidato, secondo l'andamento dilemmatico e polilemmatico caro al sofista, che nel *PTMO* introduce le tesi degli eleati per poi dimostrarne l'infondatezza, smascherando la contraddittorietà delle loro conseguenze. La veste stilistica, soprattutto del primo capitolo di *NH*, presenta inoltre stilemi e figure retoriche care alla sofistica e a Gorgia in particolare<sup>37</sup>, come l'omoteleuto (si veda, tra i tanti possibili casi, *NH* p. 164,14 *martyria/tekmēria*), ampiamente attestato nelle orazioni del sofista (cfr., per citare la sola *Elena*, *pragmatōn/sōmatōn* in *Hel.* 9 e 18, *hamartēmata/apatēmata* in *Hel.* 10), il poliptoto e la figura etimologica (*NH* p. 164,12–13 *legei* [...] *kai epilegei*, a confronto con *Hel.* 2 *epideixas kai deixas*). È dunque molto probabile che anche nel caso di *NH*, come per *VM*, l'autore si sia formato in ambito medico, ma fosse sensibile all'insegnamento sofistico e a quello di Gorgia in particolare. D'altra parte, ciò che colpisce è, in entrambi i trattati ipocratici, la rivendicazione del ruolo fondamentale della medicina nel raggiungimento di una conoscenza certa. Ne emerge una concezione forte della *technē* medica, come scienza che si interroga sulla *physis*, partendo non da ipotesi astratte, da segni oscuri o dal caso (cfr. l'allusione alla *tychē* in *VM* 12), ma da procedure rigorose attraverso un'indagine accuratamente condotta. Se oggetto di studio è la *physis*, solo il medico può raggiungere la conoscenza del vero, non certo la *technē* sofistica o la filosofia. Tale difesa della medicina contro ogni altra presunta *technē* è al centro anche del *De arte*, scritto epidittico databile alla fine del V

<sup>36</sup> Cfr. 30B7, 4 DK οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύνατο αἰε εἶναι χρεῖμα ἀλγέον· οὐδὲ ἔχει ἴσην δύναμιν τῷ ὑγιεῖ· οὐδ' ἂν ὁμοῖον εἴη, εἰ ἀλγέοι· ἀπογινομένου γὰρ τευ ἂν ἀλγέοι ἢ προσινομένου, κούκ ἂν ἔτι ὁμοῖον εἴη.

<sup>37</sup> Così anche Jouanna (1975: 233).



secolo<sup>38</sup>, che mira a dimostrare l'esistenza dell'arte medica contro i suoi detrattori e che si colloca, per lo spiccato interesse metodologico più che contenutistico, "al crocevia fra scienza e filosofia"<sup>39</sup>.

#### 4. Il *De arte* e il linguaggio al servizio della realtà: un rovesciamento del *PTMO*

Il *De arte* presenta uno stile ricco di artifici retorici, dall'insistenza sui verbi dimostrativi<sup>40</sup> alla ricerca di pariosità e paronomasie, isocolie e antitesi. La veste polemica del trattato assume però le caratteristiche formali di un'orazione apologetica, in cui la difesa rovescia sistematicamente le tesi dell'accusa per dimostrare l'innocenza dell'accusato, come nell'*Elena*, ma anche nell'*Apologia di Palamede*<sup>41</sup>. Numerose sono le analogie con le orazioni gorgiane, a partire dal contrasto tra *adēlon* e *phaneron* (ampiamente attestato), tra *tolmē* e *gnōmē*<sup>42</sup>, tra *doxa* ed *epistēmē*<sup>43</sup>: è il medico, nel *De arte*, colui che sa, colui cioè che, indagando su quanto è oscuro, riesce a rendere evidente agli occhi della mente ciò che sfugge al nostro sguardo sensibile. Dunque, ciò che in *Hel.* 13 appare come un riferimento polemico alla persuasività dei *logoi* privi di contatto con l'evidenza sensibile, nel *De arte* è invece trasformato nella virtù epistemica del medico, che grazie al proprio *logismos*<sup>44</sup> sa vedere l'invisibile e raggiungere la verità, garantendo la guarigione del malato. Inoltre, la metodologia argomentativa adottata nel *De arte* riecheggia in più punti quella gorgiana: basti qui ricordare l'argomentazione concessiva (ad es. cap. 2, p. 10,4; cap. 4, p. 11,5), lo svolgimento dilemmatico del discorso (ad es. cap. 5), ma anche la tendenza a introdurre la definizione di un concetto in quanto funzionale alla successiva dimostrazione (si veda in *Hel.* 9 la definizione di poesia, e in *De arte* 3 quella di *technē*). Infine, il capitolo 2 del *De arte*, nella successione degli argomenti e nella natura delle dottrine discusse, presenta un'evidente analogia con le tre tesi del *PTMO* e la loro progressione argomentativa, anche se con opposte conclusioni<sup>45</sup>.

<sup>38</sup> Concordo, per la datazione, con Jouanna (1988: 190–191) e Spatharas (2007: 162).

<sup>39</sup> Vegetti (1963-4: 311).

<sup>40</sup> Si veda l'iterata presenza nel trattato dei verbi *dēloō*, *apodeiknymi*, *epideiknymi*.

<sup>41</sup> Segnalo, ad esempio, le espressioni tratte dall'ambito giudiziario in *De arte* (cap. 7, p. 13,9–10 *anaitiēn... aitiēn*) e in *Hel.* 6 (*tēn aitian anatithesthai*), utilizzate, in entrambi i casi, per indicare la volontà di liberare dal biasimo chi è ingiustamente accusato (cfr. anche *De arte* cap. 3, p. 11,3–4 e *Hel.* 1, 2, 6).

<sup>42</sup> Cfr. *De arte* cap. 11, p. 17,4, e *Olimpico*, 82B8 DK: in Gorgia, però, più che di contrasto si tratta di complementarità tra *tolmē* e *sophia*, temerarietà e sapienza.

<sup>43</sup> Cfr. *De arte* cap. 11, p. 16,23–24, e *Pal.* 5 e 22.

<sup>44</sup> *Logismos* è un termine cruciale anche in Gorgia (*Hel.* 2), su cui si vedano Velardi (2001: 24 ss.) e Ioli (2013: 218–219). Sul valore di *logismos* nel *Corpus Hippocraticum*, come elemento essenziale della ricerca scientifica, superiore ai sensi, rimando a Perilli (1994: 86–88).

<sup>45</sup> Si veda in proposito Jori (1996: 127, nota 45).

*De arte* cap. 2, p. 10,2–14 Δοκεῖ δὴ μοι τὸ μὲν σύμπαν τέχνη εἶναι οὐδεμία οὐκ εὐῶσα· καὶ γὰρ ἄλογον τῶν ἐόντων τι ἡγεῖσθαι μὴ ἐόν· ἐπεὶ τῶν γε μὴ ἐόντων τίνα ἂν τις οὐσίην θεησάμενος ἀπαγγείλειεν ὡς ἔστιν; εἰ γὰρ δὴ ἔστι γε ἰδεῖν τὰ μὴ ἐόντα, ὡσπερ τὰ ἐόντα, οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν τις αὐτὰ νομίσειε μὴ ἐόντα, ἅ γε εἴη καὶ ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν καὶ γνώμη νοῆσαι ὡς ἔστιν· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐκ ἦ τοῦτο τοιοῦτον· ἀλλὰ τὰ μὲν ἐόντα αἰεὶ ὁράται τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁράται οὔτε γινώσκεται. Γινώσκεται τοίνυν δεδιδραγμένων ἤδη τῶν τεχνέων, καὶ οὐδεμία ἐστὶν ἢ γε ἕκ τινος εἶδος οὐχ ὁράται. Οἴμαι δ' ἔγωγε καὶ τὰ ὀνόματα αὐτὰς διὰ τὰ εἶδεα λαβεῖν· ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἡγεῖσθαι τὰ εἶδεα βλαστάνειν, καὶ ἀδύνατον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσις νομοθετήματά ἐστιν, τὰ δὲ εἶδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα.

Ritengo, in generale, che non ci sia nessuna arte che non esista<sup>46</sup>; sarebbe infatti assurdo considerare come non esistente qualcuna delle cose che sono; e chi mai, d'altra parte, contemplata una qualche sostanza delle cose che non sono, ammetterebbe che esse sono? Se infatti fosse possibile vedere le cose che non sono, così come quelle che sono, non saprei proprio come si potrebbe sapere che non sono<sup>47</sup> quelle che fosse possibile vedere con gli occhi e cogliere con la mente che sono. Ma le cose non stanno affatto così; anzi, le cose che sono sono sempre viste e conosciute, mentre quelle che non sono non sono né viste né conosciute. Pertanto si conosce, una volta che già le arti sono oggetto di insegnamento, e nessuna è tale che non sia vista a partire da una qualche forma. Ritengo dunque che esse abbiano ricevuto i loro nomi in virtù delle loro forme, poiché sarebbe assurdo pensare che le forme derivassero dai nomi, e sarebbe anche impossibile; infatti i nomi sono disposizioni della natura, mentre le forme non sono disposizioni, bensì germogli della natura stessa.

Per dimostrare l'esistenza della *technē* medica, il trattato si serve della distinzione tra essere e non essere: è assurdo ritenere che qualcuna delle cose che sono non sia, ed è altrettanto assurdo attribuire l'essere alle cose che non sono. Risultano qui riconoscibili le due vie di Parmenide (28B2.3 e 7.1 DK), ma soprattutto è evidente l'eco del *PTMO*, precisamente delle prime due argomentazione della "dimostrazione propria" (*idios apodeixis*), in cui il sofista attribuisce ipoteticamente prima l'essere a ciò che non è, poi il non essere a ciò che è, concludendo infine che nulla è:

*MXG* 979a25–31 εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι, φησὶν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησὶν, οὐδὲν ἂν εἶη, εἰ μὴ ταυτόν ἐστιν εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι.

<sup>46</sup> Analoga osservazione è contenuta in *VM* cap. 12, p. 44, 2–3 Οὐ φημί δὴ διὰ τοῦτο δεῖν τὴν τέχνην ὡς οὐκ εὐῶσαν οὐδὲ καλῶς ζητηομένην τὴν ἀρχαίην ἀποβαλέσθαι.

<sup>47</sup> Per l'uso di *nomizō* col participio nel senso di *eidenai* rimando a Kühner, Gerth (1955: 70).

Se infatti il non essere è non essere, ciò che non è sarebbe non meno di ciò che è, poiché ciò che non è è ciò che non è, e ciò che è è ciò che è, cosicché le cose sono non più di quanto non sono. E se, d'altra parte, il non essere è, l'essere, dice Gorgia, non è, in quanto suo opposto. Se infatti il non essere è, ne deriva che l'essere non è. Di conseguenza, dice Gorgia, anche in tal modo niente sarebbe, a meno che essere e non essere siano la medesima cosa.

Alla riflessione ontologica segue, come nel *PTMO*, un'argomentazione gnoseologica, in cui il trattatista ippocratico sembra in parte affrancarsi dall'influenza eleatica. Infatti, analogamente alla seconda tesi del *PTMO*, ma con esiti poi assai diversi, nel *De arte* viene introdotta non solo la relazione 'forte' tra essere e pensabilità, ma anche quella tra essere e percepibilità, respinta invece nell'orizzonte eleatico: solo ciò che è può essere visto e conosciuto, mentre ciò che non è non è visto né conosciuto. Questo argomento epistemico, che si fonda, come nel *PTMO*, sulla separatezza tra i diversi domini percettivi e intellettivi, opera nel *De arte* soprattutto in rapporto alla distinzione tra malattie visibili (cap. 9), sulle quali interviene la vista, e malattie invisibili (cap. 11), sulle quali opera l'intelligenza; mentre però in Gorgia si riconosce l'isostenia dei diversi ambiti conoscitivi, per cui "ciò che vediamo è non più di ciò che pensiamo" (<ou> *mallon ha horōmen ē* <ha> *dianooumetha*, in *MXG* 980a15)<sup>48</sup>, nel *De arte* si suggerisce la superiore capacità di rielaborazione e sintesi del pensiero rispetto ai sensi<sup>49</sup>.

Il recupero dell'esperienza sensibile e la rivalutazione del giudizio nel *De arte* hanno indotto alcuni studiosi a identificare l'autore del trattato con Antifonte sofista e a porre il nostro passo, sulla scia dell'edizione Diels-Kranz, in continuità con il frammento 1 dell'opera sulla *Verità*<sup>50</sup>. Benché sia verosimile l'ipotesi di una polemica antigorgiana condotta da Antifonte in difesa dei *pragmata*, e per quanto alcuni spunti teoretici del *PTMO* siano presenti in Antifonte stesso, anche se poi sviluppati in altra direzione<sup>51</sup>, l'interpretazione avanzata soprattutto da Untersteiner si basa su un'emendazione del testo ormai respinta in modo unanime<sup>52</sup>, e la lacunosità di 87B1 DK, oggetto di molteplici e contrastanti letture, non ci autorizza ad assimilare il frammento al nostro passo del

<sup>48</sup> Si veda la ricostruzione del testo proposta in Ioli (2010) e relativo commento (pp. 137–138).

<sup>49</sup> Questa è anche la posizione di Jori (1996: 135–139), che interpreta *gignōskein* come "possibilità di elaborazione e strutturazione dei dati sensibili" (p. 139), e prende le distanze da Gomperz (1910: 20 ss.), per il quale il *De arte* è caratterizzato da una confusione tra percezioni e giudizi.

<sup>50</sup> Si veda Untersteiner (1962: 37 e 1996: 358–364).

<sup>51</sup> L'interesse nutrito da Antifonte per il problematico rapporto realtà/linguaggio è stato ampiamente dibattuto. In proposito, basti qui citare Morrison (1963) e Gagarin (1997).

<sup>52</sup> In 87B1 DK Untersteiner segue le correzioni apportate, sul testo Diels-Kranz, da Bignone (1938: 216–217): οὐ τὰδε γινώσκει· ἐν τε οὐδὲν αὐτῶι οὔτε ὧν ὄψει ὀραῖ μακρότατα οὔτε ὧν γνώμηι γινώσκει ὁ μακρότατα γινώσκων ... <καί>... Il frammento, così emendato, sembra riferirsi polemicamente a colui che ha negato non solo l'esistenza di ciò che è oggetto della nostra vista, ma anche di ciò che può essere pensato e conosciuto. Sulle fondate obiezioni a questo testo e all'ipotesi di Untersteiner si veda l'edizione di Pendrick (2002: 247–248).

*De arte*, attribuendone la paternità ad Antifonte. Meglio dunque pensare che l'autore sia un medico, cui piaccia far mostra del proprio sapere con stile retoricamente elaborato<sup>53</sup>.

Dopo gli argomenti sulla conoscibilità di ciò che è e sulla insegnabilità della *technē*<sup>54</sup>, il passo sopra citato del *De arte* si conclude con una riflessione sul linguaggio, esattamente come nel *PTMO*. Nel rapporto tra natura (*physis*), manifestazioni visibili (*eidea*)<sup>55</sup> e nomi (*onomata*), l'autore del *De arte* stabilisce un legame che è anche di tipo gerarchico: non sono i nomi a essere prioritari rispetto alla realtà, poiché natura e forme delle cose precedono la loro traduzione in linguaggio, che di esse è un rispecchiamento convenzionale. Nel testo proposto, concordo sulla conservazione della lezione tràdita (*physios nomothetēmata*)<sup>56</sup>: sono infondati gli interventi che espungono *physios*, o addirittura lo traspongono dopo *blastēmata*, perché ritenuto in contrasto con *nomothetēmata*, in virtù dell'antitesi *nomos-physis* considerata topica in ambito sofistico. In realtà, anche in Gorgia è attestata l'associazione tra l'idea di natura e quella di legge: basti pensare al "decreto di necessità" (*anankēs psēphisma*, in *Hel.* 6, dove necessità può essere intesa come sinonimo di natura<sup>57</sup>), e alle deliberazioni giuridiche attribuite alla *physis* stessa (si veda *Pal.* 1, con l'uso del verbo giuridico *katapsephizō* riferito alla natura). Più che un contrasto tra *physis* e *nomos*, natura e legge, a sostegno di un'interpretazione convenzionalista del linguaggio, mi pare che il *De arte* affronti in maniera originale, benché non approfondita, la questione del rapporto realtà/linguaggio: i nomi sono proposti come istituzioni della natura, risultato di una sua attività deliberante, e al servizio dell'essere e della conoscenza<sup>58</sup>.

Gli esiti dimostrativi sono opposti a quelli di Gorgia, per il quale il linguaggio non ha funzione di rispecchiamento della realtà, né di rivelazione del vero, ma è semmai stru-

<sup>53</sup> Così anche Jouanna (1984: 41 e 1988: 182–183). Identifica invece l'autore del *De arte* con Protagora o un suo discepolo Gomperz (1910: 27 e 1950: 273, 293); in difesa di una paternità sofistica dello scritto, ma in direzione diversa da Gomperz, si vedano Jones (1923b: 188) e Dupréel (1948: 242–251), che propongono il nome di Ippia. Sostiene che il trattato sia contemporaneo a Gorgia e da lui influenzato, in virtù dell'analogia con gli *schēmata* gorgiani, Blass (1887: 89 ss.); Jouanna (1988: 191) osserva però che nel *De arte* gli eccessi della retorica gorgiana risultano temperati, e dunque il trattato corrisponderebbe a un gusto più maturo rispetto al *De flatibus*, considerato di poco precedente (databile, cioè, in prossimità dell'ambasceria gorgiana del 427, quando la fama del sofista doveva essere all'apice).

<sup>54</sup> Sulle arti oggetto di insegnamento e sull'insegnabilità dell'arte come criterio stesso della sua esistenza si consideri l'ampio dibattito sofistico, su cui cfr. Jouanna (1988: 247, nota 2).

<sup>55</sup> Per il valore preplatonico di *eidos* come forma, figura colta nella concretezza della sua manifestazione empirica, si vedano Gomperz (1910: 99–100), Untersteiner (1962: 37, nota *ad loc.*; 1996: 390), Jouanna (1988: 247–248).

<sup>56</sup> Fabrini, Lami (1979) ricordano, a conferma della legittimità dell'espressione, il suo ricorrere in Platone, *Crat.* 383a4–5 e 388d.

<sup>57</sup> Così anche in Democrito, secondo l'equivalenza proposta da Untersteiner (1996: 389, nota 16).

<sup>58</sup> Condivido l'opinione di Fabrini, Lami (1979), per i quali *nomothetēmata* e *blastēmata* non corrispondono all'antitesi *nomos-physis*; opposta è l'interpretazione di Heinemann (1965: 157). La questione è comunque complessa e, come suggeriscono Fabrini, Lami (1979: 133), la testimonianza contenuta in *De arte* (cap. 6, p. 13,3–4 τὸ αὐτόματον οὐ φαίνεται οὐσίην ἔχον οὐδεμίην, ἀλλ' ἢ οὐνομα) sembra escludere l'univoca connessione tra nome e realtà.

mento demiurgico, creatore esso stesso del mondo, oltre che di salvifici inganni; non è così per l'autore del *De Arte*, che pur riconoscendo il legame forte tra essere e dicibilità, difende la priorità dell'essere sul linguaggio, dei *pragmata* sul *logos*. Prodotto primo della *physis* è la sua manifestazione sensibile, la realtà concreta, mentre il linguaggio e la nascita dei nomi non sono altro che leggi di natura, frutto di una disposizione ordinatrice. La denominazione di ciascuna arte diventa semplice prova aggiuntiva della sua esistenza. Pur negli esiti diversissimi, è evidente il retroterra sofisticato della riflessione sugli *onomata* e sulla loro controversa corrispondenza con il piano ontologico e conoscitivo, come già notato anche a proposito di *NH*, dove la proliferazione dei nomi per un'unica essenza tradisce il fallimento della conoscenza.

### 5. L'eccellenza dell'arte medica contro i "professionisti della diffamazione"

Il *De arte* non si limita a confutare quanti negano l'esistenza di un'arte medica, ma allude spesso alle discussioni sofistiche del tempo su essere e non essere, linguaggio e realtà. Si potrebbe, per esempio, ipotizzare che il trattato stia rispondendo alle obiezioni formulate da Protagora nel suo scritto *Sulla lotta e le altre arti* (80B8 DK) contro l'arte in generale e le singole *technai* in particolare, tra cui certo anche quella medica; tuttavia, lo scritto di Protagora non doveva essere un *unicum* da questo punto di vista<sup>59</sup>. A partire da Protagora, si era infatti particolarmente sviluppata la discussione sulle arti e sul loro statuto epistemico, con distinzione tra la *technē* sofisticato-retorica, che i sofisti consideravano l'unica valida, e la molteplicità delle altre *technai* da essi respinte. A questo proposito, non solo Protagora, Prodico, Ippia si mostrano oppositori delle *technai* (si veda, ad esempio, la polemica protagorea contro tutte le arti in Platone, *Prot.* 318d–e), ma lo stesso Gorgia polemizza con le *technai* considerate ancillari rispetto alla *philosophia*<sup>60</sup>:

*Gnomol. Vatic.* 743 n. 167 (= 82B29 DK) Γ. ὁ ῥήτωρ ἔλεγε τοὺς φιλοσοφίας μὲν ἀμελοῦντας, περὶ δὲ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα γινομένους ὁμοίους εἶναι τοῖς μνηστῆρσιν, οἱ Πηνελόπην θέλοντες ταῖς θεραπαίνας αὐτῆς ἐμίγνυτο.

Gorgia il retore diceva che quanti trascurano la filosofia per occuparsi delle discipline comuni sono simili ai Proci che, pur desiderando Penelope, si congiungevano alle sue ancelle.

Le arti definite *enkyklia mathēmata* sono probabilmente le discipline curriculari oggetto di insegnamento, fondate sul ragionamento e propedeutiche allo studio della filosofia. Con il loro ipertecnicismo, esse ci consentono di identificare l'oggetto della polemica gorgiana con quei saperi specialistici criticati come sterili anche da Protagora

<sup>59</sup> Così è anche per Heinimann (1961: 111 ss.) e Jouanna (1988: 174).

<sup>60</sup> Cfr. Jori (1996: 335 ss.).

(80B7 DK). Tuttavia, mentre nel caso di Ippia o di Antifonte la polemica verso i saperi tecnici si traduce in una rivendicazione di *polymathia* e di eccellenza negli stessi ambiti praticati dai professionisti, nel caso di Gorgia viene difeso un sapere trasversale, qui definito *philosophia*, da identificare, verosimilmente, con quella *technē tōn logōn* che consente la supremazia rispetto a qualsiasi altro sapere specifico: così, ad esempio, l'arte retorica di Gorgia può risultare più efficace di quella medica del fratello Erodico, nella sua capacità di convincere il malato della necessità di una determinata cura:

Plat., *Gorg.* 456b1–5 (= 82A22 DK) πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρὰ τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πείσαι, ἐγὼ ἔπεισα οὐκ ἄλλῃ τέχνῃ ἢ τῇ ῥητορικῇ.

Spesso, insieme a mio fratello e ad altri medici, io [Gorgia] mi sono recato a casa di qualche malato che si rifiutava di prendere una medicina o di farsi tagliare o cauterizzare dal medico; e mentre il medico non riusciva a persuaderlo, io vi riuscivo con nessun'altra arte se non la retorica.

A questo Gorgia, orgoglioso terapeuta tramite l'arte della parola difesa come scienza somma, doveva probabilmente opporsi l'autore del *De arte*, rivendicando una competenza costruita sulla ricerca paziente e sulla conoscenza autentica, non sull'ostentazione di un sapere apparente<sup>61</sup>. L'esaltazione gorgiana del *logos* come *pharmakon* (*Hel.* 14), medicina in grado di curare l'anima e dispensata solo da chi detiene i segreti dell'arte retorica, non può che confermare, da parte del sofista, l'implicita svalutazione del rigore scientifico dell'arte medica. Inoltre, il retore esercita il suo potere di persuasione non perché conosca più cose o meglio di chi ascolta, ma perché sa impiegare e dispiegare il potere incantatore del *logos*, rispetto ai cui presupposti magici l'autore del *De arte* appare lontano<sup>62</sup>. Se per Gorgia il *logos* è signore potente che esercita sull'anima un effetto plasmante, demiurgico oltre che curativo, per gli autori dei trattati ippocratici qui proposti la parola va restituita all'ambito razionale della medicina, l'unica arte che, libera da antiche superstizioni ma anche dai gravami della filosofia, è depositaria di un sapere autentico e di un potere terapeutico. D'altra parte, la parola al servizio della medicina deve mostrarsi abile nell'impiego di quegli strumenti retorico-argomentativi che, affinati alla scuola dei sofisti, sono ora sottratti al loro controllo e sapientemente utilizzati contro i "professionisti della diffamazione".

<sup>61</sup> *De arte* cap. 1, p. 9,2–4 Εἰσὶ τινες οἱ τέχνην πεποιήνται τὸ τὰς τέχνας αἰσχροπετεῖν, ὡς μὲν οἴονται, οὐ τοῦτο διαπρησόμενοι, ὃ ἐγὼ λέγω, ἀλλ' ἱστορίας οἰκείης ἐπίδειξιν ποιούμενοι.

<sup>62</sup> Per il valore magico della parola in Gorgia si veda anche 82A3 DK.

## BIBLIOGRAFIA

- BIGNONE, E., 1938, *Studi sul pensiero antico*, Napoli.
- BLASS, F., 1887, *Die attische Beredsamkeit I: Von Gorgias bis zu Lysias*, Leipzig [rist. New York 1979].
- BONAZZI, M., 2010, *I sofisti*, Roma.
- CAPELLE, W., 1912, Μετέωρος-μετεωρολογία, *Philologus* 71, pp. 414–448.
- DILLER, H., 1932, ΟΥΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ, *Hermes* 67, pp. 14–42.
- DUPREEL, E., 1948, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel.
- FABRINI, P., LAMI, A., 1979, “Il problema della lingua nello scritto ippocratico *De Arte*”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 34, pp. 123–133.
- FANTUZZI, M., 1983, “Varianza e tenacia del Polar Thinking nel *De Prisca Medicina* pseudoippocratico”, in F. Lasserre et P. Mudry (éds.), *Formes de Pensée dans la Collection Hippocratique*, Genève, pp. 233–247.
- FESTUGIERE, A.-J., 1948 (intr., trad. et commentaire), *Hippocrate, L’Ancienne Médecine*, Paris.
- FRÄNKEL, H., 1925, “Xenophanesstudien”, *Hermes* 60, pp. 174–192 [rist. in H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München, 1955, pp. 335–349].
- FREDRICH, C., 1899, *Hippokratische Untersuchungen*, Berlin.
- GAGARIN, M., 1997 (ed.), *Antiphon, The Speeches*, Cambridge.
- GOMPERZ, T., 1910, *Die Apologie der Heilkunst*, Leipzig [1890<sup>1</sup>].
- GOMPERZ, T., 1950, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, vol. II, Firenze [ed. orig. *Griechische Denker*, Leipzig 1896].
- HEIBERG, I. L., 1927 (ed.), *Hippocratis Indices librorum, Iusiurandum Lex, De arte, De medico, De decente habitu praeceptiones, De prisca medicina, De aere locis aquis, De alimento, De liquidorum usu, De flatibus*, Leipzig (CMG I 1).
- HEIDEL, W. A., 1981, *Hippocratic Medicine*, New York [1941<sup>1</sup>].
- HEINIMANN, F., 1961, “Eine vorplatonische Theorie der *Technē*”, *Museum Helveticum* 18, pp. 105–130.
- HEINIMANN, F., 1965, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel.
- IOLI, R., 2004, “Cercatori nel tempo: Senofane B 18 DK”, *Giornale Italiano di Filologia* 56 (2), pp. 223–244.
- IOLI, R., 2010 (testo greco, trad. e commento a cura di), *Gorgia di Leontini, Su ciò che non è*, Hildesheim/Zürich/New York.
- IOLI, R., 2013 (intr., trad. e commento a cura di), *Gorgia di Leontini. Frammenti e Testimonianze*, Roma.
- JONES, W. H. S., 1923a, *Hippocrates, Volume I*, Cambridge Ma., London.
- JONES, W. H. S., 1923b, *Hippocrates, Volume II*, Cambridge Ma., London.
- JONES, W. H. S., 1931, *Hippocrates, Volume IV*, Cambridge Ma., London.
- JORI, A., 1996, *Medicina e medici nell’Antica Grecia. Saggio sul Peri Technes ippocratico*, Napoli.
- JOUANNA, J., 1975 (texte établi et traduit), *Hippocrate, La Nature de l’homme*, Berlin (CMG I 1,3).
- JOUANNA, J., 1984, “Rhétorique et médecine dans la Collection hippocratique. Contribution à l’histoire de la rhétorique au V<sup>e</sup> siècle”, *Revue des études grecques* 97, pp. 26–44.
- JOUANNA, J., 1988 (texte établi et traduit), *Hippocrate, Des Vents. De l’Art*, Paris.
- JOUANNA, J., 1990 (texte établi et traduit), *Hippocrate, De l’ancienne médecine*, Paris.
- JOUANNA, J., (1999), *Hippocrates*, Baltimore.
- KÜHNER, R., GERTH, B., 1955, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache: Satzlehre*, II, Leverkusen.



- LAKS, A., 2006, *Introduction à la «philosophie présocratique»*, Paris.
- LAMI, A., 1977, "Un'eco di Gorgia in *Antica Medicina*", *Critica Storica* 14, pp. 567-574.
- LITTRE, É., 1839, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, vol. I, Paris.
- LLOYD, G. E. R., 1963, "Who is attacked in *On Ancient Medicine*?", *Phronesis* 8, pp. 108-126.
- LLOYD, G. E. R., 1966, *Polarity and Analogy: Two types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge.
- LONGRIGG, J., 1963, "Philosophy and Medicine: some early interactions", *Harvard Studies in Classical Philology* 67, pp. 147-175.
- MORRISON, J. S., 1963, "The Truth of Antiphon", *Phronesis* 8, pp. 35-49.
- NUTTON, V., 2004, *Ancient Medicine*, London.
- PENDRICK, G.J., 2002 (ed.), *Antiphon the Sophist, The Fragments*, Cambridge.
- PERILLI, L., 1991, "Il lessico intellettuale di Ippocrate: σημαίνειν e τεκμαίρεσθαι", *Lexicon Philosophicum* 5, pp. 153-180.
- PERILLI, L., 1994, "Il lessico intellettuale di Ippocrate. L'estrapolazione logica", *Aevum Antiquum* VII, pp. 59-99.
- REICHE, H. A. T., 1972, "Empirical Aspects of Xenophanes' Theology", in G.P. Anton, G.L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, pp. 88-110.
- RIVIER, A., 1956, "Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane", *Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes* 30 (1), pp. 37-61.
- SASSI, M.M., 1987, "Platone, *Fedone* 108 D: Glauco, Protagora, il mito, *Parola del Passato* 42, pp. 27-34.
- SASSI, M.M., 1997, "Sulla conoscibilità di Dio secondo Timeo", in A. Fabris, G. Fioravanti, E. Morioni (a cura di), *Logica e Teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, Pisa, pp. 229-234.
- SASSI, M.M., 2011, "Senofane fra i sofisti. Dai limiti della conoscenza (21B34 DK) al paradosso eristico (Plat. *Men.* 80D5-E5)", *Méthexis* 24, pp. 7-20.
- SCHIEFSKY, M.J., 2005 (ed.), *Hippocrates On Ancient Medicine*, Leiden-Boston.
- SPATHARAS, D.G., 2007, "Gorgias and the author of the Hippocratic treatise *De arte*", *Classica et mediaevalia* 58, pp. 159-163.
- TORDESILLAS, A., 1986, "L'istance temporelle dans l'argumentation de la premiere et de la seconde sophistique: la notion de *kaïros*", in B. Cassin (éd.), *Le plaisir de parler: Etudes de sophistique comparée*, Paris, pp. 31-61.
- UNTERSTEINER, M., 1961 (ed., trad. e commento a cura di), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. II: *Gorgia, Licofrone e Prodicco*, Firenze.
- UNTERSTEINER, M., 1962 (ed., trad. e commento a cura di), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, vol. IV: *Antifonte, Crizia*, Firenze.
- UNTERSTEINER, M., 1996, *I Sofisti*, Milano. [1948<sup>1</sup>]
- VEGETTI, M., 1963-4, "Technai e filosofia nel Peri technēs pseudo-ippocratico", *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 98, pp. 308-380.
- VEGETTI, M., 1965, Introduzione a *Ippocrate, Opere*, Torino, pp. 9-63.
- VEGETTI, M., 1998, "Empedocle 'medico e sofista' (*Antica Medicina* 20)", in D. Nickel, K.-D. Fisher, P. Potter (eds.) *Text and Tradition: studies in ancient medicine and its transmission presented to Jutta Kollesch*, Leiden, pp. 289-995.
- VELARDI, R., 2001, "Il λογισμός di Gorgia", in Id., *Retorica, filosofia, letteratura. Saggi di storia della retorica greca su Gorgia, Platone e Anassimene di Lampsaco*, Napoli, pp. 11-60.
- VICKERS, D. W., 1979, "The naive empiricism of *On ancient medicine*", *Apeiron* 13, pp. 1-8.
- WESOLY, M., 1983-4, "L'argomento proprio' di Gorgia", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 8, pp. 15-45.



ROBERTA IOLI

/ Bologna / Roma /

**Physicians of the Body Versus Therapists of the Word: Reflections  
On Medicine and Sophistry**

The aim of the present paper is to investigate the connection between ancient medicine and sophistry at the end of 5<sup>th</sup> century B.C. Beginning with analyses of some passages from the *De vetere medicina* (*VM*), *De natura hominis* (*NH*) and *De arte*, the article identifies many similarities between these treatises, on the one hand, and the sophistic doctrines, on the other: these concern primarily perceptual/intellectual knowledge and the interaction between reality, knowledge and language. Among the Sophists, Gorgias was particularly followed and imitated, as he was admired not only for his tremendous rhetorical skills, but also for his philosophically significant work *On not being*, which probably influenced various discussions in the Hippocratic treatises. However, if Gorgias argues in favor of language as *dynastēs megas*, the authors of *VM*, *NH* and *De arte* consider knowledge to be far more relevant and reliable than *logos*. These Hippocratic treatises criticize the philosophical thesis and the resulting kind of reductionism. Above all they defend the supremacy of medicine over any other art. By using the same argumentative and rhetorical strategies that were employed by Gorgias, these treatises reverse the thought of those Sophists who exalted only the *technē tōn logōn*.

KEY WORDS

ancient medicine, sophistry, antilogy, being/knowledge/language, *technai*



# Philosophy and *Ataraxia* in Sextus Empiricus

PASCAL MASSIE / *Oxford, OH* /

This essay is concerned with two interrelated questions. First, a broad question: in what sense is Skepticism *a* philosophy – or in what sense is it “philosophy” (as we will see, these are not identical questions)? Second, a narrow one: how should we understand the process whereby *ataraxia* (freedom from disturbance) emerges out of *epochē* (suspension of judgment)? The first question arises because Skepticism is often portrayed as *anti*-philosophy. This depiction, I contend, surreptitiously turns a Skeptical *method* into a so-called Skeptical *doctrine* which is then either condemned for being self-refuting or salvaged as a plausible (albeit odd) epistemological theory. Instead, I argue that Skepticism is not so much a philosophy that has a worldview to proclaim as it is a philosophy that invites us to perform something. And more precisely, Skepticism invites us to perform a three-stage exercise: *equipollence*, *epochē*, and *ataraxia*.

However, the connection between these stages (in particular between the last two) is problematic: what guarantees that *ataraxia* will follow *epochē*? *Prima facie*, one would assume that the link between these terms should be inferential or causal. Yet, Sextus simply connects these moments with the laconic terms “first” and “afterwards.” Moreover, causality and logical inferences are objects of lengthy and meticulous critiques that prevent Sextus from arguing that *ataraxia* is *caused* or *entailed* by *epochē*.

These two initial questions are so intertwined that Sextus conflates the account of the transition from *epochē* to *ataraxia* with the account of how some “thinkers of old”

became Skeptics. To be an accomplish Skeptic is to experience *ataraxia* while continuing to investigate. Thus, an answer to the question: “How do we attain *ataraxia* after *epochē*?” contains an answer to the question “What is Skepticism?” Yet, Sextus’ main clue, the story of Apelles the painter who discovered how to create a likeness of a horse’s lather by throwing his sponge on the wall, is far from transparent.

Two major difficulties confront us: First, Apelles eventually achieves the visual effect he desperately strove for by throwing his sponge against the wall. Yet, he did not do so *in order to* produce a particular effect. Instead of demonstrating a causal or an inferential relation (a relation where the antecedent is the cause or the reason of the consequent), the story of Apelles disconnects the moments of Skepticism. The goal is achieved *without* intention. At best, then, *epochē* would provide an occasion, a space where freedom from disturbance *may* occur. Second, if *ataraxia* can be achieved without enlightenment, why does the Skeptic continue philosophizing? I contend that this is possible if, for the Skeptic, philosophy is not instrumental. The chain of reasons whereby inquiry leads to enlightenment which in turn culminates in *ataraxia* is broken. The attainment of wisdom remains fundamentally undecided; inquiry is not a mean anymore and it can be pursued free from disturbance. In the compound word “*philo-sophia*” the Skeptics stress the first part: inquiry is intrinsically valuable; so much so that the investigation not only scrutinizes any dogmatic assumptions, but also turns the same uncompromising gaze on itself.

Lastly, I suggest that the Skeptic’s path is not a matter of epistemological investigation but a path of self-discovery. The Skeptic must learn to dissociate herself from the thoughts she entertains. The plane of unrelenting inquiry and the plane of *ataraxia* can coexist because the Skeptic has discovered that her consciousness is distinct from its intentional content now bracketed by *epochē*. Skepticism is a philosophical practice of a certain dialectical method but also a practice upon oneself. To free ourselves from our attachment to dogmatic beliefs is to open up a space of self-detachment.

### 1. Is Skepticism Anti-Philosophy?

The existence of Skepticism in the history of philosophy is the existence of a scandal. Is Skepticism philosophy? Is it ‘a’ philosophy? Insofar as it is concerned with truth, Sextus Empiricus claims that Skepticism counts as one of the three “most fundamental kinds of philosophy” (*PH.* I 4). Skepticism would, therefore, be philosophy. Sextus avoids, however, calling it a school or sect (*hairesis*) and talks about it as a “movement” (*agōgē*).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> The word *agōgē* has various meanings, as R. G. Bury mentions in a note of the Loeb edition of *Sextus Empiricus* (Volume I 2, note b). Although he opts for “doctrine” in his translation, Bury remarks that *agōgē* connotes the idea of “leading.” For their part, Annas and Barnes chose “persuasion.” Both “persuasion” and “doctrine,” however, are inappropriate because they presuppose a dogmatic content; “doctrines” are *taught* (*doctrina*) because they are held to be true and “persuasion” is an unshakable conviction. Yet, in this essential passage Sextus explicitly distinguishes Skepticism from the Dogmatic and the Academic kinds of philosophy precisely on the ground that the Skeptic engages in philosophy *without being persuaded by any doctrine*. Thus, to translate *agōgē* by persuasion

The vagueness of this qualification reveals a difficulty: if we conceive of the history of philosophy as a history of doctrines, then Skepticism is not a philosophy since it cannot, by definition, be construed as a doctrine. The very idea of a skeptical doctrine, dogma or system is incoherent. Should the Skeptic speak the truth, she would immediately contradict herself since her claims would fall under the heading of dogmatism which is precisely what Skepticism is meant to rule out.

This ambivalence still reverberates today. Insofar as it belongs to the history of Hellenistic philosophy, historians do treat Skepticism as a “kind” of philosophy that is identifiable by virtue of its *quasi*-doctrine. There are, after all, recognizable features that distinguish it from Stoicism and Epicureanism. Yet, this *quasi*-doctrine is often perceived as an *anti*-doctrine in opposition to which philosophy must be defined. According to that view, not only is Skepticism *not* philosophy but whoever assents to it (if such a thing is even possible) has *ipso facto* renounced philosophy. It is as if philosophy must assert itself by rejecting Skepticism, just as earlier the Platonists defended it by confronting the Sophists. As a consequence, philosophy, if it must address Skepticism, should do so with the intention of refuting it. Thus, Skepticism is both included and excluded from philosophy.<sup>2</sup>

One can even go a step further and suggest that philosophy does not even have to engage Skepticism at all. It is sufficient to reject it in principle. In *Philosophical Dialectic* Nicholas Rescher (2006: 3) argues that Skepticism violates the first principle of “informative adequacy” which states (borrowing the formulation from C. S. Pierce): “never bar the path of inquiry... never adopt a methodological stance that would systematically prevent the discovery of something that could turn out to be true”. As a consequence, concludes Rescher, radical Skepticism must be excluded from philosophy since “if we adopt this line... all progress is blocked from the very outset.” Insofar as it seems to reject the parameters that constitute a philosophical debate, Skepticism would not even be worthy of a refutation; it has already placed itself outside the sphere of debate. Thus, it appears that philosophy must either refute or exclude its ominous other: Skepticism. And yet, a careful reading of Sextus Empiricus’ *Outlines* shows that many of the common charges against Skepticism dismiss it too easily by turning it into a rather outlandish position that is not to be found in Sextus’ writings.

The short but influential volume edited by Burnyeat and Frede (1997) illustrates the fact that most of the scholarship has focused on the possibility (or impossibility) for the Skeptic to believe and to act. Briefly, there are two fundamental lines of objections. First, it is claimed that Skepticism contradicts itself. Since a genuine Skeptic cannot profess a doctrine or propound a system, ultimately she cannot say anything; she cannot articulate what she means to say since whatever she could say is in advance (and by her own

---

or doctrine is to introduce a contradiction where there is none. I therefore opt for the term “movement” which preserves the active sense of *agōgē* and conveys the performative dimension of skeptical thinking.

<sup>2</sup> Laursen (2009: 153) has suggested a parallel with Cynicism: “It might be argued that Cynicism is not a philosophy but an anti-philosophy, and up to a point that is true. The same can be said of Skepticism, especially in the Pyrrhonian variety; yet, both varieties are included in the anthologies of Hellenistic debates.”

logic) condemned to be unintelligible. In other words, it seems that Skepticism falls into a situation analogous to the liar's paradox and cannot avoid being self-defeating.<sup>3</sup> Second, it has been argued that Skepticism is incompatible with life. One simply cannot live without depending on some belief.<sup>4</sup> The reason why I do A rather than B, get up in the morning rather than stay in bed, grade students' papers rather than burn them in the fireplace is that I have some beliefs that guide my actions. If an unexamined life is not worth living, a life without beliefs, on the other hand, is simply unlivable. On pragmatic grounds, if we were to follow the Sceptics, we would find ourselves in a situation analogous to Buridan's ass, standing at equal distance between a stack of hay and a pail of water, being equally hungry and thirsty; yet unable to decide whether to eat or drink first and ending up dying of starvation and thirst. These objections have a long history. In Cicero's *Academica* Lucullus, speaking on behalf of the Stoics, already argued that *akatalêpsia* (the denial of *katalêpsis*, or assent to graspable, cognitive impressions) is self-refuting and that it prevents certain actions, particularly virtuous ones (*Ac.* 2. 19-27, 32-33).

However, a careful examination of the extant texts shows that Sextus is acutely aware of these objections and has a few things to say in response.<sup>5</sup> With respect to the first one (self-contradiction), it is precisely because Sextus wants to construe Skepticism in an absolutely non-dogmatic fashion that he keeps open the very possibility that Dogmatism could, in principle, be right (the dogmatic philosophers, despite their pretenses, have not found the truth *yet*). Thus, a coherent Skeptic does not maintain that there is no truth nor that truth cannot be found. As Charlotte Stough (1984: 138) put it: "the Skeptic's speech properly construed has no truth value. The dogmatist's assertions have a truth value but cannot be established as true or false". However, if Dogmatism has failed *so far*, this is no reason to rule out the possibility of its eventual success.<sup>6</sup> It is the Academics (at least according to Sextus) who commit the modal fallacy of inferring impossibility – we *cannot* know – from a premise that simply states a (negative) actuality – we *do not* know.

There is something noble and praiseworthy in the Dogmatist's endeavor to discover an apodictic truth on the basis of which human life could be grounded. The Skeptic's suspicion, however, is that this goal has not been reached.<sup>7</sup> This is a *de facto*, not a *de jure*

<sup>3</sup> This issue has been recently revisited by Castagnoli (2010) and Wersinger and Perceau (2010).

<sup>4</sup> Burnyeat (1980) attempts to give support to this line of objection already found in Hume's famous remark: "the first and most trivial event in life will put to flight all his [the Pyrrhonist's] doubts and scruples, and leave him in the same, in every point of action and speculation, with philosophers of every other sect" (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section XII). Recently, Vogt (2010) has proposed a defense of the Skeptic's position by showing how a Skeptic can engage in action.

<sup>5</sup> Defenses of Sextus Empiricus have been presented by, among others, Bailey (2002), Johnsen (2001), Wersinger and Perceau (2010) and Brennan (1999).

<sup>6</sup> In this context, the term "dogmatist" does not designate an arrogant individual who makes unsubstantiated claims. Although this connotation is most likely also implied, a character flaw is not the heart of the matter. Rather, "in the proper sense of the term, those who are called Dogmatists think that they have discovered the truth" (*PH.* I 3).

<sup>7</sup> Does the Pyrrhonian skeptic really believe that the goal can be reached or is she not committed to the view that *sophia* is in principle unattainable? Gisela Striker (2001: 121) has argued for the second option: "philosophi-

claim. But while the Skeptic can entertain the thought that the Dogmatist's goal *can* be reached, the other way around is not true: a Dogmatist cannot admit the possibility of Skepticism without renouncing her Dogmatism. By claiming that they have reached *sophia* (or at least have found *the* way to it) the Dogmatists wish to halt the inquiry. This imbalance is crucial; Pyrrhonian Skepticism does not claim that knowledge is impossible; if it were to do so it would become a form of negative dogmatism which is dogmatic nonetheless.<sup>8</sup> The point of Skepticism is not to stop inquiry but on the contrary to *free* inquiry by preventing it from falling into Dogmatism. "The Sceptics are still investigating" (*P.H.* I 3). The very word "Skeptic" names one who inquires, one who is searching and looking out (*skeptesthai*). We are so used to identifying "Skepticism" with crude disbelief that we do not pay attention to the fact that the word itself talks of research and inquiry. "The skeptical movement is also called investigative, from its activity in investigating [*skeptesthai*] and inquiring" (*P.H.* I 7). Strictly speaking, "Skepticism" is used in contrast to the assumption that one has found definite and definitive knowledge and that, as a consequence, one needs not inquire any further. By stressing from the beginning the literal meaning of *skeptikos*, Sextus provides a reason why it, more than any form of Dogmatism, should deserve the name of *philo-sophia*.<sup>9</sup> No doubt, some people think that philosophy is a waste of time, but these people are not Sceptics.

As for the second objection (incompatibility with the demands of life that presuppose adherence to some beliefs) Sextus readily admits that we obviously cannot act and make choices without entertaining some thoughts to which we acquiesce. The legend of Pyrrho never guarding against anything, "encountering anything, even wagons, precipices and dogs and everything of that sort; committing nothing whatever to his senses," as Diogenes Laertius reports, is just what it is; namely, a legend (*Diog. Laert.* IX 3).

When we say that the Skeptic does not hold beliefs, we are not using 'belief' in the broad sense in which some say that belief is acquiescing in something; for the Skeptic assents to the conditions forced on him in accordance with an appearance... Rather, we say that the Skeptic does not hold beliefs *in the sense in which some say that belief is assent to some non-evident matter investigated by the sciences*. For the Skeptic does not assent to anything non-evident (*P.H.* I 13).

---

cal investigations seem to be precisely what the Skeptic way of life is designed to avoid". This would entail that Sextus' own characterization of Skepticism ("The Sceptical movement is called investigative from its activity in investigating and inquiring." I 7) is either erroneous or deceptive. In the last section of this essay I come back to this issue.

<sup>8</sup> It is most probable that the academic philosophers themselves were not upholding such a naïve form of negative Dogmatism.

<sup>9</sup> Sextus never considers the Academic philosophers to be authentic "Skeptics". The modern expression "Academic Skepticism" was well established by the time of David Hume; however, Sextus does not assimilate them to what he considered to be Skepticism proper (i.e., Pyrrhonism). The denial of knowledge (the claims: "we cannot know," or "the attainment of knowledge *is* impossible") is intrinsically as dogmatic as the contention to actually possess the one doctrine that embodies the truth.

The problem is not that we cannot avoid having beliefs; it lies in the type of beliefs and in the attitude we have toward them.

## 2. Skepticism as Process and Practice

I would like to propose a departure from the interpretative tradition best exemplified by the works of Frede and Burnyeat (1997) by recasting the debate about beliefs and dogmas within the framework of a conception of philosophy as praxis. We started by noticing that although construed as a determinate philosophical movement, Skepticism is also simultaneously viewed as extraneous or even opposed to philosophy. We need to step back and investigate what leads to this evaluation. I suspect that the difficulty lies not only in the subject matter itself but in *our* unquestioned assumption according to which philosophy is a matter of constructing doctrines and that its history must be a portrait gallery of systems. The first lesson we can learn from the Skeptics is that we should be wary of this assumption. One could demonstrate the possibility of a Skeptic way of life simply by living it. Hadot (2002: 142) has suggested that “with Skepticism, the distinction between philosophy and philosophical discourse reaches an extreme point”. On this account, the Skeptic would have *abandoned* philosophical discourse in favor of philosophy as a way of life. Her answer to the challenge of justifying herself would not be a matter of defending a thesis with supporting arguments, but a matter of deeds and ethos. Even if it were so, there would still be a huge difference between not professing a doctrine (i.e., not being “dogmatic” in Sextus’ sense of the term) and having nothing to say at all. One can still have plenty to say by showing, acting, and being. Could not philosophy occur outside of systems, doctrines, and dogma? Could it not occur as a descriptive account as Sextus suggests we should read him? According to *PH I 5-6*, the *Outlines* do not *argue* for Skepticism but simply offer a *description*, a *report*. While it is true that the *Outlines* are highly argumentative, the arguments are framed within a narrative and Sextus’ own discourse is better construed not as a defense but as a report on Skepticism. The *Outlines* stand one step removed from its conceptual content. This strategy is not merely a matter of form of discourse, it exemplifies and performs Skepticism.

But Sextus can still offer arguments of some sort. Although the *Outlines* cannot be a direct defense of Skepticism, its arguments constitute a strategy of critical intervention within the very display of dogmatic doctrines. If there cannot be a dogmatic system of Skepticism on pain of contradiction, there is a *process*, a skeptical *modus operandi* that advances through specific steps when faced with dogmatic claims. Skeptical philosophy is best understood as a dialectical performance and this is why Sextus characterizes Skepticism by its method:

Skepticism is an ability [*dunamis*] to set out oppositions among things which appear and are thought of in any way at all, an ability by which, because of the equipollence in the opposed



objects and accounts, we come first [*proton*] to suspension [*epochē*] and afterwards to freedom from disturbance [*to de meta touto eis ataraxian*] (*PH*. I 8).

A Skeptic is not identified by the view she holds but by the way she thinks. In the absence of a doctrinal content, Skepticism still retains a specific identity that prevents us from confusing it with other competing Hellenistic schools, but this identity is determined by the specificity of a procedure. To be a Skeptic is to practice a three-stage process: equipollence, *epochē*, and *ataraxia*. This invitation to philosophize in a certain manner should not surreptitiously be translated into a dogmatic claim.

To describe Skepticism in terms of ability [*dunamis*] is to stress its practical aspect. Skepticism is not so much a philosophy that has something to say, as it is a philosophy that invites us to do something. A practice cannot be interpreted as a belief system since what matters is not so much what it says as the effects it produces.<sup>10</sup> If this is correct, then we cannot evaluate Skepticism as if it were a doctrine; rather, we must observe what is being performed. Although the Skeptic acknowledges that she does not possess an assured insight into the nature of things and that, for all she knows, the truth about beings remains shrouded, her practice is not arbitrary. The performative characteristic of Sextus' text suggests that, in the absence of a determined criterion for truth, the Skeptic can still justify herself by inviting her audience in what we could call an experiential verification of her descriptive report. The repetition of formulas such as "we are only saying how things appear to us" (*PH*. I 190) or the fact that the modes are presented as what the Skeptics "offered" [*paradidoasi*] (*PH*. I 164) encourage us to engage in the same activity and see if it yields the same results. This, however, is not equivalent to saying that experiential verification *is* the criterion of truth or that the world of appearances is the measure of what is.

Although Sextus retains the Stoic distinction between theoretical and practical philosophy, the emphasis is on the *manner* of engaging these issues. The distinction between theory and praxis is a distinction between subject-matters but in both cases philosophy is a certain kind of activity.<sup>11</sup> Even theoretical philosophy is praxis insofar as it is a matter of doing philosophy and conversely, when philosophers argue about ethics they are concerned with theoretical questions about virtue and the good life. The shift that occurs with the emergence of Skepticism is thus not only a matter of privileging

---

<sup>10</sup> Vogt has also insisted on the practical aspect of Skepticism but in a very different sense and for totally different reasons. Appealing to "forced assents" which are entirely passive and "involuntary assent" which "involve a degree of activity," she concludes (2012: 663) that "the Skeptic is far from rejecting appearances; she lets herself be guided by appearances. Appearances are a *practical* criterion. They are allowed to exert their guiding force only in action". The kind of actions Vogt has in mind, however, is limited. Not committed to the dogmatic claim that honey is sweet the Skeptic will nevertheless follow appearances to make her breakfast (example after Vogt 2012: 660). I am concerned, on the contrary, with philosophical praxis, investigating, engaging in debates, setting up oppositions; that is to say with Skepticism itself as a kind of action that is neither passive nor involuntary.

<sup>11</sup> "The ethical part of philosophy is thought to deal with the distinction among fine, bad, and indifferent things" (*PH*. III 168).

philosophy as a way of life, as Hadot suggests, but more importantly of proposing a method for engaging theoretical questions by submitting them to a rigorous test. It is therefore essential to understand not only the three stages of equipollence, *epochē*, and *ataraxia* but also what links them, a connection Sextus tersely indicates by the terms “first” and “afterwards.”

The first task is to set up an appearance against another appearance, a belief against another belief or an appearance against a belief. Equipollence occurs when there is “equality with regard to being convincing or unconvincing: none of the conflicting accounts takes precedence over any other as being more convincing” (*PH*. I 10). In equipollence none of the claims under consideration are refuted. As Brennan (1999: 80) notices, “perhaps further searching will lead to the conviction that the Stoics are right after all; at any rate, none of the arguments against the stoic view have persuaded the Skeptic of its negation either; he is neither persuaded nor dissuaded”. *Epochē* and *ataraxia* seem to result from equipollence. *Epochē* is described as “a standstill of the intellect owing to which we neither reject nor posit anything” (*idem*). Finally, *ataraxia* indicates “freedom from disturbance or calmness of the soul” (*idem*). Thus, *ataraxia* is not a subject matter for ethics narrowly construed as a subdivision of philosophy; it is a concern for Skepticism *qua* philosophy.

It is significant that the first step, equipollence, is not something we simply find out there but something that needs to be *set up*. One may wonder when, in fact, we find actual equipollence. For the most part when we are facing an alternative, some branch seems more plausible than the other. Yet, this is not an objection, for Sextus acknowledges that this is indeed how we live and act. As soon as we act we follow what *seems* the best course of action, what seems likely to yield the results we seek or appears to present the most plausible account we can think of.<sup>12</sup> If it were not the case we would be paralyzed. Thus, the Skeptic does not reject appearances:

We do not overturn anything which leads us, without our willing it, to assent in accordance with a passive appearance- and these things are precisely what is apparent. When we investigate whether existing things are such as they appear, we grant that they appear and what we investigate is not *what is apparent* but what is *said* about what is apparent; and this is different from investigating what is apparent itself” (*PH*. I 19).

The assumption that being and seeming are not identical, that being might be quite different from what appears is not rejected. Skepticism does not embrace appearances

---

<sup>12</sup> Vogt (2010: 177) offers a convincing description of what it could mean to live a Skeptical life: “The Sceptic’s response, which tradition portrays as radical, might in fact depict a much more plausible way of life- a life in which there is ample room for customary, learned action, and in which agents do not actually see themselves as fully accountable for their actions, and do not act with the conviction that their actions are what should be done”. She (2012: 663) seems, however, to reduce this activity to “passive assent to practically relevant appearances”. This is insufficient to give an account of Skepticism as philosophical praxis.

or regard them as “true reality.” Although we must suspend judgment as to whether  $x$  truly *is*  $p$ , it still remains that  $x$  appears to have the property  $p$ . Appearances command our assent; under normal conditions honey appears sweet and there is no point in trying to deny this. Instead, the Skeptic questions our attempts to establish the truth about whatever ultimate reality lurks beyond appearances.<sup>13</sup> Even when it is about two conflicting *appearances*, equipollence bears on the competing dogmatic *claims* that attempt to address the nature of the purported fundamental reality that underlies these appearances. Sense-perception itself is never purely indifferent; as Sextus puts it, “it leads us to assent” and this is why we act on the ground of these very appearances. If we remain strictly at the phenomenal level, there is rarely equipollence; it is in the nature of appearances to incline us. *Epochē* is therefore not universal: “you must remember that we do not use these [skeptical] phrases about all objects universally, but about what is unclear and investigated in dogmatic fashion, and that *we say what is apparent to us* and do not make firm assertions about the nature of externally existing things” (*PH*. I 208). However, we should not conclude from this that the Skeptic, as would a naïve empiricist, simply accepts appearances as a measure of truth: to grant that appearances incline us is not to grant any alethic claim. Under normal conditions, honey seems sweet, under pathological conditions it doesn’t: both are sense-perceptions and there is equipollence between the corresponding dogmatic claims concerning what is not apparent. The equipollence itself, however, is not an experiential datum, it must be *set up* (something a naïve empiricist never does); doing so is meant to remind us that the inclinations we receive from sense-perception do not warrant any claim about the intrinsic nature of what we experience.

### 3. Signs and Transition

Now if, as I suggested, Skepticism is better construed as practice, if its so-called “definition” at the inception of *The Outlines* designates a method rather than a doctrinal content, then the articulation between these steps becomes both crucial and problematic. Sextus simply talks of “first” and “afterwards,” leaving unexplained how we should understand the links in the skeptical process. What, if anything, guarantees that *ataraxia* will follow *epochē*? *Prima facie* it seems that in Sextus’ schema equipollence constitutes the basis out of which both *epochē* and *ataraxia* arise, with the last instance (*ataraxia*) itself deriving from the second one in a continuous diachronic progression: Equipollence → *epochē* → *ataraxia*. If so, one is likely to assume that the “→” must be either *inferential* (i.e., if equipollence *then epochē* or *epochē entails ataraxia*) or *causal* (i.e., equipollence is the *cause of epochē* which, in turn, *causes ataraxia* or *ataraxia* is the final cause for which both equipollence and *epochē* are posited).

---

<sup>13</sup> Bailey’s (2002: 148–165) discussion of Burnyeat’s interpretation provides an important insight into this issue.

Yet, any account of the transition among these three terms is problematic for an inherent reason: causality and logical inferences are objects of lengthy and meticulous critiques. Sextus' discussion of causality is structurally similar to his discussion of arguments and demonstrations: in both instances either we are led into infinite regress or we must posit a cause that has no cause and a reason that is without reason.<sup>14</sup> Sextus treats inferences and causal relations as two aspects of what I will call a *logic of signs*. The Skeptic semiotics (which is mostly discussed in *PH*, II, 10 and *Adversus Mathematicos*, 8) opens with the claim that signs are what we rely upon when we attempt to apprehend what is non-manifest (whether it is so by nature or simply because the object under investigation is not available at the moment) and it is this semiotics that leads to the discussion of proofs and deduction. Sextus' language here echoes the beginning of his analysis of causality which declares that "causal explanations are all concerned with what is unclear" (*PH*, I 181). Thus, whether we attempt to demonstrate or to explain causally we are dealing with signs for in both instances we link the visible to the invisible, the manifest to the non-manifest (*adēlos*). Causal or demonstrative arguments seek something that is not apparent and in so doing they turn the manifest, the phenomenal, into a sign that points beyond itself to the non-manifest. In some instances, the non-manifest may have been previously observed together with the thing that is now manifest (i.e., at some point we had *one* impression of two things). In such cases what is currently non-manifest is simply what is not currently available for perusal. One thing becomes a sign of the other when its presence points to an absent second term. This is a "recollective" (or "commemorative") sign and Sextus has no objection to it for "it is found convincing by everyday life: seeing smoke, someone diagnoses fire; having observed a scar, he says that a wound was inflicted" (II 102). There is, however, a much more problematic kind of sign. What is dubbed an indicative sign "signifies that of which it is a sign not by having been observed evidently together with the thing it signifies but from its proper nature and constitution, as bodily movements are signs of the soul" (*PH*, II 101). Thus, in Stoic logic a pre-antecedent statement in a sound conditional can be understood as an indicative sign that is revelatory of the consequent.<sup>15</sup> Implications can then be treated as semiotic relations. This makes of the pre-antecedent an indicative sign, that is, a sign "in its proper nature and constitution." Such a sign would indicate something *by itself*, without prior association with the thing it signifies, and for Sextus there is no such thing.

*Epochē* is neither the logical pre-antecedent of *ataraxia* nor its cause. Thus, the transition from *epochē* to *ataraxia* (whether construed in terms of causality or inference) can only be a matter of recollective signs. When Sextus says that *ataraxia follows epochē*, he can only be reporting an observation of how things happened. It is true that *prior* to

---

<sup>14</sup> Particularly Book I chapter 17, Book II Chapters 12 to 14, and Book III chapters 4 and 5.

<sup>15</sup> Note that the instance of the soul and the bodily movements is a matter of causal explanation (the body moves *because* it is animated by the soul) while the second deals with deduction. This further confirms that both cases are subsumed under a "general logic of signs."

investigation, *ataraxia* functioned as a final cause (it was the goal, the desired end for the sake of which the Skeptic started investigating); but the fully developed method of Skepticism (i.e., the articulation of the three above-mentioned moments) actually dissociates them: *epochē* is *not* the means to *ataraxia*. We know that what we are seeking must (a) allow for a narrative account that resists dogmatic construal and (b) describe the enquirer's intellectual conversion. Thus, the movement of thought between the three key moments of skeptical reasoning (insofar as it can be expressed semantically) can only be *recollective*. Sextus recalls that the Skeptics of old encountered *ataraxia* at the occasion of their practice of *epochē*, but he does not and cannot argue that *ataraxia* is caused or entailed by *epochē*. Although narrative accounts follow a chronological order, as the *post hoc ergo propter hoc* fallacy shows, chronology is no proof of causality. All a Skeptic can say is that one term has been observed to follow the other. The Skeptic does not *derive ataraxia* from *epochē*; she *happens* to encounter it.

The introduction of this haphazard moment undermines any claim to the effect that Pyrrhonian Skepticism is a better choice than dogmatism. Epicureanism, Stoicism, and the Academic school represent various attempts of Hellenistic philosophers to reach *ataraxia* and, initially at least, the competition to obtain the allegiance of followers must have entailed showing why one's school is a better candidate than the others at securing the prize of a life free of disturbance. This, however, is now ruled out; the Skeptic may still criticize the pretenses of the competing schools, but she *cannot* pledge that those who embrace Skepticism will enjoy a life free of disturbance. On the ground of past experience, all she can say, at best, is that those who did so in the past have been found to have experienced *ataraxia*.

A further problem arises at this junction: in accordance with the proper meaning of "Skepticism," to practice *epochē* and experience *ataraxia* does not amount to giving up the inquiry. On the contrary, "the skeptical movement [...] puzzles over and investigates everything" (HP I 7). The suspension of judgment must therefore cancel dogmatism *without* cancelling the possibility that dogmatism could, in principle, reach a truth beyond appearances. Sextus' strategy cannot resemble Kant's resolution of the antinomies by appeal to the "practical interest of reason."<sup>16</sup> From a skeptical standpoint, the noumenal order (the non-manifest i.e., the real insofar as it does *not* appear) designates a pole of fundamental neutrality; it can neither incline in one direction nor in the other. This point is carried by a key phrase of Skepticism: "no more this than that" which expresses an equipollence that ends up in equilibrium (HP I 188–191). Noumenal neutrality occurs at two levels: first, since we are inquiring about the non-manifest, the hidden side of

---

<sup>16</sup> "A certain *practical interest* in which every right-thinking man, if he has understanding of what truly concerns him, heartily shares. That the world has a beginning, that my thinking self is of simple and therefore indestructible nature, that it is free in its voluntary actions and raised above the compulsion of nature, and finally that all order in the things constituting the world is due to a primordial being, from which everything derives its unity and purposive connection — these are so many foundation stones of morals and religion. *The antithesis robs us of all these supports, or at least appears to do so.*" *Critique of Pure Reason*, Antinomy of Pure Reason, § 3 The Interest of Reason in these Conflicts.

the phenomenal, one cannot claim that it is more this than that. The noumenal order is epistemologically neutral. At a second level, I can neither claim that *there is* a hidden reality beyond the realm of appearances, nor deny it. The noumenal order is ontologically neutral. The noumenal world remains silent, revealing no more this than that about itself; neither what it is, nor even whether it is. Of course, even this very claim can only indicate how the situation *appears* at this point. “When we utter the phrase ‘in no way more’ we are not affirming that it is itself certainly true and firm: here too we are only saying how things appear to us” (HP I 191).

If, as the modes of Agrippa suggest, proofs and arguments end up either begging the question or in infinite regress, we are led to suspect that behind all dogmatic claims lurks a choice which, at bottom, is arbitrary. As PH II 4 argues, the determination of *what* the standard of truth is, is undermined by the very fact that there is a dispute as to *whether* there is a standard in the first place (some, like the Stoics, asserting that there is one, others, like Xenocrates of Corinth or Xenophanes of Colophon asserting that there is none). To resolve this second-order dispute, we would have to possess an agreed-upon standard, but in order to have such a standard the dispute would have to be resolved. “Thus, the argument falls into the reciprocal mode and the discovery of a standard is blocked” (PH II 20). Once again, Sextus’ point is not to claim that there is no standard of truth but to interrogate the very possibility of resolving the question by raising it at a second-degree level. Although Sextus does not develop the consequences of this argument, the least we can say is that the specter of arbitrariness casts some doubt as to why a thinker embraces one school of thought rather than another. Although a trained philosopher is capable of arguing for her position, at bottom, her arguing is but rationalization, i.e., an *a posteriori* and necessarily incomplete justification. This leads us to suspect that the causes of our beliefs are neither fully rational, nor even transparent to ourselves- and this too must apply to Skepticism.

Thus, Sextus’ argument is not limited to deductive chains of reasons, but questions the very standard used as a criterion of justification. “Now, since we cannot say on the basis of agreement by what the *proof itself* can be judged (for we are still investigating the standard by which) we shall not be able to decide the proof; and for this reason we shall not be able to prove the standard with which our account is now concerned” (PH. II 34). Thus, even if a theorem T is sufficiently demonstrated *within* an axiomatic system A, one would still have to justify at a meta-level the choice of *this* system, i.e., justify the very standards axiomatic A admits and within which T is justified; at this level it is not sufficient to show that the system is consistent. But a further justification cannot be provided (neither within axiomatic A nor by appeal to some other one) without begging the question. In these conditions, the surprising consequence is that the candidate who is most likely to be able to justify her allegiance to a philosophical “movement” is the Skeptic.

The difference between Dogmatism and Skepticism is the difference that separates giving one’s assent to claims about a reality that does not appear (the Dogmatist) and giving one’s assent to appearances in a *skeptical manner* (the Skeptic). “We say then that the standards of the skeptical movement is what is apparent [*to phainomenon*], meaning

by this the impression [*phantasian*]; for this depends on passive and involuntary affections and it is not object of investigation” (*PH. I 22*). From that vantage point, the Skeptic has at least the benefit of a relative justification. As Sextus construes it, assent is given to what imposes itself upon our judgment: “We do yield to things which passively move us and lead us necessarily to assent” (*PH. I 193*). Assent, under the conditions of Skepticism, is not a choice but a compulsion that one experiences before an appearance and *only insofar as it is an appearance*. This condition is crucial for it indicates that although the Skeptic acknowledges a compulsion when she gives her assent, she also actively refrains from any doctrinal pronouncement concerning the nature of these appearances. By contrast, in the case of antinomies concerning what is non-appearing nothing compels us and any assent is ultimately unjustified. This means that the Dogmatist must constantly repress the haunting possibility that her beliefs could be false, no matter how well she defends them; indeed, all her argumentative skills are at the service of this goal. Yet, the looming threat of being in the wrong is not easily lifted and the tremendous efforts of justification and self-justification deployed by the Dogmatist to alleviate it can only lead to further anxiety.

As we suggested earlier, the practice of suspending judgment is an ethical act, not just as an epistemological stance. The Skeptic’s way is a form of life and by living it she cannot avoid presenting it, if not as a model to emulate, at least as a possible ethos worth trying. Initially at least, the proto-Skeptic was guided (as her fellow dogmatic philosophers) by the desire to attain *ataraxia*.

*Up to now* the goal of the Skeptic is freedom from disturbance in matters of opinion and moderation of feeling in inescapable matters. For Skeptics began to do philosophy in order to decide among impressions and to ascertain which are true and which are false, so as to reach freedom from disturbance; but they came upon equipollent dispute, and being unable to decide on this, they suspended judgment. And when they suspended judgment, freedom from disturbance in matters of opinion followed fortuitously [*tuchikōs*] (*PH. I 25–26*).

This is the story of a failed attempt that nevertheless led to a discovery. The proto-Skeptic had a goal. Does the Skeptic still have one? The question raises two problems: first, a goal is something that is believed to be objectively good; but, as a commentator puts it: “if Skepticism has a goal it must accept a claim that declares the nature of something to be such and such” (Grgic 2006: 142).<sup>17</sup> Second, Sextus appeals to a definition of the goal that is borrowed from Dogmatism: “A goal (*telos*) is that for the sake of which everything is done or considered, while it is not itself done or considered for the sake of anything else. Or: a goal is the final object of desire” (*PH. I 25*). Since Sextus’ text should be read as a descriptive account, the claim according to which *ataraxia* is the goal should

---

<sup>17</sup> This question has been the object of important debates. I can only consider it briefly and insofar as it relates to the focus of this essay.



be understood as the statement of an initial appearance (Grgic 2006: 145). To claim that *ataraxia* is desirable is to describe how things appeared to the Skeptic when she engaged in philosophy in the first place. Insofar as it is meant to be descriptive and insofar as description is opposed to determination (*horizein*),<sup>18</sup> the three constitutive moments of Skepticism remain open to the possibility of being themselves suspended. After all, it is puzzlement over conflicting appearances that led to disturbance and, initially at least, the quest for settling these conflicts by discovering the truth about them was assumed to be the means through which freedom from disturbance could arise. If the goal cannot be ascertained, it must have had some initial plausibility. Thus, the starting point that identifies a goal need not be a dogmatic assertion but rather an initial assumption, one that, furthermore, is not original but was shared by most Hellenistic philosophers. From this point on, however, Skepticism follows its own path, since a breakthrough actually cancels this initial hypothesis:

For those who hold the belief that things are good or bad by nature are perpetually troubled. When they lack what they believe to be good, they take themselves to be tormented by things that are bad by nature and they pursue what (or so they think) is good. And when they have acquired these things, they experience more troubles; for they are elated beyond reason and measure, and in fear things might change, they do anything so as not to lose what they believe to be good (*PH*. I 27).

In the course of her investigation the Skeptic discovers that philosophy itself is the disease for which it is supposed to be the cure.<sup>19</sup> This reversal constitutes the core of Skepticism; it is a thought no Dogmatist could entertain. And yet, it does not cancel the philosophical quest. The search for truth is compatible with the practice of *epochē* because she who suspends her judgment does not claim, as the members of the New Academy allegedly did, that everything is inapprehensible.<sup>20</sup> Thus, *epochē* is not a withdrawal in silence or a stubborn refusal to articulate something meaningful. Skepticism is a dialectical *practice* performed in the here and now of investigation. As Sextus mentions, equipollence must be “brought about;” this requires special argumentative strategies. Thus, Numenius complains that the Skeptic employs *epochē* to shroud herself in a “cloud of ink” (Kahn 2001: 120) i.e., she attempts to vanish, as it were, behind her own arguments. This ironic analogy with a squid was obviously reproachful, but it also reveals that

---

<sup>18</sup> “Determining we deem to be not merely saying something but making an utterance about an unclear object and assenting to it. For in this sense, Sceptics will perhaps be found to determine nothing. Not even ‘I determine nothing itself.’ For this is not a dogmatic supposition but a phrase which shows our feeling” (*PH*. I 197).

<sup>19</sup> Although this formulation is often believed to belong to Wittgenstein, its attribution, as far as I know, remains disputed.

<sup>20</sup> “The members of the New Academy, if they say that everything is inapprehensible, no doubt differ from the Sceptics precisely in saying that everything is inapprehensible. For they make affirmations about this, while the Skeptic expects it to be possible for some things actually to be apprehended.” (*PH*. I 226).



*epochē* calls for a self-referential logic whereby Skepticism erases itself. In principle, all skeptical statements contain within themselves the possibility of their own annulment. Despite its occasional playfulness, Skepticism purposefully leads us to confront undecidable claims. Sextus' text contains multiple instances of this. Since the critiques deployed against dogmatism must eventually be applied to Skepticism itself, Sextus, as Wersinger and Perceau (2010: 36) have noticed, often presents us with "pragmatic contradictions" i.e., contradictions that occur between the act of saying and what is being said. The most flagrant instance occurs in the main part of Book II where, after having demonstrated the unsoundness of arguments, Sextus eliminates the arguments he appealed to establish his claim. As he puts it, skeptical formulae have "the ability (*dunamis*) of circumscribing themselves in order to suppress themselves" (*M* 7, 206). In so doing the Skeptic does not undermine her ability to speak and think; rather, she performatively demonstrates *epochē* by displaying epistemic paradoxes. While an *analytic* contradiction would cancel the Skeptic's discourse, Sextus' strategy of self-cancellation avoids self-refutation by applying to himself his limiting skeptical clauses. "In the case of all the skeptical phrases, you should understand that we do not affirm definitely that they are true- after all, we say that they can be destroyed by themselves, being cancelled along with what they are applied to, just as purgative drugs do not merely drain the humours from the body but drive themselves out too along with the humours" (*PH*. I 206). Thus, when Sextus pronounces that "all is indeterminate," we should understand: "[the claim] 'all is indeterminate' is [itself] indeterminate" (Wersinger and Perceau 2010: 38).<sup>21</sup> Instead of constituting a *result*, *epochē* is a *response* that reiterates a suspensive "perhaps."

#### 4. The Two Planes of the Skeptic Consciousness

Yet, the emergence of *ataraxia* out of all this remains mysterious: why should one experience freedom from disturbance rather than Faustian despair? If we grant that philosophy has failed to provide the wisdom it promised, how can we find solace in this situation? When Faust, after having studied philosophy, jurisprudence, medicine, and theology (the four faculties of medieval universities) confesses his enduring ignorance, the result is not freedom from disturbance but torment. In Goethe's words:

But then, all delight for me is shattered;  
I do not pretend to worthwhile knowledge,  
Don't flatter myself I can teach in college  
How men might be converted or bettered  
(*Faust*, Part I, v. 370–373).

---

<sup>21</sup> The authors suggest that Sextus uses what they dub an "undecided modality of enunciation" (as when we say, for instance, "I am wondering if...").

How can tranquility arise from an acknowledged failure? Furthermore, if *ataraxia* can be attained without wisdom why keep the inquiry open? We usually keep trying so long as we have not attained the goal we were seeking; yet, on Sextus' account, the full-fledged Skeptic achieves *ataraxia*. To resolve this conundrum, the purpose of the inquiry (truth and wisdom) must be disconnected from the initial goal (freedom from disturbance). The Skeptic's discovery is that *ataraxia* can be attained by *other* means. On the one hand, from the fact that we have not found wisdom, we have no right to assert that wisdom cannot be found; hence, it is appropriate to keep the inquiry open. In fact it is the Dogmatist— not the Skeptic— who wishes to close the inquiry. Furthermore, if *ataraxia* does not need the attainment of wisdom, it is not the result of *epochē* either; rather, it occurs alongside *epochē* while the inquiry persists. What then connects the second moment of Skepticism (*epochē*) to the third one (*ataraxia*)?

This issue engages the very meaning of Skepticism, as indicates the fact that Sextus conflates the account of this transition with the account of how some “thinkers of old” became Sceptics.<sup>22</sup> Thus, an answer to the question: “How do we move from *epochē* to *ataraxia*?” must contain an answer to the question “What is Skepticism?” Yet, Sextus explanation, the story of Apelles, is far from obvious.

A story told of the painter Apelles applies to the Sceptics. They say that he was painting a horse and wanted to represent in his picture the lather on the horse's mouth; but he was so unsuccessful that he gave up; took the sponge on which he had been wiping off the colors from his brush, and flung it at the picture. And when it hit the picture, it produced a representation of the horse's lather. Now the Sceptics were hoping to acquire freedom from disturbance by deciding the anomalies in what appears and is thought of, and being unable to do this they suspended judgment. But when they suspended judgment, freedom from disturbance followed as it were fortuitously [*tuchikōs*], as a shadow follows a body” (*P.H.* I 28–29).

The story engages the coherence of Skepticism. One might suppose that Apelles reaches the goal by not striving for it anymore and that, likewise, the Skeptic finds freedom from disturbance when she no longer pursues the truth. The goal is obtained by giving up the assumed means to reach it. Apelles initially assumed that it was by mastery of his technique that he would attain the effect he was striving for; similarly, the proto-Skeptic, at the beginning of her investigation, believed that she would enjoy *ataraxia* only when she discovers the final truth about the non-appearing nature.<sup>23</sup> The common

---

<sup>22</sup> This point is also noted by Bredo Johnsen (2001: 530): “Sextus' account of how it was discovered that *epochē* yields *ataraxia* is an account of how certain thinkers... became Pyrrhonists, not an account of how some thinkers who were already settled Pyrrhonists made that discovery”.

<sup>23</sup> There is a temporal dimension to Sextus' narrative that suggests a chronological difference between the Skeptic entering philosophy (i.e., the proto-Skeptic) and the full-fledged Skeptic. This temporal development has been noticed by Grgic and Brennan. As Brennan (1999: 98) puts it: “In respect to one belief at least, the proto-Skeptic and the Skeptic must differ. And this will be precisely that second order belief, that one must grasp the truth before one can become tranquil, which the proto-Skeptic believed and the Skeptic no longer does”.

interpretation of the tale is, to borrow, among others, Hadot's (2002: 143) formulation that "just as Apelles was able to achieve perfection in art by renouncing art, so the Skeptic was able to realize the philosophical work of art— that is peace of mind— by renouncing philosophy in the sense of philosophical discourse".<sup>24</sup>

On closer examination, however, this does not fit with what the story is supposed to illustrate. Analogically, *epochē* is to the Skeptic what throwing the sponge is to Apelles. The story tells us that Apelles was frustrated, that he discovered a solution by chance, but not that he abandoned painting. Similarly, Sextus cannot suggest that we should give up the search, since this would go against the stated function and purpose of Skepticism (indeed, the very meaning of the word). A Skeptic does not throw the sponge; Apelles does not abandon painting; rather, he abandons the usual method (the brushes). The point of Skepticism is not to reach the goal by giving up the inquiry, but to reach the goal while keeping the inquiry open ("the Sceptics are still investigating" I 2).

Sextus places us in a strange position: the story of Apelles is the main clue that could explain the link between *ataraxia* and *epochē* but this very story does not allow us to extract a practical rule that could be presented as *the* skeptical precept on how to cure human woe. The Skeptic suspends belief about every dogmatic claim she has encountered *so far*. As Sextus puts it: "The phrases 'I have no apprehension' and 'I do not apprehend' show the Skeptic's *own feelings*, in virtue of which he refrains, *for the moment*, from positing or rejecting any of the unclear matters being investigated" (I 201). The two conditions: (a) it is the expression of the inquirer's pathos and (b) it has only provisional (not definitive) validity, remind us that we are reading a report, not a recipe.

What happened to Apelles in this incident changed him. Likewise, the Skeptic undergoes a transformation. Before *epochē*, she assumed that she would experience freedom from disturbance only if she could attain *sophia* and reach an ultimate insight into what is non-apparent; afterwards, she finds out that she can experience *ataraxia* without it. Burnyeat (1983: 139) objects to this that "*ataraxia* is hardly to be attained if he [the Skeptic] is not in some sense satisfied— so far— that no answers are forthcoming, that contrary claims are indeed equal". On Burnyeat's view, the Skeptic's *ataraxia* would require some certainty (at least some stable belief) concerning the results of the inquiry; namely, that we will *always* find equipollence between conflicting claims so that we can be confident in our suspension of judgment. This interpretation makes two unwarranted assumptions: (a) it maintains what Sextus denies: *ataraxia* can only come from having found a certainty that cancels all doubts (in this case, the certainty that there will be no certainty). (b) It assumes that *ataraxia* depends on *epochē* as an effect depends on a cause or a conclusion on an antecedent premise. The first assumption sees *ataraxia* as some permanent state,

---

<sup>24</sup> A similar interpretation can be found among many other commentators. For instance, Striker's interpretation of Apelles concludes: "so for the Skeptic, tranquility follows unexpectedly, not upon the discovery of truth, but *upon giving up the search*." (Striker 2201: 118 emphasis added). On her reading, "philosophical investigations seem to be precisely what the Skeptic's way of life is designed to *avoid*" (Striker 2201: 121). Richard Bett (2011: 7) writes: "the skeptic achieves his aim, ataraxia by giving up on the search for truth".

a serenity that would be disturbed should it turn out that equipollence cannot be guaranteed. The Skeptic enjoys a profound satisfaction and release from prior anxiety, something akin to Apelles' surprise when he discovered a way of creating a visual impression of the lather on the horse's mouth. However, Sextus' repeated temporal conditions ("so far," "up to now," "for the moment"...) suggest that this experience is hopefully repeatable not that it requires an everlasting bliss. The second assumption, as we saw, reads in the connector "afterwards" [*to de meta touto*] that links *epochē* to *ataraxia* more than what Sextus can and does say. The Skeptic's transformation did not occur on the basis of some argument and it does not call for a refutation of her prior conjecture. Wisdom *could* still lead us to freedom from disturbance. This path is not ruled out; rather, it remains so far undecided. The search for truth and the enjoyment of *ataraxia* are simply not linked by conditional necessity anymore. In fact, if it is possible to experience *ataraxia* without having discovered any ultimate truth; and if it is so one can suspect, conversely, that such a knowledge (should it be attained) would not necessarily lead us to *ataraxia*.

No doubt, the Skeptic must retain a minimal conception of the goal and the good throughout her efforts,<sup>25</sup> but we cannot say that the suspension of judgment occurs *for the sake of* achieving *ataraxia*, just as Apelles did not throw the sponge for the sake of creating the effect he was seeking. The analogy indicated by the expression: "tranquility followed *as it were fortuitously*, as a shadow follows a body" does not express a causal relation between body and shadow but rather stresses their simultaneity. Taken rigorously, the analogy is somewhat inadequate since, if all conditions are met (i.e., an opaque body and a source of light) a shadow cannot fail to appear whereas Sextus can only describe how *ataraxia* was met by the Skeptic but not assure us that this method necessarily yield the desired result. Fortuitousness disjoins cause and effect: the body is not here for the sake of creating a shadow anymore than the sponge was thrown for the sake of creating the likeness of foam. At best then, *epochē* provides an occasion; it opens up a space where freedom from disturbance may occur, not one where it must occur.<sup>26</sup>

There is no skeptical teaching on *ataraxia* and there cannot be one, since the point is to show that it can be brought about by something *other* than by adherence to a doctrine. The story of Apelles suggests what I would call a *wandering motive* in the practice of Skepticism. To wander is to drift from one point to another in such a way that the wanderer finds herself in a place she wasn't seeking. A wanderer does not move toward a determinate direction but engages in meandering. Similarly the skeptical inquirer is a wanderer who explores all manners of thinking, all sorts of arguments and beliefs without embracing any particular one, but without denying either that one might eventually be *the* truth the Dogmatist longs for. This musing is accompanied by *ataraxia*. The paradoxical thing about Apelles' story is that while the goal is eventually achieved, it is achieved *without*

---

<sup>25</sup> As noted by Grgic (2006: 150).

<sup>26</sup> Such an "occasion," it can be argued, retains a minimal form of causality; if *epochē* does not produce *ataraxia* it still remains that to place ourselves in the condition of *epochē* is to make ourselves receptive to *ataraxia*.

intention. The artist did not throw the sponge in order to achieve a particular goal. Rather, as it sometimes occurs, what is most admired about a work of art came about fortuitously. Apelles was lucky, and luck is chance that ironically imitates technique.<sup>27</sup> Instead of positing a causal or an inferential relation between *epochē* and *ataraxia*, the story of Apelles disconnects the moments of Skepticism but it also indicates that two distinct planes can coincide in our consciousness.<sup>28</sup> Whereas a traveler organizes her journey *in order* to reach a pre-established destination, the full-fledged Skeptic is an explorer who has found that it is possible to continue the search, to pursue the journey, and simultaneously to experience *ataraxia*. *Epochē* is on par with a continued search for truth since the suspension of judgment does not claim that judgment is impossible. “For the latter [Dogmatists] the investigation has already reached its end, as they suppose, but for the former [Pyrrhonists] the reason why any investigation is undertaken—namely, the thought that they have not made a discovery—still remains” (*PH*. II 11). This situation leads the Sceptics to give to inquiry a higher status than the Dogmatists or the Academics do. In accord with Socrates, the consciousness of not knowing is what enables inquiry, not what hinders it.

As an analogue for the narrative account of the path to Skepticism, the story of Apelles illustrates a transformation. The unintended effect of *epochē* is to relieve the inquirer from the *emotional attachment* she had for her cherished beliefs. Some commentators have objected that the Skeptic is disingenuous.<sup>29</sup> One could wonder why a condition of no belief would lead to tranquility.<sup>30</sup> And furthermore, if the goal remains the attainment of *ataraxia* and if it turns out that it can be achieved independently from complete knowledge, why keep seeking the truth? As we argued earlier, the transformation the Skeptic underwent allows her to experience *ataraxia* without assuming that ultimate knowledge is its precondition; but this, instead of entailing a rejection of philosophy, transforms its practice. If, for the Skeptic, philosophy is first and foremost *inquiry*, its value cannot depend on securing a truth which, in turns, would become the condition

---

<sup>27</sup> On the relation between luck and *technē* see Massie (2003).

<sup>28</sup> Perin (2006: 345) also notices this point: “If, therefore, the story of Apelles is supposed to reveal something about the relation between the Pyrrhonist’s suspension of judgment and her tranquility, it is that the Pyrrhonist does not suspend judgment in order to achieve tranquility”.

<sup>29</sup> As Perin (2010: 9) puts it: “the Sceptic is and must be someone who is *not* engaged in the search for truth. In addition, the Sceptic deploys instances of certain argument-schemas—the so-called Agrippan modes—that collectively purport to show that no one can have any reason to believe anything. But the use of arguments with this negative dogmatic conclusion seems to be incompatible with the search for truth. For someone is *genuinely* engaged in the search for the truth about some matter only if she does not deny that it is possible to discover the truth about that matter”. Perin then must assume that Sextus is a crypto-Academic despite Sextus explicit contention that Academic philosophy is a form of dogmatism and despite the fact that it falls repeatedly under his critique. I find this assumption implausible. Sextus’ strategy is much more subtle than Perin assumes. The *postponement* of the truth (which is needed in order to keep the inquiry open) is not identical with its *denial* (which Sextus avoids). As for Perin’s second assumption according to which Sextus basically lies and that he is not interested in inquiry, it is disproved by the very existence of his not insignificant corpus of philosophical investigations.

<sup>30</sup> This objection is voiced by Grgic (2006: 159): “The question is why a person who wants to achieve tranquility has to bring herself to a state in which she has absolutely no belief. Unfortunately, Sextus does not provide an answer to that question”.

of *ataraxia*. This assumption must be cancelled for two reasons: (a) we now recognize that *ataraxia* can be experienced without enlightenment and (b) whether human beings will eventually attain enlightenment at some future point remains fundamentally undecided. Thus, in the compound word “*philo-sophia*” the Skeptic stresses the first part: the inquisitive activity of the desiring intellect is itself valuable. Thereby, Sextus commits philosophy to be infinite inquiry, a *philein* seeking a constantly postponed *sophia*; but to do this the possibility of achieving *sophia* must remain undecided, even undecidable; declaring it already achieved or unachievable would, on the contrary, abolish philosophy.

In order to keep investigating, Skepticism must uncompromisingly apply its critique to itself. Should Skepticism presume to be immune to critical scrutiny, it would rightly be accused of taking a Dogmatic stand to which it is not entitled.

Just as it is not impossible for the man who has ascended to a high place by a ladder to overturn the ladder with his foot after his ascent so also it is not unlikely that the Skeptic, after he has arrived at the demonstration of his thesis by means of the arguments proving the non-existence of proof, as it were by a step-ladder, should then abolish (*anelein*) this very argument” (M, 8, 481)<sup>31</sup>.

By kicking the step-ladder the Skeptic does not quite fall back to her initial starting point. As Castagnoli has shown, Sextus’ strategy does not lead to self-contradiction. The terms *perigraphhein* and *sumperigraphhein*, which Sextus reserves to describe what happens when the skeptical method is applied to skeptical arguments themselves, do not suggest a process of self-refutation (which would entail that what has been said is false) but rather indicate an act of cancellation, or “self-bracketing” as Castagnoli puts it.<sup>32</sup> The purpose of this paradoxical self-cancellation is to induce *epochē* which is valued for its therapeutic function. Ultimately, the value of philosophy is something the Skeptic can only show by performing it: the very existence of the Sextan corpus is its demonstration. This unrelenting thirst of inquiry that sustains philosophical investigation upholds neither that *sophia* is the means to tranquility nor that philosophy will eventually end in the final revelation of *the* truth. None of these are impossible, but none are necessary.

The difference between planes of consciousness becomes manifests when we distinguish two phenomena that are often confused because they are experienced concurrently; namely, inclination and belief. The first (inclination) acknowledges an appearance,<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Besides the analogy with the purgative medicine which, after eliminating the humors, must eliminate itself, Sextus offers a third analogy with fire which “after consuming the fuel destroys also itself... So too the argument against proof, after abolishing every proof, can cancel itself also” (M, 8, 480).

<sup>32</sup> “Sextus *never* accepts, and so much the less embraces, the dogmatic charge of self-refutation; what is interpreted [...] as an admission of self-refutation is best reconstructed as a refined dialectical tool that Sextus uses *against* the dogmatist charges of inconsistency and self-refutation” (Castagnoli 2010: 252).

<sup>33</sup> “We do not overturn anything which leads us, without our willing it, to assent in accordance with a passive appearance- and these things are precisely what is apparent” (PH. I 19).

while the second (belief) affirms a reality. To practice *epochē* is to accustom oneself to dissociate these moments. Although a belief entails an inclination, the converse is not true. It is not inconsistent to say “I am *inclined* to believe that p” or “it *appears* to me that p” and, *simultaneously*, to maintain “I do *not* believe that p.”<sup>34</sup> In other words, the partition is not between belief and no belief, but between believing in a *dogmatic* sense (i.e., making alethic claims) and believing in a skeptical sense (i.e., acknowledging an inclination generated by an appearance). The subject of the first two above-mentioned sentences (“I am inclined to believe that p” and “it appears to me that p”) is the speaker herself. These assertions do not address the *nature* of p; they refer to appearances insofar as they appear to me. “An appearance, then, will actually be of the *feeling* of a sense [*tu pathous tēs aisthēseōs*]- and that is different from an external existing object” (PH. II 72). The crucial characteristic of appearances, according to Sextus, is that appearances are involuntary. However, the acknowledgment that something appears and that one experiences an *inclination* to believe do not compel the Skeptic to claim that what she is inclined to believe is actually true. In the third sentence (“I do not believe that p”) “p” stands for a thetic belief, i.e., a claim about the nature of that toward which the Skeptic experiences an inclination. Acknowledging an inclination and making a dogmatic claim are not identical and it is because the Skeptic is conscious of the difference between being inclined to believe and actually believing, or between acknowledging an appearance and upholding its truth that those who have criticized the Skeptics either for having no beliefs or for having beliefs when they should not have missed the point on both counts. This is reflected in Sextus’ own writing strategies. Most of the *Outlines* follow the method of elenchus and focus on the critical evaluation of dogmatic claims and objections. When, however, Sextus composes what we could call an argument in favor of Skepticism, he systematically frames it as a report on how things appear to the Skeptic and avoids any thetic claim by applying self-cancellation to his own account.

The issue, however, is not *exclusively* epistemological. To the distinction between “inclination/appearance” and “belief/non-apparent reality” corresponds a difference in the inquirer’s *ethos*. To become a Skeptic is to undergo a conversion, even though this conversion cannot be confused with the enlightenment of a sage who has contemplated the truth. The Skeptic is a changed person because she has learned to dissociate herself from the many thoughts she entertains.<sup>35</sup> An inner doubling has occurred; the Skeptic detaches herself from her beliefs, noticing how things *appear* to her, observing how she finds herself *inclined* to accept some appearances, while remaining on another plane mindful not to let herself make any dogmatic claim. Sextus insists on many occasions that appearances (i.e., the unmediated and involuntary objects of consciousness), are the Skeptic’s own appearances. She can acknowledge her mental inclinations without

---

<sup>34</sup> This compatibility is also acknowledged by Johnsen (2001: 552).

<sup>35</sup> As McPherran (1989:169) puts it: “a Skeptic will hold that he experiences himself as a center of consciousness distinguishable from his ‘organ of rationality,’ conceived of along the lines of his other bodily organs”.



being committed to a corresponding dogmatic belief because she has become a surveyor of her own thoughts, an observer of her own consciousness. In that sense, the Skeptic's transformative discovery is also self-discovery; it is the realization that the conscious self is distinct from consciousness' intentional content.<sup>36</sup> To express it in the language of Husserl's phenomenology, pure (transcendental) consciousness is established by a method of bracketing (*epochē*) empirical data and particular beliefs away from consideration. In a similar fashion, the Skeptic has discovered a space that opens a distance between herself and the thoughts she entertains. It is because she can hold her thoughts at a distance that she is capable of engaging in their critical examination in the first place, something that proves especially difficult, if not impossible, for a Dogmatist. This is the point where epistemological, psychological, and ethical concerns coincide and it is in this space of play, in this leeway, that *ataraxia* can emerge.

---

<sup>36</sup> Some have noted a parallel with Buddhism, for instance Adrian Kuzminski (2008: 95) writes: "The liberation from suffering promoted by both Buddhists and Pyrrhonists depends crucially on distinguishing between consciousness and the objects of consciousness".



## BIBLIOGRAPHY

## ANCIENT SOURCES

SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Skepticism*, ed. J. Annas & J. Barnes, Cambridge 2000<sup>2</sup>.

SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Pyrrhonism. Against the logicians. Against the physicists, Against the ethicists. Against the professors*, ed. R. G. Bury, vol. I–IV, Cambridge MA 1933–1949.

DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R. D. Hicks, Cambridge MA 1925.

## MODERN SOURCES

BAILEY, A., 2002, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford.

BETT, R., 2011, “How Ethical Can an Ancient Skeptic Be?,” in D. Machuca (ed.), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, Dordrecht, pp. 3–18.

BRENNAN, T., 1999, *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus*, New York/London.

BURNYEAT, M., 1980, “Can the Sceptic Live His Scepticism?” in: Burnyeat, Frede (1997), pp. 25–57.

BURNYEAT, M., FREDE, M., 1997, *The original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis, IN.

CASTAGNOLI, L., 2010, *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge.

GOETHE, J. W., 2001, *Faust, A Tragedy*, translated by W. Arndt, New York.

GRGIC, F., 2006, “Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism,” *Ancient Philosophy* 26, pp. 141–160.

HADOT, P., 2002, *What is Ancient Philosophy?*, Cambridge, MA.

JOHNSEN, B., 2001, “On the Coherence of Pyrrhonian Skepticism,” *Philosophical Review*, 110, pp. 521–561.

KAHN, C., 2001, *Pythagoras and the Pythagoreans, A brief History*, Indianapolis IN.

KUZMINSKI, A., 2008, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham.

LAURSEN, J. C., 2009, “Skepticism and Cynicism in the Work of Pedro de Valencia,” in J. R. Maia Neto, G. Paganini, J. C. Laursen (eds.), *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin*. Leiden, pp. 139–158.

MASSIE, P., 2003, “The Irony of Chance: On Aristotle *Physics* B 4–6,” *International Philosophical Quarterly* 43, pp. 15–28.

MCPHERRAN, M., 1989, “Ataraxia and Eudaimonia in Ancient Pyrrhonism: Is the Sceptic Really Happy?,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5, pp. 135–171.

PERIN, C., 2006, “Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, pp. 337–360.

PERIN, C., 2010, *The Demands of Reason, an Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Oxford.

STOUGH, C., 1984, “Sextus Empiricus on Non-Assertions,” *Phronesis* 29, pp. 137–164.

STRIKER, G., 2001, “Scepticism as a Kind of Philosophy,” *Achiv für Geschichte der Philosophie* 83, pp. 113–129.

VOGT, K. M., 2010, “Scepticism and Action,” in R. Bett (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, pp. 165–180.

VOGT, K. M., 2012, “Appearances and Assent, Sceptical Belief Reconsidered.” *The Classical Quarterly* 62, pp. 648–663.

WERSINGER, A. G., PERCEAU, S., 2010, “L’auto-réfutation du Sceptique vue de la scène antique” *Revue de Métaphysique et de Morale* 65, pp. 25–43.

PASCAL MASSIE  
/ Oxford, OH /

### Philosophy and *Ataraxia* in Sextus Empiricus

This essay addresses two interconnected questions: (a) In what sense is Skepticism a philosophy? (b) How can *ataraxia* emerge out of *epochē*? Skepticism is a practice that articulates three moments: *equipollence*, *epochē* (suspension of judgment), and *ataraxia* (freedom from disturbance) and Sextus' account of how one can move through these moments demonstrates the its philosophical nature. However, to clarify the transition from *epochē* to *ataraxia* Sextus offers only one clue: the story of Apelles. If this story is paradigmatic, it is also ambiguous since the transition from *epochē* to *ataraxia* can neither be causal nor inferential. Apelles achieves his goal purely by chance. Contrary to a common interpretation, this doesn't mean that the Skeptic abandons the inquiry (just as Apelles doesn't abandon painting). Lastly, the essay argues that Skepticism is not only the practice of a certain dialectical method but also a practice upon oneself. The Skeptic must learn to dissociate herself from the thoughts she entertains. Sustained inquiry can coexist with *ataraxia* because the Skeptic has discovered that her consciousness is distinct from its intentional content now bracketed by *epochē*. To free ourselves from our attachment to dogmatic beliefs is to opens up a space of self-detachment.

#### KEYWORDS

Sextus Empiricus, Skepticism, *epochē*, *ataraxia*, Apelles

# Stoic Caricature in Lucian's *De astrologia*: Verisimilitude As Comedy

CHARLES MCNAMARA / *New York* /

“He’d say: ‘This year, plant barley, not wheat.’ Or: ‘This time, you can plant chickpeas and not barley. Next year we’ll have a bumper olive crop, but for three years after that you won’t get enough to squeeze out a drop of oil.’”

“That’s called astrology,” said Don Quijote.

“I don’t know what it’s called,” replied Pedro, “but I do know he understood all this, and even more.”

*Don Quijote*, Miguel de Cervantes, Book I, Ch. XII

It is perhaps easiest to approach *De astrologia*, a text transmitted in the Lucianic corpus, not from its beginning but from its conclusion<sup>1</sup>. The text, a cultural history of astrological practices throughout the ancient world, ends with a succinct defense of a characteristically Stoic interpretation of astrological influence. The narrator, beginning this final section with an emphatic *ἐγώ* (29), compares astrological influence on mundane human events with natural examples of movements arising from accidental physical contact. Stones

---

<sup>1</sup> I owe thanks to Elizabeth Scharffenberger for her help in clarifying the argument of this paper and also to Katharina Volk for allowing me to visit her seminar on ancient astronomical poetry. I also thank the anonymous reviewers for helpful comments on the complex history of the use of allegory in the Stoic tradition.

are moved by the chance passing of horses and birds as is chaff by the passing of winds. Similarly, the “outflow” (*ἀπορροίη*) of a small flame warms bystanders without regard to their own need for heat, and so, the narrator asks, “do we receive no [influence of the] outflow of the stars?”<sup>2</sup>

Alexander Jones notes that “*aporrhoiai* are sometimes associated with a Stoicizing appeal to *sumpatheia* between the heavenly bodies and things on the earth” (2003: 340). The likening of mundane and celestial fire, too, seems to allude to the characteristically Stoic “creative fire” that governs “the unity and cohesion of the cosmos” (White 2003: 138). The narrator of *De astrologia* speaks of fire’s capacity to warm men regardless of their own need for heat, and such cosmic indifference adumbrates “the Stoic account of fate... [which is] a matter of physics, not superstition” (ibid.). In these concluding remarks, he reinforces this concept of immutable fate and directly connects it to the cosmic *ἀπορροίη*: “it is not possible to make bad things into good ones with astrology, and it is not possible to alter anything of the outflowing events”<sup>3</sup>.

This determinist, rational understanding of causation allows the narrator of *De astrologia* to connect his views on fate to the promises of astrology, which predicts future events through an understanding of the cosmos. While the narrator acknowledges that the future cannot be modified, he nonetheless argues that astrologers can, in fact, predict those inevitable events and make the proper emotional preparations for them: “The astrologer is gladdened knowing far beforehand the good events which are about to come, and the bad ones are received in good spirits. For these events do not come to [astrologers] who are unaware, but rather they are considered manageable and mild in [the astrologers’] preparation and expectation”<sup>4</sup>. This recognition of the predictability of future events based on cosmic phenomena aligns with Stoic belief, wherein “the ‘covering laws’ of physics plus a complete description of an instantaneous world-state allows an omniscient observer to *predict* the subsequent history of the world to the finest detail” (White 2003: 141). And like an expert Stoic, the narrator advocates handling oncoming disaster with calm and steady emotion<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> *De astrologia* 29: ἀστέρων δὲ οὐδεμίην ἀπορροίην δεχόμεθα (all translations of *De astrologia* are my own unless otherwise indicated).

<sup>3</sup> *ibid.*: καὶ μέντοι τῇ ἀστρολογίῃ τὰ μὲν φαῦλα ἐσθλὰ ποιῆσαι ἀδύνατά ἐστιν οὐδὲ ἀλλάξαι τι τῶν ἀπορρεόντων πρηγμάτων. We are on shaky ground when speaking of “the Stoic account” of any philosophical doctrine since the school changes throughout many centuries and many practitioners. As A. A. Long admits, it is often difficult to make claims about Zeno, Cleanthes, Chrysippus, and other early Stoic figures since our knowledge about them is so fragmentary (1996: 75). Like Long, I concede that speaking “decisively” about a single Stoic view on such matters is problematic. The problem is compounded in this particular text where the actual date of composition (sometime in the second century AD if Lucian is truly its author) and its dramatic date are potentially quite different.

<sup>4</sup> *ibid.*: τὰ μὲν ἐσθλὰ εἰδόμενα ἀπιξόμενα πολλὸν ἀπόπροσθεν εὐφρανεῖ, τὰ δὲ φαῦλα εὐμαρέως δέχονται· οὐ γὰρ σφισιν ἀγνοέουσιν ἐπέρχεται, ἀλλ’ ἐν μελέτῃ καὶ προσδοκίῃ ῥήϊδια καὶ πρηγέα ἡγεῖται.

<sup>5</sup> As a point of reference for these beliefs, Lucian lampoons these Stoic emotional attitudes elsewhere, such as in his profiling of Chrysippus, who is indifferent to being sold into slavery (*Vitarum auctio* 21).

On account of this Stoic defense of astrology and the earnest tone of the narrator, the inclusion of *De astrologia* in the Lucianic corpus has been long disputed, and it continues to be disputed in current studies. In his contribution to the Warburg Institute's recent book-length study of Lucian's work, Simon Swain notes that *De astrologia* is "often... regarded as spurious" (2007: 32). C. P. Jones claims that "this defense of astrology seems incredible in Lucian," on the grounds that the narrator's favorable understanding of some astrological practices runs against Lucian's distrust of oracles elsewhere (1986: 170).

Scholars willing to attribute the piece to Lucian have often felt obliged to concoct excuses for its composition. C. M. Wieland offers far-fetched prosopographical readings as the only possibility for authenticity, postulating, for example, that "if it must be laid to [Lucian's] account, it is still a doubt whether too early youth or too advanced age should bear the blame of its not being more worthy of him" (1820: 409). Jennifer Hall imagines that the text "might have been composed by Lucian to please come patron of Stoic sympathies and astrological predilections" (1981: 384). These skeptical hypotheses, while not removing the text from the Lucianic corpus outright, nonetheless ascribe to Lucian intentions that are so complex that the text might as well be written by someone else all together.

Other scholars are more inclined to believe that the work is in fact of Lucian's own hand and that he composed the text under no mental impediment or external duress. Their various interpretations of the text's meaning and tone, however, are not in agreement at all. A. M. Harmon believes that *De astrologia* is "so clever that it has duped almost everyone, including myself, into taking it in earnest and proclaiming it spurious" (1967: 347), and S. Feraboli notes that "the learned reader...will be able to (or will have to) sense a clever derision of popular superstitions in this work" (1985: 158). Jennifer Hall's seminal study of the Lucianic corpus, too, allows for a possible irony that positions the text within the larger comedic trends of the Lucianic corpus (1981: 385).

Jacques Bompaigne, however, considers the work "devoid of comic interest" (1958: 653)<sup>6</sup>; Wieland cannot "discover the slightest vestige of either taste or humour, wit or irony" (1820: 409). And scholars disagree on more than just its comedic value: Erasmus, cited by C. Robinson, believed that Lucian was its true author, but "confronted with the (to put it mildly) ambiguous message" of the text, he nonetheless believed that it "must have a moral content, simply on the grounds that Lucian was its author" (1979: 166). In short, critics cannot decide if the text is humorous or dry, ironic or earnest, Lucian's or another's.

This paper argues that the debate concerning Lucian's authorship arises from a misunderstanding of the narrator of the text. This narrator seems to be skeptical of the literal truth of fabulous myth, a potential boon to those like Harmon and Feraboli who read Lucian as a scathing critic of fantastic religious beliefs. But he also seems to hold views of astrology that are congruent with Stoic beliefs of the time. And these views, so it is

---

<sup>6</sup> Here I use Hall's translations of Bompaigne's critique (1981: 382).

argued, do not coincide with Lucian's own disparagement of astrological practices with "Skeptic arguments" found elsewhere in the corpus (Hall 1981: 381). Unlike readings given by Bompaire and Wieland, which downplay the work's wit and irony, my reading understands *De astrologia* as a caricature of the Stoic philosopher-cum-astrologer whose presentation of the cultural history of astrology actually serves to underscore the futility of a philosophy that Lucian regularly lampoons elsewhere in his corpus. This text, thus, is not an example of "that Anglo-Saxon type of humour' by which one says exactly the opposite of what one means" (Hall 1981: 385); instead, it represents the Stoic philosopher partly with an eye toward verisimilitude and partly with an eye toward the absurd, much as Lucian does in other texts. Ultimately, Lucian's all-too-accurate representation of a contemporary philosopher showcases a Stoic narrator who comically undercuts himself and his own ridiculous beliefs.

### *Captatio benevolentiae*: The Narrator's Introduction

This section explores the complex identity of *De astrologia*'s narrator, looking both at how scholars have aligned his beliefs with those of Lucian and also at how the narrator resists such an alignment. The opening sections of *De astrologia* raise difficult questions about philosophical doctrine and dialect, and such questions have thwarted scholars who have attempted to identify Lucian as its author.

At the beginning of the text<sup>7</sup>, the narrator provides an explicit statement of the purpose of *De astrologia*: it is not meant to be a discourse on "the stars themselves nor on the sky itself" but rather about "prophecy and truth, which indeed comes from these astrological affairs to the life of men"<sup>8</sup>. Although the narrator claims that his text is interested in prophetic practices, he positions himself outside the traditional host of diviners. While other allegedly wise men specialize in other arts and sciences, "astrology is the only practice they neither honor nor practice"<sup>9</sup>. Their disparagement of astrology, so the narrator explains, arises from misconstrued and failed prophecies whose inaccurate conclusions lead men to "blame the stars and hate astrology itself [and] not to believe it to be a helpful or truthful practice"<sup>10</sup>. The narrator assures his readers, however, that this assignment of blame is not just. When a musician errs in his playing, for example,

---

<sup>7</sup> Perhaps the first thing that readers of Lucian's other work will notice about this text is the use of Ionic Greek, distinct from the "atticizing language Lucian adheres to elsewhere" (Swain 2007: 32). We shall return to this topic when we become acquainted with the narrator's Herodotean self-presentation.

<sup>8</sup> *De astrologia* 1: Ἀμφί τε οὐρανοῦ ἀμφί τε ἀστέρων ἡ γραφή, οὐκ αὐτῶν ἀστέρων οὐδ' αὐτοῦ περὶ οὐρανοῦ, ἀλλὰ μαντείας καὶ ἀληθείας, ἣ δὴ ἐκ τουτέων ἐς ἀνθρώπων βίον ἔρχεται.

<sup>9</sup> *ibid.*: μούνην δὲ ἀστρολογίην οὔτε τιμέουσιν οὔτε ἐπασκέουσιν.

<sup>10</sup> *id.* 2: ἀστρων τε κατηγορέουσιν καὶ αὐτὴν ἀστρολογίην μισέουσιν, οὐδέ μιν οὔτε ὑγίεια οὔτε ἀληθέα νομίζουσιν, ἀλλὰ λόγον ψευδέα καὶ ἀνεμώλιον, οὐ δικαίως, ἐμοὶ δοκέει, φρονέοντες· οὐδὲ γὰρ τέκτονος αἰδρήν τεκτοσύνης αὐτῆς ἀδικὴ οὐδὲ αὐλητέα ἀμουσὴ μουσικῆς ἀσοφίη, ἀλλ' οἱ μὲν ἀμαθέες τῶν τεχνῶν, ἐκάστη δ' ἐν ἑωυτῇ σοφίη.

the audience should not cast blame on music itself but rather on the player. Similarly, we are thus left to infer, when astrological predictions are erroneous, these mistakes are the result of human error and not the result of defects in the actual science.

This clever analogy, comparing critics of astrologers to critics of other artists, positions the narrator as an intellectual superior of his contemporaries, whose rash, unnuanced approaches to astrology bring about both false prophecy and human distrust in this “rational system” (λόγος, 1). Jennifer Hall looks to this confident superiority as a marker of Lucian’s authorship since such an attitude is present in other works of Lucian, where “the existence of oracles, as of magic, [is ascribed] to human weaknesses”; moreover, his “dislike of oracles is fundamental to one of his masterpieces, the attack on Alexander of Abonuteichos” (1981: 43). The apparent level-headedness of the narrator and his typically-Lucianic critique of foolish humans, so Hall argues, both provide a compelling reasons to understand the narrator’s views as those of Lucian himself. As such, the narrator would provide Lucian’s own defense of astrology as a legitimate art—perhaps even “science”—and its expose its fraudulent practitioners.

Paradoxically, however, the narrator’s correction of his fraudulent contemporaries does not align with what Hall takes to be Lucian’s philosophical commitments in other texts. She notes, for example, it is “perfectly true that a defence of astrology is inconsistent with Lucian’s views on prophecy as expressed, for instance, in the *Jupiter Confutatus*” (1981: 382). In that text (12-14), Cyniscus draws attention to the worthlessness of foreknowledge of an unchangeable future. Since Hall understands that Lucian himself agrees with these criticisms<sup>11</sup>, equating Lucian’s ideas with those of the earnest narrator of *De astrologia* would indeed expose an inconsistency in the Lucianic position on astrological divination. The narrator of *De astrologia* concludes with a defense of the worth of foreknowledge whereby future positive outcomes are anticipated with glee and negative outcomes are handled with ease, a clear contradiction to Hall’s understanding of Lucian’s beliefs in *Jupiter Confutatus*<sup>12</sup>.

Another difficulty regarding Lucian’s authorship centers around the relationship between the narrator’s attempted *captatio benevolentiae* and the Ionic dialect of the text<sup>13</sup>. Let us revisit this rhetorical term. As with any persuasive text, the narrator must establish his own credibility before setting out to prove that, in spite of the charlatans who have given astrology a bad reputation, he can show its true worth to his listeners<sup>14</sup>. The *captatio benevolentiae*, both generally and here in particular, assures readers that a speaker is authoritative and knowledgeable regarding the topics at hand. One component of the

<sup>11</sup> These criticisms were found elsewhere in antiquity, too. Hall points to both Sextus Empiricus *Adv. astr.* 47 and Cicero *De div.* II 20 as examples.

<sup>12</sup> See *De astrologia* 29. This advocacy of emotional preparedness smacks of Stoic doctrine. See note 5.

<sup>13</sup> See Hall (1981: 252f.) for a thorough analysis of Lucian’s engagement with rhetorical practices of his time.

<sup>14</sup> It is proper to refer to ‘listeners’ rather than ‘readers’ as “Lucian often spoke before audiences, and it has been demonstrated that the dialogues are carefully written in order to be read aloud by a single performer” (Jones 1986: 14).

*captatio benevolentiae* for the narrator of *De astrologia* is his use of Ionic Greek, through which he showcases such learnedness with an “aura of antiquity” (Hall 1981: 387), perhaps just as Lucian uses the Ionic dialect in *De Syria dea* to effect the same authority. It must be noted, however, that Lucian’s authorship of the *De Syria dea* is not without controversy<sup>15</sup>, and in fact, the use of the Ionic dialect is one of the factors that have led critics to question its authenticity<sup>16</sup>.

Aside from the “aura of antiquity” that this anachronistic dialect effects, the use of Ionic Greek in *De astrologia* likens the narrator to Herodotus, as does his survey of cultural practices (3f.)<sup>17</sup>. In the style of a Herodotean ethnography, the text begins with the Ethiopians, whose foray into astrology stems from their curiosity about the changing phases of the moon<sup>18</sup>. The narrator then traces the movement of astrological studies to other cultures. The Ethiopians pass off their “unfinished science” (ἄτελέα τὸν λόγον, 5) to the Egyptians, who contribute their own theories of the zodiac<sup>19</sup>. The “unfinished” quality of astrology here points to the narrator’s understanding of an embryonic branch

---

<sup>15</sup> Hall surveys much of the scholarly disagreement about its authorship (1981: 374f.). She notes there that “there are those who flatly deny that it is by Lucian and those who maintain that it is a genuine work and is intended as a parody of Herodotus” (1981: 374). A more recent study convincingly concludes that “the use of Herodotean themes and dialect in [*De Syria dea*], rather than the more normal Attic,...recalls to the reader other Herodotean features, such as his veracity or lack thereof, his apparent gullibility, his Ionian background and fascination with non-Greek culture” (Bartley 2009: 179). Hall also responds to those who argue Lucian would never use the Ionic dialect himself on account of his mockery of the dialect in his *How to Write History*: “Lucian is not saying that nobody should ever write in Ionic or try to imitate Herodotus: he is ridiculing those who do the job badly” (1981: 380). In his *Herodotus or Action* 1, Lucian extols the virtues of Herodotus: “the beauty of his diction, the careful arrangement of his words, the aptness of his native Ionic.”

<sup>16</sup> See Swain (2007).

<sup>17</sup> Some scholars argue that the use of Ionic Greek by contemporaries of Lucian also attempts to recall the authority of the Hippocratic tradition (Jones 1986: 64). Simon Swain also notes that “during the Second Sophistic, [Herodotus] was a model of historiography and ethnography...[and] occasional pieces were written in Ionic in imitation of him—for example, the lost world-history of Cephalion of Argos (divided into nine books like Herodotus’ work) or Arrian’s ethnographical *Indike*” (2007: 32).

<sup>18</sup> The narrator’s labeling of this curiosity as ἀπορία emphasizes the position of Ethiopian astrology within a philosophical tradition, and the understandings that result from these studies—understandings of a cosmic *αἰτία* and *φύσις*—suggest an intelligible cosmos. The narrator’s use of *φύσις* in this explanation recalls overarching Stoic concerns with nature. See White (2003) on this topic. And while this understanding of astrology, attributed to the Ethiopians, may appear almost Aristotelian, where astronomy “generally...[refers to] the geometrical aspect of the science” (Hall 1981: 331), the narrator affirms that this science included a study of the “power and works” of these cosmic bodies and that the astrologers assigned not “names” to these bodies but rather “signs.” For a recent study on *σημεῖα* as astrological signs worthy of interpretation rather than mere observation, see Volk (2012). These astrological findings of the Ethiopians cease to become mere mathematical measurements and assume secondary meanings and powers more characteristic of what modern readers would term astrology. For the narrator, astrology is at its earliest stages concerned with interpretation, an elusive process with which the narrator has at least some familiarity. It is perhaps emblematic of a characteristically Stoic version of astrological sciences. Douglas Kidd suggests that in Aratus, for example, “repeated reference to the [celestial] signs and the insistence on their usefulness suggests that [Aratus’] higher purpose was to promote the religious dogma of the Stoics” (1997: 11).

<sup>19</sup> Harmon, attempting to bolster the case for Lucian’s authorship, remarks that Lucian’s contemporaries believed astronomy originated with the Egyptians, but he argues that Lucian shows his “insight in favouring the Ethiopians, since Diodorus records that they were the first men, that they first taught people to worship the gods, that the Egyptians were their colonists, and that most of the Egyptian institutions were Ethiopian” (1967: 350).



of knowledge. He alludes to the early stages of astrological development to imply a familiarity with the whole history of this science.

As Adam Bartley's study of the use of the Ionic dialect in *De Syria dea* concludes, however, the use of an inquisitive, Herodotean persona here does not merely establish a historical, omniscient tone for the narrator's research. Ionic Greek also suggests an "apparent gullibility" whereby the narrator showcases both his earnest approach to astrological studies and his susceptibility to uncritical acceptance of others' accounts (2009: 179). On the one hand, the narrator's Herodotean dialect attempts to showcase a breadth of knowledge; on the other, it perhaps suggests an unsophisticated narrator, unaware of his own intellectual faults<sup>20</sup>.

Such bivalence is precisely the characterization that this paper argues for. The present narrator is, indeed, quite serious about impressing his audience with his knowledge of historical astrology and his avoidance of the alleged misunderstandings of his contemporaries. He understands the need for a successful *captatio benevolentiae*. Yet as we shall see, the faithful reproduction of the Stoic narrator and his views acts as a subversive form of such a *captatio*, whereby the earnest intention of the narrator and his confidence in his views make him and his school of thought seem more ridiculous. The narrator exposes his earnest confidence in nonsensical ideas, and readers are encouraged to ask themselves how someone could honestly believe such absurd views.

### A Brief History of Astrology: The Stoic Narrator and Mythological Allegory

After the narrator catalogs pre-Hellenic developments in astrological sciences to position himself as an expert in the field, he then turns his attention to the Greeks. The Greeks, he claims, "heard nothing about astrology from the Ethiopians or the Egyptians" (οὔτε παρ' Αἰθιοπῶν οὔτε παρ' Αἰγυπτίων ἀστρολογίης πέρι οὐδὲν ἤκουσαν, 10) but instead derive their understanding of this science from the mythical Orpheus. As the narrator wittily laments, Orpheus did not "bring this science into light" (οὐδὲ ἐξ φάος τὸν λόγον προήνεγκεν, *ibid.*) but instead tainted it with "witchcraft and divination" (γοητείην καὶ ἱερολογίην, *ibid.*)<sup>21</sup>.

Orpheus' connection to the cosmos is explained through his lyre, which "being seven-stringed, corresponded to the harmony of the moving stars" (ἡ δὲ λύρη ἐπτάμιτος ἐοῦσα τὴν τῶν κινεομένων ἀστέρων ἀρμονίην συνεβάλλετο, 10). This harmonic model is in

---

<sup>20</sup> Simon Swain argues for a similar bivalent role of the narrator's Ionic, Herodotean persona in the *De Syria dea* (2007: 33).

<sup>21</sup> Perhaps the author means to poke fun at the inaccuracy of the narrator's beliefs here since the Babylonians were known for their influence on early Greek astronomy, as cited in Herodotus (Goldstein and Bowen 1983: 332). Other Greek authors, however, postulate that astronomical studies began with mythological figures, and the inclusion of Orpheus among these figures is not a unique feature of *De astrologia*. Such mythological figures include Atlas and Heracles (Harmon 1967: 354 n. 2).

fact central to Pythagorean belief (Zetzel 1995: 239), and while one can square this belief with a Stoic understanding of the rational ordering of the universe, such a reconciliation is not the narrator's interest here. Instead, he associates these musically centered models of the universe with the "witchcraft" of Orpheus' practice of astrology<sup>22</sup>. He attempts to discredit the mythical Orpheus as an exponent of Pythagorean astrological theory.

As the narrator considers other figures from myth, he recasts the whole of the Greek mythological tradition as astrological practice. That is, Greek myth becomes refocused as a narrative of astronomical belief and discovery. Orpheus' position as the founding figure of Greek astronomy, for example, is justified by the existence of the constellation of Orpheus' lyre, and just as animals were charmed by Orpheus' playing on Earth, the animals of the zodiac all sit around the Orphic lyre in the sky (Feraboli 1985: 156)<sup>23</sup>.

The narrator then associates common conceptions of the gender of the planets with Tiresias, "the great ἐπίκοινων [or 'sharer'] of myth" (10). F. Rochberg-Halton notes that "the practice of alternating masculine and feminine signs in Greek astrology is related to Pythagorean number theory" and that gender associations in Pythagorean zodiacal theory arises from "the genders of the Sun and Moon in Greek mythology" (1984: 124). As with Orpheus, the narrator's understanding of mythological figures relies on an astrological correlative.

The narrator's subsequent recasting of the myth of Atreus and Thyestes also recenters mythic traditions around astrological phenomena. Atreus' ascent to power on account of his discovery of the motion of the sun is attested in Polybius as well as Sophocles and Euripides, but the claim that Thyestes, too, attempted to claim power through astrological achievement is an original invention of this text (Harmon 1967: 358 n. 1). This recasting of the myth of the golden lamb in terms of astrological achievement falls in line with Stoic beliefs about the motion of the planets, as seen in the following selection from the *Stoicorum Veterum Fragmenta* (von Arnim 1905: I 120):

[Zeno says] that the sun and the moon are borne along two paths, the first from rising to rising, [moved] by the cosmos, and the second being opposite to [the movement of] the cosmos, traversing one zodiac sign from another<sup>24</sup>.

While such studies of the complex motion of the sun are attributed to many figures, including Eudoxus, who predates Stoic philosophy (Jones 1986: 328-331), these beliefs

---

<sup>22</sup> For such a reconciliation, see Zetzel 1995: 240 and Burkert 1972: 351. Stoics, too, used the term *γοητεία* to refer to deception passed off as knowledge (DeLacy 1948: 250). This Stoic attack on Pythagorean mathematical models of the universe perhaps represents stereotypical philosophical quibbling, a common trope of Lucianic satire, showcased in *Icaromenippus* 5, for example.

<sup>23</sup> Interestingly, Aratus credits the lyre constellation not to Orpheus but rather to Hermes. Cf. *Phaenomena* 269, 674.

<sup>24</sup> τὸν δ' ἥλιον καὶ τὴν σελήνην δύο φοράς φέρεσθαι, τὴν μὲν ὑπο τοῦ κόσμου ἀπ' ἀνατολῆς ἐπ' ἀνατολήν, τὴν δ' ἐναντίαν τῷ κόσμῳ ζῶδιον ἐκ ζωδίου μεταβαίνοντα.

were clearly adopted by Zeno. Perhaps more importantly, the narrator connects the golden lamb of Thyestes to the constellation Aries (12). Much like the lyre of Orpheus and the hermaphroditism of Tiresias, the golden lamb of Thyestes is interpreted as a mythical (and terrestrial) counterpart to astronomical phenomena. In all three myths, the tradition of mythological figures has been transformed into a tradition of Greek astronomers. Atreus and Thyestes have also abandoned their standard political interests for astronomical ones, and in the case of Atreus in particular, the adoption of Stoic astronomical ideas about solar motion is responsible for his successes.

The narrator's discussion and "correction" of the traditional account of Atreus' and Thyestes' feud serve as a prelude to his re-interpretation of many other myths, wherein he employs the practice of using myth as an allegory to understand other aspects of human life, often attributed to Stoics<sup>25</sup>. Here he underscores his own stake in these beliefs, beginning his account of Bellerophon's astronomical pursuits with ἐγώ<sup>26</sup>. He then explains that Bellerophon's literal ascent to the heavens on a winged horse is preposterous and that he only "mingled with the stars" (ἄστροισιν ὀμιλέοντα, 13) insofar as he "pondered the lofty details" (ὕψηλά τε φρονέοντα, *ibid.*) of astrology. He ascended to the heavens, the narrator asserts, not by means of a horse but by means of his intellect. Much like the representation of Atreus in this text, Bellerophon prospers through the understanding of the cosmos.

And like his Bellerophon, the narrator's Icarus does not voyage into the stratosphere with the aid of physical instruments like artificial wings. Instead, he makes his journey "with his intellect" (τῷ νῶ, 15), and his demise is not a physical death but an intellectual one, wherein he "fell away from the truth and stumbled away from all his reason, and he sank into a sea of unfathomable topics" (ἐξέπεσε τῆς ἀληθείης καὶ παντὸς ἀπεσφάλῃ τοῦ λόγου καὶ ἐς πέλαγος κατηνέχθη ἀβύσσων πρηγμάτων, *ibid.*)<sup>27</sup>.

The metaphor of intellectual activity as celestial travel is a common one in Stoic thought and indeed in other philosophical works<sup>28</sup>. We can see an example of such

---

<sup>25</sup> Such practices "existed before the Stoics, but it was through their prestige that its influence became pervasive in Greek thought" (Lamberton 1989: 22). See also DeLacy (1948) who argues for the widespread use of allegory among Stoics. A. A. Long rightly notes that there are problems in the association of Stoics with the use of allegory. He rejects the popular claim that the Stoics understood Homer to be a "strong allegorist," an author who "composes with the intention of being interpreted allegorically" (1996: 60), and he convincingly argues that this association arises from a piece of "anti-Stoic polemic by the Epicurean spokesman" in *De nat. deorum* I 41 (*id.*: 67). He later admits that "still, one may retort, there must be some foundation to the Epicurean criticism" (*ibid.*). I believe such polemic language is used similarly in *De astrologia*. The over-application and distortion of Stoic attitudes toward allegory—the same interpretative strategy that Long takes regarding Cicero's text—would be applicable to this text as well.

<sup>26</sup> 13: Ἐγὼ δὲ καὶ περὶ Βελλεροφόντew τοιάδε φρονέω.

<sup>27</sup> As with Orpheus, the narrator here is comfortable using allegorical interpretation to discuss characters with faulty astrological beliefs. Not every character in Greek mythological history needs to be an expert Stoic.

<sup>28</sup> It should be noted here that an ascent to the heavens is a common theme in the Lucianic corpus, often undertaken by philosophers on their quest for knowledge. One can find Cyniscus meeting Zeus in the heavens in *Jupiter Confutatus* and even more absurdly Menippus flying to the moon by means of an eagle- and a vulture-wing in *Icaromenippus*. A. Georgiadou's discusses this common Lucianic trope (1998: 315), and she notes that "the

a metaphor at the end of Seneca's *Consolatio ad Helviam*. Here, the mind rises from the lands and seas, through the atmosphere, and eventually to the highest heavens, where "it enjoys the most beautiful view of the divine":

The soul, eager for the truth, now rushes to the consideration of its own nature and the nature of the universe. It seeks out first lands and their position, and then the situation of the sea, flowing about, and its alternating forward and backward motions. Then it observes whatever lies between the sky and the earth, full of awe, and this space turbulent with thunder, lightning, and blasts of wind, and the hurling of rains, snow, and hail; then after the lower spheres have been thoroughly traversed, it breaks through to the highest levels, and it enjoys the most beautiful view of the divine, and remembering its own eternity, it proceeds into that which was and which will be throughout all time<sup>29</sup>.

Unlike Icarus, whose irresponsible intellectual activity causes him to "sink into the sea" (ἐς πέλαγος κατηνέχθη), clear thinking in Seneca's text correlates with ascent (*tum peragratis humilioribus ad summa perrumpit*). Seneca's metaphor of ascent, like that of the narrator of *De astrologia*, does not stop at the Earth's atmosphere. It is cosmological, not merely terrestrial.

The narrator uses metaphors other than celestial travel, too. Pasiphae is fascinated by a bull constellation, about which she learns from Daedalus. Only on account of her "love of the rational system" (ἔρωτα τοῦ λόγου, 16) do later Greeks believe that she engaged in sexual relations with an animal. Rather than copulate with a bull, she merely found herself enamored with the rational composition of the stars that constitute the familiar zodiacal figure. The myth conceals the "real" story of Pasiphae, the budding astrologer.<sup>30</sup>

Jennifer Hall has already suggested that the far-fetched rationalization employed here is intended to amuse<sup>31</sup>. Such amusement undoubtedly would have continued as the narra-

---

allegorizing interpretation of texts like the Odyssey [was] well under way by Lucian's day" (id.: 313). (Although this practice was not exclusively used by the Stoics, it nonetheless maintains a strong association with this philosophical school. See note 25.) The narrator of *De astrologia* uses this popular metaphor, only in reverse: rather than literalizing intellectual contemplation as a physical journey, physical journeys are interpreted here as metaphors for contemplation.

<sup>29</sup> 20: *animus ... modo ad considerandam suam uniuersique naturam ueri audius insurgit. Terras primum situ-mque earum quaerit, deinde condicionem circumfusi maris cursusque eius alternos et recursus; tunc quidquid inter caelum terrasque plenum formidinis interiacet perspicit et hoc tonitribus fulminibus uentorum flatibus ac nimborum niuisque et grandinis iactu tumultuosum spatium; tum peragratis humilioribus ad summa perrumpit et pulcherrimo diuinorum spectaculo fruatur, aeternitatis suae memor in omne quod fuit futurumque est uadit omnibus saeculis.*

<sup>30</sup> These reinterpretations do not point to particular texts but rather larger mythical traditions. Long, who rejects Stoic allegorical readings of Homer, raises the possibility that "instead of Homer and Hesiod being crypto-Stoics that role is now being played by the anonymous myth-makers who preceded them" (1996: 83). Long ultimately rejects this possibility, but even he concedes that "the Stoics clearly had an inkling" of how "allegory [is] central to a myth's mode of signification" (ibid.).

<sup>31</sup> By the point in the speech where the narrator recasts Bellerophon, Icarus, and Pasiphae all as astrologers and not traditional mythological figures, she argues, "Lucian's audience, had they at first been puzzled to find Lucian, of all people, defending astrology, would surely have been in no further doubt" about Lucian's motives

tor tells his audience that Endymion and Phaethon were really just astronomers, and that “people, ignorant of these true facts about Phaethon, think he is the son of the sun, and they tell a story about him with no respect to credible narrative”<sup>32</sup>. He argues that the myth of Phaethon’s death in a chariot could not be true since the sun never begets children and even if it did, such a son his would not have died in this way<sup>33</sup>. Naturally, so the narrator urges, the account of Phaethon as an early astronomer is much more credible.

The following sections of *De astrologia* detail two practices: astral birth omens and allegorization of epic. Scholars do not agree on whether Stoics believed in birth omens<sup>34</sup>, but their reinterpretation of epic as allegory was famous even in antiquity<sup>35</sup>. Cicero tells us that Zeno, too, thought that Hesiod was talking about “soulless and silent things” in his discussion of the gods (*rebus inanimis atque mutis*, *De nat. deorum* I 36). According to this well-known practice, the narrator proceeds through the epic tradition, explaining the Shield of Achilles, the adultery of Ares and Aphrodite, the existence of the Delphic oracle, and other epic figures through astronomical correlatives. The narrator has taken a well-known practice and enormously exaggerated it, reinterpreting all corners of tradition through the lens of astrological history.

Thus far, this discussion has illustrated the stereotypical (and magnified) Stoic characteristics of the narrator of *De astrologia*, and it has argued that his overuse of allegorical interpretive strategies is comical. This humorous element is critical for our interpretation of the straightforward Stoic defense of astrology presented at the conclusion of *De astrologia* since, as we have already seen from scholars such as C.P. Jones, the supposed earnestness of this defense supplies grounds for doubting Lucian’s authorship of the text (1986: 170). We must next consider how the exaggerated caricature of the narrator of the first sections of the text provides a critical ironic backdrop for its final sections. There, even his most straightforward, uncontroversial Stoic beliefs will appear ridiculous after the audience has learned to discredit him.

---

(1981: 387). Her analysis assumes Lucian’s authorship as the source of humor since the audience would not have expected Lucian to subscribe to these beliefs. I suggest that the excessive rationalization is inherently comical regardless of the author’s reputation.

<sup>32</sup> 19: οἱ δὲ τὰδε ἀγνοέοντες Ἥελίου παῖδα Φαέθοντα δοκέουσιν καὶ μῦθον ἐπ’ αὐτέῳ οὐδαμὰ πιστὸν διηγέονται. This ironic statement must have been a punchline in itself.

<sup>33</sup> *ibid.*: οὐδὲ Ἥελιος παῖδα ἐποίησατο, οὐδὲ ὁ παῖς αὐτῷ ἀπέθανεν.

<sup>34</sup> In fact, there may not have been agreement among Stoics themselves. In *De divinatione*, “Cicero remarks that Panaetius was exceptional among the Stoics for his disbelief in the validity of astral birth omens” (Jones 2003: 339).

<sup>35</sup> See note 25.

### Verisimilitude, Imitation, and Caricature: The Lucianic Humor of *De astrologia*

The claim made in this final section is that the style of humor used in *De astrologia*—that is, the use of caricature to lampoon philosophers—aligns with the humor found in other texts of Lucian. More specifically, the following discussion centers on the dramatic irony in *De astrologia* whereby the Stoic narrator does not realize that he continually exposes the absurdities of his beliefs in his earnest attempts at persuasion.

Before returning to *De astrologia*, it will be helpful to discuss briefly the strategies of creating humor in Lucian's undisputed works. R. Bracht Branham argues that Lucian's texts often distance "his audience from his characters by emphasizing their comically theatrical or artificial quality and by using inside jokes shared by the author with his audience but inaccessible to the character 'onstage' or inappropriate to his role" (1989: 19). In other words, Branham finds that Lucian's characters rely on a disjunction between a character's view of himself and the audience's view of him. Perhaps even more pertinent is a study by A. Georgiadou and D. H. J. Larmour, which focuses on the allegorization of mythological ascent to the heavens elsewhere in Lucian's writings as a trope of intellectually crooked philosophers. Many see the trope of the "fantastic voyage" as a "parody of the search for philosophical truth, with many of the bizarre creatures and incidents functioning as parodies of philosophers and their theories" (1998: 311). The philosophers in these narratives, naturally, do not see the absurdity of their own allegories; such judgment is reserved for the knowing audience.

Let us now return to *De astrologia*. In that text, when the narrator presents his refashioning of mythology as a rational corrective, he fails to recognize the ridiculousness of his own reinterpretations. The narrator, so he thinks, has figured everything out: those irrational Greek mythologizers cling to fantastical stories rather than astrological allegory, and thus they try to persuade their audiences of literal flights to the heavens on artificial wings and adultery among the gods<sup>36</sup>. Yet his attachment to an absurd rewriting of all mythological history through the lens of astrology only serves to show that the Stoic narrator, despite his claims otherwise, has cobbled together a new cultural history that is at least as preposterous as the mythology he sets out to debunk<sup>37</sup>. As Branham writes, "the serious qualities of [Lucian's] texts are the products of a subtle style of impersonation that wavers between wry caricature and authoritative evocation of a given role or mental

<sup>36</sup> 20: Λέγουσιν δὲ καὶ ἄλλα "Ἕλληνες πολλὰ μυθώδεα, τοῖσι ἐγὼ οὐ μάλα τι πείθομαι.

<sup>37</sup> Perhaps there was still skepticism of this sort of rationalization as "missing the point" of mythology in the first place. Richard Weaver has pointed to similar criticism of such rationalization in Plato's *Phaedrus*: "The answer of Socrates [regarding interpretation of myth] is that many tales are open to this kind of rationalization, but that the result is tedious and actually irrelevant. It is irrelevant because our chief concern is with the nature of man" (1985: 4).

attitude, the humor of which serves as a means of making foreign, fanciful, and subversive points of view accessible” (1989: 22).

Indeed, the audience would have expected interpretations of myth from the stereotypical Stoic philosopher, who typically did “not expect [a] poet always to use words in their proper senses, or to present the thought in technical terms, but [who] must be able to resolve the poet’s allegories” (DeLacy 1948: 262). The Stoics “interpreted a poet’s thought...by reference to their own philosophical doctrine” (ibid.), and accordingly they were fond of such allegorical understandings of mythological topics to accomplish these goals (Lamberton 1989: 26). While the audience may have earlier respected the narrator’s corrective approach to astrology, his shoehorned reinterpretation of Pasiphae, Icarus, and others is patently nonsensical. Even if the narrator cannot recognize the absurdity of his explanations, the audience most certainly can.

The interpretation of *De astrologia* provided here brings out the humor of caricature, a humor that, “by playing off a special background of inherited forms and preconceptions...galvanizes a common sensibility” (Branham 1989: 213-214). The narrator also falls into a broader tradition of caricature that seeks to lampoon sophistic philosophers. Philosophical caricature is the central pillar of Aristophanes’ *Clouds*, for example, where a sophistic Socrates’ earnest explanation of his inquiries is itself the source of humor. There, Socrates defends his own suspension in an airborne basket with a desire to understand astronomical phenomena (224–232):

Strepsiades: Well, first of all tell me, please, what you’re up to.

Socrates: I read the air and scrutinize the sun.

Str.: So you look down on the gods from a basket? Why not do it from the ground, if that’s what you’re doing?

Soc.: Why, for accurate discoveries about meteorological phenomena I had to suspend my mind, to commingle my rarefied thought with its kindred air. If I had been on the ground and from down there contemplated what’s up here, I would have made no discoveries at all<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Στ. πρῶτον μὲν ὅτι δρᾶς, ἀντιβολῶ, κάτειπέ μοι.  
 Σω. ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον.  
 Στ. ἔπειτ’ ἀπὸ ταρροῦ τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς,  
 ἀλλ’ οὐκ ἀπὸ τῆς γῆς, εἴπερ;  
 Σω. οὐ γὰρ ἂν ποτε  
 ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα  
 εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα,  
 λεπτὴν καταμειξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα.  
 εἰ δ’ ὦν χαμαὶ τᾶνω κάτῳθεν ἐσκόπουν,  
 οὐκ ἂν ποθ’ ἠῦρον

I take my translation of Aristophanes’ *Clouds* from Henderson’s Loeb edition (2005).



The repetition of words based on the verb φρονέω, “to contemplate,” is marked both in Aristophanes’ text and in the narrator’s vocabulary in *De astrologia*<sup>39</sup>. *De astrologia*’s Stoic narrator defends intellectual ascent as the means to understanding the cosmos, and Aristophanes uses this same vocabulary to portray a sophistic charlatan. Like Aristophanes’ Socrates, the narrator under investigation is also the subject of a comic portrayal.

The diction of exclusivity, elsewhere found in Lucian’s critique of philosophers, also permeates *De astrologia*. The narrator seeks to contrast his own beliefs uncompromisingly against those of other philosophical and cultural traditions, and the first two sections of the text, treated above as a *captatio benevolentiae*, can also exemplify an agonistic philosophical attitude. The frequent use of first person personal pronouns here, especially as the narrator tries to present his own views on astrology as uniquely valid among his peers, recalls Lucian’s satire of combative philosophers in *Icaromenippus* 5:

They were so far from removing me from my previous state of ignorance that they conveyed me and thrust me to even greater confusion, pouring upon me some beginnings and ends and atoms and voids and subject matters and forms and these sorts of things, day by day. What really seemed to be the most difficult thing of the whole scenario for me was that one philosopher did not agree with another, but instead all their statements were inconsistent and incongruous, but nevertheless, they expect me to listen to them, and they each tried to yank me toward his own belief system<sup>40</sup>.

Lucian highlights the stereotypical inconsistencies (μαχόμενα πάντα και ὑπεναντία) of philosophers here, and he provides a litany of concepts emblematic of different philosophical sects—atoms for Epicureans, forms for Academics—that might as well include *ἀπορροΐη* for the Stoics. Lucian’s characterization of philosophers more generally shows a group of thinkers not necessarily inclined to illuminate some “truth” but more to recruit followers to their own ranks<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> In the latter text, for example, the narrator claims that Bellerophon ascends to the heavens to “contemplate” lofty ideas (φρονέοντα, 13).

<sup>40</sup> οἱ δὲ τοσοῦτον ἄρα ἐδέησάν με τῆς παλαιᾶς ἐκείνης ἀγνοίας ἀπαλλάξαι, ὥστε καὶ εἰς μείζους ἀτορίας φέροντες ἐνέβαλον, ἀρχάς τινας καὶ τέλη καὶ ἀτόμους καὶ κενὰ καὶ ὕλας καὶ ιδέας καὶ τὰ τοιαῦτα ὀσημέραι μου καταχέοντες. ὁ δὲ πάντων ἐμοὶ γούν ἐδόκει χαλεπώτατον, ὅτι μηδὲν ἄτερος θατέρῳ λέγοντες ἀκόλουθον ἀλλὰ μαχόμενα πάντα καὶ ὑπεναντία, ὅμως πείθεσθαί τέ με ἠξίουσαν καὶ πρὸς τὸν αὐτοῦ λόγον ἕκαστος ὑπάγειν ἐπειρώντο.

<sup>41</sup> The narrator of *De astrologia* uses similar vocabulary of ‘believing’ and ‘obeying’ when setting his own more philosophical views against the traditional mythology of the Greeks. See 20, where the narrator says that even though the Greeks espouse many mythological accounts, he does not “trust in them one bit” (Λέγουσιν δὲ καὶ ἄλλα Ἑλληνες πολλὰ μυθώδεα, τοῖσι ἐγὼ οὐ μάλα τι πείθομαι.).



The narrator's original claims of level-headedness (1-2) now appear as advertisement and showmanship. He engages in the same kind of philosophical debate lampooned throughout the Lucianic corpus, and much like "the voices we most closely associate with [Lucian, namely] those of Menippus, Diogenes, Lycinus, Anacharsis, and Parrhesiades," this narrator is "ironic, detached, and comically inclined to embrace contradictions" (Branham 1989: 214). The aloof superiority of the opening of *De astrologia*, as it turns out, aligns with the attitudes of other philosopher-narrators in Lucian's corpus.

When the author of *De astrologia* reaches its conclusion, he reaffirms the identity of the narrator by using buzzwords that evoke the Stoic with a heavy hand. He trots out the familiar Stoic concepts of cosmic ἀπορροή, causal determinism, and elemental fire. Yet at this point, reminding the listener of the narrator's allegiances does nothing to bolster the credibility of those ideas. The narrator's *captatio benevolentiae* has been effectively eroded throughout the text, so he unwittingly associates canonical Stoic beliefs with the laughably incoherent refashioning of Greek myth as a narrative of astrological metaphors. This deadpan, near-quotation of Stoic doctrine reminds the knowing audience<sup>42</sup> that the narrator here and the familiar philosopher are indeed cut from the same cloth. Both characters, or rather the single character whose two sides are exposed here, deserve our incredulity and scorn. In short, the earnest conclusion of *De astrologia* merges the familiar Stoic with the outrageous narrator, conflating the audience members' philosopher contemporaries with the text's caricatured speaker. The narrator is unknowingly "ironic" and "detached," exactly as Branham sees Lucian's other philosophical caricatures.

### Conclusion: A Modern Analogue

On September 27, 2008, at the height of a United States presidential election, Tina Fey and Amy Poehler opened an episode of *Saturday Night Live* as Sarah Palin and Katie Couric, respectively, as a spoof of a then-recent real interview between the two women. As the scene opens, Poehler greets Fey in earnest: "Governor Palin, thank you for agreeing to talk with me one more time." The television studio set, with its dim background and prominently-displayed American flag, is immediately recognizable, and Poehler's staid posture and vocal cadence lead the audience to believe that a very serious interview is about to take place. The opening is a *captatio benevolentiae*: audience members are supposed to believe that this interview is no joke.

---

<sup>42</sup> Jones notes that in other texts Lucian sometimes refers to his audiences as 'friends' and 'connoisseurs who view everything with a trained eye' (1986: 15). Jennifer Hall has also noticed that Lucian "offers to his audience, whom he compliments as men of culture, 'mere enjoyment and play,' and 'comic laughter under the guise of philosophic solemnity' in the form of jokes and puns and caricatures" (1981: 192).

But then Fey reveals a caricature of an undereducated and parochial tourist in New York: her version of Palin refers to the Museum of Natural History as “that goofy evolution museum” and, more subtly, recalls a family visit to “the Central Park” in a thick accent. The humor of the sketch—which of course aims to lampoon the Governor—depends on the audience’s ability to connect Fey’s character with the real Sarah Palin. Accordingly, “Fey actually quoted Palin’s own meandering words as the setup to a... punch line,” and reporters noted that “at times there has even been some ambiguity about where reality ends and caricature begins” (Rothstein 2008). Both Fey and Sarah Palin in her original interview refer to a “narrow maritime border” between Alaska and Russia, and a lengthy quotation from the original interview briefly conflates Fey’s Palin and the real politician<sup>43</sup>. Much of the humor in the sketch derives from the verisimilitude of Fey’s impersonation of Palin, and it is precisely when these quotations are highlighted that “by showing us something [in an] exaggerated [way], something overlooked is revealed” (Rothstein 2008).

Just as the writers of sketch comedy highlight Palin’s actual quotations in her infamous interview, Lucian draws upon real, well-known traits of philosophers and spotlights them as the means to a humorous end. Viewers of *Saturday Night Live* were well-acquainted with Palin’s pink jacket and voluminous hair, and Lucian’s audience similarly may have been treated to an actor in an easily recognizable costume<sup>44</sup>. And let us return, then, to where we started: the end of *De astrologia*. There, listeners find the most straightforward and characteristic representation of Stoic cosmological beliefs, and they would have recognized allusions to (if not quotations of) Stoic beliefs about ἀπορροίη and natural phenomena. This set-up is commonplace in Lucian’s work: as Branham notes, the comedy here is contingent on the audience recognizing these “classical traditions [that] were still very much alive and could elicit immediate response from an audience” (1989: 215).

More specifically, it is the ingenious placement of the most straightforward, canonical Stoic beliefs at the *end* of the tract that displays Lucian’s skill in satire. Only after readers have learned to distrust the narrator, listening to his absurd refashioning of myriad myths, do they arrive at his account of Stoic cosmological theory. Of course, after a failed *captatio benevolentiae* throughout the first twenty-eight sections, even the most perspicuous philosophical arguments will be met with suspicion. Tina Fey, too, quotes Palin’s actual words not at the beginning of her sketch, but over halfway through her mocking, exaggerated performance. The audience must first come to understand that it should distrust the speaker; only then does verisimilitude effect its sharpest attacks against the subject

---

<sup>43</sup> Fey repeated Palin’s statement on bailout funds for troubled financial institutions: “But ultimately what the bailout does is help those who are concerned about the healthcare reform that is needed to help shore up our economy...it’s got to be all about job creation, too.”

<sup>44</sup> Lucian mocks the physical characteristics of a stereotypical philosopher at *Icaromenippus* 5, for example. We might imagine Lucian exploited this expected appearance for comedic effect. This hypothesis requires that we understand Lucian’s work to be performed publicly, not read alone.

of the caricature. By placing these canonical Stoic doctrines at the end of *De astrologia*, Lucian guarantees that readers will view this philosophy with the greatest incredulity.

As Jennifer Hall has noted, there has long been controversy about the authorship of *De astrologia* on the grounds that the work is arguably “arid and devoid of comic interest” (1981: 382). Its dialect and apparent agenda, so the argument goes, are so out of character with Lucian and his other works that it seems impossible for Lucian to have written it. Yet it is precisely this earnest posturing and verisimilitude that expertly accomplish the goal of the satirist. It is not so much that Lucian is “very much tongue in cheek,” as Hall argues (1981: 385). Lucian instead amplifies elements of genuine Stoic practice to the point of absurdity, readying the audience to discredit the narrator. Only then does he append the most familiar tenets of Stoicism. In other words, the humor of *De astrologia* need not stem from a wholesale, “tongue in cheek” misrepresentation of Stoic philosophy. Ultimately, Lucian relies on Stoic views themselves to expose their own comic faults. Lucian, like *Saturday Night Live*'s Fey and Poehler, employs a comedic style that is more journalism than fiction.

## BIBLIOGRAPHY

- BARTLEY, A., 2009, "Lucian's Contemporary Dialects", in: A. Bartley (ed.), *A Lucian for Our Times*, Newcastle, pp. 173–184.
- BOMPAIRE, J., 1958, *Lucien écrivain: imitation et création*, Paris.
- BRANHAM, R. B., 1989, *Unruly Eloquence: Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge, MA.
- BURKERT, W., 1972, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, MA.
- DE CERVANTES SAAVEDRA, M., 1996, *The History of that Ingenious Gentleman, Don Quixote de la Mancha*, Burton Raffel (trans.), New York.
- DELACY, P., 1948, "Stoic Views of Poetry", *AJPh* 69 (3), pp. 241–271.
- FERABOLI, S., 1985, "Nota al 'De astrologia' di Luciano", *QUCC* 20 (2), pp. 155–158.
- GEORGIADOU, A., LARMOUR, D. H. J., 1998, "Lucian's 'Verae Historiae' as Philosophical Parody", *Hermes* 126 (3), pp. 310–325.
- GOLDSTEIN, B. R., BOWEN, A. C., 1983, "A New View of Early Greek Astronomy", *Isis* 74 (3), pp. 330–340.
- HALL, J., 1981, *Lucian's Satire*, New York.
- HARMON, A. M., 1967, (trans.), *Lucian*, Vol. 5, Cambridge MA.
- HENDERSON, J., 2005, (trans.), *Aristophanes*, Vol. 2, Cambridge, MA.
- JONES, A., 2003, "The Stoics and the Astronomical Sciences", in: B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, pp. 328–344.
- JONES, C. P., 1986, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, MA.
- KIDD, D., 1997, (ed.), *Aratus: Phaenomena*, Cambridge.
- LAMBERTON, R., 1989, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley.
- LONG, A. A., 1996, *Stoic Studies*, Cambridge.
- ROBINSON, C., 1979, *Lucian and His Influence in Europe*, London.
- ROCHBERG-HALTON, F., 1984, "New Evidence for the History of Astrology", *JNES* 43 (2), pp. 115–140.
- ROTHSTEIN, E., 2008, October 28, "When Caricature Becomes the Message", <http://www.nytimes.com/2008/10/15/arts/15iht-parody.1.16930745.html>.
- SATURDAY NIGHT LIVE (2008, September 27). Couric / Palin Open, <http://www.hulu.com/watch/36863>.
- SWAIN, S., 2007, "The Three Faces of Lucian", in: J. K. Charles Burnett and W. F. Ryan (eds.), *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, London, pp. 17–44.
- VON ARNIM, H., 1903-1905, (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig.
- WIELAND, C. M., 1820, (ed.), *Lucian of Samosata*, Vol. II, New York.

CHARLES MCNAMARA  
/ Columbia University /

### Stoic Caricature in Lucian's *De astrologia*: Verisimilitude As Comedy

The inclusion of *De astrologia* in the Lucianic corpus has been disputed for centuries since it appears to defend astrological practices that Lucian elsewhere undercuts. This paper argues for Lucian's authorship by illustrating its masterful subversion of a *captatio benevolentiae* and subtle rejection of Stoic astrological practices. The narrator begins

the text by blaming phony astrologers and their erroneous predictions for inciting others to “denounce the stars and hate astrology” (ἄστρον τε κατηγοροῦσιν καὶ αὐτὴν ἀστρολογίην μισέουσιν, 2). The narrator assures readers that he, the knowledgeable astrologer, will correct for the “stupidity and laziness” (ἄμαθίη καὶ ῥαθυμίη, *ibid.*) that bring about false predictions. The narrator’s credibility quickly decays when he attempts to recast Orpheus, Bellerophon, Icarus, Daedalus, and a host of other mythological figures as Greek astrologers. Lucian’s audience would expect such far-fetched interpretations of myth from the stereotypical Stoic philosopher, a character lampooned elsewhere in the Lucianic corpus.

KEYWORDS

Lucian, astrology, astronomy, Stoicism, rhetoric



# DYSKUSJE





# Una nuova edizione eraclitea

Francesco Fronterotta, *Eraclito. Frammenti*, Milano 2013.

GUIDO CALENDÀ / Roma /

Il dibattito su Eraclito è ancora vivissimo e riguarda problemi sia testuali sia interpretativi. Lo conferma la comparsa di questa nuova edizione dei frammenti che, grazie alla coerenza dell'argomentazione, mostra come tali aspetti non possano essere considerati separatamente, ma debbano essere affrontati contestualmente. Il libro inizia con una lunga e articolata *Introduzione*, seguita da una *Nota al testo*, e da una vasta *Bibliografia*. L'edizione dei frammenti, dal titolo *Ragionamento sulla Natura*, è suddivisa in sei *sezioni tematiche*: 1) *Il λόγος*; 2) *Il contenuto del λόγος: il conflitto e l'unità degli opposti*; 3) *Il fuoco*; 4) *Epistemologia*; 5) *Psicologia*; 6) *Etica, politica e religione*. I frammenti, in greco con traduzione italiana, sono corredati da ricchissime *note* – il vero cuore del volume – che: analizzano il contesto di ciascuna citazione, discutono a fondo gli aspetti testuali e filologici, commentano le principali interpretazioni antecedenti e espongono l'interpretazione dell'autore. L'analisi dei testi, dettagliata e rigorosa, e la profonda conoscenza delle fonti fanno sicuramente di quest'opera un punto di riferimento indispensabile degli studi eraclitei. È perciò tanto più da lamentare la quasi totale mancanza d'indici analitici, limitati a un semplice elenco dei citatori.

Nonostante l'autore professi la modestia del suo intento, che è soltanto fornire un'edizione italiana utilizzabile, cioè corredata da un quadro complessivo delle testimonian-

ze su Eraclito, il libro va ben oltre una semplice edizione dei frammenti, offrendo una coerente interpretazione complessiva del pensiero eracliteo. Si tratta, a tutti gli effetti, di uno studio approfondito su Eraclito, il primo, per quanto mi consta, pubblicato dopo la comparsa di Heraclitea IV.A – la ricostruzione del libro di Eraclito, punto di arrivo della vasta opera di Mouraviev.

Con Mouraviev Fronterotta si confronta costantemente, sia nell'introduzione, sia nelle note. Egli dichiara di aver assunto una posizione in netta contrapposizione con il criterio della *presunzione d'innocenza delle fonti* seguito da Mouraviev, perché ogni testimonianza ha una sua finalità che non è mai puramente storiografica, ed è quindi inevitabilmente distorta. L'analisi delle interpretazioni di Platone e di Aristotele, prima, e di quelle Stoiche e Cristiane, poi, lo induce a concludere che «nel caso di Eraclito, le operazioni interpretative condotte dai citatori sono state molteplici, stratificate e particolarmente invasive». Il suo libro si caratterizza, quindi, per il costante impegno a leggere le citazioni *embedded*, inserite nel testo del citatore, abbandonando il «concetto quasi metafisico di frammento» nel tentativo di decostruire le successive stratificazioni. L'autore confessa, quindi, la sua totale sfiducia nella possibilità di giungere a una ricostruzione oggettiva dell'originale eracliteo, sostenendo che l'assenza di un criterio univoco nella ricostruzione delle dottrine impone una scelta congetturale, in larga misura soggettiva. Di conseguenza egli fa un uso cauto e relativamente limitato della dossografia, pur assumendo posizioni ben chiare e, a mio avviso, condivisibili su alcuni punti controversi della tradizione, dichiarando, ad esempio, non eraclitea la dottrina della partecipazione degli uomini a una ragione cosmica che li renda partecipi di ragione e verità; pronunciandosi, sia pure in via congetturale, contro l'attribuzione a Eraclito della dottrina dell'ἐκπύρωσις; e respingendo qualsiasi interpretazione escatologica.

Nelle interpretazioni di Platone e di Aristotele, Fronterotta individua due dottrine, che considera tra loro sostanzialmente indipendenti: quella della "identità dei termini opposti" e quella del "flusso perenne" – quest'ultima nettamente accentuata nel senso di un relativismo epistemologico soggettivo. A queste interpretazioni egli si oppone nel modo più deciso: per lui non c'è traccia di relativismo nell'epistemologia eraclitea, né in Eraclito vede alcuna identità tra i termini opposti.

Fronterotta riconosce nel frammento 1 – l'*incipit* del libro eracliteo – un testo chiave, che illustra la posizione di Eraclito nei confronti delle conoscenze che intende impartire: egli annuncia un λόγος – una dottrina – che gli uomini non avevano capito prima di aver ascoltato le sue parole, e che continuano a non capire dopo averle ascoltate. Secondo l'autore, lo sdegno di Eraclito, che si manifesta in numerosi frammenti, si giustifica perché egli comunica una verità oggettiva, universale e completa; una verità, per di più, evidente, perché scaturisce da un ragionamento che la rende accessibile a tutti. All'uomo, infatti, sono disponibili strumenti appropriati per un'autonoma ricerca, che permetta l'accesso al vero sapere: gli organi della sensazione e la capacità di giudizio. Questo è un primo punto fondamentale dell'interpretazione di Fronterotta: egli afferma con decisione il valore ontologico della dottrina eraclitea, che illustra la legge in base alla quale avvengono tutte le cose. Qual è questa legge che governa il mondo? Per rispondere alla domanda,

l'autore richiama una serie di frammenti che asseriscono inequivocabilmente l'unità del tutto. Tutto è, dunque, uno – ma uno in che senso? Per comprendere come quest'unità si configuri, si può attingere al frammento 12 e al frammento 13 che sanciscono rispettivamente l'universalità della guerra, padre di tutto, e la giustizia della discordia. È questo l'autentico fondamento *ontologico* e *principio operativo* di tutte le cose: l'unità del tutto ricompona in sé, ma non annulla, la molteplicità del reale. Tra tutte le cose sussiste un assetto concordante, che scaturisce dalla discordia e dall'opposizione dei vari elementi: il mondo è uno, ma si articola in opposti che, interagendo continuamente, strutturano l'unità. A πόλεμος, principio fondamentale sul piano ontologico della totalità del reale, corrisponde sul piano fisico-cosmologico il *fuoco*, il principio universale che assicura l'unità del κόσμος con le sue trasformazioni, sicché anche al «livello fisico cosmologico sembra valere l'unità dei termini opposti». Questo è un secondo punto fondamentale: tutto è uno, ma nell'unità del tutto gli opposti rimangono ontologicamente ben distinti e, appunto, in opposizione l'uno con l'altro. Si configura così una struttura del reale che trova nel conflitto degli opposti la legge della sua unità.

Questa interpretazione implica, da parte di Fronterotta, una ben precisa concezione dell'epistemologia eraclitea. Per comprendere questa concezione, è utile esaminare la sua interpretazione del frammento 54 («All'indole umana non appartengono conoscenze, ma a quella divina sì»), testo che a prima vista sembra porre una cesura radicale tra la conoscenza umana e quella divina. Per l'autore una simile interpretazione non è accettabile: essa trascura il fatto, per lui evidente, che Eraclito è sicuro della sua ontologia. Il sapere vero è perciò completamente accessibile ai pochi sapienti, che sanno elevarsi al disopra delle opinioni dei più. La qualifica di *divina* non può riferirsi, dunque, alla sapienza di un dio, cui l'uomo non può avere accesso, ma a quella dei pochi che sono appunto «divini» grazie alla loro superiore capacità di comprensione. Analogamente, nel frammento 57 («per la divinità tutte le cose sono belle, buone e giuste, mentre gli uomini ne considerano alcune ingiuste, altre giuste»), Fronterotta non vede posti a confronto il punto di vista di dio e quello degli uomini, ma con la parola «divinità» indica i pochi sapienti che assurgono a una conoscenza superiore.

Queste stesse motivazioni, di carattere sostanzialmente interpretativo – la persuasione, cioè, che Eraclito intenda il suo insegnamento come la rivelazione della vera struttura del reale – inducono Fronterotta a negare qualsiasi autenticità, non solo di forma ma anche di contenuto, ai due frammenti estratti dall'*Hippias maior* in cui la posizione dell'uomo nei confronti di dio è paragonata a quella della scimmia nei confronti dell'uomo. La medesima sorte – una decisa dichiarazione d'inautenticità – subisce il frammento 115 DK «l'anima ha un λόγος che accresce se stesso», soprattutto perché Fronterotta vede una contraddizione fra la tesi che il λόγος possa accrescersi e la propria convinzione che il λόγος esprima invece «un valore costante e non modificabile, in quanto a un tempo oggettivo e universale». Allo stesso modo, tra i frammenti del fiume egli ammette l'autenticità del solo frammento 25 («per coloro i quali entrano negli stessi fiumi, sempre diverse scorrono e acque») in cui legge la conferma dell'unità del tutto, grazie all'opposizione tra la permanenza del fiume e il mutare delle acque. Anche in questo caso, le sue conclu-

sioni in merito all'inautenticità degli altri frammenti sono dichiaratamente di carattere interpretativo. Egli ravvisa nella formulazione platonica e aristotelica («non si può entrare due volte nello stesso fiume») l'intento di radicalizzare la dottrina eraclitea in senso epistemologico, negando al soggetto la possibilità di conoscere e designare le cose esistenti: se il fiume cambia, come può continuare a essere lo stesso fiume? Una domanda, questa, che per Fronterotta è estranea alla riflessione di Eraclito, il quale non trae alcuna conclusione epistemologica dalla tesi del divenire. Una domanda, inoltre, che prescinde dalla tesi, questa sì eraclitea, dell'opposizione fra il mutare delle acque e la permanenza del fiume.

Le tesi epistemologiche di Fronterotta godono dell'indubbio pregio di una formulazione esplicita e, mi sembra, inequivocabile. Per quanto mi è dato di capire, queste tesi sono mantenute con coerenza in tutta l'opera. Esse guidano sia l'ordinamento dei frammenti, con il netto distacco della sezione 4 (sull'epistemologia) dalle sezioni 1 e 2 (sul λόγος e il suo contenuto); sia l'interpretazione dei frammenti stessi; sia, infine, i giudizi di autenticità su alcuni frammenti chiave. Si tratta di tesi certamente sostenibili, che, di fatto, sono variamente condivise anche da altri autori – da Conce, per esempio, e da Pradeau. Del resto, la natura della tradizione eraclitea non consente di dimostrare con certezza alcuna interpretazione, e qualsiasi lettura non può che rimanere del tutto congetturale.

Vedo però una sorta di sproporzione tra la dottrina che l'unità del tutto si articola nel conflitto degli opposti e il fatto che Eraclito possa considerare se stesso divino, in quanto sapiente, per averla formulata; un'autovalutazione cui si contrappone il suo violento disprezzo per la maggioranza degli uomini, che divini non sono, perché incapaci di comprendere il suo messaggio. Perché questa loro ignoranza è così grave? Che importanza può mai avere per gli uomini, se l'indubbia unità, l'interconnessione del tutto è articolata o meno in opposti? Gli uomini non fanno fatica a riconoscere e a mantenere l'identità del fiume nonostante il suo fluire: che bisogno hanno di un criterio interpretativo che permetta loro di scorgere, nella permanenza del fiume, il conflitto fondamentale alla radice della reciproca alternanza dei termini opposti? Ho l'impressione che insistere sull'ontologia di Eraclito invece che sulla sua epistemologia – interpretare, cioè, molti frammenti in chiave ontologica, invece che epistemologica – non permetta di mettere in luce la gravità dell'errore che gli uomini commettono senza avvedersene. Sfuggono così, a mio avviso, i motivi delle aspre critiche di Eraclito – della sua passionalità, del suo coinvolgimento – che emergono in modo inequivocabile dai frammenti giunti fino a noi. Penso, dunque, che questo studio sul pensiero eracliteo – forse il più ricco, argomentato e coerente tra quelli cui ho avuto accesso, e certamente molto stimolante – lasci ancora senza risposta una domanda pressante: perché Eraclito scriveva? Forse perché, essendo vissuto in un periodo tanto turbolento, denso di conflitti dagli esiti drammatici, voleva trovare consolazione – e consolare – mostrando la fondamentale universalità della guerra? Forse, allora, egli criticava gli uomini comuni perché non si lasciavano consolare? Non mi sembra convincente: i suoi toni non sono per nulla consolatori. La domanda rimane, dunque, in sospeso.

L'introduzione di Fronterotta termina con un passo, estratto da *I filosofi all'asta* di Luciano, in cui è offerto all'incanto anche Eraclito, il filosofo che piange. All'acquirente che gli domanda il perché della sua oscurità, Eraclito risponde: «È perché non mi interessa affatto a voi altri». «Per questo» risponde l'acquirente «nessuno dotato di buon senso ti comprerà». Eraclito mentiva – egli era fin troppo interessato alla condizione umana – e l'acquirente non era certo dotato di buon senso: dopo 2500 anni continuiamo ancora a occuparci di Eraclito e a domandarci cosa la sua oscurità nasconda; ma di un fatto siamo sicuri, essa nasconde qualcosa di valore.



# Pitagoreizm wypaczony

Anna Izdebska, *Pitagoreizm. Jedno jako arche w metafizyce, antropologii i polityce*, Warszawa 2012, ss. 215.

ARTUR PACEWICZ / Wrocław /

Książka Anny Izdebskiej to trzecia na rynku polskim monografia poświęcona tzw. pitagoreizmowi — ruchowi filozoficznemu, które swe początki zawdzięcza legendarnej postaci, jaką był Pitagoras z Samos. Książka składa się z dwóch głównych rozdziałów poprzedzonych *Wstępem* i opisem źródeł, a jej zakończenie zwieńczone jest bibliografią i indeksem dzieł autorów starożytnych. W niniejszej recenzji chciałbym sformułować szereg uwag krytycznych względem tego opracowania.

\* \* \*

Na początek kilka uwag ogólnych. W książce wielokrotnie odwołuje się autorka do pojęcia „wpływu” (np. 13, 36, 116, 117, 156), która to relacja zachodzi między różnymi elementami (np. *arche* — świat), ale nie doprecyzowuje charakteru tej relacji, a więc nie wiadomo, dlaczego akurat tego rodzaju relacja jest istotna i w jaki sposób wyjaśnia ona i wzbogaca ona nasze rozumienie współwystępowania danych części. Ponadto w każdym rozdziale autorka przytacza szereg źródeł, które jednak zazwyczaj jedynie parafrazuje, nie poddając ich ani dostatecznej analizie filologicznej, ani — co ważniejsze — filozoficz-

nej. Zastrzeżenia budzić mogą również tłumaczenia sporządzone przez autorkę — kilka szczegółowych uwag w tej kwestii przedstawię poniżej.

We *Wstępie* autorka przedstawia czytelnikowi cel swojej pracy. Z jednej strony twierdzi ona, że „dokładna rekonstrukcja historii pitagoreizmu i charakterystyka kolejnych jego faz jest jednak prawie niemożliwa...” (s. 11), z drugiej zaś mamy do czynienia z „próbą stworzenia całościowej wizji pitagoreizmu na podstawie ogółu źródeł dostępnych współczesnemu badaczowi” (s. 12). Czy da się jednak opracować wiarygodną całościową wizję bez dogłębnych badań szczegółowych? Czy nie jest jednak tak, iż mamy do czynienia z konstruktem zwanym współcześnie „pitagoreizmem”, który niejako zostaje nadbudowany nad starożytnym konstruktem zwanym „pitagorejczyzy” (o takiej możliwości tylko w jednym wypadku wspomina Izdebska pod koniec swej książki — s. 180)? Innymi słowy, czy nie ma obawy, że tak jak w przypadku orfizmu nie powołano do bytu i dla badań pewnego zjawiska, które już w starożytności (na całej jej przestrzeni czasowej) było mgliste i niedookreślone, a tymczasem współczesny „zmysł historyczny” powinien ostrzec nas, że konstruowanie jakichś struktur w oparciu o pewne ogólne wzmianki i o tak przypadkowo wyselekcjonowany przez historię materiał nie ma większego sensu? Takie niejasne stanowisko autorki między tym, co sama narzuca na dane historyczne, a co próbuje „zrekonstruować” (s. 20) można dostrzec wielokrotnie w recenzowanej monografii. Tak jest w przypadku podziału sygnalizowanego w podtytule. Z jednej strony twierdzi autorka, iż według niej pitagorejczyzy dzielili filozofię na metafizykę, antropologię i politykę, z drugiej zaś nie dokonywali oni tego tak ściśle jak my dzisiaj (ani jak np. Arystoteles w starożytności), a z trzeciej wreszcie twierdzi autorka, iż wprowadza ten podział jedynie „dla jasności i porządku wyводу” (s. 13; por. s. 16). Podobnie jest z określeniem relacji między zasadą a światem, w przypadku której mowa jest o nie całkowitym oddzieleniu (s. 14). Jest to z pewnością wynikiem tego, iż — biorąc pod uwagę (jak się okaże) źródła zarówno wczesne jak i późne — u początków filozofii mamy z brakiem oddzielenia, a począwszy od Platona z koncepcją całkowitego oddzielenia zasady. Logiczne więc, iż chcąc opisać relację na „ogólnym” poziomie musi pojawić się określenie pośrednie, godzące oba stanowiska, które jednak nie jest ani całkowicie adekwatne, ani całkowicie nieadekwatne, a więc trudno określić jego wartość eksplanacyjną. Określając z kolei to, jak rozumiana jest antropologia, autorka wyróżnia w jej obszarze etykę, „która jest już nie tylko opisową, ale też normatywną dziedziną filozofii”. Zastanawia użycie przysłówka „już”, gdyż zdaje się odnosić on do filozofii starożytnej, co jest całkowicie nieuzasadnione. Po pierwsze bowiem, z wydzieleniem etyki jako szczególnego obszaru refleksji filozoficznej (a więc z całą pewnością nie z obszaru antropologii) mamy do czynienia dopiero w Akademii, a po drugie, z pewnością nie funkcjonuje w obszarze etyki starożytnej dziedzina zwana „etyką opisową” (rozważania tego typu, jeśli się pojawiają, mają charakter marginalny), ponieważ całość etyki starożytnej należałoby uznać (używając wspomnianych kategorii) za mającą charakter normatywy. Zarysowując podział filozofii autorka stawia mocną tezę, iż trzech wyróżnionych przez nią poziomów rzeczywistości „tak naprawdę nie da się od siebie ściśle oddzielić” (s. 16). Otóż wydaje się, iż silna zależność między tego rodzaju „poziomami” może być tylko



jednokierunkowa, tzn. bardzo trudno (a może nawet jest to niemożliwe) mówić o etyce bez antropologii, a o tejsze bez metafizyki, natomiast bez problemu można mówić o metafizyce bez pozostałych dwóch „poziomów”. Co więcej, w przypadku filozofii starożytnej czasami jesteśmy do tego zmuszeniu, ponieważ (jak np. w przypadku Filolaosa) do dyspozycji mamy wyłącznie fragmenty zarysowujące tę dziedzinę filozofii. Za niejasne w wywodzie autorki uznać można również niejako ponadhistoryczne określenie filozofii jako „systemu” (s. 16) — bez wyjaśnienia tego określenia czytelnik może nakładać na to rozmaite znaczenia, w tym również np. heglowskie.

We części poświęconej omówieniu źródeł znów pojawiają się dosyć kontrowersyjne stwierdzenia. Po pierwsze, autorka uznaje za problematyczną możliwość oddzielenia nauk tzw. pitagorejczyków od neopitagorejczyków, przedstawiając (przeciwstawiając?) z jednej strony koncepcje takich badaczy jak Kurt von Fritz, z drugiej zaś propozycję Petera Kingsleya (s. 18–19). Jak na mój gust to nieco uproszczona rekonstrukcja współczesnych sporów o pitagoreizm, które mają o wiele bardziej złożony wymiar (zob. np. G. Cornelli, *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an Historiographical Category*, Berlin–Boston 2013, s. 7–51). Przy okazji wychodzi na jaw czynione *implicitie* założenie, iż rozróżnienie między tym, co ortodoksyjne a tym, co „neo” pokrywa się z rozróżnieniem na „oryginalne” i „wtórne” (s. 18), co wcale nie jest sprawą oczywistą (wystarczy wspomnieć o „platonizmie” i „neoplatonizmie”), jak również to, iż mimo perspektywy ogólnej, całościowej, a więc ponad historycznej, autorka uznaje zachodzenie takiego procesu, jakim jest „rozwój filozofii” (ponownie: nie wiadomo dokładnie, jaki dokładnie proces autorka ma tu na myśli).

Źródła, które posłużą autorce do wspomnianej „rekonstrukcji”, podzielone zostaną na sześć grup: (1) żywoty, (2) streszczenia anonimowych pism zawarte w *Bibliotece Focjusza* i *Bibliotece Diodora Sycylijskiego*, (3) fragmenty i testimonia (Diels-Kranz); (4) fragmenty z *Antologii Stobajosa*, (5) *Złoty poemat*, (6) komentarze do *Złotego poematu*. Do pierwszej grupy podchodzi autorka (i słusznie) z dużą dozą ostrożności i sceptycyzmu, postulując, aby informacje w nich zawarte weryfikować w innych źródłach (w tym w innych żywotach). Trzecią odrzuca na podstawie krytyki przeprowadzonej m.in. przez Catherine Osborne. Biorąc pod uwagę to, iż większość dostępnych źródeł historycznie sytuowana jest po Platonie, a ponadto nie można oddzielić tego, co pitagorejskie od myśli Platona, autorka neguje możliwość dotarcia do „oryginalnego”, „pierwotnego” pitagoreizmu, lecz postuluje badać go jako „niezależną od miejsca i czasu w miarę spójną teorię, opisującą w możliwie ogólny sposób wszechświat” (s. 44). Potraktowanie sprawy źródeł i podejścia do nich wydaje się jednak zbyt pobieżne i jednostronne. Przy krytyce np. ustępów zebranych w dziele Dielsa-Kranza spodziewałbym się omówienia stanowiska broniącego, które reprezentuje L. Zhmud (artykuł *Revising Doxography: Hermann Diels and His Critics*, [„Philologus” 145 (2001), s. 219–243] artykuł jedynie odnotowany w przyp. 38 na s. 33), czy też kryteriów odróżniających filozofię Platona od pitagoreizmu zaproponowanych przez Cornelię de Vogel (*Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen 1996, s. 192 n.). Za bardzo zaskakujące należy jednakże uznać zignorowanie w tym wykazie jako źródła Arystotelesa. O ile, oczywiście, można wskazywać, że pisana przez Stagiry-

tę historia filozofii jest przedstawiana przez niego w świetle własnej koncepcji filozofii, o tyle z pewnością nie jest to źródło szczątkowe ani mało wiarygodne. Przypomnijmy, że był on autorem dzieł poświęconych filozofii pitagorejskiej, a więc z pewnością poświęcił jej badaniu sporo czasu i należało by uznać go (wraz z fragmentami Archytasa i Filolaosa) za *podstawowe* źródło. Na rok przyszły planowane jest w wydawnictwie *Akademie Verlag* wydanie fragmentów Arystotelesa (*Werke*, Bd. XX 2) dotyczących właśnie pitagorejczyków o objętości 320 stron! Trudno więc zgodzić się z opinią autorki, iż „Stagiryta znalazł pitagorejskie poglądy pobieżnie lub z jakichś powodów nie chciał się swoją wiedzą zanadto podzielić” (s. 59–60), czy też, że „Jamblich miał o prawdziwej »etyce matematycznej« pojęcie równie nikłe, co Arystoteles” (s. 175; podkreślenie A.P.).

Rozdział pierwszy poświęcony jest pitagorejskiej metafizyce, pojmowaną przez autorkę jako „rozważania nad [...] *arche*” (s. 13). W pierwszej kolejności omawia się kwestię uznania za *arche* ognia (s. 48–53). Autorka przytacza kilka źródeł i bez głębszej analizy wnioskuje, że ogień poprzez Hestię, środek, piramidę i trójkąt można powiązać z punktem i jakąś jednością (s. 52). Nie wiemy jednak, czy *monadyczność*, o której mowa jest we ustępach, jest tym samym, co bycie jednym. Co więcej, przytaczając na rzecz powyższego wniosku cytaty z Proklosa (s. 52, przyp. 19) tłumaczy występujące tam pojęcie *henosis* jako „jedność”, chociaż w przytoczonym na początku książki wykazie najważniejszych terminów greckich (s. 8–9) zaproponowanym odpowiednikiem jest „zjednoczenie”. Jako kolejne *archai* omawiane są „tetraktys” oraz liczby. Omawiając kwestię liczb-*archai* odwołuje się autorka do *Metafizyki* Arystotelesa (985b–986a), dostrzegając tam dwie ich koncepcje: *niematerialnych wzorców* (*sic!*) oraz liczb jako elementów. Nic w tej wypowiedzi Stagiryty nie sugeruje kwestii niematerialności. Niematerialność jest wyraźnie winterpretowana przez Arystotelesa w dalszej części tekstu, a jeśli uważnie przyjrzeć się jego wypowiedzi (zwł. 990a), to po prostu prawdopodobnie ze ścisłego przeciwstawienia materialne-niematerialne pitagorejczycy jeszcze sobie nie zdawali sprawy. Niejasność w koncepcjach pitagorejskich (przedstawianych przez filozofa ze Stagiry) być może brała stąd, iż tych koncepcji było wiele i to różnych, a założyciel szkoły perypateyckiej próbował jako jeden z pierwszych „skonstruować” z tego jedną doktrynę (dlatego, że wszystkich twórców tych filozofii określano prawdopodobnie jednym i tym samym mianem „pitagorejczycy”). Brak dogłębnej analizy ujawnia się przy dwóch innych przytaczanych przez autorkę tekstach: pitagorejki Teano i ustępie z Jamblicha (s. 60–61). W obu przypadkach Izdebska dostrzega w nich ilustrację koncepcji naśladownictwa, a liczby uznaje za pierwowzory. Należałoby jednak dookreślić — o jakim naśladownictwie i jakim wzorze jest mowa? Za kluczowe w obu cytatach uznałbym zanalizowanie użytego terminu *taksis* i odpowiedź na pytanie, w jaki sposób szyk liczbowy (w liczbie) jest odpowiedzialny za to, iż można mówić o relacji *kata* a nie *ex*. Sądzę, iż tropem było by odwołanie się do pojęcia struktury, proporcji, ale to wymaga podjęcia dalszych badań.

Omawiając zagadnienie przeciwieństw jako *archai* (s. 62–70) ponownie mamy do czynienia z przytoczeniem szeregu źródeł bez pogłębionej analizy. Należy wskazać, iż niewykorzystane zostaje ważne opracowanie Huffmana dotyczące Filolaosa (*Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimo-*

nia with *Interpretative Essays*, Cambridge 1993). Przytaczając ustęp z fr. 6 autorka zwraca uwagę na występujący czasownik *huparchein* (choć brakuje go w tłumaczeniu), ale sugeruje tłumaczenie dosłowne „pod-rządzenie” oraz to, że zasady, o jakich mowa nie są ostatecznymi. Jednakże rozpoznanie tego fragmentu w kontekście wspomnianego opracowania z pewnością pozwoliłoby na skorygowanie tej błędnej interpretacji. Za ryzykowne i niedostatecznie uzasadnione uznałbym tezy o nadrzędności harmonii wobec zasad oraz dosłowną interpretację czasowników *epigignomai* i *gignomai*, które prowadzą autorkę do tezy, iż istnieje możliwość, że Filolaos mógł uznawać istnienie transcendentnego wobec świata boga (s. 68–69).

Następnie przedstawione zostają zagadnienia związane z jednią (*monas*) i jednym (*hen*). Tu warto zwrócić na błędne tłumaczenie (s. 76): *dio mēden einai to sunolon tautas archas kata tous andras* — „dlatego, wedle tych mężów, zasady te nie są żadną złożonością”, a nie „dlatego nie są [arche] całości...”. Za mocno dyskusyjne można uznać w ogóle wprowadzanie terminu „jedno” jako tłumaczenie *to hen*. Sam byłem skłonny to czynić, ale po kilku latach badań i tłumaczeń uznaję, iż być może właściwym tłumaczeniem i rozumieniem tego terminu byłby po prostu wyraz „jedyńka”. Za niezbyt udaną należy uznać próbę uporządkowania użycia i rozumienia obu tych terminów — autorka przytacza zdania, które ilustrują relacje między nimi, ale uznając tak szeroką paletę tekstów za źródła, nic dziwnego, że zdarzą się wypowiedzi wzajemnie sobie przeczące (zob. np. cytaty na s. 80, przyp. 104, mogący podważyć pierwotność jedna wobec jedni). Rozdział pierwszy kończy omówienie koncepcji boga w filozofii pitagorejskiej i co do tej części, to mam tylko uwagę do tłumaczenia i interpretacji zdania z *Teologii arytmetycznej* Jamblicha (s. 87). Użyty przez neoplatońskiego filozofa czasownik *aphramonidzein* oddaje autorka jako „porównywalny do”, co może sugerować jedynie podobieństwo. Tymczasem chodzi prawdopodobnie o relację mocniejszą — odpowiedniości. A więc, bóg nie tyle jest porównywalny do jedni, co w aspekcie teologicznym stanowi odpowiednik jedni.

Rozdział drugi dotyczy pitagorejskiej antropologii i polityki. We *Wprowadzeniu* autorka uznaje, iż pojęcie filozofii jako bezinteresownej kontemplacji jest dziełem pitagorejskim (s. 96). Trudno się z tym zgodzić, biorąc pod uwagę chociażby przekonujący wywód Waltera Burkerta o początkach słowa „filozofia” (*Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes »Philosophie«*, *Hermes* 88 (1960), s. 159–177). W podrozdziale *Teoria duszy* ponownie przytoczone zostają różne (niewspółmierne?) przypisywane pitagorejczykom wypowiedzi dotyczące duszy, a wnioski autorki są zaskakujące. Z jednej strony bowiem uważa, że utożsamienie duszy z liczbą może nie być teorią pitagorejską, z drugiej zaś, że może, jeśli „liczbą» tą może być jedno lub jakiś jego przejaw” (s. 103). Niestety nie dowiadujemy się od autorki, w jakim sensie jedno może być liczbą i jednocześnie duszą, zwłaszcza w kontekście rozmaitych podziałów duszy przypisywanych pitagorejczykom. Autorka nie rozważa również zagadnienia, czy podział na części należy rozumieć literalnie, czy też można go pojmować metaforycznie i uznać, iż mowa jest o aspektach duszy. Kolejny podrozdział dotyczy nieśmiertelności duszy. W tym wypadku zwraca uwagę interpretacja fragmentu Alkmaiona zachowanego w *Zagadnieniach przyrodniczych* Arystotelesa. Autorka przeprowadza dość ciekawy wywód interpretacyjny

(s. 111–112), nie dostrzegając jednakże dosyć istotnego elementu, a mianowicie mocno sceptycznej wymowy — *telos* i *arche* być może są ze sobą związane na poziomie ontologicznym i epistemologicznym, ale człowiekowi nigdy nie jest dane (*nie jest możliwe — ou dunatai*) związanie ich w życiu. Jeśli zaś powiązanie nie jest możliwe, to być może pozostaje tylko ich zbliżanie, co sprawia, iż wciąż pozostaje miejsce na brak, niedoskonałość, a w konsekwencji skazuje istotę ludzką na metempsychozę. Przy takim rozumieniu Arystotelesowska interpretacja tego fragmentu Alkmajona jest jak najbardziej uzasadniona. Następnie, za zastanawiające należy uznać to, dlaczego podrozdział o etyce (działe tak istotnym dla polityki) oparty jest niemal wyłącznie o treści zawarte w *Złotym poemacie*, bez uwzględnienia chociażby komentarza Hieroklesa (wprawdzie stoika, ale jest to źródło być może nie mniej istotne niż Jamblich) do tego utworu czy innych tekstów pitagorejskich zawartych w wydaniu Thesleffa. Następny podrozdział poświęcony zostaje kwestii przyjaźni, a autorka skupia się przede wszystkim na omówieniu zwrotu *koina ta tōn philōn*, rozważając, czy w zakresie znaczeniowym tego przysłowia mieszczą się jedynie dobra materialne, czy być może również duchowe. Jako pierwszy rozpatrywany jest kontekst ze scholiów do Platońskiego *Fajdrosa*. *De facto* w przytaczanym przez Izdebską fragmencie (s. 127) mamy do czynienia z dwojaką interpretacją. Najpierw scholiasta wskazuje, iż owe *koina* według Pitagorasa miały być „niepodzielone” (*adianemēta*), a następnie przytacza się fragment z Timajosa, które za owe *koina* uznaje *ousiai*. Z pewnością najłatwiej narzucającą interpretacją *koinai ousiai* jest ta, która wskazuje na tworzenie wspólnoty materialnej (uwspólnianie mienia), jednakże nieprzekonujący jest wywód autorki próbującej rozumieć to w odniesieniu do abstrakcyjnego jedna-zasady (s. 129–130). Jeśli szukać odniesienia, to raczej, według mnie w aspekcie praktycznym/etycznym. Przyjaciele powinni być niepodzieleni co do sposobu bycia, tzn. powinni żyć zgodnie ze wspólnymi im przekonaniem i wartościami. To tworzy z nich prawdziwe jedno, a z wielości przyjaciół jedną (harmonijną) wspólnotę. Po przedstawieniu informacji na temat *synousia* pitagorejczyków (s. 132–135) i kwestii wspólnoty majątkowej (s. 135–144), gdzie trudno odnaleźć odniesienie do jedna, Izdebska omawia kwestię przyjaźni. Autorka zaczyna od słynnej pary przyjaciół Fintiasza i Damona, o których wspomina Jamblich. Wiele z takich opowieści można uznać za fikcję literacką. Autorka nie zwraca uwagi na pewną sprzeczność jaka pojawia się w opowieści u Jamblicha — skoro bowiem wszyscy przyjaciele mają wspólne (na pewno w kontekście majątkowym), to jakie sprawy swoje i przyjaciela Fintiasz miałby załatwiać przez jeden dzień przed egzekucją? Można oczywiście interpretować to tak, iż „wspólnota” miała charakter nieformalny i Fintiasz chciał ją sformalizować (w formie testamentu?), ale to wskazuje na możliwość, iż wiele wypowiedzi Jamblicha (a być może i innych autorów) dotyczy relacji nieformalnych. Nie można więc wykluczyć, iż w wielu przypadkach ludzie dostrzegając pewną zażyłość i wspólnotę jakiejś grupy określali ich przysłowiowym mianem „pitagorejczyków”, chociaż w rzeczywistości niczego wspólnego z pitagoreizmem nie mieli do czynienia.

Oczywiście kwestii tej nie rozstrzygniemy, ale to powinno skłaniać do ogromnej ostrożności w interpretacji dostępnych nam źródeł.

Ostatnie podrozdziały monografii poświęcone są rozmaitym aspektom polityki. Co ciekawe, już Jamblich (którego cytat przytaczany jest na stronie 151) uważa, iż w obszarze życia społecznego „trudna jest do dojrzenia i poznania natura *arche*”, a więc autorka podejmuje się niezmiernie trudnego zadania. Pierwsza, drobna uwaga będzie dotyczyć tłumaczenia ustępu ze Stobajosa (IV 39, 27–32). Jeśli chodzi o użyte tam pojęcie *politeia*, Izdebska idzie za utartym zwyczajem oddania go jako ustrój, aczkolwiek trudno wtedy zrozumieć sens zwrotu *diakosmēsis politeias*. Skłaniałbym się do rozumienia go jako „sposób sprawowania władzy”, a poprzedzające *kai* odczytywałbym jako wyjaśniające. Otrzymujemy więc zwrot „uporządkowanie praw czyli [uporządkowanie] pod względem sposobu sprawowania władzy” (*politeias* jest to *genetivus singularis*, a nie jak sugeruje tłumaczenie Izdebskiej *genetivus pluralis*; można ewentualnie rozważać, czy nie jest to *accusativus pluralis*). Następnie pojawia się konstatacja, iż „monarchia jest ustrojem najbardziej podobnym do konstrukcji wszechświata” (s. 155). Narzuca się jednak pytanie, według której wersji pitagorejskiej kosmologii? Jeśli zasadą jest liczba, to liczb (jakoś wyróżnionych) jest kilka (np. 4, 7, 10). A jeśli zasad jest kilka, jak np. w filozofii Filolaosa? Wybór monarchii nie jest więc aż tak oczywisty, jak się autorce wydaje, chociaż z pewnością wiele fragmentów, szczególnie tych zawartych u Stobajosa, tezę autorki może wspierać. Chciałbym również zwrócić uwagę na niezgrabność stylistyczną pojawiającą się na stronie 159: „król różni się od człowieka i od boga samą swoją naturą, czyli z *przyrodzenia*...” — proponuję sprawdzić w słowniku znacznie tego ostatniego wyrazu. Wspominana już przeze mnie ostrożność badawcza nakazywałaby unikania tak ogólnego podsumowania mówiącego o obecności „w tekstach pitagorejczyków spójnej teorii doskonałego »niebiańskiego« królestwa i boskiego króla...” (s. 160). Częściowo błędne jest tłumaczenie passusu Stenidasa (s. 167) jak również oddanie rzeczownika *to dikaiōn* jako „prawość” w ustępie z Hippodamosa (s. 167–168). Nie wiem, dlaczego w tym ostatnim przypadku autorka zdecydowała się zinterpretować kategorię pożyteczności w sensie indywidualistycznym, nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, ażeby rozumieć ją również uniwersalistycznie.

Podsumowując, temat, jaki obrała do opracowania autorka, oraz zakres źródłowy jest tak ogromny, że trudny do ogarnięcia w tak krótkiej monografii. Jak już wspomniałem, wiele passusów w książce to cytaty i parafrazy źródeł, a samo ich przeczytanie pozostało we mnie sporą dozę niedosytu. Razi przy tym dosyć mocno bezkrytyczne podejście do tekstów źródłowych i wyprowadzanie na ich podstawie bardzo mocnych i ogólnych wniosków.



# Una silloge di scritti su Parmenide

Jean Frère, *Parménide ou le souci du vrai: ontologie, théologie, cosmologie*, Paris 2012, pp. 164.

MASSIMO PULPITO / *Taranto* /

Il libro che Jean Frère dedica all'interpretazione complessiva di Parmenide, ripropone alcuni articoli e contributi già apparsi (interamente o parzialmente) in precedenti volumi, riviste o opere collettive nell'arco degli ultimi trent'anni, assieme ad alcuni scritti inediti. L'opera è suddivisa in tre sezioni, dedicate nell'ordine all'ontologia, la teologia e la cosmologia parmenidee. In appendice troviamo il testo dei diciannove frammenti del poema e la loro traduzione in francese dello stesso F. e Denis O'Brien, pubblicata nel 1987 negli *Études sur Parménide* curati da Pierre Aubenque (J. Vrin, Paris), e ora riveduta dall'autore.

Già nelle prime righe dell'Introduzione F. presenta le tre direttrici su cui si muove il libro, anticipate nel titolo, appunto ontologia, teologia e cosmologia. Egli sostiene che la novità del poema parmenideo è molteplice: non vi è solo la scoperta del "monismo ontologico", come tradizionalmente si è sostenuto. Accanto a questo, infatti, F. riconosce la presenza di una innovativa dottrina cosmologica. Ma se su questo punto l'autore si inserisce in una tendenza abbastanza diffusa oggi verso la rivalutazione della fisica parmenidea, è nella terza direttrice che troviamo la parte più originale di questo libro: F., infatti, individua nel poema una elaborata concezione teologica, a suo parere non meno importante dell'ontologia e della cosmologia.



Nella prima parte, dedicata all'ontologia, F. sostiene che nel poema Parmenide ha avviato una riflessione sul significato del verbo essere, che lo ha condotto a prendere le distanze dal monismo degli Ionici, fondato su principi di tipo materiale. L'Eleate compirebbe un'opera di purificazione della nozione di principio originario, realizzata attraverso l'eliminazione di tutte le caratteristiche diverse dal mero essere, al punto che l'espressione di tale principio sarebbe un "è" (*esti*) senza soggetto. Quest'opera di purificazione, che rende il monismo ontologico parmenideo di tipo negativo (appunto perché nega i caratteri da cui l'essere va purificato) si compie nel fr. B8, in cui, secondo F., è possibile distinguere quattro parti, corrispondenti ai momenti successivi di questa operazione e che vertono rispettivamente sul tempo, lo spazio, il pensiero e il tutto. La prima purificazione esprimerebbe il carattere non temporale dell'essere, la sua ingenerabilità e indistruttibilità, il suo essere "ora" (in un senso diverso da quello ordinario, appunto purificato dalla temporalità). L'essere non ha origine né fine. In ciò vi sarebbe un rifiuto della concezione esiodea del nulla originario e dell'annientamento di alcuni dei. Il secondo momento riguarda lo spazio, e le nozioni connesse di luogo e movimento: l'essere parmenideo, afferma cripticamente F., è un *quasi-corpo* immobile che occupa un *quasi-luogo*. Nel terzo momento, Parmenide mostrerebbe come il pensiero dell'essere non possa che esprimersi in un linguaggio a sua volta depurato dal vocabolario usuale. Infine, nel quarto e ultimo segmento compare il risultato delle analisi precedenti, l'essere stabile e intemporale nel suo insieme, presentato come una sfera geometrica perfetta.

Ma il discorso di Parmenide non si limita a esporre la verità sull'essere o a denunciare le opinioni illusorie dei mortali. Parmenide si occupa anche del cosmo dicendoci in che misura possiamo conoscerlo. La seconda parte del poema non sarebbe né uno sviluppo ipotetico, né un esercizio polemico. Gli oggetti di opinione annunciati alla fine del fr. B1 e presentati nella seconda parte, non sono nemmeno le apparenze platoniche: sono, invece, le cose stesse. La presentazione del cosmo che troviamo in questa sezione si fonda sullo studio dell'essere esposto nella prima. «Une cosmologie positive découle de l'ontologie» (p. 24) scrive F. Vanno riconosciute nel poema, secondo lo studioso, non semplicemente tre vie, bensì *quattro* cammini: il primo riguarda la verità e l'Essere, il secondo la critica delle opinioni dei mortali sull'Essere, il terzo la critica delle opinioni dei mortali sugli oggetti del cosmo, il quarto le opinioni corrette sul cosmo.

Un'altra questione che l'autore affronta in questa prima parte è quella riguardante l'identità dei mortali condannati dalla dea. Egli osserva che solitamente per mortali si intende «la foule des humains» (p. 29): egli invece propone di riconoscere in quell'appellativo qualcosa di più specifico. A tal fine esamina i termini utilizzati da Parmenide per indicare gli uomini: *phōs*, *anthrōpoi* e *brotoi*. Il primo fa riferimento all'uomo "luminoso" (*phōs-phaos*), l'uomo che sa, rischiarato dalla rivelazione divina. Con il secondo, *anthrōpoi*, Parmenide indica gli esseri umani in generale, descritti nelle loro attività di conoscenza e nominazione delle cose sulla base dei loro bisogni, ma mai condannati. Infine, ci sono i *brotoi*, i mortali, oggetto costante di riprovazione da parte della dea che parla. Di chi si tratta? Non certo dei mortali nella loro totalità o gli uomini comuni, avverte F. Le loro, infatti, non sono opinioni banali, ma dottrine elaborate. L'autore ritiene,



dunque, che si tratti di poeti e pensatori, che sostengono teorie inaccettabili (oltre che a Esiodo, F., in linea con la tradizione, pensa a Eraclito).

Lo studioso propone, poi, un suggestivo confronto tra i tre principali esponenti di quella che viene chiamata tradizionalmente “scuola eleatica”: Senofane, Parmenide e Melisso. A proposito del primo, lo studioso osserva come sarebbe sbagliato riconoscere nei suoi versi solo un appello alla ragione che demistifica le ingenuità dei poeti: al contrario, Senofane allorché parla di *phrontis*, “cura” (in francese *souci*, da cui il titolo del libro) fa appello anche al cuore (*phrên*). La propensione al vero in Senofane ha, per così dire, uno spessore teologico e morale. La critica dell’antropomorfismo si unisce ad un’esigenza di purezza spirituale. A fronte di questa tensione morale che caratterizza l’uomo, vi è il divino che è invece segnato dalla permanente stabilità. Ciò, secondo F., sarebbe presente in forme diverse anche in Parmenide e Melisso. Il primo non sarebbe quel pensatore caratterizzato da una logica freddezza, come aveva creduto Nietzsche. La filosofia di Parmenide è per F. qualcosa che supera il mero incedere logico della ragione. Vi è in essa il riferimento ad una forza, un ardore (*thumos*) che muove l’uomo verso la conoscenza. Significativa, in questo senso, anche l’accoglienza benevolente della dea. Il saluto che la divinità fa al giovane che giunge al suo cospetto, e cioè *chaire*, vuol dire: «gioisci!». I due poli della filosofia parmenidea sarebbero dunque il desiderio della ricerca da un lato, e la gioia della scoperta dall’altro. Ma che il rapporto con l’essere non sia freddo razio-cinismo, lo dimostra anche il riferimento alla *pistis*, la fede, e a *peithō*, la persuasione, che sembrano indicare come l’accesso alla verità sia di tipo emotivo ed esistenziale più che logico, come, in negativo, mostra anche il modo in cui è dipinta la mente disorientata dei mortali. Un altro elemento che, secondo F., ci porta a guardare in questa direzione è il fatto stesso che Parmenide ponga il dio Amore al cuore della struttura del cosmo. Anche Melisso, infine, confermerebbe come la riflessione degli eleati si ponga sul piano dell’affettività: l’essere, dice il pensatore di Samo, non patisce alcunché, non prova dolore o sofferenza, condizioni che si addicono a ciò che è corporeo: ma l’essere non ha corpo. Di fronte all’apatia dell’essere, c’è quindi la condizione patetica dell’uomo, segnato da mancanza e dolore. Noi non conosciamo rettamente, dice Melisso, dunque non cogliamo l’essere, siamo distanti dalla sua condizione. A differenza della gioia parmenidea dell’uomo che giunge al cuore senza tremito della verità, in Melisso troviamo l’infelicità dell’uomo che non può essere accolto dall’essere in cui non vi è sofferenza. In questo cambio di tonalità emotiva l’operazione di Melisso segnerebbe un distacco profondo dalla filosofia di Parmenide.

Nella seconda sezione del volume, quella dedicata alla teologia parmenidea, F. sottolinea come gli interpreti di Parmenide non solo abbiano trascurato i riferimenti al divino presenti nel poema, ma abbiano soprattutto frainteso la natura di tali riferimenti, che non rimandano a oggetti metaforici, ma a divinità reali. F. distingue tra “divinità eterne” e “divinità immortali”. Tra le prime troviamo *Dikē*, *Anankē*, *Themis* e *Moirai*, che compaiono nella deduzione del fr. B8; ma vi sono anche divinità eterne di tipo cosmologico, che, cioè, hanno un ruolo nella strutturazione del cosmo: esse sono i principi Fuoco-Luce e Notte e *Anankē* (che però andrebbe distinta dall’omonima dea del fr. B8: per questo F. chiama questa seconda divinità *Anankē II*). Da questi dei differirebbero le divinità che F.

definisce immortali, divinità dalla forte valenza simbolica che troviamo nel proemio: le fanciulle Eliadi, la Giustizia che possiede le chiavi della Porta, la dea che parla al giovane (e che, per inciso, per F. sarebbe la classica Musa invocata all'inizio dei poemi epici), la *Moirai* non funesta legata a *Themis* e *Dikē*.

Molto interessante il capitolo dedicato a *Erōs et Anankē*. F. osserva che se *Anankē* compare sia nella sezione sull'essere che in quella sul cosmo, *Erōs* lo ritroviamo soltanto nella seconda parte del poema (nel solo fr. B13). Per la verità, oltre alle due occorrenze in cui la dea della Necessità è esplicitamente nominata (B8.30 e B10.6), F. ritiene che Parmenide si riferisca ad essa (più precisamente ad *Anankē II*) anche nel fr. B12, allorché accenna ad una divinità che tutto governa (v. 3). Secondo lo studioso, da quel che leggiamo su queste due divinità, si può ricavare che *Anankē* sia la divinità originaria, mentre *Erōs* sia il dio che da ella deriva per primo e che domina su tutti gli altri dei. Sulla base di ciò, F. ritiene che non si possa accettare il fr. B12 nella forma in cui ci è giunto: in questo testo (ricavato da una citazione di Simplicio) si distinguono nettamente due momenti, l'uno (vv. 1-3) che concerne la divinità che governa tutto (cioè, secondo F., *Anankē*); l'altro (vv. 4-6) nel quale si afferma che questa divinità presiede al parto e all'accoppiamento. Ora, ciò secondo lo studioso è sorprendente: se infatti il frammento riproduce effettivamente il testo del poema, e dunque i due momenti vanno letti in successione (come fanno tutti gli interpreti), ne risulta che la divinità che presiede al parto e all'accoppiamento è la stessa che tutto governa: poiché quest'ultima è *Anankē*, allora sarà lei la divinità della generazione e dell'unione sessuale. Ma se fosse così, il dio *Erōs* sarebbe una divinità del tutto inutile, inattiva: pur essendo il primo dio ad essere concepito, di fatto sarebbe dormiente, passivo. Ma non sono forse proprio l'accoppiamento e la riproduzione i poteri che vengono attribuiti nella tradizione greca a *Erōs*? Bisogna chiedersi, allora, se davvero i versi 4-6 seguissero i versi 1-3 del fr. B12. Riesaminando il modo in cui Simplicio, in due passi, cita questi versi, facendo notare come in un caso il filosofo riporti solo i primi tre versi, cui segue il fr. B13 (quello in cui, appunto, si nomina *Erōs*), e ricordando come Diels e Kranz abbiano modificato il v. 4 per consentirne il collegamento con i versi precedenti (inserendo un femminile *hē* che consentirebbe alla *daimōn* che tutto governa di divenire il soggetto dei successivi tre versi), F. reputa ragionevole proporre un diverso arrangement dei frammenti: le due parti del frammento andrebbero separate e tra di esse andrebbe inserito il fr. B13. In questo modo, *Erōs* tornerebbe ad essere il dio che governa le nascite e le unioni sessuali.

Nella terza sezione del volume, incentrata sulla cosmologia parmenidea, F. affronta l'annoso problema della *doxa* parmenidea. Egli preliminarmente distingue tra "pensare" e "sapere": mentre il primo ha per oggetto l'Essere vero, il secondo, che si pone su un livello più basso, riguarda l'ambito del verosimile. Si tratta, in questo secondo caso, di una *doxa* che non è confondibile che le *doxai* errate dei mortali. In Parmenide oltre al vero (l'Essere) non c'è solo il non-vero (Non-Essere), ma anche il verosimile (il cosmo). L'errore che l'intelletto può commettere è quello di utilizzare le parole sbagliate, cioè quelle del cambiamento, per descrivere l'Essere-uno. È una cosmologia corretta quella che riserva il linguaggio del cambiamento alla descrizione delle cose del mondo sensibile (a patto

che il cambiamento non sia inteso come un passaggio dal non essere all'essere e viceversa, che è l'errore compiuto dai mortali, ma come un passaggio dall'essere all'essere). Queste realtà sensibili, precisa F., non sono, come spesso si è pensato, i *dokounta* del fr. B1.31. Parmenide, infatti, distinguerebbe chiaramente i *dokounta* dai *panta* del verso successivo, cioè tutte le cose. *Dokounta* sono le due *morphai* Fuoco e Notte, distinte dalle cose sensibili (*panta*) che si pongono su un livello inferiore.

I frammenti da B9 a B19 non presentano un repertorio di errori ma descrivono la natura delle cose: *phusis* è il termine che compare ad esempio nel fr. B10. Tuttavia, la traduzione consueta, "natura", oscura il carattere di divenire implicato da questo termine. Più correttamente si dovrebbe parlare di zampillo, fioritura, apparizione (*jaillissement, éclosion, émergence*), tutte nozioni che fanno riferimento al venire ad essere.

F. propone, inoltre, alcune considerazioni sugli ultimi versi del frammento B8, che fanno da cerniera tra le due sezioni principali del poema. In particolare, F. suggerisce una traduzione dei versi B8.51-52 alternativa rispetto a quella tradizionalmente accolta dagli studiosi. Al verso B8.52, infatti, compare il termine *kosmon*, solitamente collegato a *epeōn apatēlon*, a significare un «ordine ingannevole di parole». F. giudica incomprensibile il fatto che si separi il *kosmon* di questo verso dal *diakosmon* di B8.60, il quale è solitamente interpretato in senso cosmologico e non meramente linguistico. Riconsiderando opportunamente il passo, *kosmos* verrebbe a significare, con più precisione, «ordre du monde» (mentre il significato di *diakosmos* sarebbe «déploiement de l'ordre du monde»).

F. mostra, infine, in che modo i due principi, luminoso e notturno, siano alla base di un'astronomia, una biologia e una psicologia a giudizio dello studioso estremamente originali. Nella sezione astronomica, egli riconosce uno stadio che chiama *pre-cosmologico*, e di cui vi sarebbero tracce in un passo di Aezio (A37) e nei primi versi del fr. B12. L'ontologo Parmenide avrebbe giudicato difficile passare senza una transizione dall'Essere-uno alla cosmogonia e cosmologia: per questo avrebbe fatto precedere queste ultime da una sottosezione di ordine geometrico, che descrive la struttura a sfere concentriche del cosmo. In questo stadio troverebbe spazio ancora una volta la teologia. E qui va segnalata una stranezza: a p. 123 F. fa riferimento alla divinità che governa ogni cosa, attribuendole, come si fa tradizionalmente, la responsabilità degli accoppiamenti, contraddicendo però ciò che aveva sostenuto nel capitolo su *Erōs et Anankē*, allorché aveva assegnato a *Erōs* questo ruolo. Si potrebbe pensare che questo sia il segno della disarmonia tipica della raccolte di pubblicazioni (e di cui nel libro vi sono altri esempi), o che magari questo testo preceda la proposta originale di F. (cosa che comunque non giustifica tale contrasto: allorché si passa ad un libro unitario, è bene rendere i contenuti il più possibile armonici, o quantomeno giustificare le disarmonie). Ma questo capitolo (10) riproduce un articolo del 2007, mentre il testo su *Erōs et Anankē* risale al 1986, più di vent'anni prima. Può ben darsi che nel frattempo F. abbia legittimamente cambiato idea e sia tornato alla lettura tradizionale, ma sarebbe stato bene segnalare le ragioni di questo cambio di veduta, altri-

menti l'impressione che si ha è che F. si sia dimenticato delle conclusioni cui lui stesso era giunto.

Ad ogni modo, dallo stadio pre-cosmologico si passa poi alla cosmogonia, in cui Parmenide espone la genesi delle diverse sfere dell'universo, dalla periferia olimpica (le stelle fisse) fino alla Terra, e quindi alla cosmologia vera e propria, laddove si parlerebbe della natura delle cose e non più della loro genesi. Esempio di questa sezione, secondo F., sarebbe il fr. B10. Anche qui, la cosa sorprende abbastanza, intanto perché in quel frammento la dea annuncia al *kouros* che l'ascolta che egli apprenderà non solo la natura ma anche l'origine del cielo e degli astri, tema questo che nella ricostruzione di F. apparterebbe invece alla cosmogonia, ma soprattutto perché in un capitolo precedente (8), come si è ricordato, F. aveva sostenuto che *phusis* non andrebbe tradotto semplicemente come "natura", ma come "venire ad essere", cioè "avere origine".

Infine, l'ultima sezione del poema affronterebbe argomenti di tipo biologico, in cui opererebbe il dualismo tra caldo e freddo. Per le ragioni viste, se pure ha evidentemente un senso la distinzione tra la cosmologia e la fisiologia, molti dubbi pone la tesi di F. secondo cui Parmenide passerebbe da una riflessione sull'essere fondamentale all'esposizione della fisica attraverso uno stadio geometrico, di cui non è chiaro il ruolo.

Va detto che anche l'interpretazione dell'ontologia parmenidea proposta da F. lascia abbastanza perplessi, perché non rende conto degli argomenti che avrebbero condotto Parmenide a quelle conclusioni. Non sorprende che questa reticenza dia luogo a disarmonie e punti oscuri. Incomprensibili, per fare un esempio, appaiono le nozioni di quasi-corpo e quasi-luogo, così come misterioso è il rapporto tra il fondamento ontologico e il cosmo che ne deriverebbe. F. non fa alcuno sforzo per chiarire e giustificare questi punti. Data questa assenza di giustificazione di talune sue tesi, non sorprende nemmeno che egli ripeta, senza argomenti, veri *cliché* dell'ermeneutica parmenidea, come la tesi della extratemporalità dell'essere, l'interpretazione anabatica del proemio o l'idea dell'esistenza di una polemica anti-eracleitea, sorvolando sull'ampio dibattito che proprio su queste questioni ha coinvolto non pochi studiosi del secolo scorso e anche in tempi recenti.

Altro punto debole della sua interpretazione è la convinzione che nel poema vi siano addirittura quattro cammini. F., come si è detto, distingue tra l'errore dei mortali nella dottrina dell'essere e l'errore dei mortali nella concezione del cosmo. Intanto, non è chiara la ragione per cui si debba parlare a proposito di queste cose come di "cammini". È già fortemente dubbio che le vie siano tre: gli unici cammini nominati da Parmenide, come ha ricordato lo stesso F., sono quelli del fr. B2 e sono soltanto due. Il terzo è riconosciuto da alcuni studiosi sulla base di una integrazione congetturale di una lacuna presente nel fr. B6 (integrazione peraltro molto problematica, come ha ampiamente mostrato Néstor Cordero). In queste condizioni, non solo è del tutto arbitrario aggiungere un quarto cammino, ma non si capisce perché i piani del discorso debbano essere identificati con gli approcci, i punti di vista, i metodi, vale a dire le vie, comunque le si voglia intendere. Ma soprattutto, è davvero impossibile fondere i due discorsi positivi e soprattutto i due discorsi negativi, passando così da quattro discorsi a due, cioè allo stesso numero di vie

nominate nel fr. B2? A bene vedere, infatti, l'errore che i mortali commettono nell'ontologia non è molto diverso da quello commesso nella cosmologia.

Eguali riserve, infine, vanno mantenute sulla parte riguardante la teologia. Inspiegabile, ad esempio, appare la distinzione tra divinità eterne e divinità immortali (molte delle quali sembrano possedere la stessa identità). Quanto alle divinità "ontologiche" (*Dikē*, *Anankē*, *Themis* e *Moirā*), quelle cioè che compaiono nella deduzione dei caratteri di B8, non è chiaro se esse contribuiscano alla caratterizzazione effettiva dell'Essere (e in questo caso non si capirebbe come possano conciliarsi con l'Essere-uno, che da quella pluralità divina verrebbe a dipendere) o se, come sembra evincersi da alcuni passaggi, nonostante la loro vaghezza, tali divinità sovrintendano alla dimostrazione razionale dei caratteri di tale Essere (F. parla di una «action purifiante» di tali divinità, che «orienta le travail de la raison qui démontre», p. 66). Ma se è così, non si capisce quale sia il senso della rivelazione stessa della dea: anch'ella, che è una dea, sarebbe guidata dalle suddette dee? D'altronde, F. non spiega perché Parmenide evochi divinità reali per alcuni momenti della deduzione (come la completezza dell'essere) ma non per altri (come, ad esempio, per l'indivisibilità, dove pure sarebbe in atto la purificazione concettuale). Infine: perché alcune divinità vengono indicate con lo stesso nome senza essere le stesse? Come giustifica F., ad esempio, la presenza di una *Anankē I* e una *Anankē II*? E come l'omonimia tra la *Dikē* della dimostrazione ontologica e la *Dikē* che possiede le chiavi, di cui si parla nel proemio? Se si tratta di divinità diverse, perché usare lo stesso nome (è F. che avverte l'esigenza di aggiungere ad *Anankē* un I e un II che le distingua)? È appena il caso di notare che non basta che *Anankē* compaia dapprima nella sezione sull'essere e poi in quella del cosmo perché si tratti di due entità diverse.

In conclusione, nonostante i molti spunti di sicuro interesse che offrono i testi raccolti in questo volume, esso rischia di non offrire un contributo concreto al dibattito critico su Parmenide, dibattito che recentemente si è arricchito di studi importanti, ma di cui nel libro non v'è alcuna traccia. Ciò potrebbe essere spiegato dal fatto che molti degli scritti qui raccolti non sono recenti, ma è indicativo che non si faccia menzione nemmeno agli studi classici su Parmenide: di conseguenza, con pochissime eccezioni, non siamo informati sugli studiosi che hanno anticipato le soluzioni di F. (ad es., non vi è alcun riferimento a studiosi italiani come Untersteiner, Ruggiu, Casertano e Cerri che hanno sostenuto già da tempo la validità della seconda parte del poema). Segno di questa estraneità al dibattito è la scarsa bibliografia finale, che alla voce "Commentaires" contempla solo diciotto titoli (solo cinque dei quali non in lingua francese – ma va detto che, incomprensibilmente, alcuni testi citati nelle note non compaiono in bibliografia), dato questo che non rende giustizia di un settore della storia del pensiero antico in cui la messe di studi specialistici (e di alternative interpretative) è particolarmente vasta. Va segnalata, infine, una spiacevole mancanza di accuratezza nel libro, afflitto da numerosi refusi.



# Come rendere più forte il discorso più debole

S. Giombini, *Gorgia epidittico*, Perugia 2012.

DORELLA CIANCI / Roma /

Il libro di Stefania Giombini «ci dà conto di un'indagine condotta con l'ausilio di robuste lenti che permettono di vedere insieme e dettagli sotto una nuova luce [...] un metodo che vada oltre la tipica autopsia del filologo che bada alle varianti. Perché non è detto che il testo parli al filologo: ci sono dimensioni del testo che possono ben sfuggire al filologo puro», così Rossetti introduce il volume da poco edito, di cui ha curato la prefazione, intitolandola *Gorgia, questo sconosciuto*. Non si può non notare che la composizione del volume, di impatto scarsamente filologico, costituisce un importante strumento per chi voglia avvicinarsi allo studio su Gorgia, tappa fondamentale nel discorso retorico, come ha già ben chiarito Roland Barthes, il quale ha affermato che Gorgia «ha aperto la retorica alla stilistica» e le ha conferito una patina poetica, prima del tutto estranea. Il volume della Giombini, prezioso non solo per i suoi saggi, ma anche per il commento filosofico fornito ai testi epidittici, si va ad affiancare ad una prestigiosa serie di studi, i quali hanno puntato ad una riabilitazione del sofista all'interno del pensiero filosofico. Significativo il fatto che il grande biografo dei filosofi, Diogene Laerzio, non dedichi un rigo a Gorgia e tratti, solo marginalmente, Protagora. Le sorti gorgiane cominciarono a cambiare soprattutto con Diels, autore dei *Frammenti dei Presocratici*, che inserì Gorgia, non nell'edizione del 1903, bensì in quella del 1906. Tra Ottocento e Novecento vennero pubblicati lavori notevoli in

particolare sull'*Elena* e su quest'opera mi soffermerò più dettagliatamente. La svolta, per Gorgia, arrivò negli anni '80 con i convegni di Atene, di Lentini e con gli scritti di Mazzarra. L'ultimo decennio, ricorda la Giombini, è stato segnato dall'ampia produzione di Livio Rossetti, il quale in passato ha anche studiato la comunicazione antica.

La comunicazione è al centro del mio primo sguardo su Gorgia, facilitato, anzi sollecitato dal commento filosofico della Giombini. La studiosa cita in bibliografia Mourelatos (*Gorgias on the Function of Language*<sup>1</sup>), il quale è stato fra i primi a notare che Gorgia utilizza discorsi falsi detti bene e materializza la parola con la capacità di catturare l'anima, come fosse un contemporaneo pubblicitario (vd. anche la Mureddu<sup>2</sup>, citata dalla Giombini). Fra le prime caratteristiche della comunicazione gorgiana spunta lo *spot di lancio*, un'invenzione spesso attribuita alla comunicazione di fine novecento, che invece potrebbe avere un illustre antenato. Gorgia offre il 'lancio' del *logos*, presentandolo come «un potente dinasta, che con corpo piccolo ed invisibilissimo, compie azioni veramente divine; può infatti far cessare il timore, togliere il dolore, produrre gioia e accrescere la compassione» (*Elena* 8). Sembrerebbe la pubblicità di uno psicofarmaco *ante litteram*. Sull'arte della comunicazione pubblicitaria interessante anche Platone, il quale - da amante delle definizioni - definisce l'arte della vendita nel *Sofista* 219c-d come il "mestiere" di tutti quelli che non sanno creare. Le due uniche grandi arti sono quella del "creare" e del "produrre", la *τέχνη ποιητική* e quella dell'"acquisire", dell'"impossessarsi", la *τέχνη κτητική*. Quest'ultima si divide a sua volta per Platone in due tipi, quella dell'impossessamento unilaterale, come la pesca o la caccia, e quella dello scambiare consensualmente mediante "doni", "pagamenti", e "compere" (*διὰ τε δωρεῶν καὶ μισθώσεων καὶ ἀγοράσεων*). L'impossessarsi, a tratti coatto, riguarda anche il teatro, quell'inganno consensuale di vestire i personaggi, come ricordato da Gorgia (si veda la recente pubblicazione di De Martino, *Antichità e Pubblicità*<sup>3</sup>, ma soprattutto Cerri sul Platone sociologo della comunicazione<sup>4</sup>).

La comunicazione microretorica, tipica dello stile gorgiano, come afferma la Giombini sulla scia degli studi di Rossetti, è uno stile attento al particolare e l'autrice passa in rassegna i casi nei quali il sofista Gorgia ha subito il processo retorico dell'allusione come poi accadde per Cicerone. Filostrato parla di un "fare il Gorgia", "fare l'Oratore", espressione che torna anche in Platone e in Senofonte. Nel *Simposio* platonico (198c) Socrate dice che Agatone si è espresso alla maniera di Gorgia e infatti Platone scrive per Agatone un discorso simile all'Encomio di Elena. Senofonte (*Simposio* 2.26) fa dichiarare a Socrate di essersi espresso alla maniera di Gorgia, con uno stile ricercato, a metà fra prosa e poesia. Filostrato (*Ep.* 73) cita Aspasia, che formò il compagno Pericle secondo lo stile

<sup>1</sup> A. Mourelatos, *Gorgias on the Function of Language*, in L. Montoneri - F. Romano, *Gorgia e la Sofistica, Atti del Convegno Internazionale*, Lentini-Catania 12-15 dicembre 1983, poi pubblicati nel 1985.

<sup>2</sup> P. Mureddu, *La parola che 'incanta': nota all'Elena di Gorgia*, «Sileno» 15 (1991), pp. 249-258.

<sup>3</sup> F. De Martino, *Antichità e pubblicità*, Levante, Bari 2010.

<sup>4</sup> G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Il Saggiatore, Milano 1994.



gorgiano e a questa notizia va aggiunta una piccola curiosità a mio avviso mai segnalata: Aspasia è l'unica sofistessa secondo il lessico *Suda*, termine usato al femminile solo da Platone e riferito all'Idra, nell'*Eutidemo* 297c.

Gorgia, come notato dalla Giombini, con un rapido accenno, utilizza anche l'espedito dell'autoreferenzialità: in questo punto si sarebbe potuto fare un accenno alla periautologia di cui si occupa Elio Aristide nel suo manualetto *Sul paraftagma*. Ma di periautologia troviamo riferimenti anche in Plutarco nel trattato *Sulla lode di se stesso*.

Un accenno a parte meriterebbe la novità della *σοφία* commerciabile con un prezzo commisurato alla fama, ma soprattutto alla bravura. Socrate nell'*Ippia Maggiore* di Platone afferma: «Gorgia [...] venne qui [...] e davanti al popolo ottenne gran fama con i suoi ottimi discorsi (*ἔδοξεν ἄριστα εἰπεῖν*) e in privato, tenendo conferenze con i giovani, guadagnò e ricavò molti soldi (*χρήματα πολλὰ εἰργάσατο*) da questa città». Il sofista era dunque un professionista nell'arte oratoria, il quale si avvaleva di "sofisticati"espediti per catturare l'attenzione. La *σοφία* dei sofisti è in vendita, proprio come la musa *ἐργάτις* di Pindaro.

Nel volume della Giombini è altresì interessante la sezione che potrebbe denominarsi "*l'affaire Elena*". Prescindendo dalla questione "apologia o encomio", dove rimando all'approfondita introduzione dell'autrice (pp. 65-74), è opportuno ricordare che Gorgia fa parte di coloro che lavorarono sui miti, un po' una tipicità dei sofisti antichi, ma anche quelli della Seconda Sofistica (Filostrato, Dione Crisostomo). Aristotele, invece, nella *Poetica* (1453b) raccomandava di non «difare i miti», segmenti chiusi che permettevano al tragediografo di essere un "beato", cioè una persona che aveva il privilegio di lavorare con nomi noti, a differenza del comico (cf. Antifane fr. 189 K-A.). Gorgia nei discorsi retorici invece è abituato a rimpastare artigianalmente il mito, seguendo la scia del lirico Stesicoro e lavora all'arte retorica coniugandola con la poesia.

L'inventiva lirica, che poi sarà anche tragica, incontra la retorica di Gorgia nella famosa smentita su Elena, deresponsabilizzata con un' argomentazione dettagliata. La supereroina dei poemi omerici è scagionata dall'accusa di donna portatrice di guai e fatale. Il tema della smentita, come sottolineato anche dall'autrice, ha origini antiche, risale a Stesicoro (fr. 192 Davies) e fu poi ripreso da Euripide, Isocrate, Orazio e Tibullo, una grande innovazione, una sorta di "purificazione" per dirla con Platone (*Fedro* 243a). Gorgia si avvale della tecnica palinodica, saper dire verità e se occorre falsità che abbiano tutto l'aspetto della verità, una tecnica retorica ripresa dalla lirica, in particolare da Stesicoro e soprattutto dalle Muse di Esiodo. Stesicoro con la sua Palinodia fa negazionismo, nega cioè che Elena sia andata a Troia (negazionista come lui è anche Euripide, nell'*Elena*, non nelle *Troiane*), Gorgia invece tenta di difendere Elena in un altro modo, elogiandola con i suoi stessi difetti, perché per un sofista elogiare ciò che non va elogiato significa dimostrare la sua potenzialità di "difensore" (cioè di avvocato), capace di rendere "più forte" il discorso "più debole". L'encomio di Elena e quello di Palamende (il traditore) erano manualetti del Gorgia retore, due esempi di encomi impossibili, dimostrati possibili.

La Giombini, nel commento su Elena, chiarisce molto bene tre aspetti utilizzati da Gorgia: 1) i poteri del divino nella responsabilità umana; 2) la potenza del *logos*; 3) il tema

della bellezza come di difesa per 'scagionare'. Quest'ultimo aspetto, quello della bellezza che suscita il 'magnetismo' amoroso, fu anche l'argomentazione di Saffo, la quale difese Elena nel fr. 16, dicendo «è bello ciò che piace e che per lei non valgono cavalieri o marinai, ma ciò che uno sente di amare», come nel caso di Elena che lasciò la famiglia per Paride.

La Sicilia potrebbe, a mio avviso, essere il filo conduttore di un discorso purificatore di Elena: Gorgia è siciliano, si rifà a Stesicoro (sofista *ante tempus* secondo Cicerone nel *Bruto* 12.4), il quale lavorò molto in Sicilia, anzi era considerato un classico della letteratura greca siciliana; ma Gorgia è allievo di Empedocle, che parla anche di una sorta di palinodia, coniando un nuovo termine *παλίνορος* «colui che torna sui suoi passi»; Gorgia poi fu anche influenzato da Saffo, per un periodo esiliata in Sicilia, la quale già aveva difeso Elena.

Scorrendo ancora il commento dell'*Elena* 18, giustamente la Giombini sottolinea come il maggior difensore della potenza del discorso diventi anche un difensore delle immagini e del piacere che da esse deriva, passo che ricollega al fr. 31 di Empedocle<sup>5</sup> sull'attività dei pittori, i quali con la loro arte riescono a realizzare forme simili a tutte le cose. Aggiungerei a questo che per Gorgia era talmente importante la civiltà delle immagini, che volle farsi costruire una statua a Delfi, mostrando di essere anche lui succube della "dolce malattia per gli occhi", "di quel godimento prodotto da dipinti e statue".

Il volume della Giombini non solo s'inserisce nel filone di studi riabilitativi dei sofisti, ma offre *input* su Gorgia sui quali ancora si potrà (e si dovrà) tornare a riflettere.

---

<sup>5</sup> M. L. Gualandi, *Le fonti per la storia dell'arte. L'antichità classica*. Roma 2001, p. 75

# Una nuova raccolta di saggi presocratici e platonici: Problemi di papirologia filosofica e di storia delle idee

Richard Patterson, Vassilis Karasmanis, Arnold Hermann (eds.), *Presocratics and Plato. Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*, Las Vegas-Zurich-Athens 2012, pp. 599.

CHRISTIAN VASSALLO / Roma /

Una *Festschrift* dedicata a un grande studioso come Ch. Kahn non avrebbe potuto non misurarsi con alcune tra le questioni più rilevanti della storia della filosofia antica. E così in effetti accade per quest'imponente volume collettaneo edito da R. Patterson, V. Karasmanis ed A. Hermann. L'opera, introdotta da due prefazioni (una di Patterson e l'altra, autobiografica, dello stesso Kahn, seguita da un completo elenco cronologico della sua ricca produzione bibliografica) raccoglie, tranne qualche rara eccezione, le relazioni presentate, tra il 3 e il 7 giugno 2009 a Delfi, in occasione del Simposio in onore di Kahn organizzato dallo *HYELE Institute for Comparative Studies, European Cultural Center of Delphi*. Il titolo scelto dagli editori – *Presocratics and Plato* – cerca solo di sintetizzare la ricchezza di contenuti e di idee che, nel suo complesso, la *Festschrift* contiene, spazian-

do lungo tutto l'arco del pensiero greco, da Eraclito a Plotino e oltre. La convenzionale distribuzione dei 23 contributi di cui l'opera si compone offre al lettore quattro sezioni tematiche, rispettivamente dedicate: A) ai Presocratici (pp. 1-143); B) a studi specifici su singoli dialoghi di Platone (pp. 145-348); C) a problemi generali della filosofia platonica (pp. 349-455); D) infine, ad alcuni temi del pensiero antico che coinvolgono sia il platonismo sia altre correnti filosofiche, da Aristotele ai Neoplatonici fino ai primi Padri della Chiesa (pp. 457-529).

A) La sezione presocratica esordisce con un saggio di E. Hülsz Piccone (*Heraclitus on the Sun*) dove viene proposta una nuova lettura del fr. 6 D.-K. (= fr. 58 Marcovich). Com'è noto, il testimone più importante di quel frammento è un passo del libro II dei *Meteorologica* di Aristotele (II 2, 354 b 33), in cui si critica l'idea tradizionale per la quale il Sole sarebbe nutrito dall'umidità e si esclude categoricamente che il suo meccanismo di funzionamento possa essere paragonato a quello di accensione e spegnimento di una fiamma in base all'alternanza degli stati umido e secco. L'implausibilità di un paragone del genere è giustificata con parole anfibologiche: δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ' αἰεὶ νέος συνεχῶς. L'inciso in cui compare il nome del Presocratico può essere inteso in senso restrittivo, e dunque far pensare che lo Stagirita critichi qui Eraclito (e gli Eraclitei) per aver creduto che il Sole sia semplicemente nuovo ogni giorno. Ma – come suggerisce Hülsz Piccone – può essere anche esteso all'ultima parte del testo aristotelico: in questo caso, Eraclito sarebbe richiamato da Aristotele non in chiave polemica, ma proprio per avallare la sua tesi (il Sole non sarebbe soltanto nuovo ogni giorno, ma *sempre* nuovo, *continuamente*). Con questa seconda lettura si renderebbe possibile anche un superamento del contesto fisico in cui il frammento eracliteo viene richiamato, non solo da Aristotele ma anche da altri testimoni secondari, tra cui il Platone della *Repubblica* (VI 498 b e *Schol. ad loc.*, p. 240 Greene). Secondo Hülsz Piccone, tre elementi contribuirebbero a dar credito ad una lettura anti-fisicista del fr. 6 D.-K.: a) innanzitutto, la considerazione di una presunta polemica di Eraclito contro la concezione del Sole di Senofane (cf. DK 21 A 32 [= Ps.-Plut. *Strom.* 4; Eus. *P.E.* I 8, 4 = *D.G.*, p. 580]; A 33 [= Hipp. *Ref.* I 14 = *D.G.*, p. 565]; A 38 [= Aët. II 13, 14 = *D.G.*, p. 343 = II, p. 686 Mansfeld-Runia]); b) inoltre, la reinterpretazione del frammento eracliteo secondo la prospettiva del *Simposio* e del *Cratilo* platonici (*Symp.* 207 d 3; d 7; *Crat.* 409 b 5-8), del poema di Lucrezio (V 662) e delle *Enneadi* di Plotino (II 1, 2, 10-13), che potrebbero aprire ad una lettura ontologico-metafisica della natura del Sole eracliteo, quale simbolo dell'armonia degli opposti che domina il κόσμος, «fuoco eternamente vivo» (B 30: πῦρ αἰεὶ ζῶον); c) infine, una riflessione sul famoso Papiro di Derveni, un testo che ha costretto la comunità scientifica ad una retrodatazione pre-platonica della *traditio Heraclitea*. Il manufatto risale infatti alla metà del IV secolo a.C., ma il suo contenuto viene con buone argomentazioni datato agli ultimi anni del V. Al di là delle dispute sull'attribuzione – Stesimbrotto (Burkert), Eutifrone (Kahn), un orfico (Betegh), un seguace di Metrodoro di Lampsaco (Sider), Diagora di Melo (Janko) – il papiro offre alcune citazioni eraclitee, e in particolare la col. 4, ll. 7-9 restituisce una versione molto più antica (rispetto a quelle di Aezio e Plutarco) dei fr. 3 e 94 D.-K. (= fr. 57

e 52 Marcovich). In base all'edizione di R. Janko («ZPE» 141/2002, pp. 1–62; «CPh» 96/2001, pp. 1–32), tra le tante proposte quella a mio avviso più attendibile sul piano papirologico, il commentatore riporterebbe le parole di Eraclito in questo modo: «il Sole, secondo la sua propria natura, è ampio quanto un piede umano e non sorpassa i suoi limiti; se infatti superasse la sua ampiezza, le Erinne, ausiliari della Giustizia, finirebbero per ritrovarlo». In realtà, come già notava W. Burkert durante il I *Symposium Heracliteum* (1981), il frammento papiraceo non rappresenta un grande guadagno testuale, ma ha fornito un buon punto di riferimento a quanti oggi sostengono la necessità di unificare B 3 e B 94 (cf. D. Sider, «ZPE» 69/1987, pp. 225–228). Una necessità che viene invece negata da Hülsz Piccone, per il quale il Papiro di Derveni darebbe solo lo spunto per una connessione *concettuale* tra i due frammenti citati (B 3 e B 94), il già esaminato fr. 6 D.-K. nonché il fr. 16 D.-K. (= fr. 81 Marcovich). Uniformandosi allora a quanto già sostenuto da A.V. Lebedev («ZPE» 79/1989, pp. 39–47), lo studioso conclude per la netta matrice metafisica, e non scientifico-naturale, della concezione eraclitea del Sole. Sotto questo punto di vista, la testimonianza papiracea non sarebbe altro che un'attestazione degli influssi orfici su Eraclito e, allo stesso tempo, di quelli eraclitei su scrittori orfici posteriori.

Proprio al Papiro di Derveni dedica un lungo saggio R. McKirahan (*The Cosmogonic Moment in the Derveni Papyrus*), il quale, nonostante lo spirito allegorico e razionalizzante dell'anonimo commentatore, cerca di ricostruire la cosmogonia descritta nel poema orfico. Come ha chiarito G. Betegh (*The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, pp. 224–225), emerge chiaramente dal testo la distinzione tra una fase pre-cosmica ed una nella quale l'universo avrebbe assunto le sembianze a noi note. Nella fase pre-cosmica vi sarebbe soltanto una mescolanza di materia priva di forma, costituita da un aggregato di particelle infuocate, che un'Intelligenza cosmica avrebbe poi provveduto a separare, generando così il Sole e le altre stelle. La forza inerziale del Sole, sotto forma di calore, sarebbe stata poi sufficiente a mettere in moto differenti blocchi di materia le cui variegate collisioni avrebbero prodotto il mondo come noi lo conosciamo. McKirahan si sofferma sugli aspetti più salienti di questo processo, cercando di analizzarli quanto più possibile dal punto di vista del pensatore presocratico autore del commento: a) il momento ontologico o pre-cosmico, con un'analisi anche dello sfondo mitico del linguaggio che lo descrive (in particolare, gli dèi e i loro nomi); b) il momento cosmogonico in senso proprio, dove, oltre alla sintesi di tutti i fenomeni prima descritti, si trova anche un interessante *excursus* sulla possibile presenza di un abbozzo di eliocentrismo nell'espressione ἐν μέσῳ della col. 15, 4 (ed. Betegh); c) infine, il momento escatologico, descritto allegoricamente nella col. 17 del papiro. La fine delle cose che sono (τὰ νῦν ἑόντα) comporta un loro ritorno allo stato ontologico precedente (ἐν ὧπερ πρόσθεν ἑόντα). Ma il problema è quello di capire a quale “stato precedente” il passo faccia riferimento. Secondo McKirahan il papiro alluderebbe al ritorno a uno stadio che precede il dominio del fuoco, ma tale processo non sarebbe un “ritorno all'eguale” di carattere ciclico (tesi di Betegh), bensì una restaurazione del regno di Urano, dove l'Intelligenza non ha ancora innescato quel processo di aggregazione delle particelle elementari necessario alla formazione degli esseri attuali.

Conclude la serie di saggi di papirologia filosofica l'accurato resoconto di D. Clay (*Empedocles at Panopolis and Delphi*) sulle novità filosofiche, e storico-filosofiche, emerse in seguito alla pubblicazione di *P.Strasb.gr.* Inv. 1665-1666 (= M.-P.<sup>3</sup> 356.11; LDAB 824) a cura di A. Martin e O. Primavesi (*L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin-New York 1999). Databile verso la fine del I secolo d.C., il papiro ci ha restituito 25 frammenti (in tutto 74 esametri, di cui 25 coincidono con quelli già noti) attribuibili, secondo gli editori, ai libri I e II del Περὶ φύσεως di Empedocle. La scoperta ha avuto un impatto eccezionale per la storia degli studi empedoclei, soprattutto a causa della comparsa, all'interno dei resti del II libro del poema, del fr. 139 D.-K. (= Porphyrr. *de abst.* II 31): un frammento che veniva invece attribuito, indipendentemente, ai Καθαρμοί. Ovviamente, la comparsa di B 139 nei Φυσικά ha riaperto la questione e ha consentito d'inserire all'interno del ciclo cosmico descritto nel poema anche il racconto magico-religioso dei Καθαρμοί, tradizionalmente considerati (sin dai tempi di Diogene Laerzio) come un'opera del tutto diversa dal Περὶ φύσεως. Nello *status quaestionis* da lui delineato, Clay considera anche le conferme che il papiro porterebbe alla vecchia lettura di D. O'Brien (*Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge 1969) del fr. 17, 3-5 D.-K., a proposito della doppia zoogonia empedoclea per ogni ciclo cosmico, nonché le nuove proposte ermeneutiche di D.N. Sedley nel cap. 2 del suo *Creationism and its Critics in Antiquity* (Berkeley 2007) e l'ipotesi di ricostruzione di Janko («ZPE» 150/2004, pp. 1-26), per il quale i versi assegnati da Martin e Primavesi al libro II del Περὶ φύσεως sarebbero l'immediata prosecuzione delle linee che riproducono parzialmente e continuano B 17. Chiudono il saggio due brevi *excursus* sulla presenza di Empedocle in Platone (specialmente nel *Fedro* e nel libro X della *Repubblica*) e nel *De rerum natura* di Lucrezio. Spiace tuttavia che il richiamo a quest'ultima fonte epicurea non abbia stimolato Clay ad accennare all'altra cospicua fonte papiracea della filosofia di Empedocle rappresentata dai testi ercolanesi. Se si escludono il fr. 3 del *PHerc.* 1428, dove la lettura del nome di Empedocle fu per la prima volta giustamente contestata da C. Gallavotti (*Empedocle nei Papiri Ercolanesi*, in: J. Bingen-G. Cambier-G. Nachtergaele (éd. par), *Le monde grec: pensée, littérature, histoire, documents. Hommage à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, pp. 153-161, partic. 161) e solo dopo da D. Obbink («ZPE» 24/1994, pp. 111-135, partic. 118-121), che ne ha proposto l'eliminazione da DK 31 A 33 senza però riconoscere allo studioso italiano la paternità della scoperta, e il fr. 14 Vassallo dello stesso papiro del *De pietate* di Filodemo di Gadara, frammento che tuttavia considerazioni filologico-lessicali e storico-filosofiche lasciano a buon diritto ricondurre ad Empedocle (come già avevano intuito Philippson e Schober), mi pare che una discussione sulla tradizione papiracea di questo presocratico non possa non tener conto di una serie di passi ercolanesi: ciò che peraltro viene riconosciuto esplicitamente dagli stessi Martin e Primavesi. Ne fornisco un primo elenco aggiornato, che fa parte del mio catalogo delle testimonianze presocratiche nei Papiri Ercolanesi (*CatPrHerc*), in corso di pubblicazione per gli atti del XXVII Congresso Internazionale di Papirologia (Varsavia, 29 luglio-3 agosto 2013): Epicur., *Nat.* XIV (*PHerc.* 1148), col. 40, 17 Leone; Philod., *Ad contub.* (*PHerc.* 1005), fr. 116 Angeli; *De superb.* (*PHerc.* 1008), col. 10, 20-26 Ranocchia; *Piet.*, pars prior (*PHerc.* 1077), coll. 19; 35; 39 Obbink; Philod. (?), *De divit.* (*PHerc.* 1570), col.

6 Armstrong-Ponczoch; Dem. Lac., *Op. inc. (PHerc. 1012)*, coll. 40, 5–10; 57, 1–20; 65 Puglia; Anonym., *Op. inc. (PHerc. 1788)*, fr. 3 Crönert. Infine, non sarebbe stato superfluo un confronto dell'Empedocle di Strasburgo con le altre fonti papiracee (non ercolanesi) su Empedocle che si conoscevano già prima del 1999 (cf. *CPF I 1\*\**, pp. 145–150): *P.Berol.* inv. 9782, LXX 43–LXXI 6; *P.Ibscher* 2, 10–11; *P.Oxy.* 1609 + *P.Princ.* inv. AM 11224C, fr. a, col. II 4–13; *P.Vatic.* 11, col. I 23–28.

A.P.D. Mourelatos offre invece un saggio di filologia filosofica sul fr. 14 D.-K. di Parmenide (*"The Light of Day by Night"*: *nukti phaos, Said of the Moon in Parmenides B 14*). All'interno della sezione del poema dedicata alla δόξα, il frammento parla, insieme a B 15, della Luna e di quel fenomeno che lo studioso americano definisce "eliofotismo": ossia del fatto che la Luna non gode di luce propria ma derivata dal Sole. Mourelatos non si occupa della paternità parmenidea di tale scoperta scientifica, mentre intende far chiarezza sulla corretta versione di B 14. Entrambi i frammenti sono tramandati da Plutarco. B 15 (= *Plut. Quaest. rom.* 76, 282 b; *De fac. in orbe lunae* 16, 6, 929 a) nobilita, per così dire, l'"eliofotismo" con la metafora poetica di σελήνη che, come una donna innamorata, pende dagli sguardi dell'amato (αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγὰς ἠελίοιο): un'immagine che ritorna anche nel fr. 47 D.-K. di Empedocle e che, al di là dell'indiscutibile efficacia poetica, non solleva problemi di sorta. Contrariamente a quanto accade per B 14, che noi oggi conosciamo grazie all'*Adversus Colotem* di Plutarco (15, 1116 a), nella seguente forma concordemente tramandata dai Mss.: νυκτὶ φάος περι γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς. Il primo ad emendare la lezione νυκτὶ φάος («luce del giorno nella/per la notte») nell'aggettivo neutro νυκτιφαές («visibile di notte») fu G. Scaligero: emendamento che comparve nella prima delle due appendici alla *Poesis philosophica* (1573) dello Stephanus, dove tuttavia il testo principale si conformava alla tradizione manoscritta. Quell'emendamento ha avuto un successo incontrastato nei secoli successivi, registrando la sostanziale adesione di tutti gli editori di Parmenide, che l'hanno di volta in volta giustificata in base a motivazioni: a) retorico-stilistiche, per via dell'inaccettabile ripetizione, all'interno di un esametro così ben curato, dell'iniziale φάος e del finale φῶς; b) prettamente paleografiche, a causa della facilmente spiegabile confusione, da parte dello scriba, di un *epsilon* in un *omicron* (-φας → -φας) e anche dei numerosi errori in genere rinvenibili nei Mss. dell'*Adversus Colotem*; c) filologici, infine: sia in relazione alla comparsa dell'aggettivo νυκτιφαής in uno degli 87 *Inni Orfici*, che tuttavia M.L. West colloca tra il II e il III secolo d.C. (*Orph. Hymn.* 54, 10: ὄργια νυκτιφαῆ), con ciò dunque non escludendo l'ipotesi del neologismo parmenideo; sia invocando un passo della *Metafisica* di Aristotele (VI 15, 1040 a 27 = Parm., fr. 13 a Untersteiner), in cui lo Stagiritico paragona il Sole a τὸ περι γῆν ἰὸν ἢ νυκτικρυφές («(luce) che gira intorno alla terra» o «che di notte si nasconde», secondo la traduzione di M. Untersteiner). W. Jaeger («RhM» 100/1957, pp. 42–47) fu il primo a dimostrare come il passo della *Metafisica* fosse in realtà una citazione parmenidea, dando così un determinante contributo lessicale alla plausibilità dell'emendamento di Scaligero relativo alla Luna. Nonostante tutto questo, Mourelatos, senza forse riuscire ad essere fino in fondo convincente, cerca di difendere la lezione dei Mss., soprattutto richiamando l'attenzione sul contesto filosofico della cita-



zione parmenidea nell'*Adversus Colotem*. Plutarco, infatti, ricorre all'esempio dei rapporti tra il Sole e la Luna soltanto in chiave metaforica, al fine di spiegare, dal suo punto di vista, la dottrina platonica dei rapporti ontologici tra gli enti, e in particolare la costante dipendenza dell'immagine dal modello ideale. Per l'economia del passo, la lezione  $\nu\kappa\rho\tau\acute{\iota}\ \phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  soddisferebbe ogni esigenza teorica e renderebbe del tutto superfluo, se non fuorviante, l'emendamento dell'umanista francese.

Chiudono la sezione presocratica il contributo di J.M. Dillon su Crizia (*Will the Real Critias Please Stand Up?*) e quello di C.A. Huffman sul Pitagora di Aristosseno (*Aristoxenus' Account of Pythagoras*). Nel primo si passano in rassegna la maggior parte delle testimonianze relative a Crizia il Giovane, a partire da quella, estremamente negativa, di Filostrato (*V. Soph.* I 16 = DK 88 A 1). La conclusione è che, nonostante le ombre che gravano su questo personaggio «scientificamente illuminista e praticamente reazionario» (M. Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1996<sup>2</sup>, p. 508), il giudizio sul Crizia filosofo e scrittore non può che essere positivo. Lo dimostrerebbero le sue tesi religiose, filosofico-giuridiche e sociologiche espresse nel celebre frammento del *Sisifo* (DK 88 B 25 = Sext. IX 54; Aët. I 7, 2 = D.G., p. 298) e nelle poche attestazioni a noi giunte della sua opera in prosa sulla *Costituzione degli Ateniesi* (DK 88 B 53–73) nonché il suo ruolo nel *Carmide* platonico. È significativo, infatti, che in quel dialogo Platone ne faccia l'autore dell'identificazione della  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  con la conoscenza di sé. Nonostante la natura aporetica dell'opera, e la successiva messa in discussione di quella definizione, non c'è dubbio – osserva Dillon – che proprio in essa sia da vedere il seme della dottrina socratico-platonica della virtù come conoscenza. Huffman, da parte sua, prende in esame il fr. 25 Wehrli (= Aul. Gel. IV 11) di Aristosseno, uno dei passi che la critica ha maggiormente sfruttato per screditare l'obiettività del filosofo tarantino. Lo studioso lo analizza tentando al contrario di dimostrare l'assenza di qualsiasi spirito razionalizzante da quel resoconto, e dunque la piena attendibilità della testimonianza aristossenica: dai dati biografici a quelli relativi all'alimentazione di Pitagora. Se tuttavia il Pitagora di Aristosseno non ha in dispregio la sfera misterica e rituale, nemmeno si può dire imbecchi la strada dell'ascetismo radicale. Anche questa descrizione, secondo Huffman, è verosimile, se solo si pensi al significato, latamente “politico”, dell'elogio del  $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$  pitagorico nella *Repubblica* di Platone (X 600 b 1–4).

B) La sezione della *Festschrift* dedicata a singoli dialoghi platonici esordisce con uno studio esemplare di Sedley (*Plato's Theory of Change at Phaedo 70–71*), che offre un'acuta rilettura della teoria platonica del mutamento nel *Fedone*, esposta nell'argomento “dei contrari” per la dimostrazione dell'immortalità dell'anima (70 c 4–72 e 2). L'argomento, che precede quelli “della reminiscenza” e “della somiglianza”, non ha ricevuto – osserva Sedley – l'attenzione che merita, e ciò è avvenuto sprattutto per il cosiddetto argomento “ciclico”, con il quale Socrate cerca di provare a Cebete l'antica dottrina della generazione dei vivi dai morti. I contrari, in generale, nascono dai loro contrari, ma questa genesi, in ogni campo della realtà, presenta uno sviluppo biunivoco. Se dai vivi si generano i morti, allora dai morti (le cui anime giacciono nell'Ade) si genereranno i vivi. Qualora questo processo ciclico non si realizzasse, il mutamento porterebbe al prevalere di uno



solo dei due stati (la morte). Dunque, dopo aver sottolineato la seria centralità dell'Adel nel discorso di Socrate e il fatto che qui Platone funge da interprete (più che da innovatore) di tradizioni religiose preesistenti (come quelle orfico-pitagoriche), Sedley rivendica l'importanza dell'argomento "ciclico", in quanto sintesi platonica della legge universale del mutamento e sviluppo delle teorie precedenti in materia, e precisa innanzitutto che esso si limita soltanto ai mutamenti *negli* opposti e a quelli provenienti *dagli* opposti; in secondo luogo che si applica a tutti i domini dell'esistenza, da quello fisico a quello etico. Ma che cosa intende Platone per "opposto"? Secondo Sedley andrebbero escluse dall'accezione platonica le tre categorie tradizionali: a) dei "contrari", intesi come motivi o sfumature differenti all'interno di una stessa scala (es. nero/marrone); b) dei "contrari polari", posti invece agli antipodi di una stessa scala (es. nero/bianco); c) dei "contraddittori" o "contrari esaustivi", che invece all'interno di una scala si escludono a vicenda (es. nero/non nero). Per giungere a una definizione degli "opposti" platonici, lo studioso suggerisce allora di calarsi nelle due diverse prospettive temporali in base alle quali il mutamento può essere studiato: la *diacronica* e la *sincronica*. Nella prospettiva *diacronica*, postulata l'esistenza di due opposti T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>, il mutamento consiste nel graduale passaggio dallo stato T<sub>1</sub> (più piccolo rispetto a ciascuno degli stati compresi fra T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>) e quello T<sub>2</sub> (più grande rispetto a ciascuno degli stati compresi fra T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>). Il limite di questa analisi – osserva Sedley – è quello di offrire una descrizione del mutamento esclusivamente in relazione ai due termini opposti, senza però dire nulla sul significato proprio del mutamento. Laddove una risposta di questo tipo potrebbe venire soltanto da un'analisi *sincronica*, che non si limita alla descrizione del mutamento agli estremi opposti T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>, ma prende di volta in volta in esame anche le fasi intermedie Tx: ad esempio, l'oggetto che muta diverrà sempre più grande rispetto al suo stadio intermedio Tx, in relazione però al suo essere più piccolo dello stato Tx in un periodo compreso fra T<sub>1</sub> (momento iniziale) e Tx (momento intermedio). E tale discorso generale – continua Sedley – sarebbe applicabile al caso particolare degli opposti vita/morte nel *Fedone*. Il Socrate platonico, infatti, dà una precisa definizione della vita (unione di anima e corpo) e della morte (separazione di anima e corpo), ma spiega anche che soltanto le anime filosofiche raggiungono una separazione definitiva dal corpo. Per questo sarebbe legittimo intendere la teoria platonica del mutamento tra opposti come una progressione sincronica lungo scale di comparazione piuttosto che come un passaggio diacronico da un opposto all'altro. Una conclusione del genere non può non avere importanti ricadute per la comprensione della concezione platonica dell'essere nati e del morire.

J. Annas (*Virtue and Law in the Republic*), da parte sua, affronta un tema classico dell'etica e della filosofia politica platonica: il rapporto tra virtù e legge, e dunque tra εὐδαιμονία e δικαιοσύνη. L'attenzione della studiosa si concentra soprattutto sui libri II e III della *Repubblica*, in cui il ruolo centrale della παιδεία nella formazione dei guardiani non è così pervasivo da occultare l'importanza anche dei νόμοι e dei νομοθέται nella costruzione della Città ideale. Questo permette allora d'instaurare un legittimo confronto tra la *Repubblica* e l'ultimo dei dialoghi platonici: le *Leggi*. Attraverso un esame degli usi del verbo ἐπιτάττειν nelle due opere, si conclude che, rispetto alla *Repubblica*, le *Leggi*

inaspriscono certo l'aspetto coercitivo del νόμος, quasi riducendolo all'ordine intimato dal padrone ai suoi schiavi (cf. *Leg.* VI 777 e 6-779 a 1); ma che, nello stesso tempo, non mettono in secondo piano la comprensione da parte dei cittadini del messaggio legislativo, rigettando per questo motivo la brachilogia della codificazione spartana (cf. *Leg.* IV 722 c 5-6). Se ciò è vero, i due dialoghi finiscono col convergere, tranne per il fatto che nelle *Leggi*, in termini più netti rispetto alla *Repubblica*, l'aspetto paideutico viene quasi sussunto dalla *retorica* della legge: ossia dal suo potere di persuadere i cittadini e d'indirizzarli verso l'etica del νόμος, sintesi suprema di virtù e giustizia.

Proprio alle *Leggi* sono dedicati i due contributi di S.S. Meyer (*Pleasure, Pain, and "Anticipation" in Plato's Laws, Book I*) e di Ch.J. Rowe (*Socrates in Plato's Laws*). Il primo è uno studio di psicologia sociale sulle emozioni e il loro rapporto con le vicende politiche dello Stato nel libro I di quel dialogo. L'autrice si sofferma soprattutto sulle pagine celebri (664 c-645 c) in cui l'Ateniese ricorre alla metafora dell'uomo come marionetta costruita dagli dèi (θαῦμα ... θεῶν; cf. anche *Leg.* VII 803 c; 804 b), i cui πάθη sono come le corde che ne guidano i movimenti verso i due scenari opposti della virtù e del vizio. La metafora chiarisce a Clinia quanto prima affermato dallo stesso Ateniese. Che cioè ognuno di noi è un'unità all'interno della quale operano, come consiglieri opposti ma egualmente dissennati, il piacere (ἡδονή) e il dolore (λύπη). Oltre a queste due forze, contribuiscono a destabilizzare quell'unità le "opinioni" sulle cose future (δόξαι μελλόντων), che genericamente assumono il nome di "anticipazione" (ἐλπής), e nello specifico quello di "paura" (φόβος) per l'attesa di un dolore, di "coraggio" (θάρρος) per l'attesa di un piacere. Una mediazione necessaria fra questi opposti stati d'animo viene imposta dal calcolo razionale (λογισμός) su ciò che è meglio: calcolo che, una volta trasformatosi in convinzione collettiva, prende il nome di legge statale (νόμος). La Meyer osserva come la nozione di "anticipazione" sia attestata anche in altri dialoghi platonici: a) nel *Timeo* (69 d 1-4), dove i παθήματα tormentano l'anima come conseguenza della sua entrata in un corpo; b) nel *Filebo* (32 b 9-c 2; 36 b 4-6; 47 c 7), in cui, a proposito della distinzione tra i piaceri dell'anima e quelli del corpo, l'ἐλπίζειν non viene presentato semplicemente come anticipazione di un piacere o di un dolore, ma esso stesso come piacere o dolore (nella *Festschrift*, è S. Ogihara a tratteggiare uno *status quaestionis* sui piaceri falsi nel *Filebo*); c) infine, nella *Repubblica* (IV 438 d-440 a), con la nota tripartizione dell'anima. A quest'ultimo proposito – conclude la studiosa – l'assenza di un'analoga tripartizione nelle *Leggi* non implica che l'analisi delle emozioni sia lì più semplicistica, ma solo che l'ultimo Platone abbia assunto una più profonda consapevolezza della complessità dei ruoli giocati da piacere e dolore nelle motivazioni che spingono l'uomo ad agire. Quanto invece all'intervento di Rowe, lo stesso dialogo viene studiato dal punto di vista del suo interlocutore assente: Socrate. Superando la vecchia prospettiva di un Platone "idealista" nella *Repubblica* e "realista" nelle *Leggi*, lo studioso parte dal presupposto (già dimostrato da T. Saunders e poi da A. Laks) per cui il cosiddetto "realismo" delle *Leggi* sarebbe in fondo già presente nella *Repubblica*. L'ombra di Socrate nell'ultimo dialogo di Platone si rivelerebbe dunque come molto più di una semplice suggestione: le *Leggi*, infatti,

sarebbero coerenti col fondamentale progetto socratico-platonico di mettere la filosofia al centro della vita.

A. Hermann e V. Karasmanis trattano due aspetti di uno dei dialoghi platonici più complessi: il *Parmenide*. Karasmanis (*Dialectic and the Second Part of Plato's Parmenides*) saggia la dialettica platonica con una lucida analisi delle pagine 136 e–166 c. La sua tesi principale è che l'Uno di questo dialogo coincida con il Bene della *Repubblica* (VI 508 d 10–509 b 9): nonostante la mancanza di evidenze esplicite in tal senso nel *corpus Platonicum*, le due entità costituirebbero il principio primo del tutto. E comunque, per una relazione di questo tipo deporrebbero sia la testimonianza di Aristotele (*Metaph.* XIV 4.1091 b 14–15) sia quella di Aristosseno (*El. harm.* II 30–31). Tuttavia – avverte Karasmanis – un accostamento tra i due dialoghi non dovrebbe far dimenticare che soltanto nel *Parmenide* Platone indica il metodo corretto per descrivere i principi primi. Hermann dedica invece il suo intervento all'auto-predicazione (*Plato's Eleatic Challenge and the Problem of Self-predication in the Parmenides*). Nel saggio si cerca di dimostrare come il tentativo platonico d'identificare una forma in sé e per sé (I argomento) preclude ogni possibile auto-predicazione di detta forma. E fondamentale per comprendere la differenza tra forma in sé e forma in relazione ad altre forme risulterebbe la rigorosa distinzione del filosofo tra *essere* una determinata proprietà ed *avere* quella stessa proprietà. In realtà – argomenta Hermann – ipotizzare una forma solo per se stessa è controproducente, poiché il semplice pensarla implica la connessione con un predicato. Dunque una forma “assoluta” risulta di fatto inintelligibile. Ogni pensiero o discorso, includendo in essi anche l'auto-predicazione, implica inevitabilmente il legame con un predicato: una συμπλοκή, come Platone la definisce nel *Sofista*. Per questa ragione, a conclusione del I argomento del dialogo, il conseguimento dell'ipotetico Uno “per sé” coincide con la perdita non solo della sua natura intelligibile ma anche della possibilità stessa di una sua auto-predicazione.

Completano la sezione i lavori di L. Brown e S. Broadie, rispettivamente dedicati al *Sofista* e al *Timeo*. Brown (*Negation and Not-Being: Dark Matter in the Sophist*) prende in considerazione le difficili pagine 257–259 del *Sofista* e cerca di dare una risposta alla questione del non-essere, andando definitivamente oltre l'antica tesi di G.E.L. Owen (ma anche di J.L. Ackrill e M. Frede) di una funzione esclusivamente predicativa del verbo εἶναι nel dialogo. La Broadie (*Fifth-Century Bugbears in the Timaeus*) fornisce invece una lettura rigorosamente cosmologica (criticando in più punti le interpretazioni di stampo ontologico, come quella di H.F. Cherniss) delle due sezioni del *Timeo* sulla formazione delle anime razionali e la loro unione ai corpi mortali (41 b 6–43 a 6) e sulla χώρα (48 e 2–53 a 7).

C) La sezione dedicata ad alcune tematiche specifiche della filosofia platonica esordisce con un contributo di A.A. Long intitolato: *Slavery as a Philosophical Metaphor in Plato and Xenophon*. Lo studioso tratta in maniera molto originale l'uso che i due massimi esponenti del socratismo fanno della metafora della schiavitù. Ad essa – nota Long – faceva ricorso anche la poesia omerica, ma secondo un uso del tutto funzionale agli aspetti materiali di quella condizione. È invece con Gorgia che per la prima volta il concetto viene fatto ruotare intorno al dissidio anima/mente e corpo/desiderio. Mediata da una

forte caratterizzazione politica nella letteratura di V e IV secolo (Tucidide, Aristofane, Isocrate), quella metafora avrebbe poi trovato un'adeguata sintesi tra l'accezione politica e quella gorgiana (*lato sensu* psicologica) proprio con Senofonte e Platone. Ma se nei *Memorabili* senofontei la figura di Socrate viene esaltata per la sua ἐγκράτεια, che gli permette appunto di liberarsi in ogni circostanza dalla schiavitù delle passioni, in Platone il discorso è più complesso, perché l'immagine della schiavitù viene anche sfruttata in un senso positivo. Long giunge allora alla conclusione che nel *corpus Platonicum* si possano enucleare tre forme di schiavitù metaforica: a) la riprovevole servitù verso gli impulsi irrazionali dell'anima, secondo le dinamiche già descritte da Gorgia; b) la soggezione, volontaria ma legittima, alla facoltà razionale, come ad esempio avviene in *Resp.* IV 494 d; c) l'accettazione volontaria della razionalità, della divinità o delle norme legislative come cardini della propria condotta. La conclusione dello studioso è che Platone, nel delineare queste diverse gradazioni metaforiche, si sia effettivamente ispirato al pensiero che aveva avuto al riguardo il Socrate storico.

Le riflessioni di D. Frede (*Forms, Functions, and Structure in Plato*) introducono nell'opera una serie d'interventi dedicati agli aspetti più generali della *Ideenlehre* platonica. Attraverso una lettura "analitica" dei testi, e prendendo spunto dalla nota immagine dei tre letti nel libro X della *Repubblica* (597 b 4 ss.), la studiosa cerca infatti di riesaminare i rapporti tra le forme e le realtà empiriche nel pensiero di Platone. Pur dimostrando di non aderire alla radicale tesi metafisica dei due mondi, e pur sottolineando il ruolo dei sensi nella gnoseologia platonica (in particolare nel libro VII della *Repubblica* e nel *Fedone*), la Frede si schiera apertamente contro la cosiddetta tesi "funzionalista" (εἶδη come modelli per realizzare la funzione delle cose), già sostenuta da W.D. Ross e più di recente ribadita da Sedley (*Creationism and its Critics in Antiquity*, cit., p. 108). All'obiezione già mossa da J. Barnes a quella tesi (ossia l'esistenza di forme prive di una funzione in senso proprio, come le idee matematiche), la studiosa ne aggiunge altre tre, a suo giudizio ancor più decisive: a) l'esistenza di εἶδη per valori negativi, come la malvagità e l'ingiustizia (cf. *Resp.* V 475 e-476 a); b) l'introduzione, in taluni dialoghi, di forme per termini relativi, come "più alto" o "più corto" (cf. *Phaed.* 102 b-d); c) infine, lo statuto dei μέγιστα γένη del *Sofista* (essere, quiete, movimento, identico e diverso), la cui funzione dipende in realtà dagli oggetti ai quali si applicano. La conclusione che deriva da queste aporie è allora che il problema della partecipazione delle idee non può essere risolto né in chiave strettamente metafisica né secondo un alternativo paradigma ermeneutico altrettanto unilaterale. La soluzione va invece trovata caso per caso, attraverso l'analisi degli oggetti connessi al fenomeno della μέθεξις e delle loro differenti proprietà.

L'importante questione viene ulteriormente scandagliata da P. Kalligas (*From Being an Image to Being What-Is-Not*), che chiarisce meglio i rapporti tra gli εἶδωλα e gli εἶδη, tra le immagini e i loro modelli. Attraverso una dettagliata rilettura dei dialoghi più importanti sul tema (*Parmenide*, *Sofista* e *Timeo*), lo studioso cerca di superare la vecchia interpretazione "analogica" esposta da F.M. Cornford nel suo *Plato's Theory of Knowledge* (London 1935, in partic. p. 199), dove l'immagine viene da un lato considerata più o meno come l'originale, sebbene non una sua riproduzione; dall'altro come un'en-

tità dotata di un livello inferiore di realtà rispetto al suo modello. A giudizio di Kalligas, invece, Platone non avrebbe inteso mettere in discussione la realtà delle cose sensibili, ma solo la veridicità assoluta delle proposizioni che si riferiscono a quella realtà. Dunque, la deficienza delle nostre proposizioni sugli oggetti del mondo sensibile non deriverebbe dalla loro mancanza di realtà, bensì dall'inaffidabilità delle loro condizioni di verità. Mutuando quanto Plotino dirà poi a proposito del mondo intelligibile (*Enn.* V 5, 2, 18–20 Henry-Schwyzler), potremmo concludere – secondo Kalligas – che, proprio a causa dello stretto legame che unisce linguaggio e idee, per Platone le cose sensibili non potranno mai essere ciò che sono dette essere né tantomeno dire o esprimere ciò che non appartiene loro realmente.

T. Calvo (*The Method of Hypothesis and Its Connection to the Collection and Division Strategies*) reinterpreta, invece, il significato di dialettica in Platone. Accanto alla definizione classica di dialettica come metodo di formulazione di ipotesi, s'individuano nei dialoghi almeno altre due accezioni del termine: a) quella di dialettica come mera tecnica dialogica, secondo l'etimo διαλέγεσθαι (cf. *Crat.* 390 c); b) e quella di dialettica in quanto capacità di unire e dividere per giungere a una definizione (così nel *Fedro* e nei dialoghi tardi come il *Sofista*, il *Politico* e il *Filebo*). La tesi prevalente è che in Platone queste diverse forme di dialettica coabitino. Ma – osserva Calvo – ci sono buoni elementi per credere che il metodo argomentativo delle ipotesi rimanga essenzialmente connesso con la struttura del dialogo platonico e con il suo contesto; e inoltre che il metodo *diairetico* e quello *ipotesico* non siano separati, ma rappresentino soltanto due aspetti o momenti della stessa metodologia argomentativa.

Infine, R. Patterson (*Word and Image in Plato*), sebbene con una veduta di più ampio respiro, completa i due saggi di Meyer e Rowe dedicati alle *Leggi* nella sezione B). Egli, infatti, studia l'affascinante tema del ruolo del mito nella filosofia platonica e prende come modello, fra gli altri passi, l'intreccio tra mito e argomentazione filosofica nel libro X delle *Leggi*. Quelle pagine mostrano icasticamente il forte potere emozionale che nei dialoghi platonici innesca l'azione reciproca tra il mito e il discorso propriamente filosofico: e nella fattispecie, quella tra le immagini che danno forma retorica alle idee teologiche ivi esposte e le argomentazioni unificate dall'intento speculativo di descrivere una giustizia cosmica ordinata dagli dèi.

D) L'ultima sezione del libro, come già detto, è dedicata a tematiche platoniche e post-platoniche. Il *Leitmotiv* dei tre saggi che la compongono può riassumersi in quel campo fecondo di moderni studi filosofici che va sotto il nome di *soggettività* (e *intersoggettività*). Grazie ai fondamentali studi di R. Mondolfo (*La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, trad. it. di L. Bassi, Firenze 1958; Milano 2012, rist.) e di H.F. North (*Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, N.Y. 1966), purtroppo non citati in nessuno dei contributi in esame, oggi si parla di *soggettività* anche nel pensiero antico, senza i pregiudizi di un tempo. Nel solco tracciato da queste opere s'inseriscono perfettamente i due articoli di A. Kosman su Aristotele (*Aristotle on the Power of Perception: Awareness, Self-Awareness and the Awareness of Others*) e quello di D.M. Hutchinson su Plotino (*Sympathy, Awareness, and Belonging to Oneself in Ploti-*

nus). Nel primo si prende in esame il potere della percezione e i suoi legami con la coscienza nella filosofia aristotelica. Uno dei passi più complessi sull'αἰσθάνεσθαι – *De anima* 3, 2 – viene da Kosman messo in relazione con i concetti di ἐγκράτεια e di σωφροσύνη descritti da Platone nel *Carmide*. Da tale parallelo lo studioso conclude che il “percepire di percepire”, di cui Aristotele parla all’inizio di *De anima* 3, 2 per individuare la coscienza degli stati psichici come la vista e l’udito, è in realtà una falsa *riflessività* (o *soggettività*); laddove quel percepire sarebbe molto più vicino al “sapere di sapere” (ἐπιστήμη ἐπιστήμης) di cui si parla nel *Carmide*. La correttezza di una lettura del genere verrebbe comprovata anche dall’assonanza di quella locuzione del dialogo platonico con la νοήσεως νόησις di *Metaph.* XII 9, 1074 b 34, simbolo della coscienza divina che caratterizza e informa di sé anche la coscienza “non riflessiva” della vita di ogni singolo individuo.

Concentrandosi sui concetti di coscienza e di soggettività in Plotino e sul loro retroterra platonico e stoico, Hutchinson traccia invece la netta differenza che nelle *Enneadi* (in partic. III 4, 4, 11; IV 4, 24, 21–22; V 3, 2, 4–5; V 8, 11, 32) esiste tra: a) συμπάθεια, fenomeno *oggettivo* che coinvolge una molteplicità di parti e di attività corporee che diventano poi un tutt’uno; b) e συναίσθησις, fenomeno *soggettivo* che implica, al contrario, la coscienza dell’appartenenza al soggetto delle parti e attività che formano quel tutto. Ora, in Plotino la nozione di soggettività raggiunge, secondo Hutchinson, un livello minimale perché legata al processo vitale degli esseri. Le esperienze di coscienza sono tali in quanto fatte proprie da un essere senziente, composto di un corpo e di un’anima, quest’ultima a sua volta immagine dell’anima che regna nella sfera intelligibile (Anima del mondo). Ogni fatto, dunque, ha la sua dimensione, ed è per questo che non può esistere di esso una soggettività assoluta, ma soltanto legata all’esperienza che se ne fa nelle diverse scale dell’essere. A questo riguardo, un maggiore approfondimento della questione lessicale della coscienza nelle *Enneadi* avrebbe certamente completato l’ottimo saggio. Qualche parola, ad esempio, avrebbe meritato anche l’uso del termine παρακολούθησις in *Enn.* I 4, 10 Henry-Schwyzler.

Conclude l’opera l’indagine di R. Sorabji sulla nascita e lo sviluppo dell’idea di coscienza nell’intero arco del pensiero antico, con una particolare attenzione alla tradizione platonica (*Moral Conscience: Contributions to the Idea in Plato and Platonism*; più estesamente, anche in «Studia Patristica» 44–49, Leuven 2010, pp. 361–384, con l’altro titolo: *Graeco-Roman Origins of the Idea of Moral Conscience*). Tracce di quell’idea, secondo Sorabji, sarebbero da rinvenire già nel teatro ateniese di V secolo (Aristofane ed Euripide), dove l’uso del verbo συνειδέναι indica la *con-sapevolezza* di un errore, non necessariamente di carattere morale. Tuttavia, la configurazione del συνειδέναι come *con-divisione* della conoscenza di qualcosa con un’altra persona compare solo più tardi, nel I secolo a.C., soprattutto in contesti giurisprudenziali e forensi (come in Cicerone) dove ad essere in questione sono mezzi di prova, deposizioni giudiziali e testimonianze. Questo scenario – continua Sorabji – sarebbe mutato ben presto con l’avvento del Cristianesimo e la riaffermazione di un’idea senecana di coscienza, dove garante della conoscenza della propria colpa non è la compartecipazione di un generico “altro” ma l’onniscienza stessa di Dio, al quale nessuno può nascondersi. Per evitare però falsi schematismi, lo



studioso cerca di sfatare l'antico paradigma ermeneutico che vedeva nella cultura greca il netto passaggio da un'arcaica *shame culture* ad una più evoluta *guilt culture* (cf. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1956, in partic. cap. 2). Le cose sarebbero molto più complesse: nei tragici e nei comici greci, ad esempio, vergogna e colpa non risultano sempre separate; e anche nella letteratura cristiana, ritenuta il prodotto di una *guilt culture*, vergogna e colpa spesso si confondono. Proprio per fare chiarezza su questo punto, Sorabji prende allora in esame tanto le fonti platoniche quanto quelle non platoniche. a) Per le prime, egli considera innanzitutto i casi in cui Platone usa il verbo συνειδέσθαι per indicare il riconoscimento di un proprio errore, non solo morale (cf. *Ap.* 21 b 4; 22 d 1; *Phaedr.* 235 c 7; *Symp.* 216 a 3; b 3; *Resp.* I 331 a 2; X 607 c 6; *Leg.* VI 773 b 1; IX 870 d 2; *Ion* 553 c 5; *Theaet.* 206 a 2). L'esame poi si estende agli autori medio-platonici (con particolare riferimento alla loro interpretazione del "demone" di Socrate, non inteso come rilevatore di vergogna) e soprattutto ai neoplatonici, dove la coscienza sembra descritta come una speciale facoltà "attentiva" dell'anima (così in Filopono, Olimpiodoro, Damascio, Proclo, Ammonio), all'interno però di uno scenario teologico (es. Simplicio) in cui all'affievolimento dell'immagine di un Dio adirato si contrappone l'enfasi della scelta individuale di allontanarsi dal suo volere. b) Quanto alla disamina delle fonti non platoniche, si distingue, a mio avviso, il cenno all'Epicureismo e specialmente a Filodemo, nei cui trattati *De rhetorica*, *De morte* e, soprattutto, *De libertate dicendi* lo studioso rintraccia giustamente una fonte filosofica d'inestimabile valore per lo studio dell'evoluzione del concetto in esame nel pensiero antico. Sempre a questo proposito, Sorabji non dimentica di confrontare il tema con quello, filosofico-giuridico, dell'esistenza di una legge divina o naturale, superiore all'umana e valida in ogni tempo. Di una legge del genere c'è traccia già nei Presocratici (come in Eraclito, in Empedocle, nei Pitagorici) e, sul versante letterario, nell'*Antigone* di Sofocle. Ma sarà lo Stoicismo a definire meglio la nozione, mentre solo con il Cristianesimo, a partire da Paolo di Tarso e poi con i primi Padri della Chiesa, l'idea di una legge divina verrà sapientemente amalgamata con la speculazione greca e con il lessico della "coscienza" da essa adoperato (cf. *Rm* 2, 14-15; *1 Cor* 4, 4; 8, 7-13).

Terminata l'esposizione e la discussione del vasto numero di argomenti in esso affrontati, non resta che esprimere un giudizio di grande apprezzamento per il valore scientifico e per la vivacità polifonica di questo volume miscelaneo. A parte qualche comprensibile refuso di stampa (specie per alcune espressioni in greco antico), un aggiornamento bibliografico talora non impeccabile e un discutibile criterio di citazione di alcuni testi (come ad esempio quelli ercolanesi alle pp. 523-24, nn. 38-42), la *Festschrift* risulta nel suo complesso non solo un'opera celebrativa ma anche un prezioso, stimolante contributo per la riapertura, l'approfondimento o la revisione del dibattito su alcuni temi che si rischia troppo spesso di affrontare secondo pregiudizi di scuola.





# Due modi di vedere la realtà in precario equilibrio

Iain McGilchrist, *The Master and His Emissary; The Divided Brain and the Making of the Western World*, New Haven-London 2012 (prima stampa 2009).

CHIARA ROBBIANO / *Utrecht* /

A volte quando studiamo i presocratici, le nostre categorie mentali intralciano la comprensione delle antiche categorie. So che è impossibile lasciarsi alle spalle tali categorie (ce lo ha insegnato Gadamer, sulle spalle di alcuni giganti), ma esserne consapevoli è bello. E la neuroscienza può essere fonte di consapevolezza.

Poniamo, ad es. che i Presocratici avessero un gran rispetto per il modo di affrontare la realtà tipico dell'emisfero destro del cervello – che coglie l'unità e il tutto, che rende possibile l'immedesimarsi negli altri e il sentirsi parte di qualcosa di più grandi di noi (la natura, il cosmo). Se così fosse, sarebbe opportuno cercare di non proiettare sui loro scritti valori che, sebbene a noi sembrano assoluti e universali, possono invece rivelarsi tipici dell'emisfero sinistro del cervello – che separa e distingue e che guarda la vita che scorre dalla necessaria distanza che occorre per poter essere oggettivi. Quest'atteggiamento dell'emisfero sinistro pare domini la visione del mondo tipica della nostra cultura occidentale.

Ritengo che *The Master and his Emissary*, *The Divided Brain and the Making of the Western World* [Il maestro e l'ambasciatore. Il cervello diviso e la formazione del mondo

occidentale] scritto da Iain McGilchrist, psichiatra e filosofo, possa essere fonte d'ispirazione per gli studiosi di presocratici. È un libro che mette insieme studi psichiatrici sui due emisferi del cervello con un'interpretazione dell'origine della cultura occidentale in Grecia e delle sue evoluzioni fino ai giorni nostri.

McGilchrist si occupa della divisione del cervello in due emisferi che risulta in due modi diversi di affrontare il mondo.

Nella *prima parte* del libro McGilchrist affronta la differenza di approccio dei due emisferi, e nella *seconda parte* quest'analisi preliminare viene usata per gettar luce sull'origine e le sorti del pensiero occidentale. Un'ampia sessione della seconda parte del libro è dedicata al mondo greco antico e una parte di questa alla Grecia arcaica.

Quello che a volte si legge è che la nascita della civiltà greca ha portato con sé molte capacità spesso associate all'emisfero sinistro: ad es. l'inizio della filosofia analitica, la codificazione delle leggi, la formalizzazione in varie sfere della conoscenza, il fissare tramite la scrittura ciò che è mutevole, lo sviluppo di mappe. Quello che spesso non è stato notato è che la nascita della civiltà greca ha visto anche l'acquisizione di capacità legate all'emisfero destro.

McGilchrist suggerisce che il buon vecchio miracolo greco può avere a che fare con un contemporaneo sviluppo dei due emisferi che hanno permesso ai greci arcaici di approfittare della tensione causata da questi due modi di vedere e di stare al mondo. Infatti l'evoluzione dei lobi frontali di entrambi gli emisferi, che ha reso possibile creare una certa distanza dalla vita che scorre, si è rivelata fondamentale per lo sviluppo della filosofia; questa evoluzione si è manifestata, *da una parte* come capacità dell'emisfero sinistro di sviluppare una 'oggettiva' rappresentazione della realtà; *dall'altra* come capacità dell'emisfero destro di sviluppare empatia verso gli altri, collegata ad un certo tipo di autocoscienza che vede l'essere individuo come inseparabile dal tutto in cui vive<sup>1</sup>.

McGilchrist mostra come a un certo punto della storia della filosofia occidentale – di cui riscontra avvisaglie già in Parmenide, e poi in Platone – alcune delle profonde

---

<sup>1</sup> "Greek civilisation brought many things that we would have to, at one level, associate with a sudden efflorescence of the left hemisphere, at least as much as the right: the beginnings of analytic philosophy, the codification of laws, the formalisation of systematic bodies of knowledge. These require the ability to stand back from and detach ourselves from the crowd, from nature and from ourselves, that we may objectify. This is in my view also the basis for the forging of bridges with others, and with nature, which classically and according to much of the neuropsychological literature, is mediated by the right hemisphere... I would therefore say that what happened was this. Initially there was a symmetrical, bihemispheric advance at this time – an advance in the functioning of the frontal lobes of both hemispheres. It is the frontal lobes that bring distance (in space) and delay (in time): they enable us to stand back from our world, and from ourselves. But this development, permitting as it does a far greater capacity to speculate, to consider the lessons of the past and to project possible worlds into the future, to build projects and schemes for the better governing of the state and for the increase of knowledge of the world at large, requires the ability to record: to make externalised, therefore more permanent, traces of the mind's workings, to fix, to freeze the constantly passing flow of life on the wing. It requires, therefore, a huge expansion of the realm of the written word, as well as the development of diagrams, formulas and maps; records of observations of nature; and records of the history of people and states. From what has been outlined in connection with re-presentation in the earlier parts of this book, it will be seen that this necessitates reliance on the left hemisphere, not the right. Such standing back is the essence of analytic philosophy, which is a left-hemisphere function – at least philosophy in the West since Plato and up to the time of Kant. The Greeks began this process

intuizioni della filosofia presocratica legate alla visione d'insieme dell'emisfero destro, come il senso di solidarietà coll'universo e la consapevolezza dell'arbitrarietà dei confini posti dalle nostre categorie, siano andate perdute, e i filosofi occidentali abbiano preferito la certezza e la stabilità offerta dal tipo di conoscenza proveniente dall'emisfero sinistro.

Prima di affrontare la relazione tra la visione dell'emisfero destro e la filosofia dei presocratici, mi soffermerò su alcuni aspetti del diverso approccio alla realtà dei due emisferi, seguendo i suggerimenti della prima parte di "The Master and his Emissary".

Il titolo, ci dice McGilchrist, è preso da una storia scritta da Nietzsche che parla di un saggio maestro spirituale (il *master* del titolo) che era anche a capo di una felice e prospera comunità. Questa comunità cresceva e il maestro delegava l'amministrazione delle parti più distanti a numerosi fidati ambasciatori/funzionari – essendo saggio, il maestro capiva che non avrebbe mai potuto governare una comunità così vasta da solo; inoltre, una volta affidato un compito a un fidato funzionario, non si preoccupava di esser messo al corrente dei dettagli della zona governata da questi. Un giorno però il suo più importante ambasciatore (l'*emissary* del titolo) decise di approfittare della sua posizione per arricchirsi; riteneva una debolezza del maestro il fatto che lui fosse così disinteressato; un giorno spodestò il maestro, divenne un tiranno e dopo poco l'intera comunità andò in rovina (p. 14). McGilchrist legge questa storia come un'illustrazione di quello che sta succedendo nel nostro cervello e nella nostra cultura, in cui l'emisfero sinistro, o l'ambasciatore, invece di collaborare con l'emisfero destro, ovvero il maestro, lotta per spodestarlo.

In che modo vedono (e formano) la realtà i due emisferi? Nella prima parte del libro (Part One: The Divided Brain), dopo aver presentato la fisiologia del cervello nel breve Capitolo 1, "Asymmetry and the Brain" McGilchrist confronta gli approcci dei due emisferi nel Capitolo 2, "What do the two hemispheres 'do'?". Ecco alcuni dei modi di vedere la realtà dell'emisfero destro (dx) e sinistro (sin) a confronto:

*Nuovo (dx) invece di conosciuto (sin).* L'emisfero destro, quello che è nel presente, sempre all'erta e pronto a ricevere segnali dall'esterno, registra ciò che è nuovo; l'emisfe-

---

of standing back; and the beginnings of analytical philosophy, of theorising about the political state, of the development of maps, of the observation of the stars and of the 'objective' natural world, all may be mediated by the left hemisphere; though the urge to do so at all comes from the right. This 'necessary distance', brought about through the frontal lobes, by the very same token, makes it possible to see oneself as a self like other selves... The origins of the concept of the individual as distinct from, as well as bonded to, the community arise too at this time, initially through the ability to achieve distance. This standing back enables us to see so much more of whatever is – it unfolds, makes explicit, our understanding; but once this has happened it expands the capacity of the right hemisphere to reintegrate this understanding implicitly. And from this come all the right-hemisphere advances that ... characterise this period of Greek history: the rise of certain aspects of the 'self'; empathy with others; imaginative, metaphoric language and art; humour and irony; the discrimination of individual faces, emotional expression, and so on....It might be asked, since my formulation involves both hemispheres making advances, why it is necessary to invoke hemisphere differences at all... it involves moves in two diametrically opposed directions at once – towards greater abstraction from the world and, simultaneously, towards greater empathic engagement with the world" (Chapter 8, pp. 259–260).

ro sinistro si occupa di ciò che già conosce; il che lo rende efficiente in situazioni prevedibili, ma poco flessibile a riconoscere qualcosa di inaspettato<sup>2</sup>.

*Il tutto (dx) invece della parte (sin).* L'emisfero destro vede il tutto, prima che l'emisfero sinistro frammenti il tutto in parti discrete<sup>3</sup>.

*Contesto (dx) invece di astrazione (sin).* L'emisfero destro vede ogni cosa nel suo contesto. Anche un'interpretazione di un testo che non sia letterale o esplicita, ma che richieda attenzione al contesto o a chiavi di lettura implicite, dipende dall'emisfero destro. L'emisfero sinistro cerca di seguire la logica interna di una situazione, anche se questa ci conduce a conclusioni contrarie alla nostra esperienza. Questa capacità di astrazione è fondamentale in filosofia<sup>4</sup>.

*Individui (dx) invece di categorie (sin).* L'emisfero destro è specializzato nel riconoscimento di individui, cioè qualcosa di unico; il sinistro riconosce categorie, tipi di cose<sup>5</sup>.

*Animato (dx) invece d'animato (sin).* L'emisfero destro è interessato ad individui vivi con cui può avere empatia; l'emisfero sinistro è interessato ad oggetti inanimati, meccanismi, strumenti, ciò che può essere utile<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> *"The New versus the Known.* ...what is new must first be present in the right hemisphere, before it can come into focus to the left... If it is the right hemisphere that is vigilant for whatever it is that exists 'out there', it alone can bring us something other than what we already know. The left hemisphere deals with what it knows, and therefore prioritises the expected – its process is predictive. It positively prefers what it knows. This makes it more efficient in routine situations where things are predictable, but less efficient than the right wherever the initial assumptions have to be revised, or when there is a need to distinguish old information from new material that may be consistent with it. Because the left hemisphere is drawn by its expectations, the right hemisphere outperforms the left whenever prediction is difficult" (p. 40).

<sup>3</sup> *"The Whole versus the Part....* The right hemisphere sees the whole, before whatever it is gets broken up into parts in our attempt to 'know' it. Its holistic processing of visual form is not based on summation of parts. On the other hand, the left hemisphere sees part-objects" (pp. 46–47).

<sup>4</sup> *"Context versus abstraction....* [The right hemisphere] see each thing in its context, as standing in a qualifying relationship with all that surrounds it, rather than taking it as a single isolated entity... Anything that require indirect interpretation, which is not explicit or literal, that in other words requires contextual understanding, depends on the right frontal lobe for its meaning to be conveyed or received. The right hemisphere understands from indirect contextual clues, not only from explicit statements, whereas the left hemisphere will identify by labels rather than by context (e.g. identifies that it must be winter because it is 'January', not by looking at the trees)... The left hemisphere, because its thinking is decontextualized, tends towards a slavish following of the internal logic of the situation, even if this is in contravention of everything experience tells us. This can be a strength for example in philosophy... The left hemisphere is the hemisphere of abstraction" (pp. 49–50).

<sup>5</sup> *"Individuals versus Categories....* The right hemisphere presents individual, unique instances of things and individual, familiar objects where the left hemisphere represents categories of things, and generic, non-specific objects" (p. 51).

<sup>6</sup> *"Living vs non-living ...* the right hemisphere is more concerned with living individuals than man-made objects. This flows naturally from its interest in whatever it is that exists apart from ourselves, and its capacity for empathy – as well as from its capacity to see the whole, where the left hemisphere sees an agglomerate of parts: there is an intuitive relationship between cutting things up and depriving them of life. It is the left hemisphere alone that codes for non-living things... Food, however, and musical instruments ... sort with the living rather than the non-living... the left hemisphere has an equal affinity for what is mechanical. The left hemisphere's principal concern is utility... it has a particular affinity for words and concepts for tools, man-made things, mechanisms and whatever is not alive" (p. 55).

*Il corpo come parte della nostra identità (dx), invece di oggetto nel mondo (sin).* L'emisfero destro vede il corpo come ciò con cui ci identifichiamo, il nostro tramite col mondo, il sinistro vede il corpo come una cosa tra le altre cose, una cosa separata da 'noi'<sup>7</sup>.

Il Capitolo 3 "Language, Truth and Music" e il Capitolo 4 "The nature of the two worlds" affrontano temi filosofici come la conoscenza, il linguaggio, la metafora, e il paradosso, mettendo in luce come aspetti diversi di questi fenomeni emergano a seconda dell'emisfero con cui li si guarda. Ognuno di questi approcci è coerente in se stesso, mentre è incompatibile con l'altro. Accennerò alle due interpretazioni della conoscenza e del paradosso.

Due tipi di conoscenza. McGilchrist si sofferma sul diverso significato del verbo "to know" a seconda di quale emisfero dica "I know this" [La differenza conoscere (*cognoscere, connaitre, kennen*)/sapere (*sapere, savoir, wissen*) non è presente in inglese, solo 'to know', p. 96.] Quando parliamo di conoscenza ci riferiamo a volte ad un contatto diretto tra noi e una persona: questo tipo di conoscenza/incontro non si può facilmente tradurre in parole; se vi racconto *com'*è una persona non vi offrirò lo stesso tipo di conoscenza che consisterebbe nel farvela conoscere, cioè incontrare (p. 95). Invece l'altro tipo di conoscenza non ha questa qualità dell'incontro diretto e può essere trasmessa ad altri senza perdita d'informazione. Io so e vi dico che è nata nel 1980, che ha i capelli castani, è alta 1.65 e abita a Parigi. Questo tipo d'informazioni è lo stesso che si possono dare per ciò che è vivente e ciò che non lo è: anche di un armadio si può dire è alto 2 m, è di legno di ciliegio e si trova nel garage ad un certo indirizzo. E' il tipo di sapere scientifico, non cambia da persona a persona o da momento a momento, è fisso.

Eraclito (a cui torneremo presto) capiva la differenza (Capitolo 4 "The nature of the two worlds"): la vera conoscenza non è quella che accumula mattoncino su mattoncino, quella basata sul principio di divisione che porta chiarezza e stabilità nell'oggetto di conoscenza, una volta separato dagli altri oggetti e categorizzato e misurato: quella è solo *polumathiê*, ovvero approccio dell'emisfero sinistro, che spezzetta e non sa unire. Eraclito sa che il tutto non è la somma delle parti, ma un processo continuo e non frammentato: Eraclito accoglie la prospettiva dell'emisfero destro, che sa incontrare il tutto nel fenomeno in cui s'imbatte. Eraclito sa riconoscere la realtà come un processo nel quale le "cose" vengono separate ed etichettate per fini pratici – non lo disturba il fatto che le etichette poste sulle cose siano da una parte giuste e sensate e dall'altra false e parziali. Eraclito non è disturbato dal paradosso: lui sa che il nostro modo usuale di vedere le cose e parlarne non è adeguato a cogliere la natura della realtà.

Paradosso. La consapevolezza del fatto che le nostre etichette e i nostri concetti (radicati nell'emisfero sinistro) sono utili ma inadeguati a catturare la realtà è ancora molto

---

<sup>7</sup> "The twin bodies... The right hemisphere ... is responsible for our sense of the body as something we 'live', something that is part of our identity, and which is ... the phase of intersection between ourselves and the world at large. For the left hemisphere, by contrast, the body is something from which we are relatively detached, a thing in the world, like other things (*en soi*, rather than *pour soi*, to use Sartre's terms), devitalised, a 'corpse'" (p. 67).

viva e tangibile per Zenone. Il paradosso (radicato nell'emisfero destro) va contro l'opinione comune (*para-doxon*), governata dall'emisfero sinistro, ed esprime la consapevolezza (propria del destro) dei limiti del nostro linguaggio e pensiero<sup>8</sup>.

Per Platone invece il paradosso è qualcosa d'inquietante – poiché è visto alla luce della legge del *tertium non datur* che è considerata come una legge del pensiero che deve essere anche una legge della realtà. Mentre l'emisfero destro ammette di buon grado che i nostri concetti, e il nostro modo ordinario di pensare non è adeguato alla natura della realtà, McGilchrist descrive così la reazione dell'emisfero sinistro al paradosso: se il movimento non si lascia descrivere in termini non-contraddittori, allora non è reale. Così è successo quando i filosofi greci non hanno più capito il paradosso di Zenone e lo hanno interpretato come fa l'emisfero sinistro: contrariamente a ciò che ci dice il buon senso, la freccia non si muove, Achille non può superare la tartaruga; la realtà non è come sembra – la logica ci deve mostrare com'è la realtà: se la logica non può spiegare il movimento, non è la logica inadeguata, bensì il movimento non è reale<sup>9</sup> (p. 140).

Nel Capitolo 5 “The Primacy of the Right hemisphere” McGilchrist spiega che la visione dell'emisfero destro dovrebbe prevalere poiché è l'unica che può pervenire a una sintesi delle due visioni. E nel Capitolo 6, “The triumph of the left hemisphere” spiega come si sia potuta affermare la tendenza usurpatrice dell'emisfero sinistro.

I valori dell'emisfero sinistro sono chiarezza e stabilità che servono a poter predire e controllare il mondo una volta lo si è ridotto a questi termini – l'attrattività di questo approccio è ovvia; ma per ottenere questo tipo di conoscenza il tutto deve essere frammentato in parti, l'implicito reso esplicito, le metafore bandite, il mondo sostituito da una rappresentazione statica e coerente; è il mondo della fisica Newtoniana, della visione atomistica della realtà che ha caratterizzato il pensiero occidentale in un certo senso da Democrito a Niels Bohr. E' una visione del mondo che ha prevalso per un certo periodo,

<sup>8</sup> “Take the sorites paradox. This results from believing that the whole is the sum of the parts, and can be reached by a sequential process of incrementation. It tries to relate two things: a grain of sand and a heap, as though their relationship was transparent. It also presupposes that there must either be a heap or not be a heap at any one time: ‘either/or’ are your only alternatives. That is the left-hemisphere view, and sure enough it leads to paradox. According to the right-hemisphere view, it is a matter of a shift in context, and the coming into being of a Gestalt, an entity which has imprecisely defined bounds, and is recognised whole: the heap comes into being gradually, and is a process, an evolving, changing ‘thing’... Failure to take into account context, inability to understand Gestalt forms, an inappropriate demand for precision where none can be found, an ignorance of process, which becomes a never-ending series of static moments: these are signs of left-hemisphere predominance... Zeno’s paradoxes similarly rest on the adoption of the left hemisphere’s view that every flowing motion in space or time can be resolved into a series of static moments or points that can then be summed to give back the living whole. The ‘seamless’ fluidity of motion in space or time is ‘reduced’ to a series, akin to the series of still frames in a ciné film” (pp. 138–139).

<sup>9</sup> “Paradox means, literally, a finding that is contrary to received opinion or expectation. That immediately alerts us, since the purveyor of received opinion and expectation is the left hemisphere. I called it a sign that our ordinary ways of thinking, those of the left hemisphere, are not adequate to the nature of reality. But – wait! Here it seems that the left hemisphere, with its reliance on the application of logic, is stating the opposite: that it is reality that is inadequate to our ordinary ways of thinking. Contrary to received opinion, it asserts, arrows do not move, Achilles cannot overtake the tortoise, there can never be a heap of sand, Theseus’ ship is not really his ship after all, Epimenides was inevitably talking nonsense” (p. 140).

ma che deve essere reintegrata in una visione più grande che restituisca la consapevolezza che tale rappresentazione, pur essendo utile, non riflette la realtà – perciò l'ambasciatore dovrebbe fare il suo dovere e non usurpare il titolo di maestro<sup>10</sup>.

Nella seconda parte del libro (Part two: How the brain has shaped our world) McGilchrist affronta vari cambiamenti nella storia della cultura occidentali e li mette in relazione al prevalere della visione di uno dei due emisferi. Affronterò in questa sede solo il Capitolo 8 "The Ancient World".

Nella storia della filosofia greca McGilchrist vede nel periodo dei presocratici un equilibrio dei mondi (o del modo di vedere) dei due emisferi, combinato alla consapevolezza del primato del destro; seguito poi da uno spostamento verso sinistra e quindi da una permanente vittoria dell'emisfero sinistro e rigetto delle intuizioni del destro.

McGilchrist affronta i presocratici in cui riscontra un tentativo di conciliazione della fondamentale unità del mondo con la sua ovvia diversità. In questa sede affronta il tipo di monismo rispettoso della pluralità dei Milesi (p. 267–268) che non avrebbero ridotto la pluralità all'unità, ma avrebbero provato a rendere conto della possibilità della diversità all'interno di un sistema unitario<sup>11</sup>.

Ad es., Anassimandro coglie la necessaria relazione – sia produttiva che distruttiva – tra opposti che agiscono su un principio, e interpreta tale relazione che unisce gli opposti come un processo piuttosto che un'entità<sup>12</sup>.

McGilchrist si sofferma a lungo su Eraclito. Eraclito è consapevole che gli strumenti che siamo inclinati a usare per investigare la natura non sono adatti. Il buon senso e le

<sup>10</sup> "Now we come to the world of the left hemisphere, a virtual world, but one where we are no longer patient recipients, but powerful operators. The values of clarity and fixity are added by the processing of the left hemisphere, which is what makes it possible for us to control, manipulate or use the world. For this, attention is directed and focussed; the wholeness is broken into parts; the implicit is unpacked; language becomes the instrument of serial analysis; things are categorised and become familiar. Affect is set aside, and superseded by cognitive abstraction; the conscious mind is brought to bear on the situation; thoughts are sent to the left hemisphere for expression in words and the metaphors are temporally lost or suspended; the world is re-presented in a now static and hierarchically organised form. This enables us to have knowledge, to bring the world into resolution, but it leaves what it knows denatured and decontextualised. This is the world that is familiar to us from the intermediate, or 'classical' period of philosophy, from Plato at least until Kant, once the insights of the pre-Socratic philosophers were lost and before those of the German 'idealists', and later the phenomenologists, were gained. In physics it is that of classical mechanics, the Newtonian universe, and more broadly that vision of nature that began with Democritus and his contemporaries and came to an end with Niels Bohr and his. The left hemisphere, the mediator of division, is never an endpoint, always a staging post. It is a useful department to send things to for processing, but the things only have meaning once again when they are returned to the right hemisphere. There needs to be a process of reintegration, whereby we return to the experiential world again" (p. 195).

<sup>11</sup> Presocratici, Milesi. "The most familiar point of commonality in pre-Socratic philosophy is an attempt to reconcile a sense of the apparent unity of the phenomenal world with its obvious diversity. This suggested that there should be some common originary principle, or archè, from which all things came: the multiplicity of appearances, phenomena, being a reflection of the mutability of the primary substance, which underlies everything and could metamorphose between different states. This project could (in my view, falsely) be seen as monistic: I would see it, not as a reduction of the many to the one, but as a way of accounting for division within unity, while at the same time respecting the reality of both" (p. 267).

<sup>12</sup> Anassimandro: "...Anaximander yields a number of insights: into the necessary, both productive and destructive, nature of the coming together of opposites; into the primacy of what is neither definite nor finite; and into the nature of the archè as process, rather than thing – all, in my view, insights into the right-hemisphere



opinioni che ci guidano nella quotidianità ci traggono in inganno quando si tratta di capire come funziona la realtà. Dobbiamo essere pronti a lasciar andare le nostre aspettative ed essere totalmente aperti, in modo da poter cogliere ciò che la natura ci dice, invece di forzarla nei quadri delle nostre categorie e punti di vista (provenienti dall'emisfero sinistro). Dobbiamo aspettarci l'inaspettato, che è inesplorato ed impervio. L'inaspettato, il nuovo, è terreno dell'emisfero destro. La realtà non è chiara e lineare come la vorrebbe l'emisfero sinistro; ha una logica che si può capire se non si pensa di poterla ridurre a proposizioni chiare e distinte. La natura parla a chi la sta ad ascoltare senza preconcetti, parla come un oracolo. Per questo Eraclito (Kahn) deve parlare in un modo oscuro che deve assomigliare alla natura piuttosto che descriverla. Parlare della natura in linguaggio lineare, sarebbe come tradirla. La natura non si lascia rappresentare fedelmente, ma si lascia evocare tramite paradossi, metafore ed immagini. L'emisfero destro, che ama i paradossi, le metafore, gli spunti incomprensibili se non visti alla luce del contesto, è quello che la può capire.

Se le apparenze ingannano e non si lasciano descrivere in modo coerente, la ricetta di Eraclito non è quella di allontanarsi da esse verso un mondo astratto in cui la complessità del reale venga appianata e semplificata. La sua ricetta è di tornare alla nostra esperienza, cercare di incontrare veramente le cose, invece di ascoltare le opinioni nostre e di altri a proposito delle cose (è l'emisfero destro che predilige l'esperienza diretta piuttosto che le teorie). Ovviamente non basta guardare le cose per capirne la natura, bisogna guardarle in modo intelligente, in un modo che ci consenta di vederle veramente e di capire l'unione degli opposti. L'intelligenza (dell'emisfero destro) è ciò che ci permette di trascendere la nostra prospettiva di soggetto per cui la natura è un oggetto, e di essere consapevole di come il contesto cambi il valore degli enunciati ed il significato delle parole; l'intelligenza ci permette di cogliere l'armonia comune al tutto.

Così Eraclito crea una filosofia consapevole del fatto che l'emisfero destro debba avere l'ultima parola<sup>13</sup>.

McGilchrist interpreta invece la filosofia di Parmenide come sintomatica dello spostamento verso 'sinistra' che si vede riflesso poi in Socrate e Platone e i filosofi venuti dopo

---

world, though the process of philosophy, reasoning about the causes and nature of the world, and trying to systematise it, may itself come from the left hemisphere" (p. 268).

<sup>13</sup> Eraclito: "Heraclitus held that the nature of things is intrinsically hard to seek out using the tools with which we would normally equip ourselves for the task. Our natural assumptions and our common ways of thinking will lead us astray, and we need to be both wary and indefatigable in our seeking after truth. 'He who does not expect will not find out the unexpected', he wrote, 'for it is trackless and unexplored'; the nature of things, and therefore the truthful evocation of them, is such that it 'neither declares nor conceals, but gives a sign'. The Heraclitus scholar Charles Kahn writes that the 'parallel between Heraclitus' style and the obscurity of the nature of things, between the difficulty of understanding him and the difficulty in human perception, is not arbitrary: to speak plainly about such a subject would be to falsify it in the telling, for no genuine understanding would be communicated'. The point is not that the nature of things is contradictory, but that the attempt to render them in language leads inevitably to what we call paradox, and the attempt to avoid paradox therefore distorts... Heraclitus' response to the misleading nature of re-presentation, to the way things seem, is not to go further in that direction, away from phenomena, but to look again at what our experience tells us. In other words, he does not advise a turning inwards in order to discover the nature of reality, but a patient and careful attention to the



di loro. Ovviamente McGilchrist è consapevole della grandezza di Platone riflessa per esempio nel suo ampio uso del mito in cui certi contenuti devono rimanere impliciti – ma questo è un altro discorso. Quello che a lui preme sottolineare è che già nel periodo classico della filosofia greca, e sicuramente a partire da Teofrasto, lo stile di Eraclito veniva interpretato come segno di malattia mentale.

McGilchrist (purtroppo) abbraccia l'interpretazione di Parmenide secondo la quale Parmenide considera il mondo dei fenomeni come un'illusione e ritiene che le leggi della logica debbano avere l'ultima parola, anche se portano a conclusioni contrarie al buon senso. Secondo McGilchrist con Parmenide l'emisfero sinistro ha prevalso e ha lasciato in eredità a Platone e a gran parte della filosofia occidentale il pregiudizio secondo cui non si possono conoscere le cose che cambiano. 'Conoscere' qui è ovviamente interpretato come lo interpreta l'emisfero sinistro, cioè una conoscenza teorica, astratta, sistematica di entità lontane dall'esperienza, esprimibile in un linguaggio lineare privo di metafore e paradossi<sup>14</sup>.

Così la filosofia occidentale è diventata e rimasta per un lungo periodo un prodotto dell'emisfero sinistro: molto analitica, richiede un modo di pensare astratto e deconte-

---

phenomenal world. Most people, he says, make the mistake of prioritising opinion, their ideas, over experience, over 'things as they encounter them'. Thus 'whatever comes from sight, hearing, learning from experience: this I prefer'. Elsewhere he writes that 'eyes are surer witnesses than ears', in other words that what we experience is more certain than what people say about what they experience. But experience is not enough on its own. It needs understanding; and most people are not in a position to understand what they experience: 'eyes and ears are poor witnesses for men if their souls do not understand the language'. For Heraclitus logos, the ultimate reason, cause, meaning, or deep structure of the world, is not some power that lies somewhere behind appearances, as it later would become, but is what Kahn calls a 'phenomenal property', evidenced and experienced in reasoned thought and responses to the world. If we are enabled to attend to experience, rather than to our pre-conceived ideas about experience, we encounter, according to Heraclitus, the reality of the union of opposites. Appreciating this coming together, wherein all opposing principles are reconciled, was the essence of sophia (wisdom, the root of philosophy) for Heraclitus" (pp. 268–269).

"Heraclitus seems to me to have grasped the essence of the balance between the hemispheres, while remaining aware of the primacy of the right hemisphere's world. I see this in, amongst other things, his insistence on the hidden, implicit, and unbounded nature of the primary reality; in his 'paradoxical' use of language in an attempt to transcend the normally confined (because left-hemisphere-congruent) expressive possibilities of language; in his insistence on the importance of perception, despite the difficulties of truly understanding what it is that we perceive; in his prioritising of experience over our theories about experience; in his insistence that opposites need to be held together, rather than inevitably cancelling one another out; in his sense that all is in the process of change and eternal flux, rather than stasis or completion; and in his sense that all things contain an energy or life. In addition he sees the logos as something 'shared', reciprocal, perhaps even reciprocally coming into being, rather than, as he says we tend to see it, something achieved through 'private', isolated thought processes; and he emphasises that things change their nature depending on context (seawater, for example, is life-giving to fish, deadly poison to humans)" (pp. 270–271).

<sup>14</sup> Parmenide. "In its prioritising of a logical system over truth to phenomena, in its refusal of ambiguity or contradiction, in its achievement of certainty and stasis, this philosophy shows its allegiance to the world of the left hemisphere... Parmenides had a huge influence both on Plato, and, through him, on the subsequent history of Western philosophy. Plato's belief that knowledge must be unfailing and general led to the position that we cannot know things that are changing or particular. In the left-hemisphere sense of 'knowledge' this is true. For Plato that knowledge then becomes reality: the realm of the Forms, disembodied, ideal and universal abstractions, of which actual, physical sensory objects of experience are but shadows. The need for certainty and clarity, coupled with the law of the excluded middle, blinded us to the possibility of what came to be seen as paradox. From this time forward, Greek philosophy is dominated by the assumptions and modes of operation of the left

stualizzato, preferisce il generale rispetto al particolare ed ha un approccio alla verità lineare; pensa che la verità sia conoscibile per mezzo della ragione, e che la testimonianza dei sensi e il mondo della nostra esperienza ci ingannino.

E pensare che, all'inizio della civiltà greca, nel periodo d'oro dei nostri presocratici, i due emisferi erano in equilibrio (e l'ambasciatore non era ancora divenuto tiranno).

E chissà che questo modello non ci aiuti ad interpretare certe posizioni dei presocratici che difficilmente si lasciano interpretare come teorie completamente consone ai dettami dell'emisfero sinistro, cioè statiche, lineari ed esaustive della realtà, visto che i presocratici nutrivano rispetto per la visione olistica, fluida e contestuale dell'emisfero destro.

---

hemisphere. And by the time of Theophrastus, a pupil of Aristotle writing in the third century BC, Heraclitus's riddling, epigrammatic style had become simply – a sign of mental illness<sup>7</sup> (pp. 271–272).

# New Approaches to the Book *Alpha Meizon* of Aristotle's *Metaphysics* and to its Unique Neoplatonic Commentary by Asclepius of Tralles

R. Loredana Cardullo (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, Catania 2009, pp. 294.

R. Loredana Cardullo, *A scepio di Tralle. Commentario al libro Alpha Meizon (A) della Metafisica di Aristotele*. Introduzione, testo greco, traduzione e note di commento, Acireale-Roma 2012, pp. 512. Paris 2012, pp. 164.

MARIAN WESOLY / Poznań /

So far, many scholars might not have fully realized the paramount importance of the first book of Aristotle's *Metaphysics* not only in the context of this complex work's structure and composition, but also in the context its content inspiring the later philosophical tradition. Here, we shall briefly discuss two recent Italian publications that are bound to

enlighten and inspire us with regard to the above mentioned issues. The first of these are conference materials edited by R. Loredana Cardullo (see the title above). It comprises the papers written by thirteen eminent Italian scholars and researchers of ancient and medieval philosophy (Bruno Centrone, Giovanni Casertano, Cristina Rossitto, Aldo Brancacci, Franco Trabattoni, Carlo Natali, Enrico Berti, Giovanna R. Giardina, Daniele Lozzia, Chiara Militello, R. Loredana Cardullo, Concetto Martello, Andrea Vella). Generally speaking, the discussion of the Book *Alpha* focuses on the views of the Pythagoreans, Parmenides, Empedocles and Anaxagoras, Plato's theory of ideas, the account of the first philosophy, the account of the causes, the criticism of the universal science project, and the influence on Plotinus, Alexander of Aphrodisias, Asclepius of Tralles and the Latin Middle Ages. Let us note that in this most recent research neither the authenticity of the Book *Alpha* nor the philosophical validity of Aristotle's argument are questioned. In her succinct presentation, the Editor Loredana Cardullo states the following:

„Lungi dal rappresentare soltanto l'*incipit* della *Metafisica*, ovvero sola una semplice introduzione a quello che apparentemente costituirebbe il vero e proprio corpo dottrinale del testo, contenente gli insegnamenti più rilevanti del Filosofo, il libro *Alpha* occupa invece un posto di primissimo piano sia nell'economia di questo scritto, sia in generale nel quadro dell'intera speculazione aristotelica, sia ancora nell'ambito della storia della filosofia in generale e della storia della storiografia filosofica in particolare” (p. 12).

It seems worth noting that recently an international group of scholars and researchers prepared an important related publication: Aristotle's *Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum*, edited by Carlos Steel, with an Edition of the Greek Text by Oliver Primavesi, Oxford University Press 2012 (560 p.). The work cannot be discussed here. Suffice it to say that it differs from the aforementioned Italian publication in that the eleven distinguished scholars (Giuseppe Cambiano, Sarah Broadie, Rachel Barney, Gabor Betegh, Malcolm Schofield, Carlos Steel, Stephen Menn, Oliver Primavesi, Dorothea Frede, Michel Crubellier, John M. Cooper) offer a chapter-by-chapter study of the first book of the *Metaphysics*. This is a rather analytical and narrow approach to Aristotle that does not tackle the issue of reception or adaptation of the argument in the Book *Alpha*. A revised edition of this book by Oliver Primavesi is an original and welcome contribution.

On the other hand, in the Italian work we encounter the paper by Loredana Cardullo that bears the telling title: Una lettura neoplatonica di *Metaphysica Alpha*: gli scholii di Asclepio di Tralle trascritti «dalla voce» di Ammonio (p. 239–270). It represents a broader approach to Aristotelianism and Neoplatonism that is characteristic of the University of Catania. The Author is famous for her previous publications, mainly for her extensive study of Syrianus as an Aristotle's exegete (*Siriano esegeta di Aristotele*, 2 vols. Firenze-Catania, 1995-2000). One should also recognize the importance of the concise and substantial monograph: *Aristotele. Profilo introduttivo*. Roma 2007 (180 p.).

In Rome, there has recently appeared her elaborate publication entitled *Asclepio di Tralle. Commentario al libro Alpha Meizon (A) della Metafisica di Aristotele* (see the full title above). It deals with a relatively unknown commentary that comprises the lectures by Ammonius son of Hermeias, a philosopher from the Alexandrian school who lived at

the turn of the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> centuries. The scholia were literal notes from the lectures (*ἀπὸ φωνῆς* – ‘trascritti da Asclepio dalle lezioni di Ammonio di Ermia’). The thing particularly noteworthy about them is that they are that they are the only Neoplatonic commentary to the Book *Alpha*.

Asclepius’ introductory declaration specifies the aim of Aristotle’s treaty, i.e., τὸ θεολογήσαι. Loredana Cardullo renders it in the following way: „Obiettivo del presente trattato è, certamente, <quello di> trattare di questioni divine. In esso, infatti, Aristotele tratta di questioni divine” (see the extensive footnote 210 and 211 to the text).

All this is meticulously covered in this monograph. The succinct *Premessa* (p. 11–13) is followed by two extensive parts. The first one is *Introduzione* (p. 15–131) that comprises four chapters dealing with the history and content of the Book *Alpha* as well as the tradition of Greek commentaries. Subsequently, there is a detailed discussion of Asclepius of Tralles in recent philosophical historiography and his commentary to the Book is presented as a source of Ammonius’ thought.

The other part contains the Greek text of the scholia (p. 135–215) that is based on Hayduck’s edition from 1888 (= CAG VI/2). It is followed by a translation and extensive exegetical footnotes (p. 216–482). Loredana Cardullo’s work is an invaluable contribution, inasmuch it is the first modern translation of this commentary to the Book *Alpha* of the *Metaphysics*.

The Author notes that Asclepius’ scholia to the *Metaphysics* that have been taken from Ammonius’ lectures cannot be praised for their literary or stylistic accuracy. They contain various lacunas, gaps and repetitions. This fact notwithstanding, they are a valuable source on the metaphysical thought of Ammonius’ master, the famous spokesman for the Alexandrian Neoplatonism. This publication is a significant contribution to the discussion on the controversies between the Athenian and Alexandrian Neoplatonism.

More often than not, the commentaries to Aristotle exceed the volume of the source text. As Asclepius’ language is simple and laconic, the Italian translation is enriched by the appropriate elaborations in brackets. While this significantly elucidates the argument, the text is also further explained by means of the numerous footnotes.

The Italian translation and propagation of the text will undoubtedly stimulate further investigations into the philosophy of Aristotle and its Neoplatonic adaptation, for it is from these scholia that we derive „una testimonianza importante sulla storia del testo della *Metafisica*” (p. 231, note 254). Accordingly, the following important passage seems particularly worth citing (the footnotes are omitted for the sake of clarity):

„Il modo in cui è stato composto: il presente trattato non è stato composto in modo simile agli altri scritti aristotelici, né sembra essere ben ordinato e continuo, ma, da una parte, <sembra> trascurare qualcosa alla continuità del discorso, dall’altra, <dà l’impressione> che intere parti vi siano state trasferite da altri trattati e spesso <sembra> ripetere le stesse cose. Ora, in difesa di ciò, si dice, e si dice bene, che dopo aver scritto il presente trattato <Aristotele> lo abbia mandato in dono al suo amico Eudemo di Rodi, ma che poi costui non abbia ritenuto giusto far conoscere ai più un trattato così lungo. Nel frattempo <Eudemo> era morto e alcune parti del libro erano andate distrutte;

e poiché il pensiero del filosofo <ne> risultava assai incompleto, i successori, non osando aggiungere nulla di proprio pugno, trasferirono dagli altri trattati aristotelici le parti mandanti, accorrandole <al resto> per quanto era possibile. Ma neanche così [*scil.*: dopo questo intervento] si potrà trovare preservata la sequenza delle cose dette.” (4.1–16).

The translator refers the expression ἐν τῷ οὖν μέσῳ χρόνῳ ἐτελεύτησε ... to the death of Eudemus (see also p. 18). It seems, however, that the context points rather to the death of Aristotle himself, who in all probability died before Eudemus. „Now in the meanwhile he <sc. Aristotle> died...” That is what Jonathan Barnes suggests in his study entitled „Roman Aristotle” (in: *Philosophia Togata*, II, Oxford 1997, p. 62). The scholar recognizes the importance of this version of the *Metaphysics* by Eudemus of Rhodos.

Next, there is Asclepius’ another important testimony that concerns the authenticity of the Book *Alpha*: „Dicono che l’*Alpha* maggiore, del duale oggi si parla come del primo libro, non è suo, ma di Pasicle, il figlio di Boeto, che era fratello del suo amico Eudemo. Ma questo non è vero. Il rigore di Aristotele <vi> è mantenuto sia dallo stile sia dal contenuto dottrinale. È tanto più che fa menzione nell’*Alpha* minore.” (p. 232).

This testimony seems to be the source for the author of a certain scholion in the manuscript E from the 10<sup>th</sup> century (*Parisinus* 1853), where the Book *Alpha elatton* was erroneously referred to Pasicles of Rhodos. The work covers the discussion very accurately (cf. p. 17–18 and 232–233).

One could quote various other passages and issues that are to be found in this commentary that has been so excellently translated into Italian. The Author has succeeded in reconstructing the argument and in supporting the interpretation that is advocated for. Her philological competence and accuracy deserve particular praise: the translation of Asclepius’ Greek original is accompanied by extensive footnotes that brilliantly facilitate our understanding of this demanding source text. There can hardly be any doubt that the magnificent work that has been done by Loredana Cardullo is an important event in research on ancient philosophy.

LISTA RECENZENTÓW

SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /

DANILO FACCA / *Warszawa* /

GABRIELE CORNELLI / *Brasília* /

GIUSEPPE MAZZARA / *Palermo* /

LIDIA PALUMBO / *Napoli* /

MIRIAM CAMPOLINA PEIXOTO / *Belo Horizonte, Brasil* /

MARIA MICHELA SASSI / *Pisa* /

GERARDO RAMÍREZ VIDAL / *México* /

WITOLD WRÓBLEWSKI / *Toruń* /

