

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno IV- 2017 (Nuova serie) Fascicolo 2

Syzetesis – Semestrale di filosofia
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica
ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini, Francesco Verde

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Roma), Sergio Bucchi (Roma), Vincenzo Costa (Campobasso), Adriano Fabris (Pisa), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffero (Roma), David Konstan (New York, Providence, Rhode Island), Roberta Lanfredini (Firenze), Cristina Marras (Roma), Pierre-Marie Morel (Paris), Geert Roskam (Leuven), Denis Seron (Liège), Emidio Spinelli (Roma), Voula Tsouna (Santa Barbara, CA), Pierluigi Valenza (Roma), Marlein van Raalte (Leiden), James Warren (Cambridge), Gereon Wolters (Konstanz), Leonid Zhmud (St. Petersburg)

Responsabile di Redazione: Federica Pazzelli

Redazione: Alessandro Agostini, Massimo Catapano, Silvia De Martini, Marie Rebecchi

Syzetesis Associazione Filosofica
Via dei Laterani 36
00184 Roma

syzetesis@gmail.com

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>

INDICE

Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo 2

Avvertenza	191
------------	-----

ARTICOLI

VERONICA ARIEL VALENTI, <i>Il mobilismo fra Eraclito, Protagora e Platone: A partire da Plat. Crat. 385b 2-d 1, 385e 4-a 4</i>	195
LEONARDO MARCHETTONI, <i>Relativismo e auto-confutazione a partire dal Teeteto</i>	219
LUDOVICA DE LUCA, <i>Il lessico cosmo-poietico nel De opificio mundi: Filone Alessandrino e i “Presocratici”</i>	233
FEDERICO GIULIO CORSI, <i>Il metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene di Enoanda</i>	253
MARCO MENON, <i>L’interesse teorico di Machiavelli: Una nota sulla lettura straussiana del Principe</i>	285

NOTE E DISCUSSIONI

PIETRO SECCHI, <i>Le traduzioni dal greco in età umanistica: Un piccolo strumento</i>	305
FRANCESCO VERDE, <i>Spigolature tardoantiche e medievali alla luce di due pubblicazioni</i>	321

RECENSIONI

LUCIANO ALBANESE, Helmut Seng-Luciana Gabriela Soares Santoprete-Chiara Ombretta Tommasi (eds.), <i>Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike</i> ; Helmut Seng, <i>Un livre sacré de l’antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques</i> ; Crystal Addey, <i>Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods</i>	331
ANNA LISA SCHINO, Giuliano Mori, <i>Le tracce della verità: Metodo scientifico e retorica digressiva nell’età di Francis Bacon</i>	343
PIETRO GORI, Carlo Gentili, <i>Introduzione a Nietzsche</i>	347



Avvertenza

Il fascicolo che segue inaugura – anche in una rinnovata veste grafica – la nuova direzione della rivista *Syzythesis*.

La vocazione interdisciplinare sia teorica che storica di *Syzythesis* dovrebbe trovare il suo tratto qualificante non tanto e non solo nel veicolare concetti, ma soprattutto nel promuovere prassi. Prassi filosofiche connesse all'apertura – o meglio, alla riapertura – di una pista di ricerca o di un varco dimenticato e basate “socraticamente” sul dialogo e sul dibattito. Come si fa filosofia? Come storia della filosofia? Che significa, nell'uno e nell'altro caso, scientificità? Raccogliendo e selezionando per la pubblicazione quanto ci verrà via via sottoposto, crediamo di poter dare un convincente tentativo di risposta a queste domande, promuovendo ricerche in grado di esibire un valore che non possiamo e non vogliamo ridurre a quello – non di rado “bugiardo” – dell’“originalità”.

Non che non vi si creda. Piuttosto, soprattutto negli studi umanistici e filosofici, non è detto che originalità coincida sempre con novità, con la scoperta di un campo ancora da esplorare. Il problema è piuttosto quello della comprensione e della discussione. Permettere ad altri di capire meglio, di assicurarsi un punto di vista più avvertito, misurato, controllato, dopo averlo l'autore stesso faticosamente guadagnato.

Si tratta allora di provarsi in una politica culturale che valorizzi il *labor*, la “grana umana” che inevitabilmente innerva ogni ricerca, prima ancora del *novum*. Solo dal primo può discendere il secondo: è questa un'ovvietà che oggi vale la pena ricordare. Si tratta, inoltre, di creare uno spazio dove poter discutere di temi e questioni costantemente all'insegna del rigore teorico e storico e nella piena consapevolezza di quanto sia prezioso il contributo di ciascun autore.

Ringraziamo, oltre al Comitato Scientifico che fa da garante della nostra attività, la Redazione, che si è fatta carico di questo progetto già con il presente fascicolo e che contribuirà a realizzarlo. Ringraziamo,

infine, Federico Morganti, che senz'altro lo ha condiviso e che si impegnato a far crescere la nostra rivista. Inutile dirlo: speriamo di fare altrettanto. Speriamo di fare di più.

Roma, dicembre 2017

Marco Tedeschini
Francesco Verde

ARTICOLI



Il mobilismo fra Eraclito, Protagora e Platone A partire da Plat. *Crat.* 385b 2-d 1, 385e 4-386a 4

di

VERONICA ARIEL VALENTI*

ABSTRACT: In this paper we intend to demonstrate a close interrelation between Plat. *Crat.* (385b 2-d 1) and the *homo mensura* fragment (385e 4-386a 4), an interrelation which has been put into question by Schofield. In order to show the contiguity that exists between the two theories, we look to Protagoras and his *philia* for the philosophy of Heraclitus, both of whom evoke what is described as *fluvial-anthropological relativism*. Observing, then, the etymological section of *Cratylus*, which recalls mobilistic concepts, it seems to us that there is a small but common denominator between the philosophy of Heraclitus, Protagoras and Plato regarding the concern of assigning an ontological statute to the nomadic *becoming*. Indeed, in Plato's expression it would be difficult *not* to detect a deep nostalgia for a lost linguistic past where the transparency and modularity of the word reigned, since both are present in the etymological swarm proposed in the dialogue. The ironic expression, therefore, must be reserved for the present.

KEYWORDS: Plato, *Cratylus*, Heraclitus, Protagoras, Mobilism

ABSTRACT: Con il presente contributo si cerca di dimostrare la stretta interrelazione fra Plat. *Crat.* 385b 2-d 1 e il frammento protagoreo sull'*homo mensura* (385e 4-386a 4), messa in discussione da Schofield. Onde valutare la contiguità fra i due momenti, si guarda alla figura di Protagora e alla sua *philia* per la filosofia eraclitea, che possono entrambe evocare quello che si vuole definire *relativismo fluviale-antropologico*. Guardando, poi, alla

* Ringrazio Maria Michela Sassi per la disponibilità dimostrata alla lettura di queste pagine e per i fecondi suggerimenti che ne sono scaturiti, e Mauro Tulli per il sostegno che ha saputo offrirmi a che l'idea iniziale, ancora in stato embrionale, si attualizzasse in un articolo, benché resti naturalmente mia la responsabilità di quanto proposto nel presente contributo.

sezione etimologica del *Cratilo*, che richiama concezioni mobilistiche, ci pare di poter cogliere quale minimo comune denominatore della filosofia di Eraclito, Protagora e Platone la preoccupazione di assegnare uno statuto ontologico al nomadico divenire. Ci pare difficile non cogliere nello sguardo di Platone una forte componente di nostalgia verso un passato linguistico perduto in cui vige la trasparenza e la modularità della parola, che entrambe sono presenti nello sciame etimologico proposto nel dialogo. Lo sguardo ironico sarebbe, dunque, riservato al presente.

KEYWORDS: Platone, *Cratilo*, Eraclito, Protagora, mobilismo

A Graziano Arrighetti

1. Introduzione

Nel corso del presente contributo si intende confrontare le figure di Eraclito e di Protagora con il Platone del *Cratilo*¹, onde ravvisare quale minimo comune denominatore l'assegnazione dello statuto ontologico al nomadico divenire che si accompagna a una visione mobilistica del reale. Questo emerge, innanzitutto, da una selezione di testimonianze e frammenti di Protagora nei quali si coglie una peculiare *philia* del sofista di Abdera per la filosofia di Eraclito. Tale *philia* sfocia nella possibilità di individuare, oltre al relativismo ontologico e gnoseologico, anche quello che si definisce qui *relativismo fluviale-antropologico*, che verrà osteggiato da Aristotele, fautore dell'assegnazione dello statuto ontologico allo stanziale essere, *condicio sine qua non* dell'identità di essere e verità e del correlato principio di

¹ Specificando «il Platone del *Cratilo*» si vuole evidenziare non solo la possibilità di un'evoluzione di Platone dalle opere giovanili a quelle della maturità, ma anche, seppur scontatamente, che Platone non si identifica compiutamente con Socrate essendo piuttosto la sua posizione una risultante delle correnti filosofiche che più o meno direttamente sono implicate nel dialogo. Concordiamo con L. Palumbo, *Verba manent. Su Platone e il linguaggio*, Loffredo, Napoli 2014, p. 42, che ritiene come «il punto di vista di Platone non sia nel dialogo dato esplicitamente, ma sia piuttosto da ricavarci in base ad un'analisi del testo» e come la scrittura sia da concepirsi quale «luogo della rivelazione, ma anche del nascondimento». Di fatto il lettore sarebbe «invitato a partecipare al gioco drammatico... a cercare, nel linguaggio del testo, quella soluzione alla difficoltà discussa, di cui i personaggi rappresentati nel dialogo sono a loro volta alla ricerca». D'altronde lettori d'elezione sono le anime προσήκουσαι e nel testo Platone spesso offre una μικρὰ ἔνδειξις che non può essere colta εἰ μὴ τιςιν ὀλίγοις, cfr. V. Valenti, *Una variante d'autore: Plat. Crat. 437 d10-438 a2*, «Studi Classici e Orientali» 46 (1998), pp. 769-831, in particolare pp. 830-831.

non-contraddizione. Al contrario di Aristotele, il Platone del *Cratilo* si pone in una posizione del tutto diversa sia di apertura all'assegnazione dello statuto ontologico al divenire, sia di *nostalgia* verso un passato linguistico perduto nel quale ciascuno poteva essere fautore di un proprio idioletto in forza della trasparenza e della modularità della parola, tant'è che le etimologie dello sciame etimologico del *Cratilo* sono nella maggioranza dettate da una concezione mobilistica della realtà. Le basi di tale sviluppo della sezione etimologica si possono cogliere nella volontà di Platone di coniugare il discorso sulla verità e falsità dei nomi con il frammento protagoreo sull'*homo mensura*, contiguità messa in discussione da Schofield e che a nostro parere è, invece, particolare momento di forza del dialogo stesso.

2. Platone e Protagora: un accenno

Le problematiche relative a Plat. *Crat.* 385b 2-d 1 sono estremamente articolate e si ampliano a coinvolgere l'interpretazione stessa del dialogo. Non trascurabile è che subito dopo il discorso sulla verità e sulla falsità dei nomi Platone abbia inserito il fr. 1 di Protagora (Plat. *Crat.* 385e 4-386a 4)²:

{ΣΩ.} Φέρε δὴ ἴδωμεν, ὦ Ἑρμόγενης, πότερον καὶ τὰ ὄντα οὕτως ἔχειν σοὶ φαίνεται, ἰδίᾳ αὐτῶν ἢ οὐσία εἶναι ἐκάστῳ, ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων “πάντων χρημάτων μέτρον” εἶναι ἄνθρωπον – ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα [εἶναι], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί – ἢ ἔχειν δοκεῖ σοὶ αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας;

Suvvia, Ermogene, valutiamo se anche gli enti ti sembra che stiano in questi termini, ossia che la loro essenza sia relativa a ognuno di noi come proponeva Protagora quando asseriva che l'uomo è «misura di tutte le cose», e che conseguentemente quali esse appaiono a me, tali sono per me, e quali appaiono a te, tali sono per te; o ti sembra che abbiano piuttosto, di per se stesse, una qualche solidità e stabilità di essenza?³

Quanto alla presenza, in tale contesto, dell'affermazione dell'*homo*

² Cfr. 80 A 13 DK.

³ Ad eccezione dei frammenti di Eraclito le traduzioni dei passi sono dello scrivente.

mensura di tutte le cose si propongono due possibili interpretazioni.

Una prima è che Socrate, alludendo al potenziale convenzionalismo linguistico di Protagora⁴, voglia portare alle estreme conseguenze il convenzionalismo di Ermogene. In tal caso il fine sarebbe quello di indurre il personaggio a negare il convenzionalismo stesso e ad approssimarsi conseguentemente alla tesi naturalistica. Si tratterebbe di una tesi riveduta e corretta da Platone, che non si lascia irretire da un supino accoglimento della prospettiva semplicistica di Cratilo.

Una seconda è che Socrate voglia servirsi dell'affermazione dell'*homo mensura* per evocare le radici eraclitee della filosofia di Protagora che vengono, infatti, recepite da Ermogene il quale da buon parmenideo rigetta il relativismo ontologico e gnoseologico del sofista⁵. Quanto qui conta di Protagora non sarebbe, dunque, il

⁴ A sostenere il convenzionalismo linguistico di Protagora sono, ad esempio, V. Sainati, *Tra Parmenide e Protagora. Le premesse storiche della logica greca*, «Filosofia» 16 (1965), pp. 49-110, in particolare p. 77, ed E. Dupréel, *Les Sophistes*, Éditions du Griffon, Neuchâtel 1948, pp. 36-38, mentre noi concordiamo con G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, (trad. it. di Claudio Musolesi, *I sofisti*, il Mulino, Bologna 1988, nello specifico pp. 99-100), e K. von Fritz, *Protagoras I*, *RE* 23 (1957), pp. 908-923, in particolare p. 919, che colgono nella dottrina protagorea una tendenza alla φύσις.

⁵ Per la connotazione gnoseologica che viene ad assumere μέτρον in Protagora, esplicito è B. Manuwald, *Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320c8-328d2)*, in C. Mueller-Goldingen-K. Sier (eds.), *Αθηναϊκά, Festschrift für C. W. Müller zum 65. Geburtstag am 28. Januar 1996*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1996, pp. 103-131, in particolare pp. 124-125, che definisce il frammento protagoreo dell'*homo mensura* «erkenntnistheoretische Credo». Cfr. anche M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia. Uno studio sulle testimonianze di Aristotele*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2012, in particolare pp. 122-123, che sostiene: «La tradizione alla quale Protagora sembra volutamente richiamarsi colloca dunque μέτρον in una prospettiva marcatamente gnoseologica». Per una lettura del frammento protagoreo in prospettiva linguistico-filosofica, cfr. P. Berrettoni, *La struttura tematica della proposizione protagorea dell'uomo-misura*, in E. Banfi (ed.), *Atti del Secondo Incontro internazionale di Linguistica greca*, Università degli Studi di Trento, Trento 1997, pp. 273-292, che indaga la struttura del frammento, segnalando un'ontologia pluralista e antimonista, che allude (ma non lo cita, cfr. p. 284) all'*incipit* del trattato di Anassagora (59 B 1), senza tralasciare la presenza della tradizione orfica, di Diogene di Apollonia (64 B 5) e di Eraclito. Interessante la prospettiva di B. Cassin, *Leffet sophistique*, Éditions Gallimard, Paris 1995 (trad. it. di C. Rognoni, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002), con la quale si concorda sia nel momento in cui afferma, in merito ai Sofisti, la necessità di parlare non di ontologia, bensì di logologia, in quanto l'essere è effetto del dire, sia quando non accoglie l'affermazione di E. Dupréel, *op. cit.*, in particolare p. 24, in merito al *convenzionalismo sociologico* di Protagora.

convenzionalismo linguistico, che gli viene talvolta attribuito, bensì il relativismo, che indubbiamente gli appartiene.

Tendenzialmente, comunque, nei luoghi del *Cratilo* nei quali compare Protagora si assiste ad una sorta di approssimazione e vaghezza⁶ a prova che qui non è ovviamente in gioco un tentativo di fare storia della filosofia bensì di impiegare, della dottrina del sofista, quanto è funzionale al dialogo⁷. Da altri passi sappiamo, d'altronde, della polemica di Platone nei confronti di Protagora. Sia sufficiente richiamare la perplessità o meglio la scarsa fiducia di Platone nella sua *dynamis* paideutica quale emerge in *Men.* 91d 3-e 5⁸:

καίτοι τέρας λέγεις εἰ οἱ μὲν τὰ ὑποδήματα ἐργαζόμενοι τὰ παλαιὰ καὶ τὰ ἱμάτια ἐξακούμενοι οὐκ ἂν δύναιντο λαθεῖν τριάκονθ' ἡμέρας μοχθηρότερα ἀποδιδόντες ἢ παρέλαβον τὰ ἱμάτια τε καὶ ὑποδήματα, ἀλλ' εἰ τοιαῦτα ποιοῖεν, ταχὺ ἂν τῷ λιμῷ ἀποθάνοιεν, Πρωταγόρας δὲ ἄρα ὄλην τὴν Ἑλλάδα ἐλάνθανεν διαφθείρων τοὺς συγγιγνομένους καὶ μοχθηροτέρους ἀποπέμπων ἢ παρελάμβανεν πλέον ἢ τετταράκοντα ἔτη – οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς καὶ ἐβδομήκοντα ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα – καὶ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὴ εὐδοκμῶν οὐδὲν πέπαυται.

Asserisci, poi, un assunto decisamente anomalo: quelli che riparano le scarpe vecchie e quelli che sistemano i vestiti, non avrebbero la possibilità di passare inosservati per trenta giorni, qualora restituissero scarpe e vestiti più rotti di quanto non li avessero ricevuti, ma, comportandosi così, presto morirebbero di fame. Protagora, invece, è sfuggito al controllo dell'intera Grecia, danneggiando i discepoli per oltre quarant'anni e congedandoli peggiori di quanto fossero quando se ne era assunto la cura. Penso, infatti, che sia morto all'età di circa settant'anni, di cui quaranta trascorsi esercitando l'attività. E in tutto questo

⁶ Quando, infatti, rigettando la filosofia di Protagora, Platone in *Crat.* 391b 11-d 1 suggerisce di volgersi a Omero e agli altri poeti non fa menzione della *philia* del sofista per i poeti. Per il rapporto che intercorre fra la filosofia di Protagora e la tradizione poetica cfr. M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., in particolare pp. 112-116. Non vedremmo in ogni caso in tale passo del *Cratilo* un'affermazione di continuità fra Protagora e la tradizione poetica.

⁷ Una connotazione *platonica* della fisionomia di Protagora si può cogliere anche nell'omonimo dialogo di Platone, cfr. M. Corradi, *Platone allievo di Protagora? Ancora sul grande discorso del Protagora*, «Peitho» 4 (2013), pp. 141-158.

⁸ Cfr. 80 A 8 DK.

tempo e ancora fino a oggi, non ha cessato di avere buona fama.

Significativo è richiamare anche l'esplicita polemica di Platone in *Leg. IV* 716c 4 dove l'affermazione dell'*homo mensura* viene ripresa e convertita nell'affermazione del dio-misura⁹:

ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος· τὸν οὖν τῶ τοιοῦτῳ προσφιλεῖ γενησόμενον, εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῶ φίλος, ὁμοῖος γάρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ <ὁ> ἄδικος, καὶ τὰ ἄλλ' οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἔχει.

La divinità è per noi misura di tutte le cose, decisamente più di quanto lo sia l'uomo, come pur si va dicendo; chi, pertanto, tenda a diventar caro a un simile ente è indispensabile che, quanto più gli è possibile, tenti di farsi simile a esso, e in base a tale ragionamento colui che fra noi è assennato è caro alla divinità essendole simile, chi invece non è assennato e giusto le è dissimile e se ne discosta, e così è per qualsivoglia altro ambito.

La polemica di Platone nei confronti di Protagora è, qui, innegabile, non si può, tuttavia, trascurare la fondamentale distanza sia cronologica sia di intenti che s'interpone fra il *Cratilo* e le *Leggi*, una distanza che impedisce di servirsi direttamente, essendone sicuramente un rovesciamento, di tale passo delle *Leggi* per comprendere la presenza del frammento di Protagora nel *Cratilo*. Per capire le implicazioni della presenza del fr. 1 in questo luogo del testo si ritiene, piuttosto, di dover guardare alla "fisionomia" del sofista quale emerge anche da altri frammenti e testimonianze.

3. Protagora ed Eraclito

Da alcuni frammenti di Protagora si delinea, innanzitutto, un rapporto particolarmente stretto con Eraclito¹⁰.

⁹ Cfr. A. Laks-G. W. Most (eds.), *Early Greek Philosophy, vol. VIII, Sophist, Part 1*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2016, nello specifico pp. 90-91, edizione che contrariamente a quella DK tiene in considerazione tale passo delle *Leggi* onde delineare la figura di Protagora e la sua influenza.

¹⁰ Cfr. I. Bárány, *From Protagoras to Parmenides: A Platonic History of Philosophy*, in M. M.

Guardando al fr. 11 DK, se esatta è la restituzione greca offerta dal Diels di tale frammento (οὐκ ἐμφύεται παιδείη τῇ ψυχῇ μὴ ἰκομένου ἐς βάθος πολλόν «non scaturisce l'educazione dell'anima se non si procede molto in profondità») altrimenti noto solo nella versione siriana dello Pseudo-Plutarco¹¹, significativamente il sofista accosta παιδεία della ψυχῇ e profondità, associazione di ψυχῇ e di βάθος che non può che essere allusiva al fr. 45 DK di Eraclito: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει: «Per quanto tu proceda, non riuscirai a trovare i limiti dell'anima percorrendo ogni via: tanto profondo è il *logos* che essa possiede»¹².

Sassi (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici - The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 305-327, in particolare p. 322, che coglie vividamente in atto nel relativismo di Protagora il mobilismo eracliteo. Seppur con tono più cauto vi accenna anche Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., in particolare pp. 82-83: «Platone inserisce dunque implicitamente Protagora con il suo principio dell'uomo-misura nella schiera di coloro che non individuano negli ὄντα nessun elemento stabile, nella schiera dei 'mobiliti'». Non diversamente M. Adomenas, *Plato, Presocratics, and the Question of Intellectual Genre*, in M. M. Sassi, *La costruzione del discorso filosofico*, cit., pp. 329-353, individua la connotazione eraclitea di Protagora fino ad assimilarne la filosofia alla «doctrine of the flux»; di fatto Adomenas sottolinea come probabilmente «the flux school» fosse più diffusa di quanto si potesse pensare e fondamentale imputa la ritrosia a dichiararsene seguaci al fatto che l'ideologia del divenire fosse «politicamente scorretta» in un contesto in cui sempre più popolare si prospettava il nesso essere-verità (cfr. Plat., *Prot.*, 316d 5-e 5).

¹¹ Anche F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1997, in particolare pp. 138-139, ammette che Protagora di fatto sostiene: «che la *paideia* germoglia nell'anima e aggiunge, con linguaggio vagamente eracliteo [il corsivo è nostro], che l'educatore deve spingersi nella profondità della *psyche*».

¹² Solo la traduzione della prima parte del frammento è di Fronterotta (fr. 61, F. Fronterotta, ed., *Eraclito. Frammenti*, Rizzoli, Milano 2013, pp. 235-242), per la sezione conclusiva si segue M. M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 171. Si condivide l'accostamento, non accolto da Fronterotta, fra il fr. 45 DK e il fr. 115 DK (che Fronterotta considera inautentico) operato da J.-F. Pradeau, *Héraclite: Fragments*, Flammarion, Paris 2002, pp. 282-283. Anche M. M. Sassi, *Gli inizi della filosofia*, cit., pp. 171-172, dopo aver guardato al fr. 45 DK vi associa il fr. 115 DK: nello specifico, del fr. 45 l'Autrice evidenzia il riconoscimento da parte di Eraclito «di una profondità addirittura insondabile della dimensione interiore» sottolineando poi la difficoltà di individuare il significato di *logos*, «un termine la cui polisemia (in un arco di significati che si tende fra "discorso" e "pensiero") trova esaltazione nella ricercata ambiguità eraclitea. Qui esso rinvia a qualcosa come "la ragione intima" e l'essenza dell'anima ... Ma nello stesso tempo il *logos* del fr. 45 può essere il discorso che l'anima svolge su se stessa, e può espandersi – data la natura soggettiva e oggettiva di essa – *ad infinitum*. Questa possibilità di lettura è confortata

Difficilmente eludibile è, poi, l'eraclitismo di Protagora presente in quello che si può dire il suo relativismo fluviale-antropologico, quale emerge dalla contiguità dell'affermazione dell'*homo mensura* e della fluidità del reale, contiguità, ad esempio, testimoniata da Sesto Empirico (*PH I 216-219*)¹³ che ripetutamente, trattando di Protagora, accosta principio di relatività e fluidità della materia:

Καὶ ὁ Πρωταγόρας δὲ βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, 'μέτρον' μὲν λέγων τὸ κριτήριον, 'χρημάτων' δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς δυνάμει φάσκειν πάντων πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἐκάστω μόνα, καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι.

[...]

φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρὰ τε <τὰς> ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωματίων.

[...]

γίνεται τοίνυν κατ' αὐτὸν τῶν ὄντων κριτήριον ὁ ἄνθρωπος· πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν. ὁρῶμεν οὖν ὅτι καὶ περὶ τοῦ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι καὶ περὶ τοῦ τοὺς λόγους τῶν φαινομένων πάντων ἐν αὐτῇ ὑποκεῖσθαι δογματίζει.

Anche Protagora asserisce, d'altronde, che di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono, considerando 'misura' il criterio di giudizio e 'cose' i fatti in genere; il senso è, quindi, che l'uomo è la norma di giudizio per qualsivoglia cosa: delle cose che sono, per quel che sono, di quelle che non sono, per quel che non sono. Conseguentemente ammette solo quanto appare al singolo ed è così che viene a delineare il 'principio di relatività'¹⁴.

[...]

Questi sostiene, dunque, che la materia è fluida: mentre progressivamente fluisce, senza soluzione di continuità le aggiunte vengono a ovviare alle perdite e le sensazioni mutano e divengono

da un altro frammento, che presenta la *psyche* come una realtà che non ha bisogno di alimento esterno per il proprio sviluppo potenzialmente senza limiti». E tale frammento è, appunto, il fr. 115 DK.

¹³ Cfr. 80 A 14 DK.

¹⁴ Cfr. M. Bonazzi (ed.), *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, Rizzoli, Milano 2007, p. 107.

altre in base all'età e alle altre condizioni del corpo.

[...]

Secondo lui, pertanto, a essere preposto alla valutazione delle cose è l'uomo. Infatti, tutti i fenomeni che si manifestano agli uomini, pure sono, quanto, invece, non appare a nessun uomo non è. Si vede, dunque, come egli postuli inalienabile la fluidità della materia e il sussistere in essa della ragione dei fenomeni tutti.

Ineludibile effetto collaterale del relativismo fluviale-antropologico quale si coglie appartenere sia a Eraclito sia a Protagora è, dunque, l'assegnazione dello statuto ontologico al nomadico divenire¹⁵ piuttosto che allo stanziale essere, a segnalare ulteriormente il rapporto che intercorre fra la *Weltanschauung* di Protagora e quella di Eraclito.

Protagora non si limita tuttavia alla prospettiva ontologica, ma guarda anche alla dimensione gnoseologica come Sesto Empirico (*M VII 60*)¹⁶ testimonia facendo precedere il frammento dell'*homo mensura* dall'affermazione del relativismo gnoseologico:

Καὶ Πρωταγόραν δὲ τὸν Ἀβδηρίτην ἐγκατέλεξάν τινες τῶ χορῶ τῶν ἀναιρούντων τὸ κριτήριον φιλοσόφων, ἐπεὶ φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανέν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν. ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Καταβαλλόντων ἀνεφώνησε “πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν”.

¹⁵ Cfr. M. Corradi, *Protagora e l'ὀρθοέπεια nel Cratilo di Platone*, in G. Arrighetti-M. Tulli (eds.), *Esegesi letteraria e riflessione sulla lingua nella cultura greca*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 2006, pp. 47-63, nello specifico p. 56, che, riferendosi a Platone, suggerisce: «Si pensi ad esempio a quanto ci dice sull'eterno divenire delle cose nel *Teeteto* (152d 2-e 9): Socrate, nel tentativo di scorgere nell'*homo mensura* di Protagora un'idea mobilistica della realtà, lega la concezione di Protagora, Eraclito, Empedocle a quella di poeti quali Epicarmo e Omero». Anche A. Braccacci, *La "dottrina riservata" di Protagora (Plat. Theaet. 152c7-e1)*, «*Méthexis*» 24 (2011), pp. 87-108, sottolinea la presenza del divenire nel *Teeteto* in un addensarsi delle occorrenze di γίγνεσθαι e κίνησις (*Theaet.* 152d 7-e 1, 166c 3-6, in contiguità con il protagoreo *homo mensura*, 172b 4-6). Seppure in aperta polemica con Braccacci, riguardo al mobilismo in Protagora, pure A. Balansard, *Des argument protagoréens contre le changement. Théétète et Phédon*, «*Méthexis*» 24 (2011), pp. 109-133, non si esime dall'evidenziare la presenza di γίγνεσθαι e κίνησις nel *Teeteto* (156a-b, 156e-157a, 160d), aggiungendovi anche rilevanti attestazioni di γίγνεσθαι nel *Fedone* (96e, 97a).

¹⁶ Cfr. 80 B 1 DK.

Alcuni inclusero anche Protagora di Abdera nell'ambito di quei filosofi che confutano il sussistere del criterio di giudizio, perché sostiene che quanto si fonda sulla *dynamis* immaginativa e sull'opinione è vero, e che la verità è tale relativamente a un *quid*, sicché tutto quel che appare al singolo o del singolo è opinione esiste nel momento in cui si attualizza in relazione all'individuo. Egli, d'altronde, dando avvio ai suoi *Discorsi sovvertitori*, dichiara: Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono, in quanto non sono.

L'assegnazione dello statuto ontologico al divenire e l'assegnazione della *dynamis* veritativa al singolo impediscono, conseguentemente, anche l'identità di essere e verità, alla base del principio di non-contraddizione puntualmente disatteso da Protagora, come emerge da frammenti e testimonianze.

4. Protagora e il principio di non-contraddizione

In Plat. *Euthyd.* 286c 1-4¹⁷ Socrate esprime il proprio parere in merito al ragionamento che non sussiste la possibilità di proposizioni contraddittorie come propone, invece, Protagora:

ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλαῖς ἀκηκῶς
ἀεὶ θαυμάζω – καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο
αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ
εἶναι καὶ τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν

Pur avendolo udito da molti e spesso, questo discorso [*che non è possibile contraddire*] sempre riesce a suscitare in me un senso di stupore. E, infatti, se ne servivano ampiamente gli accoliti di Protagora e anche altri più antichi: a me, tuttavia, sembra sempre che sia fonte di sorpresa e che finisca con l'annichilire sia gli altri sia se stesso...

In Plat. *Theaet.* 166 d1-4, 167 a4-b4, d3-4¹⁸, nel corso della propria apologia, il sofista oltre a ribadire il concetto dell'*homo mensura* vi associa l'ineliminabile corollario del relativismo della verità che è alla base del suo porsi nei confronti della contraddizione:

¹⁷ Cfr. 80 A 19 DK.

¹⁸ Cfr. 80 A 21a DK.

ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ, μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτερον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα.

[...]

οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἔξωθεν ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις, ἐπεὶ οὐ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τις τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὕτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὕτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ αἰεὶ ἀληθῆ. ἀλλ' οἷμαι πονηρᾶς ψυχῆς ἔξει δοξάζοντα συγγενῆ ἑαυτῆς χρηστῆ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δὴ τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν.

[...]

καὶ σοί, ἐάντε βούλη ἐάντε μὴ, ἀνεκτέον ὄντι μέτρῳ· σφύζεται γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὗτος.

Io, invece, sostengo che la verità risieda in quanto ho scritto, ossia che ognuno di noi è misura sia delle cose che sono, sia di quelle che non sono, e che certo noi siamo infinitamente differenti l'uno dall'altro, perché se per uno sono e appaiono determinate cose, per un altro a essere e ad apparire sono altre cose.

[...]

E così anche nell'educazione: è necessario mutare una determinata indole in un'altra migliore; ma se da un lato il medico realizza il mutamento attraverso farmaci, dall'altro il sofista si serve di discorsi. D'altronde non c'è qualcuno che abbia fatto in modo che chi opinava il falso poi opini il vero. Né è possibile opinare su quanto non esiste, né avvertire sensazioni diverse da quelle che si avvertono: queste ultime non possono che essere sempre vere. Penso altresì che, migliorando la sua disposizione d'animo, si siano indotte opinioni diverse in un individuo che, a causa del suo tormentato assetto interiore, aveva opinioni a esso conformi. E alcuni, per mancanza d'esperienza, definiscono vere queste nuove apparenze, mentre io sostengo che siano migliori le une rispetto alle altre, ma non per questo più vere.

[...]

E tu, che lo voglia o meno, devi ammettere di essere misura: è, infatti, su tali affermazioni che si fonda la proponibilità di questo discorso.

Inevitabilmente esplicito è il disappunto polemico di Aristotele¹⁹ nei

¹⁹ Per l'interazione fra Aristotele e la filosofia protagorea cfr. M. Corradi, *Protagora*

confronti dell'atteggiamento di Protagora in merito alle proposizioni contraddittorie (Aristot. *Metaph.* Γ 4, 1007b 18)²⁰:

ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δηλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἓν. ἔσται γάρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γάρ τω δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δηλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἢ ἀντίφασις ἀληθής.

Inoltre se tutte le proposizioni contraddittorie sono vere contestualmente, in merito al medesimo tema, è evidente che tutto si riduce a essere una sola cosa. La medesima cosa, infatti, sarà sia trireme sia muro sia uomo, se in relazione a ogni cosa è possibile ad un tempo e affermare e negare, com'è indispensabile per i sostenitori della dottrina protagorea. Se, infatti, a qualcuno pare che l'uomo non sia una trireme, è evidente che non coincide con una trireme. Come, per un altro verso, pure vi coincide, dal momento che i termini della contraddizione sono veri.

Aristotele ribadisce la propria distanza da Protagora anche in *Metaph.* Γ 5, 1009a 6, dove accosta il relativismo del sofista e il principio di non-contraddizione, onde indicare come pericoloso sia il colludere di vero e falso:

Ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος [...] εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἔστιν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ (πολλοὶ γὰρ τάναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταῦτα δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), καὶ εἰ τοῦτ' ἔστιν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ (τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες· εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύουσι πάντες).

tra filologia e filosofia, cit., in particolare le pagine 46-71 per il libro Γ della *Metafisica*. Si concorda, certo, che Protagora negasse il principio di non-contraddizione e ammettesse la possibilità di proposizioni contraddittorie, ma le obiezioni mosse da Aristotele alla dottrina protagorea si elidono facilmente se si ammette, come si è cercato di dimostrare in queste pagine, che, mentre Aristotele sostiene l'assegnazione dello statuto ontologico all'essere, Protagora, come Eraclito, crede nell'assegnazione dello statuto ontologico al divenire.

²⁰ Cfr. 80 A 19 DK.

Dalla medesima persuasione [ossia che non esiste il principio di non-contraddizione] scaturisce anche la dottrina di Protagora. [...] Se, infatti, tutto l'opinabile e quanto appare del mondo sensibile sono veri, ne consegue necessariamente che tutto è, ad un tempo, vero e falso (molti hanno, infatti, convinzioni discoste le une dalle altre e sono persuasi che quanti non condividono le loro posizioni s'ingannino. Si ha, pertanto, di necessità, che la medesima cosa è e non è). E, dato questo per assunto, si ha necessariamente che tutto l'opinabile è vero (quanti, infatti, sono nel falso e quanti nel vero sostengono posizioni reciprocamente opposte; se, dunque, agli enti spetta tale modalità di esistenza, tutti dicono il vero).

Eloquenti sono, d'altronde, le parole di Aristotele, che manifesta il legame che sussiste fra assegnazione dello statuto ontologico all'essere e principio logico di contraddizione in *Metaph.* Γ 7, 1011b 26-27:

τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται

L'asserire, infatti, che ciò che è, non è o che ciò che non è, è, è falso, vero è, invece, asserire che ciò che è, è e che ciò che non è, non è. Ne consegue che anche colui che di una cosa sostiene che è o che non è o asserirà il vero o asserirà il falso.

In tal senso emblematica è anche la frase ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκεῖόν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, «ciascuno, infatti, ha qualcosa di familiare con la verità» (Aristot., *Eth. Eud.*, I 1216b 30-31), che rende di eclatante evidenza il reciproco sostenersi dell'identità di essere e verità e della dimensione dell'οἶκος, la dimensione sociale, patrimoniale in cui si situa il soggetto.

Tornando a Protagora, Diog. Laert. IX 51-53²¹ accosta il frammento dell'*homo mensura* all'affermazione che per il sofista tutto è vero, prosegue rinviando all'*Eutidemo* (286c) e sottolineando esplicitamente come per primo proprio Protagora abbia sostenuto che la contraddizione non esiste:

Καὶ πρῶτος ἔφη (80 B 6a DK) δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας. ἀλλὰ καὶ ἠρξατό που τοῦτον τὸν τρόπον (80 B I

²¹ Cfr. 80 A 1 DK.

DK)· “πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.”

[...]

οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε. καὶ τὸν Ἀντισθένηος λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν οὗτος πρῶτος διείλεκται, καθὰ φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ (286c).

Per primo asserì che in merito a ogni questione sussistono due ragionamenti contrapposti e, pure, per primo attualizzò tale asserzione anche in ambito dialogico. Inizid, inoltre, un testo con queste parole:

«Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, in quanto sono, di quelle che non sono, in quanto non sono».

[...]

Ed è per primo che introdusse anche la forma di discorso socratica. E quel ragionamento di Antistene volto a dimostrare che la contraddizione non esiste, fu lui, sulla base di quanto sostiene Platone nell'*Eutidemo* (286c), il primo ad affermarlo.

5. *Eraclito e l'homo mensura nello sciame etimologico del Cratilo*

Significativamente nel *Cratilo* il frammento di Protagora sull'*homo mensura* si colloca, dunque, in uno spazio testuale che immediatamente segue il discorso sulla verità e sulla falsità dei nomi, ma che precede lo sciame etimologico di cui è implicita premessa.

È proprio, infatti, il relativismo fluviale-antropologico condiviso da Eraclito e da Protagora e insito nell'affermazione dell'*homo mensura*, nonché correlato all'impossibilità di sostenere l'identità di essere e verità, a rendere prospettabile la possibilità del diffrangersi della lingua in tanti dialetti quanti sono gli uomini senza che questo infici la reciproca intelligibilità fra i parlanti. Tuttavia tale possibilità è attualizzabile in un contesto in cui la lingua sia caratterizzata da trasparenza e modularità, che creano un circolo virtuoso (e fluido) fra significato, significante e referente connesso alla φύσις e non al νόμος, ed è possibilità essenzialmente propria di una fase linguistica 'arcaica' della quale nella lingua greca permangono tutt'al più fossili tracce²².

²² Nella lingua greca sussistono, infatti, fossili linguistici che si comprendono solo se ricontestualizzati nel mondo indiano. Ne è emblematico e ampiamente trattato

A proposito di trasparenza e modularità efficacemente Belardi mostra come “originariamente” la lingua dovesse essere basata «prevalentemente sul principio di una modularità alquanto libera e produttiva, non ancora cristallizzata e irrigidita»²³. Si dichiara, infatti, «tentato di dire che la parola di una lingua a segno internamente articolato è quasi come una frase (non predicativa) con posizione

esempio lo ἄπαξ omerico αὐτοδίδακτος di *Od.* XXII, 347, per il quale cfr. W. Belardi, *Il sapere e l'apprendere nella Grecia arcaica e nell'Iran zoroastriano*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Pàtron, Bologna 1981, pp. 3-21, ora *Poesia e onniscienza, tecnica e insegnamento nella Grecia arcaica e nell'Iran zoroastriano*, in Id., *Linguistica generale, filologia e critica dell'espressione*, Bonacci Editore, Roma 1990, pp. 219-236; R. Lazzeroni, *Autonomia del poeta e poetica indoeuropea*, «Studi micenei ed egeo-anatolici» 33 (1994), pp. 69-77, ora *Il poeta come mediatore fra uomini e dei. Preistoria di un epiteto greco*, in Id., *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 96-103. Indicativi sono anche gli alimenti degli dèi necessari per godere del diritto all'immortalità nel mondo greco (νέκταρ e ἄμβροσία): non sono connessi al significativo greco per morte, θάνατος, e peculiarmente compaiono in coppia quasi fossero entrambi indispensabili e solo associati fossero sufficienti al conseguimento dell'immortalità, per quanto apparentemente una sia la morte greca o, perlomeno, una sola sia lessicalizzata. Proprio guardare al mondo vedico può essere funzionale a comprendere il ricorso a due alimenti, nettare e ambrosia. Νέκταρ è riconducibile alla base TAR (cfr. M. Mayrhofer, *EWaia, I. Band, Lieferung 8*, pp. 629-632) dalla quale discende anche il vedico *tarati* impiegato onde esprimere il naturale volgersi del ciclo umano di nascita e morte, richiamando la nozione di attraversamento, ossia attraversamento degli ostacoli che si frappongono al conseguimento della forma vedica di immortalità propria dell'essere umano intesa quale superamento della morte prematura onde assicurarsi la morte naturale che reimmette nel ciclo di morti e rinascite. Traccia della scansione fra morte naturale e morte prematura permane, dunque, seppure ormai fossilizzata nel significativo greco νέκταρ, che, appunto, al vedico *tarati* è etimologicamente connesso (cfr. M. Benedetti, *Gr. νέκταρ*: ved. *nāṣṭrā-tī*, «Studi e saggi linguistici» 29 (1989), pp. 77-86). Se, tuttavia, la morte prematura è eludibile dagli esseri umani, non altrettanto evitabile è la morte naturale, che è prerogativa esclusiva degli dèi fuggire, donde la possibilità degli dèi di accostare al nettare il composto privativo ἄμβροσία (**nmrt-*), che è negazione della base dalla quale scaturisce il nome vedico per “morte”, *mṛtyu-*. Curioso è che la distinzione di due tipi di morte trovi la sua ragion d'essere nel mondo vedico, in quanto testualmente resa seppur non lessicalizzata, sia latamente presente nei due alimenti, nettare e ambrosia, nel mondo greco, mentre risulti lessicalizzata in latino, in *mors* e *nex*. Questo non deve, tuttavia, consentire di trascurare che ogni civiltà elaborerà diversamente la questione relativa alla morte, sicché in ciascuna diversi sono i criteri per determinare quale sia la morte prematura e quale quella naturale, per i quali cfr. R. Lazzeroni, *Immortalità degli dèi e immortalità degli uomini: il nettare e l'ambrosia e la nozione indoeuropea della morte*, «Studi e saggi linguistici» 28 (1988), pp. 177-199, ora in Id., *La cultura indoeuropea*, cit., pp. 65-80.

²³ W. Belardi, *Linguistica generale*, cit., p. 214 n. 25.

obbligata dei moduli componenti» ed evidenza, poi, come tendenzialmente nella storia di ogni lingua progressivamente si smarrisca «il senso dell'autonomia funzionale delle singole parti che compongono la parola»²⁴. Sottolinea, comunque, il possibile collocarsi di ciascuna lingua lungo una «scala di trasparenza formale interna»²⁵.

Se si accosta la parola potenzialmente trasparente e modulare, che è passibile di assimilarsi a una frase non predicativa, della quale è portatore l'«originario» parlante, al λόγος di Eraclito, è da precisarsi che già al tempo di quest'ultimo si era in gran parte perduta la percezione di trasparenza e modularità della parola sia da parte dell'emittente, sia da parte del destinatario. È possibile immaginare avviato un processo pauperizzante ai danni della parola-frase destinata così a fossilizzarsi: risultava, dunque, necessario il ricorso a giochi vòlti a riprodurre, a livello di proposizione, trasferendola sul piano sintattico, la modularità originariamente imputabile alla parola non più avvertita nella sua immediata scomponibilità. I giochi di lingua, che

²⁴ Ivi, p. 163.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 158-159: si individuano così «lingue a segno internamente articolato o a segno dinamico o modulare», nelle quali la parola «risulta motivata, vale a dire trasparente nella sua formazione», e «lingue a segno internamente irrigidito o sia fisso», nelle quali la parola costituisce un *monoblocco*. Si ha, pertanto, che le lingue a segno fisso sono analitiche a livello di frase, mentre quelle caratterizzate da modularità sono analitiche a livello di parola. Progressivamente il semema lessicale si va cristallizzando e irrigidendo nelle sue antiche articolazioni interne: «La crisi della morfologia sintetica sostituita da una morfologia analitica si spiega come impossibilità di far sopravvivere moduli dentro ciò che non era più modulare» (p. 177). Si ha così una progressiva artrosi sclerotica del corpo modulare: va perdendosi «in gran parte la trasparenza della struttura etimologica e delle funzioni dei moduli componenti originari», si viene a estinguere la capacità descrittiva del denotato (pp. 164-165), il segno cessa di essere «segno trasparente, descrittivo, o, come si dice, parlante», finendo con il divenire fondamentalmente denotativo. L'oblio di una *Syntagmbildung* modulare porta al delinarsi di una *Wortbildung* derivazionale (p. 180). In vedico si ha, tuttavia, ancora una sorta di familiarità con la formazione modulare della parola riscontrabile, ad esempio, nella tendenza a fare dei composti luoghi privilegiati di espressione dei significati fino a realizzare vere e proprie *parole-frasi*. Sia sufficiente qui citare: «*vyākīrṇa-kesara-karāla-mukha* “scarmigliato la criniera e terrificante la mascella”» (A. Macdonell, *Grammatica sanscrita elementare*, Pàtron Editore, Bologna 1968, p. 166), «*jalāntaś-candra-capala* “incostante come la luna riflesca nell'acqua”» (ivi, p. 170). Per una più ampia casistica cfr. A. A. Macdonell, *A Sanskrit Grammar for Students*, Oxford University Press, Oxford 1962. Il greco non ha più tale familiarità per quanto non abbia ancora raggiunto il grado di cristallizzazione del latino che «è una lingua a segno oramai alquanto fisso» (W. Belardi, *op. cit.*, pp. 160-161).

spesso caratterizzano i frammenti di Eraclito, paiono, in certo qual modo, avere quale scopo proprio un riattivarsi della modularità, della trasparenza e della *dynamis* evocativa del linguaggio.

Significativamente, nei suoi detti il filosofo realizza una celebrazione, per quanto non lessicalizzata, della *coincidentia oppositorum*, proprio nel momento in cui affida lo statuto ontologico al divenire, risolvendo gli opposti in un *continuum*, quale è il caso dell'intreccio di vita e morte sia nel fr. 88 DK (ταυτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραίον· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα)²⁶, sia nel fr. 62 DK, nel suo suggerire un circolo che si volge in divenire continuo anche mediante il ricorso alla figura del chiasmo: ἀθάνατοι θνητοὶ, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δε ἐκείνων βίον τεθνεῶτες²⁷. Solo nella stanzialità dell'essere, vita e morte

²⁶ «Come una stessa cosa sussistono il vivo e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio, questi mutando trapassano in quelli, e quelli tornano a questi» (fr. 88 DK). La traduzione è effetto della comparazione di F. Fronterotta, *Eraclito*, cit., pp. 75-77 (fr. 22), con C. Diano (ed.), *Eraclito, I frammenti e le testimonianze*, Mondadori, Milano 1994⁴, p. 15 (fr. 22). Di fatto si viene ad attribuire a Eraclito «una sorta di dottrina pampsichistica che implica la reversibilità del processo della generazione e della corruzione estesa a tutte le cose esistenti e alla realtà nel suo insieme (in tal senso, dunque, «il vivo e il morto sono una stessa cosa», in quanto dall'uno si genera sempre l'altro, così conferendo allo 'scambio' di posizione o ruolo fra i termini opposti un significato propriamente generativo e derivativo)», F. Fronterotta, *Eraclito*, cit., p. 77.

²⁷ «Immortali mortali, mortali immortali: la vita dei primi è la morte dei secondi, la vita dei secondi è la morte dei primi», cfr. fr. 62 DK, fr. 21 F. Fronterotta, *Eraclito*, cit., pp. 72-75. Qui Fronterotta intende «il presente frammento come una nuova testimonianza relativa alla tesi della complementarità dei termini opposti [...] che ne determina l'unità [...] con il riferimento alle coppie di opposti 'mortali-immortali' e 'vita-morte', che si congiungono a costituire un'unità armoniosa, come facce o aspetti distinti della stessa vicenda cosmica del conflitto» (ivi, pp. 72-73). Alla luce del confronto fra il fr. 36 e il fr. 62 DK, M. M. Sassi, *Inizi della filosofia*, cit., p. 175, n. 21, propone un'interessante lettura di quest'ultimo frammento tendendo a connetterlo «con la sequenza di annientamento e rinascita delle anime, tale che gli uomini, individualmente mortali, trovano una loro immortalità, per così dire, collettiva: sono dunque 'mortali' e nello stesso tempo 'immortali', in quanto si nutrono della vita di individui precedenti, che intesa come globale energia non viene meno, però sono irrimediabilmente 'morti', altri rispetto ai viventi precedenti e successivi». Guardano al fr. 62 anche M. Heidegger-E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Klostermann, Frankfurt am Main 1970 (trad. it. di A. Ardovino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/67*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 129); accostandosi al frammento i due filosofi si scambiano significative parole anche a partire dalla semplice considerazione: «Quel che è stupefacente è che la cosa che così tanto ci sorprende sembra essere detta da Eraclito

sono scisse, nella fluvialità del divenire reale è il loro reciproco tendere che traccia una dialettica e dinamica armonia: συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα²⁸, connessioni che il filosofo sapientemente tesse con i suoi giochi linguistici.

Il caso di Eraclito è, dunque, traccia di una fase di transizione: pur disponendo di mezzi ormai orientati verso il primato di una lingua ineluttabilmente destinata a perdere la propria trasparenza, Eraclito continua a giocare con gli opposti, li immerge nelle acque del “suo” fiume che costantemente si rinnova, rinunciando al rassicurante affermarsi dell’assegnazione dello statuto ontologico all’essere a vantaggio di un plastico acquoreo divenire, li mantiene, così, fluidi impedendo loro di cristallizzarsi, fossilizzarsi e li rivitalizza in maniera inesausta²⁹.

L’immagine del fluire di una lingua è, infatti, vividamente avvertita da Eraclito, custodita nell’idiosincratico ρεῖν del suo fiume, pur nella consapevolezza dell’irreversibilità del processo avviato in ambito logico-linguistico, che verrà reso inesorabile dalla teorizzazione di Aristotele fino a minare il relativismo fluviale, che vuole l’impossibilità di bagnarsi due volte nello stesso fiume (fr. 12 DK)³⁰.

con levità» (Heidegger); «Quello che Eraclito dice qui su vita e morte è lo straniante in quanto tale» (Fink). Rendono, poi, efficacemente la seconda parte del frammento: «viventi la morte di quelli e morenti la vita di questi» (p. 135). Ritengono che ineludibilmente qui Eraclito esprima quella che chiamano «immorsatura di vita e morte»: gli uni si percepiscono immortali confrontandosi con i mortali e viceversa. La forma di autocomprensione degli uni e degli altri scaturisce dal confronto reciproco. Esplicitamente asseriscono: «intendiamo pertanto il “vivere la morte degli uomini” e il “morire la vita degli dèi” come una vicendevole appartenenza, in immorsatura, della comprensione di sé e dell’essere di dèi e uomini» (p. 138). E non si esimono dal connettere a più riprese il fr. 62 con il fr. 88, come da noi accennato.

²⁸ «Congiunzioni sono intero e non intero, concordante discordante, consonante dissonante, e da tutte le cose si produce un’unità e da un’unità tutte le cose», fr. 10 DK, fr. 16 F. Fronterotta, *Eraclito*, cit., pp. 61-65. Da sottolinearsi l’osservazione di Fronterotta, p. 61: «la natura ha dunque congiunto la concordia originaria attraverso i contrari e non i simili». Del fr. 10 DK si è occupata anche M. M. Sassi, *How Musical was Heraclitus’ Harmony? A Reassessment of 22 B 8, 10, 51 DK*, «Rhizomata» 3 (2015), pp. 3-25, in particolare pp. 10-16.

²⁹ A fronte di quanto si è cercato di dimostrare in queste pagine non si può condividere il tentativo di F. Fronterotta, *I fiumi, le acque, il divenire. Su Eraclito, frr. 12, 49A, 91 DK [40, 40C, 40 C³ Marcovich]*, «Antiquorum Philosophia» 6 (2012), pp. 71-90, di ridimensionare la portata dell’assegnazione dello statuto ontologico al divenire nella filosofia di Eraclito.

³⁰ In merito all’autenticità di 49A DK e 91 DK cfr. F. Fronterotta, *I fiumi*, cit., pp. 71-90,

Il fiume di Eraclito si presta, dunque, agevolmente a rappresentare la *parole* quale idioletto in inesausto mutarsi, ostico a consegnarsi allo statuto dell'essere, che rigidamente propaganderà l'identità di essere e verità, alla contestuale rigidità tassonomica del principio di non-contraddizione e del terzo escluso, all'unidirezionalità del principio di causa-effetto, nonché all'univoca linearità dello scorrere temporale.

Questo, nel mondo contemporaneo a Platone, già era realtà sostanzialmente perduta e la contestuale possibilità del diffrangersi della lingua in idioletti non era prospettiva accoglibile in quanto avrebbe condotto all'inintelligibilità.

Eppure Platone, nel corso del *Cratilo*, pare volgere non ironico ma nostalgico sguardo al tempo in cui si viveva la possibilità degli idioletti in quanto ancora attive erano la trasparenza e la modularità della parola, che assicuravano la reciproca intelligibilità fra i parlanti³¹. Ne è prova il fatto che quando Platone prospetta un'etimologia non è sulla stanzialità del nome che fonda le sue deduzioni, bensì spesso sul mobilismo, su posizioni eraclitee fino a far coesistere per uno stesso nome più etimologie. Questo è indizio sia che momento etimologico fondante è quasi più quello della decodifica piuttosto che della codifica, sia che non sta alla collettività globalizzata o al nomoteta globalizzante stabilire un'univoca e unica etimologia: è bensì al singolo, che talvolta è peraltro un poeta, che spetta plasmare un fluido idioletto. E, d'altronde, sappiamo della forte ambivalenza che caratterizza l'atteggiamento di Platone nei confronti dei poeti³², che tra l'altro venivano ampiamente presi in considerazione da Protagora come emerge da Plat. *Protag.* 338e 6-339a 3³³:

che estesamente tratta anche la storia della questione.

³¹ A discostarsi dall'interpretazione tradizionale, che vorrebbe cogliere in Platone un atteggiamento ironico nei confronti di dottrine precedenti, sono, ad esempio, D. Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, in particolare pp. 25-50, 75-146, e R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York-London 2001, nello specifico pp. 49-80. Prende in esame la questione F. Trabattoni, *Il "circolo virtuoso" del linguaggio. Sul significato del Cratilo platonico*, in G. Casertano (ed.), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2006, pp. 150-181, in particolare pp. 162-163.

³² Cfr. F. M. Giuliano, *Poétique du mythe chez Platon*, in Id., *Studi di letteratura greca*, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 2004, pp. 283-298, che guarda, ad esempio, a *Phaed.* 60c 9-61b 7, mentre per paralleli fra il mito del *Protagora* (320c 8-322d 5) e la tradizione poetica cfr. Id., *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, p. 223 n. 13.

³³ Cfr. 80 A 25 DK.

Ἡγοῦμαι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι· ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς πεποιήται καὶ ἅ μὴ, καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι.

«Io ritengo» disse: «o Socrate, che l'educazione interiore di un uomo in massima parte risieda nell'essere un conoscitore di poesie; ciò significa essere in grado di comprendere, all'interno della produzione poetica, quanto sia ben detto e quanto no, sapere, pertanto, discernere l'uno dall'altro e, qualora interrogato, saper fornire una spiegazione».

È, dunque, significativo che le etimologie offerte nel *Cratilo* in alcuni casi richiedano il diretto coinvolgimento dei poeti o, ancor più significativamente, il riferimento a una lingua "precedente" a quella invalsa nell'uso: in due casi si tratta di Omero (Plat. *Crat.* 392b, Σκαμάνδριος/Ἀστυάναξ, 393a, Ἐκτωρ), in un caso di Esiodo (397e, δαίμονες), quattro sono, invece, i casi attribuiti a una non meglio precisata lingua antica alla quale afferiscono τὰ ἀρχαῖα ὀνόματα quale è il caso di ζημιῶδες (418b), δέον (418b), ἡμέρα (418c), ζυγόν (418d).

Sette sono i casi di etimologie multiple: 399d, ψυχή (due etimologie); 400b, σῶμα (tre etimologie prospettate); 402d, Ποσειδῶν (tre possibili etimologie); 404b, Ἥρα (due etimologie); 406b, Ἄρτεμις (tre etimologie); 407a, Ἀθηνᾶ (tre etimologie); 420b, δόξα (due etimologie).

Innumerevoli (tendenzialmente quarantaquattro) sono le etimologie ispirate al mobilismo³⁴ di cui due esplicitamente di matrice eraclitea (402a, Κρόνος e Ῥέα), e, comunque, tutte suggeriscono la presenza di Eraclito e una tendenza all'assegnazione dello statuto ontologico al divenire piuttosto che all'essere. Se ne offrono alcuni esempi: φρόνησις (411d), νόησις (411e), σοφία (412b), ἀρετή (415c, cfr. ἀπορία), αἰσχρόν (416b), λυσιτελοῦν (417b).

³⁴ Cfr. D. Sedley, *op. cit.*, pp. 99-122; F. Aronadio, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il Cratilo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, che nell'*Appendice* (pp. 217-232) offre la tipologia delle etimologie segnalando per ogni significante preso in esame da Platone: referente, fondamento dell'etimologia e tecnica di estrazione; da tale *Appendice* risulta di macroscopica evidenza la presenza della «applicazione del paradigma mobilistico alle caratteristiche del nominato». Esplicite anche le parole di M. Corradi, *Protagora tra filologia e filosofia*, cit., p. 81: «Platone aveva già proposto uno schema analogo nel *Cratilo*, quando l'analisi etimologica condotta da Socrate aveva rivelato dietro i nomi una concezione della realtà eraclitea, mobilistica presupposta dal nomoteta, dal creatore dei nomi».

Se φρόνησις è esplicitamente intelligenza di movimento e di flusso e conseguentemente afferisce al divenire, νόησις, essendo tendenza al nuovo, indirettamente rinvia al divenire in quanto è proprio nel divenire che le cose si rinnovano e come tali si configurano quale oggetto del desiderio dell'anima. Non per nulla σοφία, prerogativa della ψυχή, indica l'essere in contatto con il movimento, e le possibili etimologie di ἀρετή suggeriscono come la virtù venga a delinearci quale facilità di procedere, che è il moto dell'anima buona, sempre libero e sciolto, e come si opponga all'ἀπορία, che ostacola l'andare e il procedere configurandosi come un male. Non diversamente αἰσχρόν richiama l'idea di impedimento e l'immagine di trattenere dal movimento. Al divenire si connette potentemente anche λυσιτελοῦν, che in quanto «ciò che libera dall'arresto il movimento» è perfettamente coerente con i lessemi già visti: si oppone alla stanzialità dell'essere, impedisce che le cose stiano ferme, permettendo al movimento stesso, qualora questo subisca un arresto del suo impulso al divenire, di riprendere il proprio fluire nuovamente libero e sciolto (come agisce l'ἀρετή per la ψυχή).

A questo punto, risulta interessante notare come per comprendere l'*excursus* etimologico quale l'abbiamo visto vissuto da Platone sia quasi richiesto un ritorno al passo sulla verità e falsità dei nomi e alla contigua affermazione che l'uomo è misura di tutte le cose.

Se le etimologie sono dettate dai criteri detti e possono essere multiple fino a giungere, in una modularità estrema, a una possibile lettura persino del significato delle lettere, si deve guardare al singolo quale μέτρον, ossia quale legittimo portatore di un proprio idioletto non sottoponibile a sguardo diacritico che pretenda di stabilirne la verità o la falsità. Questo vige, tuttavia, in un passato ormai finito e al quale Platone volge sguardo a nostro parere nostalgico mentre riserva il proprio sguardo ironico al presente, incapace, ormai, di vivere la trasparenza e la modularità della parola. Si possono, così, comprendere le etimologie di Platone e rivalutare l'atteggiamento che questi nutre verso un passato linguistico perduto.

La dimensione perduta può essere, però, parzialmente recuperata quando l'uomo è coinvolto in un *iter* evolutivo che consta di alcune fasi potenzialmente sintetizzabili nei seguenti termini: dopo essere stato prima εἰδώς in potenza³⁵, quindi γιγνώσκων, incoativo che

³⁵ Cfr. *Phaedr.* 278a 1.

descrive un processo *in fieri*³⁶, l'uomo diviene εἰδώς in atto³⁷ a contatto con il mondo delle idee e può, per così dire, tornare nella caverna. In Platone εἰδώς pare, cioè, individuare due distinti momenti del processo conoscitivo. Nel primo è detto εἰδώς chi è nella condizione di "sapere" perché ha originariamente avuto accesso al mondo delle idee ma l'oblio gli ha annichilito i ricordi connessi a tale fase (lo si definisce, qui, εἰδώς in potenza in quanto si tratta di un "sapere" che precede l'accesso dell'uomo alla dimensione dell'essere in atto). Nel secondo momento del percorso conoscitivo è detto εἰδώς colui che, dopo aver sconfitto, mediante un processo incoativo descritto da γιγνώσκω, la temporanea cecità propria dell'essere immerso nel mondo delle ombre, si è volto alla luce e può, quindi, tornare nella caverna senza che la sua vista sia inficiata dalle ombre in quanto è ormai εἰδώς in atto.

Tale *klimax* (εἰδώς in potenza, γιγνώσκων, εἰδώς in atto) è confrontabile con il processo gnoseologico che si delinea in *Phaed.* 75c 7-76e 7, passo nel quale l'uomo figura εἰδώς già πρὶν γενέσθαι e lo sarebbe rimasto ἄει διὰ βίου ma sopravviene la dimenticanza, sicché all'uomo, onde divenire εἰδώς in atto, è indispensabile ἀναμνησκεισθαι, verbo incoativo iterativo corrispondente a γιγνώσκειν, in forza della dottrina dell'anamnesi³⁸. Si tratta, dunque, di fasi complementari di un medesimo processo: conoscere originariamente nell'incondizionata dimensione dell'essere in potenza, perdere tale conoscenza e cercare di riacquisirla attraverso tentativi che mirino al recupero delle tracce mnestiche perdute e, una volta recuperatele, tornare nella caverna. In tal senso si può dire che fra οἶδα e γιγνώσκω sussista una complementarità nell'ambito del processo conoscitivo: εἰδώς è perfetto risultato e nella sua seconda accezione risulta

³⁶ Che γιγνώσκω descriva una situazione intermedia fra l'essere εἰδώς in potenza, quindi in una fase di conoscenza "prenatale", e l'essere εἰδώς in atto, condizione prossima se non coincidente con l'attualizzarsi dell'intellettualismo etico socratico, si scorge, ad esempio, ripetutamente nel *Protagora*, in particolare in 353c 7 e 355a 7-355e 7.

³⁷ Cfr. *Phaedr.* 278c 4.

³⁸ Cfr. J. Derbolav, *Platons Sprachphilosophie im Kratylus und in den späteren Schriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, pp. 125-132; R. E. Allen, *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*, «The Review of Metaphysics» 13 (1959), pp. 165-174; J. I. Ackrill, *Anamnesis in the Phaedo: Remark on 73 c-75 c*, in Id. *Essays on Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 13-32; C. J. Rowe, *Plato. Phaedo*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 174-178.

effetto di una precedente fase incoativa quale è quella descritta da $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omega$; in altre parole per essere $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\varsigma$ in atto è imprescindibile avere percorso la strada del $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\upsilon\nu$. Nel *Cratilo*, tuttavia, l'impiego di tali verbi non pare risolversi nella descrizione di un processo in sé concluso. Il processo conoscitivo, coerentemente con l'assegnazione dello statuto ontologico al divenire, richiede, infatti, costantemente e insistentemente nuove fasi incoative come mostra, efficacemente, l'addensarsi delle occorrenze dell'incoativo $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\omega$ al termine del *Cratilo* (439e 7-440c 1): centrale della *dynamis* verbale è la sua capacità di avviare un nuovo processo conoscitivo, effetto del reciproco alimentarsi di uomo, in quanto portatore di pensiero tendente a verbalizzarsi in parole, e mondo, spazio in cui il pensiero si attualizza in parola pronunciata o scritta.

Ed è proprio a questi, al fautore di tale processo, platonico *homo mensura* per antonomasia, che si può attribuire la *dynamis* della "corretta" decodifica dei nomi e il gioco etimologico viene a manifestarsi in tutta la sua serietà.

6. Conclusioni

Dal punto di vista strettamente filologico contrariamente al noto caso della *Versio A* e della *Versio B* di Plat. *Crat.* 437d 10-438a 3, che aveva nel *Vindobonensis* Suppl. gr. 7 (W) un testimone antico a suffragare l'ipotesi di un intervento sul testo stesso del dialogo (sia che si consideri la *Versio A* quale variante d'autore, sia che la si consideri quale intervento di un sapiente diascheuaste)³⁹, nel caso di Plat. *Crat.* 385b 2-d 1 la tradizione è unanime e questo rende più arduo metabolizzare un intervento sul testo come vorrebbe Schofield⁴⁰, che propone lo spostamento del passo dopo 387c 5, e così viene accolto nell'edizione

³⁹ Della *vexata quaestio* relativa alla *Versio A*, che riteniamo variante d'autore, ci siamo occupati in passato (V. Valenti, *art. cit.*, contributo che nella prima parte propone la storia della questione). Dell'autenticità è persuaso anche D. Sedley, *op. cit.*, dubbioso è, invece, A. Carlini, *Il nuovo Platone di Oxford*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 124 (1996), pp. 367-375, in particolare p. 374, e propende decisamente per un intervento diascheuastico F. Ademollo, *The Cratylus of Plato. A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, nello specifico pp. 492-494.

⁴⁰ M. Schofield, *A Displacement in the Text of the Cratylus*, «Classical Quarterly» 22 (1972), pp. 246-253, con il quale concorda D. Sedley, *op. cit.* Per una sintesi della questione cfr. F. Aronadio, *op. cit.*, in particolare pp. 187-188 n. 5.

oxoniense del 1995.

Si crede, del resto, di aver prospettato in queste pagine la stretta correlazione che sussiste fra il frammento di Protagora dell'*homo mensura* e il discorso, oggetto dell'eventuale spostamento, sulla verità e falsità dei nomi.

In definitiva dislocando il passo Plat. *Crat.* 385b 2-d 1 e negandogli la contiguità con il fr. 1 di Protagora si priverebbe con ogni probabilità il testo di una sua non trascurabile carica eversiva che vuole l'attribuzione della *dynamis* etimologica all'uomo indefinitamente γιγνώσκων, nonché l'avviamento di un processo conoscitivo che renda evidente l'affidamento dello statuto ontologico al divenire. Tale processo verrà dalla filosofia successiva prevalentemente rigettato, come mostrano i testimoni seriori, Aristotele *in primis*. Il divenire, infatti, inficia l'identità di essere e verità, scardinando così la premessa prima per la sostenibilità del principio di non-contraddizione, principio cardine non solo della filosofia aristotelica ma della cultura occidentale fino a sfociare, pur banalizzato, nel *common sense* dell'uomo contemporaneo.

Università di Pisa
fu_ver@hotmail.com



Relativismo e auto-confutazione a partire dal *Teeteto*

di

LEONARDO MARCHETTONI

ABSTRACT: In this paper I aim at investigating the relevance of Plato's argument against Protagoras in the *Theaetetus* to the contemporary debate upon relativism. After outlining the structure of the argument, I will consider some interpretative issues. In the final section, I will put forward some considerations about the prospects for self-refutation arguments against relativism after the *Theaetetus*.

KEYWORDS: Relativism, Plato, Self-Refutation, Ancient Philosophy, Epistemology

ABSTRACT: L'intento del saggio è quello di indagare le linee di continuità tra l'argomento che Platone sviluppa nel *Teeteto* contro la dottrina di Protagora e il dibattito contemporaneo sul relativismo. Dopo aver ricostruito la struttura dell'argomento platonico, passerò ad analizzare alcuni problemi ermeneutici. Nella terza sezione, infine, formulerò alcune considerazioni sul dibattito contemporaneo intorno al carattere auto-confutatorio del relativismo che si è sviluppato a partire dal *Teeteto*.

KEYWORDS: relativismo, Platone, auto-confutazione, filosofia antica, epistemologia

Come è noto, la storia del relativismo come problema filosofico inizia con il *Teeteto* di Platone¹. Nel dialogo platonico la dottrina di Protagora,

¹ Questa affermazione può essere accolta anche se alcuni studi recenti hanno arricchito l'immagine del dibattito sul relativismo in età classica, anticipandone l'origine già a Democrito. Sul tema, cfr. M.-K. Lee, *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford University Press, Oxford 2005; L. Castagnoli, *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument From Democritus to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge

che Socrate si propone di confutare, viene presentata come la posizione secondo la quale tutte le opinioni sono vere e non esiste una verità assoluta, indipendente dal punto di vista di chi la sostiene. È interessante notare che alcune delle strategie argomentative messe in campo da Platone per confutare Protagora sono state impiegate e discusse anche nel dibattito attuale sul relativismo. Ciò testimonia della perdurante attualità del lascito filosofico di Platone. Tuttavia, non c'è accordo fra gli interpreti sull'interpretazione e sulla valutazione degli argomenti antirelativisti del *Teeteto*. Per questo motivo, forse si può immaginare di guadagnare una visione sinottica raccordando la discussione sulle opzioni interpretative dei passi platonici con gli argomenti antirelativisti contemporanei.

Contro Protagora Platone mette in campo una consistente batteria argomentativa. In questo lavoro, tuttavia, mi occuperò soltanto dell'ultimo argomento, quello probabilmente più noto, che dovrebbe dimostrare che la dottrina di Protagora "si confuta da sola" (il significato di questa espressione dovrà essere precisato). Nella prima sezione cercherò di offrire una ricostruzione dell'argomento platonico. Nella seconda passerò in rassegna alcune sue interpretazioni. Nella terza, infine, formulerò alcune considerazioni sul dibattito contemporaneo intorno al carattere auto-confutatorio del relativismo, che si è sviluppato a partire dal *Teeteto*.

I. L'avvio della discussione del *Teeteto* coincide con la domanda iniziale di Socrate su cosa sia la conoscenza. A questo interrogativo Teeteto cerca di rispondere definendo la conoscenza come percezione (*Theaet.* 151e 7)². Socrate accosta questa definizione alla dottrina di Protagora dell'uomo "misura di tutte le cose" (*Theaet.* 152a 1-4)³.

2010. In ogni caso il riferimento moderno e contemporaneo per la confutazione del relativismo rimane il *Teeteto*.

² Seguo qui la recente proposta di Franco Ferrari che traduce αἴσθησις con percezione, sulla base della considerazione che Platone nel prosieguo del dialogo non fa riferimento unicamente alla dimensione sensibile ma alla più ampia sfera delle credenze e delle opinioni. Cfr. F. Ferrari, *Lenigma della conoscenza. Un'introduzione al Teeteto*, in Platone, *Teeteto*, ed. F. Ferrari, Rizzoli, Milano, 2011, pp. 9-142, ivi, p. 40.

³ Un problema molto complesso, sul quale non posso tuttavia soffermarmi, concerne quali fossero le dottrine sostenute dal Protagora storico e in che misura si approssimassero al relativismo che sembra attribuirgli Platone. Sul tema si vedano i capp. 2 e 3 in M.-K. Lee, *Epistemology after Protagoras*, cit.

La dottrina della verità relativa rappresenta un corollario di questa posizione. Individui diversi giudicano le cose in maniere diverse perché hanno “percezioni” diverse. Inoltre, queste percezioni sono tutte ugualmente vere (*Theaet.* 152a 6-c 7): ciò che a uno pare vero, quello è vero per lui. Ne segue che non esiste una risposta assoluta alla domanda se un dato giudizio sia vero o falso, ma questa risposta varia in relazione agli individui e alle loro percezioni: siccome non è possibile conoscere le cose oggettivamente, dal momento che la conoscenza dipende dalla percezione e la percezione varia da individuo a individuo senza che si possa stabilire un criterio di correttezza, esistono innumerevoli modi alternativi di conoscere e descrivere le cose, nessuno dei quali può pretendere una validità superiore agli altri; pertanto, non esistono credenze vere in assoluto ma ciascuna opinione è vera per coloro ai quali le cose così appaiono⁴.

In questo modo, Platone passa dall’ambito più ristretto delle percezioni sensoriali a formulare conclusioni di carattere più generale riguardo alle credenze e alle opinioni. Di conseguenza, la tesi della verità relativa si può definire come:

VR = Tutte le opinioni sono vere⁵.

Tuttavia, dire che tutte le opinioni sono vere conduce a una contraddizione e questo prova, per *modus tollens*, che la definizione della conoscenza come percezione va respinta⁶.

Contro VR vengono sviluppati numerosi argomenti⁷. Il più famoso e il più discusso, però, è senz’altro l’ultimo, la cosiddetta περιτροπή (*Theaet.* 171a 6-171c 7). L’auto-confutazione di Protagora si inserisce in una catena argomentativa più ampia che inizia a *Theaet.* 170a 3. Questa catena argomentativa pone una sorta di dilemma. VR può

⁴ Sto trascurando molti altri aspetti importantissimi della discussione, in particolare il legame posto da Socrate tra la dottrina di Protagora e l’ontologia eraclitea. Per un’esposizione più accurata si possono vedere: T. D. J. Chappell, *Reading Plato’s Theaetetus: A Translation and Commentary*, Hackett, Indianapolis 2005 e F. Ferrari, *L’enigma della conoscenza. Un’introduzione al Teeteto*, cit.

⁵ In questa definizione ometto il qualificatore “per coloro ai quali le cose così appaiono”. Le ragioni di questa omissione diventeranno chiare nel prosieguo.

⁶ Anche in questo caso sto trascurando gli argomenti che Socrate rivolge direttamente contro la tesi secondo la quale la conoscenza è percezione. Cfr., per esempio, *Theaet.* 184b 3-186e 12.

⁷ Per un’esposizione analitica, v. T. D. J. Chappell, *Reading Plato’s Theaetetus*, cit.

essere ritenuta vera da alcuni oppure da nessuno. Se nessuno la ritiene vera, essa non è vera per nessuno. Ma dobbiamo supporre che almeno per Protagora essa sia vera. In questo caso, siccome la maggioranza delle persone pensa che nell'ambito delle singole tecniche alcuni siano più sapienti di altri e che pertanto vi siano opinioni vere e opinioni false, la "non verità" di *VR* eccede la sua verità (*Theaet.* 171a 1-3). Inoltre, si può ritenere che anche Protagora sia costretto a mettere in dubbio la propria tesi. Questa affermazione è sostanziata dall'argomento successivo, l'auto-confutazione vera e propria. Socrate esordisce ponendo la domanda su ciò che la gente pensa della possibilità delle opinioni false. Gli uomini pensano che la tesi di Protagora sia falsa. Ma Protagora ha affermato che tutte le opinioni sono vere, dunque, dovrà riconoscere che la propria opinione è falsa, poiché riconosce vera l'opinione di coloro che credono che *VR* sia falsa. Per contro, i suoi oppositori non ammettono che la propria opinione sia falsa, mentre Protagora deve ammettere che anche questa opinione "di secondo livello" sia vera. In conclusione, *VR* non è vera né per la gente né per Protagora stesso, e dunque Protagora è confutato:

SOCR. Inoltre la tesi presenta questa conseguenza, di estrema sottigliezza: a proposito della sua opinione Protagora riconosce in qualche modo che sia vera l'opinione di coloro che hanno un'opinione opposta alla sua, in quanto ritengono che lui si sbaglia, dal momento che concorda sul fatto che tutti opinano cose che sono.

TEOD. Certamente.

SOCR. Riconosce allora che la sua opinione è falsa, se ammette che è vera l'opinione di coloro che ritengono che lui si sbaglia?

TEOD. È necessario.

SOCR. E gli altri non riconosceranno che loro stessi si sbagliano?

TEOD. Certamente no.

SOCR. E quello, da parte sua, ammette che è vera quest'opinione che ha messo per iscritto.

TEOD. Sembra.

SOCR. Si avranno obiezioni da parte di tutti, a cominciare da Protagora, o piuttosto da lui si avrà un assenso quando converrà con chi dice cose opposte, riconoscendo che quello ha opinioni vere; e perciò perfino Protagora finirà con l'ammettere che né un cane né il primo venuto è misura di nessuna cosa che non abbia imparato. Non è così?

TEOD. È così.

SOCR. Dal momento dunque che nasceranno obiezioni da parte di tutti, per nessuno risulterà vera *La verità* di Protagora, né per

un qualunque altro, né per lui stesso.⁸

II. Come si è detto, l'auto-confutazione di Protagora è stata oggetto di un amplissimo dibattito critico. I motivi di questa attenzione sono, credo, almeno due. In primo luogo, l'interesse risiede nella "natura" dell'argomento, vale a dire, nella circostanza che esso sembra dimostrare che la dottrina di Protagora sia insostenibile in quanto implica la propria negazione: Protagora, ritenendo vere le opinioni dei suoi oppositori, è costretto ad ammettere la falsità della propria dottrina. Il secondo motivo attiene al fatto che il risultato è raggiunto attraverso un'evidente imprecisione formale. Protagora, messo di fronte alle opinioni dei suoi contendenti, i quali ritengono che la sua dottrina è falsa, dovrebbe ammettere che è vero "per lui" che essi ritengono che il relativismo sia falso. La conclusione dell'argomento sarebbe quindi che *VR* è assolutamente falsa per gli oppositori di Protagora ma che è semplicemente vero-per-Protagora che essi giudicano *VR* falsa, da cui non segue che la dottrina di Protagora non è vera per nessuno.

Sull'interpretazione delle ragioni e delle conseguenze di questa alterazione – l'omissione dei qualificatori "per lui", "per essi", ecc. – gli interpreti sono divisi. Si è di conseguenza sviluppata una letteratura sterminata che ha prodotto alcuni esiti estremamente raffinati. Schematizzando, si possono elencare alcuni orientamenti.

Secondo alcuni autori l'argomento, così come è formulato, non è valido. Questo punto di vista, dopo essere stato anticipato da George Grote e Francis Cornford, è stato sviluppato da George Kerferd, Gregory Vlastos, Kenneth Sayre, John McDowell, David Bostock, Nicholas Denyer, Ron Polansky, Timothy Chappell e Ugo Zilioli⁹. Secondo

⁸ *Theaet.* 171a 6-171c 7 (trad. it di F. Ferrari, Platone, *Teeteto*, cit., pp. 339-341).

⁹ G. Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, John Murray, London 1875; F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1935; G. B. Kerferd, *Plato's Account of the Relativism of Protagoras*, «Durham University Journal» 42 (1949), pp. 20-26; G. Vlastos, *Introduction*, in *Plato: Protagoras*, ed. G. Vlastos, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1956; K. Sayre, *Plato's Analytic Method*, University of Chicago Press, Chicago 1969, spec. pp. 87-90; J. H. McDowell, *Plato: Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford 1973, spec. pp. 168-172; D. J. Bostock, *Plato: Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford 1988, spec. pp. 89-95; N. Denyer, *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Routledge, London 1991, spec. pp. 90-100; R. Polansky, *Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus*, Brucknell University Press, Lewisburg 1992; T. D. J. Chappell, *Does Protagoras Refute Himself?*, «Classical Quarterly» 45 (1995), pp. 333-338; Id., *Reading*

costoro, Platone omette i qualificatori o per disattenzione o deliberatamente: per Platone, Protagora è obbligato a riconoscere che l'opinione degli antirelativisti è vera, quindi deve ammettere che la propria tesi è falsa. Ma questa conclusione è erranea: in realtà, Protagora è obbligato unicamente a riconoscere che VR è falsa *per gli antirelativisti*, non che sia falsa *tout-court*. VR può benissimo essere falsa per i suoi oppositori e vera per chi, come Protagora, crede in essa. McDowell, Bostock e Chappell ritengono, però, che la tesi relativista risulti ugualmente insostenibile, non perché auto-confutante ma perché non possono essere offerte ragioni positive per abbracciarla¹⁰.

Altri commentatori invece hanno sostenuto che l'argomento funziona e che i qualificatori o sono sottintesi da Platone o non sono necessari. Classica, in questa direzione è la lettura di Myles Burnyeat, che fa leva sul fatto che Protagora, nell'ammettere che i suoi oppositori opinano veridicamente che VR è falsa, nega la possibilità stessa del darsi di "mondi privati", nei quali è vero ciò che ciascun soggetto crede¹¹. Altri

Plato's Theaetetus: A Translation and Commentary, Hackett, Indianapolis 2005, spec. pp. III-III7 (in un successivo articolo, tuttavia – *Reading the περιτροπή*: Theaetetus 170c-171c, «Phronesis» 51 (2006), pp. 109-139 –, Chappell ha affermato che l'argomento platonico fa leva sull'equazione, implicitamente proposta da Protagora, tra "vero" e "vero per", concludendo che l'equazione non è ammissibile perché queste due espressioni non sono intersostituibili); U. Zilioli, *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*, Ashgate, Aldershot 2007, Ch. 4.

¹⁰ Su questa falsariga cfr. anche A. Long, *Refutation and Relativism in Theaetetus 161-171*, «Phronesis» 49 (2004), pp. 24-40 e più recentemente F. Ferrari, *L'enigma della conoscenza. Un'introduzione al Teeteto*, cit., pp. 64-66.

¹¹ M. F. Burnyeat, *Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus*, «Philosophical Review» 85 (1976), pp. 172-195. La lettura di Burnyeat è stata recentemente ripresa e "corretta" da Mehmet Erginel, che nota che, quando si dibatte la tesi di Protagora non si può assumere tacitamente il quadro di riferimento, incentrato sul darsi di mondi privati, che il relativista presuppone. Cfr. M. M. Erginel, *Relativism and Self-Refutation in the Theaetetus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 37 (2009), pp. 1-45; v. anche M. V. Wedin, *Animadversions on Burnyeat's Theaetetus: On the Logic of the Exquisite Argument*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 29 (2005), pp. 171-191. Una variante di questo approccio è presentata da David Sedley, che interpreta il discorso di Socrate come se sviluppasse le conseguenze della negazione di VR nella prospettiva di Protagora e ne conclude, sulla base della premessa secondo la quale una proposizione può essere relativizzata una volta sola, che l'argomento è cogente, e da Mi-Kyoung Lee, che afferma che Protagora si impegna a sostenere la verità oggettiva di VR. Cfr. D. Sedley, *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford University Press, Oxford 2004 (trad. it. di M. Cannarso, *La levatrice del platonismo. Testo e sottotesto nel Teeteto di Platone*, Vita & Pensiero, Milano 2011, spec. pp. 57-62); M.-K. Lee, *Epistemology after Protagoras*, cit., spec. pp. 47-57.

autori sottolineano piuttosto come l'argomento del *Teeteto* costituisca piuttosto una confutazione dialettica, al termine della quale Protagora è costretto dai suoi oppositori ad abbandonare i qualificatori. Questa lettura, prefigurata da Eyjólfur Emilsson, è stata sviluppata da Richard Bemelmans e Luca Castagnoli¹². Un tentativo di fondere l'impostazione di Burnyeat con la lettura dialettica si può trovare nella più recente monografia dedicata al dialogo platonico da Zina Giannopoulou¹³.

Infine, alcuni studiosi hanno cercato di differenziare la tesi di Protagora dal relativismo aletico contemporaneo sostenendo che l'argomento platonico è diretto contro un bersaglio differente. Anche in questo caso gli studi più recenti hanno seguito le orme di un precursore: Sarah Waterlow nel 1977 sosteneva che l'obbiettivo di Socrate non è confutare una forma di relativismo della verità ma una forma di relativismo dei fatti e che il suo argomento non fallisce lo scopo. Questa impostazione è stata recuperata da Richard Ketchum e articolata in dettaglio da Gail Fine¹⁴.

¹² E.K. Emilsson, *Plato's Self-Refutation Argument in Theaetetus 171a-c Revisited*, «Phronesis» 39 (1994), pp. 136-149; R. Bemelmans, *Why Does Protagoras Rush Off? Self-Refutation and Haste in Plato, Theaetetus 169a-171d*, «Ancient Philosophy» 22 (2002), pp. 75-86; L. Castagnoli, *Protagoras Refuted: How Clever is Socrates' «Most Clever» Argument at Theaetetus 171a-c?*, «Topoi» 23 (2004), pp. 3-32; Id., *Ancient Self-Refutation*, cit., Ch. 4. La ricostruzione di Castagnoli spicca per la sua accuratezza. Uno dei punti qualificanti di essa è che Castagnoli ritiene che i qualificatori mancanti siano in alcuni casi presupposti da Platone e in un caso integrabili accettando una diversa lezione del testo, con ciò correggendo una debolezza della proposta di Emilsson.

¹³ Z. Giannopoulou, *Plato's Theaetetus as a Second Apology*, Oxford University Press, Oxford 2013, spec. pp. 82-90. Giannopoulou differenzia il "mondo pubblico" nel quale la tesi di Protagora viene dibattuta e nel quale essa è assolutamente falsa da quello privato dei singoli individui. In questo ambito Protagora conserva titolo a ritenere vera la propria tesi ma a patto di rinunciare a convincere i propri oppositori.

¹⁴ S. Waterlow, *Protagoras and Inconsistency: Theaetetus 171a6-c7*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» (1977), pp. 19-36; R. J. Ketchum, *Plato's «Refutation» of Protagorean Relativism: Theaetetus 170-1*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 10 (1992), pp. 73-105; G. Fine, *Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus*, «Apeiron» 31 (1998), pp. 201-234, ristampato in G. Fine, *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford 2003, pp. 184-212. Secondo Fine la posizione di Protagora andrebbe qualificata come «infallibilista» piuttosto che relativista. Mentre il relativista sostiene che il concetto di verità è relativo e quindi "vero" significa sempre "vero per qualcuno", l'infallibilista afferma che «(i) tutte le credenze sono assolutamente vere e (ii) non ci sono verità che non sono credenze: *p* è vero se e solo se è creduto» (G. Fine, *Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus*, cit., pp. 187-188, trad. mia). La conclusione è che l'argomento di Socrate, benché invalido contro il relativismo, funziona contro l'infallibilista Protagora.

Non è difficile convenire che molti commentatori hanno dato prova di un eccesso di sottigliezza nell'interpretazione di questi passaggi, allontanandosi dal contesto originario del dettato platonico. D'altra parte, è pur vero che molti dei temi introdotti prefigurano problemi e soluzioni del dibattito contemporaneo, come cercherò di argomentare nella sezione conclusiva.

III. La sintetica rassegna che costituisce la sezione precedente non dovrebbe far dimenticare che dietro l'incasellamento della proposta ermeneutica di un interprete in un determinato orientamento si celano generalmente notevoli semplificazioni e che le soluzioni interpretative degli autori che abbiamo finora menzionato sono assai più complesse e più sfumate di quanto queste brutali tassonomie lascino sospettare. D'altra parte, pur nella sua schematicità l'inventario che ho abbozzato nella sezione precedente dovrebbe comunque rendere conto delle problematiche principali che la confutazione di Protagora consegna alla riflessione contemporanea. Infatti, attraverso il dibattito sul *Teeteto* sono rappresentati i principali snodi critici del relativismo.

Definita la tesi relativista come:

$R = I$ valori di verità sono relativi al parametro relativizzante p_n . Se una data proposizione s è vera in relazione al parametro relativizzante p_o , è possibile che esista un differente parametro relativizzante p_r , $p_r \neq p_o$, in relazione al quale s non è vera.

1. R non può essere assolutamente vera. Posto che il parametro relativizzante sia dato dalle opinioni individuali, Protagora non può assumere che la propria dottrina sia assolutamente vera senza contraddirsi, perché in tal caso l'opinione di quanti negano che R sia vera sarebbe falsa, in contrasto con la tesi secondo la quale la verità è relativa alle opinioni individuali.
2. (1) determina la necessità di assumere che R sia vera solo relativamente, vale a dire che essa stessa sia vera solo per quanti credono che sia tale.
- (2) comporta però l'impossibilità di difendere argomentativamente e dialetticamente R .

Questo esito è ben presente in molti interventi sul dialogo platonico. Se anche il relativismo, non diversamente dalle altre concezioni intorno al mondo, è vero solo relativamente, cioè vero solo per coloro che lo

ritengono tale, allora l'adesione al relativismo è inutile, non segna uno scarto rispetto ad altri modi di esprimere il rapporto tra le nostre descrizioni delle cose e le cose stesse. Come sostiene Timothy Chappell,

dal momento che non è stata confutata, dovremmo accettare la dottrina di Protagora? Ritengo di no, non perché il relativismo protagoreo sia auto-confutante ma perché, più semplicemente, non ci sono state fornite ragioni per accettarlo. Infatti, se Protagora è nel giusto la sua posizione comporta che non è possibile addurre ragioni in favore di essa.¹⁵

Analogamente, John McDowell suggerisce che se Protagora può soltanto stabilire che la sua teoria è vera per lui «siamo giustificati nel chiederci per quale motivo dovremmo trovare interessante ciò che dice»¹⁶. Sulla stessa falsariga Alex Long:

Di fronte alla tesi relativista la confutazione è al tempo stesso inutile e invalida. Se noi tutti siamo Misure infallibili, cosa c'è da guadagnare nel confrontare opinioni o mettere alla prova i reciproci punti di vista? In quale modo potremmo mai trovare difettose le convinzioni degli altri?¹⁷

In definitiva, la relativizzazione del valore di verità della tesi del relativismo protagoreo rende la stessa affermazione della tesi inutile. L'attrattiva iniziale del relativismo è legata al fatto che esso, attraverso la sostituzione del concetto ordinario di verità con una nozione di verità relativa, sembra consentire una rappresentazione convincente del fatto del pluralismo intorno alle rappresentazioni del mondo; ma se si concede che questa rappresentazione non vincola coloro che non la ritengono vera – che la teoria della verità relativa non è la teoria della verità *corretta per tutti* – l'interesse della posizione relativista scompare, perché ne segue che dal punto di vista dell'antirelativista la professione di antirelativismo costituisce un'opzione altrettanto valida di quella del relativista.

Anche il dibattito contemporaneo intorno al relativismo – sullo sfondo del quale la confutazione di Protagora nel *Teeteto* continua a campeggiare – è segnato da un simile andamento. Putnam, per

¹⁵ T. D. J. Chappell, *Does Protagoras Refute Himself?*, cit., p. 337 (trad. mia). Va detto che l'opinione più recente di Chappell è un po' diversa: cfr. Id., *Reading the περιτροπή*, cit.

¹⁶ J. H. McDowell, *Plato: Theaetetus*, cit., p. 171 (trad. mia).

¹⁷ A. Long, *Refutation and Relativism in Theaetetus 161-171*, cit., p. 25 (trad. mia). Cfr. anche F. Ferrari, *Lenigma della conoscenza. Un'introduzione al Teeteto*, cit., pp. 65-66.

esempio, cita espressamente il *Teeteto* in *Ragione, verità e storia* per dimostrare l'incoerenza delle tesi relativiste di Kuhn, Foucault e Feyerabend¹⁸. Concede tuttavia che il relativismo appaia *prima facie* abbastanza semplice e comprensibile:

Il relativismo è quella concezione secondo la quale ognuno (o, in una moderna formulazione sociologica, ogni cultura o, in alcuni casi, persino ogni "discorso") ha le proprie idee, i propri canoni e le proprie presupposizioni, e la verità e la giustificazione sono relative a *quelle*.¹⁹

Il problema nasce dal fatto che si deve dare per scontato che l'enunciato "X è vero (o giustificato) relativamente a certe idee, canoni o presupposizioni" sia invece vero in modo assoluto. Eppure,

se le affermazioni del tipo "X è vero (o giustificato) relativamente alla persona P" sono vere o false *in assoluto*, vuol dire che, dopo tutto, c'è effettivamente una nozione assoluta di verità (o giustificazione), e non soltanto di verità-per-me.²⁰

L'unica alternativa, continua il filosofo americano, sarebbe dire che "X è vero relativamente a P" è *anch'esso* vero soltanto in maniera relativa²¹.

¹⁸ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 (trad. it. di N. Radicati di Brozolo, *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985). Oltre a Putnam molti altri autori criticano il relativismo in quanto autocontraddittorio. Cfr. M. Mandelbaum, *Subjective, Objective, and Conceptual Relativisms*, «The Monist» 62 (1979), pp. 403-428, ristampato in J. W. Meiland-M. Krausz (eds.), *Relativism: Cognitive and Moral*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982, pp. 34-61; H. Siegel, *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, Reidel, Dordrecht 1987, Ch. 1; J.F. Harris, *Against Relativism*, cit., pp. 70-71, 82-84; Th. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, New York 1997 (trad. it. di G. Bettini, *L'ultima parola. Contro il relativismo*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 19 e ss., 67 e ss.).

¹⁹ Cfr. H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, cit., p. 131. Putnam ha riformulato la sua critica del relativismo in *Why Reason Can't Be Naturalized*, «Synthese» 52 (1982), pp. 3-24, ristampato in H. Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 229-247 e soprattutto in *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992 (trad. it. di S. Marconi, *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998, pp. 63-80), in cui c'è una ripresa pressoché testuale dell'argomento platonico. Sul rifiuto putnamiano del relativismo v. J. L. Johnson, *Making Noises in Counterpoint or Chorus: Putnam's Rejection of Relativism*, «Erkenntnis» 34 (1991), pp. 323-345.

²⁰ H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, cit., p. 132.

²¹ Tra i pochi che invece prendono in esame la possibilità di affermare come assolu-

Tuttavia, non è immediatamente chiaro se questa via d'uscita sia praticabile. Putnam, per esempio, sostiene che se si compie questo ultimo passo «comincia a vacillare la nostra stessa comprensione di che cosa, in definitiva, tutta questa concezione significhi»²². Altri autori hanno sottolineato che il relativismo integrale finisce di fatto con il sopprimere il peso normativo della nozione di verità, perché se “X è vero relativamente alla persona P”, non è vero in assoluto ma vero soltanto relativamente a coloro che credono nel relativismo, allora “vero-per” non significa altro

tamente vera la tesi che enuncia il relativismo, R. Nozick, *Invariances: The Structure of the Objective World*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2001 (trad. it. di G. Pellegrino, *Invarianze. La struttura del mondo oggettivo*, Fazi, Roma 2003, Cap. 1).

²² H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, cit., p. 132. La possibilità di una verità solo relativa del relativismo è stata utilizzata da Jack Meiland per difendere la dottrina relativista dalle accuse di incoerenza, v. J. W. Meiland, *Concepts of Relative Truth*, «The Monist» 60 (1977), pp. 568-582; Id., *On the Paradox of Cognitive Relativism*, «Metaphilosophy» 11 (1980), pp. 115-126; Th. Benningson, *Is Relativism Really Self-Refuting?*, «Philosophical Studies» 94 (1999), pp. 211-236; M. Kölbel, *Global Relativism and Self-Refutation*, in S. D. Hales (ed.), *A Companion to Relativism*, Blackwell, Oxford, 2011, pp. 11-30. Più recentemente, Steven Hales ha sostenuto che, mentre la dottrina secondo la quale “tutto è relativo” è inconsistente, il principio per cui «ogni cosa vera è vera in modo relativo – cioè, è vera relativamente a certe prospettive» – non lo è, sviluppando una “logica relativista” che tratta la nozione di verità relativa per mezzo di operatori analoghi agli operatori modali (cfr. S. D. Hales, *A Consistent Relativism*, *Mind*, 106 (1997), pp. 33-52, ristampato con modifiche in S. D. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy*, MIT Press, Cambridge, MA 2006, Ch. 3 (trad. mia). Anche trascurando alcune difficoltà tecniche (per esempio: Hales assume che la relazione di *commensurabilità* fra prospettive, che costruisce come un analogo della relazione di accessibilità fra mondi possibili, sia simmetrica e transitiva – quindi, una relazione di equivalenza, dal momento che la riflessività sembra ovvia –, un'ipotesi non facilmente giustificabile), il problema maggiore dell'approccio di Hales è costituito, a mio avviso, dallo statuto degli assiomi che governano la logica relativista. Devono essere ritenuti assolutamente veri o veri solo in maniera relativa? Nessuna delle due risposte appare soddisfacente – come lo stesso Hales correttamente riconosce –, perciò il problema dell'auto-confutazione si ripresenta (cfr. S.D. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy*, cit., pp. 128-131). Su Hales cfr. M. Kölbel, *Saving Relativism from its Saviour*, «Crítica» 31 (1999), pp. 91-103. Un caso particolare è costituito dalla posizione di Joseph Margolis, che distingue fra due concezioni relativiste: il *relazionalismo*, che in pratica coincide con il relativismo tradizionale, e il *relativismo robusto*, che consiste nella tesi secondo la quale in certi domini di indagine bisogna abbandonare il principio di bivalenza per aderire a una logica a più valori di verità. Mentre il relazionalismo è contraddittorio, il relativismo robusto non lo è. Cfr. J. Margolis, *The Truth about Relativism*, Blackwell, Oxford 1991; ma anche M. Kölbel, *Truth Without Objectivity*, Routledge, London 2002, Ch. 7. Sul tema generale del relativismo aletico e sugli autori menzionati in questa nota v. M. Baghramian, *Relativism*, Routledge, London 2004, Ch. 4.

che “creduto-da”, la verità di un enunciato si riduce al *fatto* che quell'enunciato è creduto da qualcuno²³. Altri ancora hanno osservato che in risposta all'asserzione del relativista, secondo il quale la propria dottrina è vera solo in senso relativo, l'antirelativista potrebbe replicare sostenendo che l'enunciato: “il relativismo è falso per me e vero per te” deve essere riconosciuto come assolutamente vero anche da parte del relativista²⁴.

In definitiva, abbiamo la seguente situazione: posto che *R* non può essere ritenuta assolutamente vera, l'ipotesi di una sua verità soltanto relativa conduce a un esito instabile, perché un qualsiasi sistema costruito per formulare la logica del relativismo deve fondarsi, per essere intellegibile, su un *framework* assolutamente vero²⁵. D'altra parte, ogni tentativo di derivare la contraddittorietà del relativismo è votato allo scacco, almeno sino a quando al relativista è concesso di reiterare la sua strategia relativizzatrice. Infatti, se immaginiamo un'ipotetica prova della contraddittorietà del relativismo, vale a dire una successione di enunciati che da *R* conduce a una contraddizione:

R
...
⋮

Il relativista può sempre obiettare che una o più delle regole tramite le quali si deriva la contraddizione non sono vere *per lui*. Né, d'altra parte, per quanto già detto, può sperare di convincere dialetticamente i suoi oppositori, con ciò consegnando la tesi relativista a una sorta di mondo iperuranio distaccato dalla sfera della prassi, in flagrante contrasto con lo “spirito” della posizione che dovrebbe rappresentare.

Qual è la morale da trarre da tutta questa vicenda? A mio avviso, il carattere paradossale della tesi relativista – impossibile da difendere non meno che da confutare – dovrebbe indurci a una riflessione di questo genere. Il relativismo rappresenta un punto di vista interessante sulla contingenza dei nostri tentativi di rappresentare il mondo, in quanto

²³ Cfr. I. Niiniluoto, *Realism, Relativism, and Constructivism*, «Synthese» 89 (1991), pp. 135-162, spec. pp. 151-152.

²⁴ Cfr. R. Lockie, *Relativism and Reflexivity*, «International Journal of Philosophical Studies» 11 (2003), pp. 319-339.

²⁵ Almeno questa è la conclusione che ho creduto di trarre in L. Marchettoni, *Verità «assolutamente» relativa*, in M. Carrara-V. Morato (eds.), *Verità*, Mimesis, Milano 2010, pp. 287-293.

mette in primo piano l'impossibilità di una conoscenza oggettiva e l'esistenza di nessi imprescindibili tra le nostre rappresentazioni e i fattori soggettivi che presidono alla loro formazione. Tuttavia, questa (meta) rappresentazione per risultare persuasiva deve porsi come assolutamente vera: nel momento in cui si tenta di applicare a essa il suo contenuto si produce un cortocircuito che la rende instabile²⁶. Questo esito è sicuramente familiare a tutti i lettori attenti del *Teeteto*. Sotto questo profilo la situazione del relativismo sarebbe assimilabile a quella dei tipici paradossi generati da forme di auto-riferimento – paradigmatico è il caso del paradosso del mentitore.

Ma per quanto riguarda l'idea che *R* sia vera solo in modo relativo? Abbiamo visto che Platone non discute espressamente questa opzione, né, del resto, a ciò provvedono gli autori contemporanei. Sembra evidente che per caratterizzare una relazione abbiamo bisogno di individuarne i termini in maniera indipendente dalla relazione stessa²⁷. Tuttavia, forse possiamo immaginare che il *framework* che individua la prima relazione sia esso stesso relativo, e così via *ad infinitum*. È vero che a ogni *step* abbiamo bisogno di assumere assolutamente il quadro necessario per esprimere la relazione rilevante. D'altra parte, la procedura di relativizzazione può sempre riprendere. In questo caso, il senso della possibilità di applicare a sé stessa il contenuto della tesi relativista andrebbe ricercato nell'idea secondo la quale anche la meta-descrizione in base alla quale la genesi delle nostre rappresentazioni del mondo va collegata all'operatività di un certo parametro relativizzante può sempre diventare oggetto di un'ulteriore rappresentazione e un ulteriore confronto.

Università di Parma

leonardo.marchettoni@unipr.it

²⁶ Questo stato di cose, peraltro, era stato già caratterizzato con chiarezza da Friedrich Nietzsche con la famosa metafora dell'impossibilità di «girare con lo sguardo il nostro angolo». Cfr. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Kritische Studienausgabe, Werke*, eds. G. Colli-M. Montinari, vol. III, de Gruyter, München-Berlin-New York 1988 (trad. it. di C. Gentili, *La gaia scienza*, Einaudi, Torino 2015, p. 300). Sul prospettivismo nietzscheano, cfr. C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, il Mulino, Bologna, 2017, Cap. 3; P. Gori-P. Stellino, *Il prospettivismo morale nietzscheano*, «Syzetesis» 2 (2015), 2, pp. 109-128.

²⁷ Nelle parole di Russell: «se tutto fosse relativo non ci sarebbe più nulla con cui stare in relazione» (B. Russell, *The ABC of Relativity*, George Allen & Unwin, London 1925 (trad. it. di L. Pavolini, *L'ABC della relatività*, Longanesi, Milano 2005, p. 13).



Il lessico cosmo-poietico nel *De opificio mundi* Filone Alessandrino e i “Presocratici”*

di

LUDOVICA DE LUCA

ABSTRACT: My paper focuses on the cosmopoietic lexicon (κοσμοποιέω; κοσμοποιία; κοσμοποιός; κοσμοποιητικός) in *De opificio mundi* by Philo of Alexandria in relation to the fragments and testimonies about the so-called “Presocratic”. In this way, I would like to highlight the presence of these authors in Philo’s work and to attempt to identify to which kind of readers *De opificio* could be addressed.

KEYWORDS: Philo of Alexandria, *De opificio mundi*, *Genesis*, “Presocratic”, Cosmopoietic Lexicon

ABSTRACT: In questo contributo viene sviluppata un’analisi del lessico cosmo-poietico (κοσμοποιέω; κοσμοποιία; κοσμοποιός; κοσμοποιητικός) nel *De opificio mundi* di Filone Alessandrino in rapporto alle fonti e testimonianze sui cosiddetti “Presocratici”. Si cerca, così, di mettere in luce la presenza di questi autori nell’opera filoniana e provare a identificare la tipologia di lettori a cui potrebbe essere destinato il *De opificio*.

KEYWORDS: Filone Alessandrino, *De opificio mundi*, *Genesi*, “Presocratici”, lessico cosmo-poietico

1. La ricezione filoniana dei φυσιολόγοι

Filone Alessandrino (I sec. a.C.-I sec. d.C.) nel *De opificio mundi* interpreta allegoricamente il racconto sulla creazione del mondo di *Gen*

* Ringrazio Francesco Verde per avermi dato l’opportunità di scrivere questo articolo, per i preziosi consigli ricevuti e per avermi segnalato, oltre ad altri aggiornati riferimenti bibliografici, l’articolo di G. Sterling (2017).

1,1-2,3 probabilmente in base alla *Septuaginta*, la traduzione greca della Bibbia ebraica compiuta ad Alessandria nel III sec. a.C.¹ Come *judaicus* e *graecus*, oltre che al *Genesi* e alla religione giudaica, Filone nella sua opera si riferisce anche alla tradizione greca ed, in particolare modo, a Platone e agli Stoici. Infatti il *De opificio* sembra consistere in una duplice interpretazione del *Genesi* e del *Timeo*, che è sempre sullo sfondo dell'opera secondo allusioni dirette e indirette². Inoltre nel *De opificio* ha un peso rilevante la filosofia stoica, al punto che può essere considerata come una terza base esegetica per l'opera filoniana insieme al *Genesi* e al *Timeo*³. Non è raro, però, che Filone nel *De opificio*, oltre che a Platone e agli Stoici, si riferisca direttamente anche ad altri autori, come nel caso di *Opif.* 104-105 in cui cita alcuni passi di Solone e di Ippocrate per conferire maggior valore al suo

¹ Il titolo completo dell'opera filoniana è Περὶ τῆς κατὰ Μωυσῆα κοσμοποιίας (*Sulla creazione del mondo secondo Mosè*). Per il *De opificio* v. l'edizione critica: L. Cohn-P. Wendland (eds.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (vol. 1), G. Reimer, Berlin 1896-1930 (rist. de Gruyter, Berlin 1962). Cfr. L. Cohn (ed.), *Philonis Alexandrini libellus De opificio mundi*, G. Olms, Hildesheim 1967 (ristampa dell'ed. edita a Breslau nel 1889). Per le maggiori traduzioni e commenti: R. Arnaldez, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 1, Editions du Cerf, Paris 1967; L. Cohn-I. Heinemann-M. Adler-W. Theiler (eds.), *Philo von Alexandria. Die Werke in Deutscher Übersetzung*, vol. 1, de Gruyter, Berlin 1938; F. H. Colson-G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1929-1962; G. Reale-R. Radice (eds.), *La filosofia mosaica*, Rusconi, Milano 1987; Id. (eds.), *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Bombiani, Milano 2005; D. T. Runia, *On the Creation of the Cosmos According to Moses*, Brill, Leiden 2001. Inoltre per un'introduzione italiana aggiornata sul pensiero e le opere di Filone rimando al libro F. Calabi, *Filone di Alessandria*, Carocci, Roma 2013. Per l'origine leggendaria della traduzione dei Settanta v. F. Calabi (ed.), *Lettera di Aristeo a Filocrate*, Rizzoli, Milano 1995. Un racconto simile sull'origine della *Septuaginta*, oltre che nella *Lettera di Aristeo*, si trova anche nel filoniano *De vita Mosis* II, 25-40. Per la *Septuaginta* v. A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta 70 interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1971 (1935). Cfr. P. Sacchi (ed.), *La Bibbia dei Settanta*, 3 voll., Morcelliana, Brescia 2012-2013. In particolare per il *Genesi* cfr. M. Alexandre, *Le Commencement du livre Genèse I-V. La version greque de la Septante et sa réception*, Paris 1998; M. Harl (ed.), *La Bible d'Alexandrie LXX. La Genèse*, vol. 1, Beauchesne, Paris 1986; M. Rösel, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta*, de Gruyter, Berlin 1994.

² Per il *De opificio* e il *Timeo* v.: R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Rusconi, Milano 1989, pp. 141-186; D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Brill, Leiden 1986, pp. 365-552.

³ Cfr. G. Reydamas-Schils, *Stoicized Readings of Plato's Timaeus in Philo of Alexandria*, «Studia Philonica Annual» 7 (1995), pp. 85-102.

elogio sul numero sette e mettere in risalto l'unicità e la grandezza della dottrina mosaica⁴. Filone considera Mosè come l'autore delle Sacre Scritture, che a suo avviso rappresentano la più alta forma di filosofia, e lo descrive, oltre che come θεοφράδμων (ispirato da Dio) e θεολόγος, come il primo φιλόσοφος⁵. Pur avendo talvolta un atteggiamento critico verso gli Ἕλληνες, che a suo avviso sono soprattutto colpevoli di non credere nel monoteismo ebraico, nella maggior parte dei casi Filone sembra alludere appositamente alla tradizione filosofica e culturale greca per trovare una conferma alla dottrina mosaica ed incrementarne il prestigio.

Visto l'ampio numero di riferimenti ad autori antichi – filosofi e non – Filone, per il suo modo di riportarne il pensiero e per la sua maniera di interrogarli, è stato considerato come un dossografo. Come ha notato D. T. Runia, egli ha nei confronti degli autori greci un approccio non solo descrittivo, ma anche dialettico-disputativo e in alcuni casi Filone sembra procedere come un dossografo che riporta opinioni di autori diversi su uno stesso tema facendoli interagire tra loro⁶. Tale modo di interrogare gli autori antichi nel *De opificio* è sempre funzionale all'esposizione generale dell'opera e ha spesso il fine di difendere o affermare con forza gli assunti del giudaismo. Filone nella maggior parte dei casi non sembra essere interessato ad alludere direttamente ai nomi di filosofi o scuole specifiche e nel *De opificio* sono numerosi anche riferimenti più impliciti. Questo sembra essere anche il caso di coloro che Aristotele chiama φυσικοί ο φυσιολόγοι ossia gli studiosi della natura di età arcaica, i cosiddetti "Presocratici"⁷.

⁴ In *Opif.* 104 Filone cita il Fr. 27 West di Solone mentre in *Opif.* 105 cita Hipp., *Septim.*, 5 Roscher.

⁵ Anche numerosi autori successivi attribuiranno caratteri filosofici a Mosè. Si pensi, per esempio, al Fr. 8 des Places di Numenio, in cui Platone viene considerato come un Μωσῆς ἀττικίζων («Mosè che parla attico»). Cfr. Eus., *PE*, XI 10, 14.

⁶ D. T. Runia, *Philo and Hellenistic Doxography*, in J. Mansfeld-D. T. Runia (eds.), *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. 3, Brill, Leiden 2010, pp. 271-312 (già in F. Alesse, ed., *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden 2008, pp. 13-54). Runia per il *De opificio* riporta gli esempi di *Opif.* 7-8 e *Opif.* 170-171.

⁷ Per esempio per l'allusione aristotelica ai "Presocratici" come φυσιολόγοι v.: *De an.*, III 426a 20; *Metaph.*, I 986b 14; 989b 30; 990a 3; 992b 4; V 1023a 21; VI 1062b 22; *Phys.*, III 203b 15; 205a 26; 206b 23; IV 213b 1; VIII 265a 3; come φυσικοί: *Metaph.*, XI 1067a 6; XII 1071b 27; *Phys.*, I 184b 17; 187a 12; III 205a 5. Per i "Presocratici" mi riferisco alla classica edizione di H. Diels-W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 voll., Weidmann, Berlin 1956. Cfr. ora anche A. Laks-G. W. Most (eds.), *Early Greek*

La presenza di tali autori nelle opere filoniane è una questione complessa e ciò *in primis* per la natura stessa delle fonti, spesso mediate dalle esigenze dei testimoni che le hanno tramandate⁸. Inoltre se sembra essere certa la conoscenza di Filone dei φυσιολόγοι almeno tramite la mediazione delle testimonianze, soprattutto tramite quelle di Platone, Aristotele e Teofrasto, non è chiaro, invece, se egli abbia potuto avere un accesso diretto alle fonti presocratiche ed, eventualmente, a quali⁹. Filone, per esempio nelle sue opere allude per nome a Ἀναξαγόρας (*De vita contemplativa* 14 – in cui vi si riferisce insieme a Δημόκριτος – e *De aeternitate mundi* 4) o a Ἡράκλειτος (*Legum allegoriae* I, 108; *Quis rerum divinarum heres sit* 214; *De aeternitate mundi* III; *De providentia* 67; *Quaestiones in Genesim* II, 5a; *Περὶ ἀριθμῶν sive Ἀριθμητικά* 122), che è tra i più citati nel *corpus* filoniano. Ma non sappiamo con certezza se queste fonti circolassero al suo tempo ad Alessandria né se egli le abbia potute consultare direttamente. Filone, come dotto ebreo alessandrino nato intorno al 20 a.C., avrebbe potuto usufruire del patrimonio librario della Biblioteca di Alessandria, anche se molto probabilmente non nella sua interezza poiché nel 48 a.C., durante l'incendio provocato da Giulio Cesare, una parte degli scritti in essa conservati venne distrutta¹⁰. Ma, anche in questo caso, nonostante alcuni incoraggianti studi come quello di L. Saudelli, che ha messo in evidenza come molto probabilmente alcuni testi

Philosophy, 9 voll., Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2016. Cfr. per la versione italiana G. Giannantoni (ed.), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2004 (1969).

⁸ Per l'uso del termine "presocratico" ed il dibattito sulla sua liceità o meno v.: A. A. Long, *The Scope of Early Greek Philosophy*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 1-21, spec. pp. 5-15.

⁹ Per le testimonianze tramite cui abbiamo notizie dei "Presocratici" v. J. Mansfeld, *Sources*, in A. A. Long, *Cambridge Companion*, cit., pp. 22-44. Cfr. H. F. Cherniss, *Caratteri ed effetti della filosofia presocratica*, in W. Leszl (ed.), *I Presocratici*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 143-173. Per alcuni dei passi più espliciti in cui Filone si riferisce a Platone, Aristotele e Teofrasto v. *De opificio mundi* 199; 133; *Quod omnis probus liber sit* 13; *De vita contemplativa* 57; *De aeternitate mundi* 13-14; 16; 27; 38; 52, 141; *Περὶ ἀριθμῶν sive Ἀριθμητικά* 65a (Platone); *De aeternitate mundi* 10; 12; 16; 18 (Aristotele); *De aeternitate mundi* 117 (Teofrasto).

¹⁰ Cfr. M. Berti-V. Costa, *La Biblioteca di Alessandria. Storia di un paradiso perduto*, Tored, Tivoli 2010, pp. 161-196; E. A. Parsons, *The Alexandrian Library. Glory of the Hellenic World*, Cleaver-Humor Press, London 1952, pp. 273-319. In generale per Alessandria d'Egitto, la sua fondazione e la vita culturale e religiosa al suo interno v. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1972 (per il Museo e la Biblioteca v. spec. pp. 305-335).

di Eraclito circolassero ad Alessandria al tempo di Filone, sia sotto forma di scritti originali sia nelle raccolte dei *Placita*, in generale le notizie su quali fonti presocratiche potessero essere a disposizione di Filone sono piuttosto incerte¹¹. Inoltre non per tutti i “Presocratici” si può parlare di testi scritti, visto che in molti casi l’oralità era ancora la forma privilegiata di divulgazione del loro pensiero¹².

Nonostante, dunque, una necessaria cautela quando parliamo dell’eventuale rapporto di Filone con i “Presocratici”, il *De opificio* sembra aver subito il fascino e l’influenza di alcuni φυσιολόγοι. Tra essi ci sono in primo luogo i Πυθαγόρειοι, che sono menzionati esplicitamente in *Opif.* 100, anche se – come è stato sostenuto – si potrebbe trattare più probabilmente di “Neopitagorici” per la commistione di Platonismo e Pitagorismo nel pensiero filoniano¹³. D’altronde lo stesso Filone è chiamato da Clemente Alessandrino come ὁ Πυθαγόρειος, dal momento che secondo Clemente Pitagorismo e Platonismo finivano per coincidere¹⁴. Filone, in particolare, in *Opif.* 100 si riferisce a Filolao nelle cui parole trova una conferma al suo concetto di ebdomade, che ha elaborato secondo l’analogia con il Dio biblico¹⁵. Oltre a questi richiami più diretti,

¹¹ L. Saudelli, *Eraclito ad Alessandria. Studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 361-369.

¹² M. M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 107-164 (spec. pp. 119-129).

¹³ Questa tesi è sostenuta in diverse occasioni da Radice e Runia nei loro commenti al *De opificio*. Inoltre v. D. T. Runia, *Philo’s Longest Arithmological Passage: De opificio mundi 89–128*, in L. J. Bord-D. Hamidovic (eds.), *De Jérusalem à Rome: Mélanges J. Riaud*, Geuthner, Paris 2000, pp. 155–174. Per i Pitagorici di età ellenistica v.: H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo 1961; H. Thesleff (ed.), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo 1965. Cfr. B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo*, in A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 137-168. Per gli altri richiami di Filone per nome ai Πυθαγόρειοι v. *Legum allegoriae* I, 15; *Quod omnis probus liber sit* 2; *De aeternitate mundi* 12; *Quaestiones in Genesim* I, 17b; II, 12a; III, 49a; IV 8b; *Περὶ ἀριθμῶν sive Ἀριθμητικά* 3b; 21a; 43b; 43d; 44a; 47a.

¹⁴ Per esempio v. Clem. Alex., *Strom.*, I 15, 72, 4; II 19, 100, 3. D. T. Runia, *Why does Clement of Alexandria call Philo “the Pythagorean”?*, «*Vigiliae Christianae*» 49 (1995), pp. 1-22.

¹⁵ In *Opif.* 100 Filone afferma: μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις: “Ἔστι γάρ, φησὶν, ἡγεμῶν καὶ ἄρχων ἀπάντων θεὸς εἰς αἰεὶ ὦν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὁμοῖος, ἕτερος τῶν ἄλλων” («arrecca testimonianza al mio discorso anche Filolao in questi passi: “è, infatti, dice, guida e sovrano di tutte le cose dio, uno, eterno, stabile, immobile, simile a se stesso, diverso dalle altre cose”»). Questa come le altre traduzioni, ove non segnalato, sono mie. *Opif.* 100 (in particolare le righe 17-19) è stato

però, il *De opificio* sembra essere ricco anche di allusioni più implicite ai φυσιολόγοι e Filone talvolta sembra instaurare un dialogo con alcuni di essi, affrontando tematiche a loro care, come quella della κοσμοποιία – la formazione del mondo – su cui si basa tutta l’opera filoniana. Filone, infatti, nel *De opificio*, oltre che compiere una duplice esegesi del *Genesi* e del *Timeo* attraverso il filtro dello Stoicismo, sembra presentare la sua κοσμοποιία in maniera affine a come gli antichi cosmologi greci si sono interrogati sull’origine del tutto, ricalcandone il modo di procedere e riprendendo e sviluppando in modo originale alcuni aspetti lessicali che troviamo nelle testimonianze e nei frammenti loro attribuiti. Come vedremo, attraverso una ripresa del lessico “cosmo-poietico”, che è usato in letteratura soprattutto in relazione ai φυσιολόγοι, Filone sembra instaurare un dialogo con i primi cosmologi che, come lui, cercavano di dare una risposta al problema dell’origine. Nonostante alcuni studi di J. Mansfeld e di D. T. Runia e i nuovi orizzonti aperti da L. Saudelli, le allusioni filoniane ai φυσιολόγοι nel *De opificio* sembrano essere un campo di ricerca ancora aperto ed, in parte, non del tutto esplorato; è stata, infatti, approfondita la presenza di alcuni “Presocratici” nelle opere filoniane ma non sono molti ancora gli studi che si concentrino sulla loro presenza nel *De opificio*¹⁶.

Insieme ai più espliciti riferimenti al *Timeo* e allo Stoicismo, le allusioni ai φυσιολόγοι, che l’uso filoniano del lessico cosmo-poietico mostra, potrebbero essere necessarie a rendere più comprensibile il racconto genesiaco al lettore che poteva trovare così nella domanda sull’origine del cosmo – sulla κοσμοποιία – il comune determinante tra i primi filosofi greci e il *Genesi*. Il *De opificio*, infatti, sembra essere stato scritto per una duplice categoria di lettori: per gli ebrei alessandrini, probabilmente già a conoscenza del *Genesi*, che potevano trovare nell’opera filoniana una nuova chiave esegetica per la

inserito da H. Diels e W. Kranz tra i frammenti dubbi attribuiti a Filolao (44 B 20 DK).

¹⁶ Runia segnala spesso nel suo commento al *De opificio* (*On the Creation*, cit.) alcune assonanze con tematiche vicine ai “Presocratici” e in *Philo’s Longest Arithmological Passage*, cit., come già accennato, tratta del rapporto con i Pitagorici e Neo-Pitagorici. J. Mansfeld in *Heraclitus, Empedocles, and others in a Middle Platonist Cento in Philo of Alexandria*, «Virgiliae Christianae» 39 (1985), pp. 131-156 considera la presenza di alcuni “Presocratici” nel corpus filoniano senza però focalizzarsi nel dettaglio sul *De opificio*. L. Saudelli in *Eraclito*, cit., invece, si concentra sul rapporto di Filone con Eraclito, prendendo in esame anche passi del *De opificio*, e nell’appendice (pp. 353-359), dopo una breve introduzione sui “Presocratici” nelle opere filoniane, approfondisce la presenza di Empedocle nel *De providentia*.

comprensione del testo biblico, e per i lettori greci che, leggendo il *De opificio*, potevano avvicinarsi alla tradizione giudaica. Nonostante il dibattito a proposito sia ancora aperto, il *De opificio* potrebbe far parte di quel gruppo di opere filoniane sull'esposizione della Legge che, come è stato messo in luce di recente da G. Sterling, sarebbero state destinate ad un pubblico non esperto di lettori, a cui veniva offerto un orientamento generale sul Pentateuco¹⁷. Sterling, infatti, propone la suddivisione delle opere filoniane in tre macro-gruppi: 1) le *Questiones et Solutiones* sul *Genesi* e sull'*Esodo*, forse sviluppate all'interno del contesto di una scuola guidata da Filone, che potrebbero consistere in uno studio preliminare o un'esercitazione esegetica per studenti ebrei alle prime armi; 2) il *Commentario allegorico*, di cui farebbero parte tutte le opere in cui Filone interpreta *Gen 2,1-17,22*, sempre maturate all'interno di un *educational setting* ma probabilmente per studenti di un livello più avanzato; 3) infine, le opere su *l'Esposizione della Legge* in cui, secondo Sterling, deve essere collocato anche il *De opificio mundi*: quest'ultimo gruppo di scritti, consistendo in una sorta di riassunto commentato di tutto il Pentateuco, potrebbe essere destinato non ai lettori ebrei che frequentavano la "scuola" di Filone ma piuttosto a lettori non ebrei e/o privi di rudimenti biblici. Tra i principali possibili fruitori del *De opificio*, quindi, potrebbero esserci i greci alessandrini non ebrei a cui veniva presentata la religione giudaica in chiave filosofica e a tal fine, dunque potrebbero essere funzionali i numerosi riferimenti nel *De opificio* ai filosofi greci, a cui Filone potrebbe alludere per rendere più comprensibile, e dunque – perché no – anche appetibile, il *Genesi* al lettore pagano. In tal modo quest'ultimo poteva ritrovare nell'interpretazione filoniana alcuni riferimenti familiari che lo avrebbero potuto far avvicinare alla legge divina. Questo potrebbe essere il caso anche delle allusioni ai φυσιολόγοι nel *De opificio* che, seppure per la maggior parte implicite e in molti casi discutibili, potrebbero essere comprese sotto lo sforzo filoniano di presentare il racconto cosmogonico del *Genesi* ai lettori greci non ebrei che, riconoscendo un linguaggio e alcune tematiche vicine ai "Presocratici", avrebbero potuto accedere più agevolmente

¹⁷ G. Sterling, *Philo's School. The Social Setting of Ancient Commentaries*, in B. Wyss-R. Hirsch-Luipold-S. J. Hirschi (eds.), *Sophisten in Hellenismus und Kaiserzeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 123-142. Cfr. G. Sterling, 'The School of Sacred Laws: The Social Setting of Philo's Treatises', *Vigiliae Christianae* 53 (1999), pp. 148-164 (dove pone le basi per questa ipotesi).

alla “filosofia mosaica” di cui Filone si fa promotore¹⁸.

2. *La κοσμοποιία κατὰ Φίλωνα: il debito aristotelico e il rapporto con il IV libro dei Maccabei*

Filone nel *De opificio*, in base all’influenza platonica e stoica, utilizza un lessico specifico per descrivere l’attività creatrice divina. Di questo lessico, per esempio, fanno parte i riferimenti filoniani a Dio come πατήρ καὶ ποιητής o come δημιουργός, ripresi dal *Timeo*, ma anche le allusioni ai λόγοι σπερματικοί stoici¹⁹. In generale Filone, però, non riprende semplicemente nozioni filosofiche precedenti ma, come già si è accennato, le reinterpreta alla luce del *Genesi*, dando vita a sua volta a nuovi concetti filosofici. Come vedremo, lo stesso accade parallelamente anche sul piano terminologico. Filone, infatti, usa spesso un lessico consolidato in letteratura che contribuisce, però, ad arricchire con nuove sfumature significative e non è raro, inoltre, trovare nel *De opificio* termini o espressioni mai usate prima, come, per esempio, il verbo ἀγαλματοφορέω (portare in sé un’immagine), usato per la prima volta da Filone sulla scia dell’influenza platonica (in particolare di *Symp.* 215b 1-8)²⁰. Questo è il caso anche del lessico cosmo-poietico, con cui Filone descrive la creazione divina del mondo, utilizzando, come si vedrà, un linguaggio solitamente usato in rapporto alle cosmologie presocratiche.

Il lessico cosmo-poietico che troviamo nel *De opificio* deve essere

¹⁸ Per il pensiero filoniano come “filosofia mosaica” v. G. Reale-R. Radice, *Monografia introduttiva*, in Id., *Tutti i trattati*, cit., pp. XVII-CLVI.

¹⁹ Per Dio come πατήρ καὶ ποιητής nel *De opificio* v. 7; 10; 21; 77. Per Dio come δημιουργός v. *Opif.* 10; 18; 36; 68; 72; 138-139; 146; 171. Filone nel *De opificio* più che di λόγοι σπερματικοί parla di οὐσία σπερματικά. Cfr. *Legat.* 55, dove allude propriamente ai λόγοι σπερματικοί, e *Aet.* 93, dove si riferisce al singolare al λόγος σπερματικός.

²⁰ Per il verbo ἀγαλματοφορέω in Filone cfr. F. Calabi, *Filone di Alessandria e l’Epinomide*, in F. Alesse-F. Ferrari (eds.), *Epinomide. Studi sull’opera e la sua ricezione*, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 248-261; P. Graffigna, *Un hapax di Filone d’Alessandria: ἀγαλματοφορέω*, «Maia» 43 (1991), pp. 143-148; M. Harl, *Socrate-Silène. Les emplois métaphoriques d’ἀγαλμα et le verbe ἀγαλματοφορέω: de Platon à Philon d’Alexandrie et aux Pères grecs*, «Semitica et classica» 2 (2009), pp. 51-71; D. T. Runia, *Verba Philonica. Ἀγαλματοφορεῖν, and the Authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras*, in Id. (ed.), *Philo and Church Fathers. A Collection of Papers*, Brill, Leiden 1995, pp. 102-116; A. Vasiliu, *Penser Dieu. La condition de réciprocité noétique et théologie rationnelle à partir d’une page de Philon d’Alexandrie*, «Phantasia [En ligne]» 1 (2015), URL: <http://popups.ulg.ac.be/0774-7136/index.php?id=357> [06.11.2017].

contestualizzato all'interno del più ampio ricorso filoniano all'ambito semantico del verbo ποιέω per descrivere i diversi aspetti della creazione divina. Filone, quando mette l'accento sulle proprietà creative di Dio, ricalca di solito la presenza del lessico poietico usato nel *Genesis* e nel *Timeo*, dove però viene associato solo alla formazione dell'universo sensibile e non a quella del modello ideale, che nel *Genesis* è ovviamente assente mentre nel *Timeo* è precedente dal punto di vista causale rispetto al demiurgo e, inoltre, è eterno. Nel *De opificio* il lessico poietico viene usato in relazione sia a questo cosmo che al modello, che, secondo Filone, è stato creato da Dio come ogni altra cosa – sensibile o intellegibile che sia. In particolare, però, il lessico cosmo-poietico, viene usato soprattutto in relazione al κόσμος αισθητός e mai direttamente in rapporto al κόσμος νοητός, come invece ci si aspetterebbe, essendo entrambi creati da Dio. Filone, in questo modo, sembra essere coerente con i frammenti e le testimonianze sui "Presocratici" dove tale lessico è associato all'universo sensibile. Filone, pur avendo teorizzato una "doppia" creazione, intellegibile e sensibile, è in linea con la tradizione filosofica precedente e ciò potrebbe essere dovuto alla sua intenzione di rendere fruibile il *De opificio* anche (ma forse soprattutto) al lettore greco e/o non esperto di tradizione giudaica.

L'importanza del lessico cosmo-poietico nel *De opificio* è visibile fin dal titolo dell'opera (Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας) in cui il sostantivo κοσμοποιία gioca un ruolo centrale. Filone di solito nelle sue opere con κοσμοποιία intende il racconto genesiaco della creazione, che secondo lui è opera di Mosè in quanto autore della Bibbia²¹. In particolare, per κοσμοποιία egli fa riferimento a *Gen* 1,1-2,3, luogo che in *Opif.* 3 è inteso come ἡ ἀρχὴ θαυμασιωτάτη («l'inizio massimamente ammirabile») delle Leggi. La κοσμοποιία biblica spesso è considerata da Filone in relazione alla sua bellezza, che è così grande che l'esegeta può difficilmente trovare parole degne per descriverla (*Opif.* 4; 6). Per questo motivo anche l'interpretazione di Filone non potrà che essere limitata rispetto alla grandezza della κοσμοποιία mosaica, nonostante egli provi comunque ad interpretarla in modo che questa possa essere fruibile al maggior numero possibile di lettori.

In *Opif.* 170 Filone afferma che Mosè nella κοσμοποιία del *Genesis* ha mostrato cinque fondamentali insegnamenti, che rappresentano

²¹ Lo stesso accade in *De posteritate Caini* 64; *De gigantibus* 22; *De plantatione* 86; *De fuga et inventione* 68; 178; *De Abrahamo* 2; 258; *De vita Mosis* II, 37; *De decalogo* 97; *De specialibus legibus* IV, 123; *De praemiis et poenis* 1; *Quaestiones in Genesim* I, 1.

le idee cardine che si possono evincere dalla sua interpretazione di *Gen* 1,1-2,3. Queste cinque idee sono: Dio esiste; Dio è uno; il cosmo è generato; il cosmo è uno; Dio è provvidente. Per Filone se il lettore del *De opificio* avrà compreso correttamente il contenuto dell'opera, riconoscerà queste cinque idee e, rispettandole fedelmente, potrà avere una vita beata in conformità alla Legge divina. In *Opif.* 170, così come si può evincere dal titolo dell'opera, vediamo come Filone con κοσμοποιία, oltre che al racconto genesiaco ad opera di Mosè, sembri alludere anche alla propria interpretazione del *Genesi*. Le cinque idee con cui si chiude il *De opificio*, infatti, non sono esplicitate nel racconto di Mosè ma diventano chiare solo grazie all'esegesi filoniana. Filone, dunque, pur avendo un atteggiamento modesto, sembra considerare la sua stessa interpretazione come una sorta di seconda κοσμοποιία, parallela a quella biblica ma talvolta con uno statuto filosofico e cosmologico a se stante. *Gen* 1,1-2,3, infatti, rappresenta il fondamento esegetico su cui si sviluppa l'interpretazione filoniana ma quest'ultima, talvolta, sembra distanziarsene completamente²². Da quanto possiamo dedurre, la vera protagonista dell'opera filoniana più che il *Genesi* in sé per sé, sembra essere l'interpretazione di Filone che si presenta essa stessa come κοσμοποιία.

Il termine κοσμοποιία, così come vedremo il verbo κοσμοποιέω, è usato per la prima volta negli scritti di Aristotele a proposito delle opinioni dei φυσιολόγοι sulla formazione del mondo. In *Phys.* II 196a 22 Aristotele usa il sostantivo κοσμοποιία per introdurre una citazione di Empedocle sulla τύχη, affermando che Empedocle ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ disse: οὕτω συνέκυρσε θεῶν τοτέ, πολλάκι δ' ἄλλως («così talora correndo vi si imbatté, ma spesso altrimenti»)²³. In *Metaph.* I 985a 19, invece, Aristotele parla di κοσμοποιία in relazione ad Anassagora dicendo che egli γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῶ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν («infatti si serve dell'intelletto come di un espediente in vista della formazione del mondo»)²⁴. Allo stesso modo anche alcuni aristotelici parlano di κοσμοποιία in relazione ad alcuni "Presocratici". Il peripatetico Eudemo da Rodi (IV sec. a.C.), secondo quanto riportato da Simplicio in relazione a *Phys.* II 195b 37-196a 11, si sarebbe riferito alla posizione

²² Si pensi, per esempio, al caso di *Opif.* 15 dove Filone interpreta l'ἡμέρα μία di *Gen* 1,1-5 come il giorno in cui è stato creato il κόσμος νοητός, laddove invece nella Bibbia si tratta solo della creazione della luce tramite la forza della parola divina.

²³ 31 B 53 DK. Cfr. *Simpl., In Aristot. Phys.*, IX 330, 34 Diels.

²⁴ 59 A 47 DK. Cfr. *Simpl., In Aristot. Phys.*, X 1121, 26.

di Democrito sulla τύχη favorevolmente ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ mentre al contrario ἐν τοῖς μερικωτέροις («nelle cose più parziali») no, perché essa non sarebbe causa di nulla²⁵.

Anche rispetto ai Pitagorici si parla di κοσμοποιία: Giamblico (*In Nicom.* 10 21 Pistelli-Klein) a proposito dei discepoli del pitagorico Ippaso di Metaponto (VI sec. a.C.) afferma che essi dicevano che il numero corrispondeva al παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιίας («primo modello della composizione del cosmo»), oltre ad essere il κριτικὸν ὄργανον («strumento di distinzione») del dio ordinatore dell'universo²⁶. Simplicio, poi, oltre che in relazione ad alcuni φυσιολόγοι, usa il termine κοσμοποιία anche in rapporto alla dottrina stoica della παλιγγενεσία (rigenerazione). Per gli Stoici, secondo Simplicio, l'uomo sarebbe di nuovo lo stesso nella rigenerazione, essendo una cosa sola secondo la sostanza (οὐσία) ma variando secondo la costituzione (κατάταξις) da una "formazione del cosmo" all'altra²⁷.

Il sostantivo κοσμοποιία viene utilizzato anche nella *Septuaginta*, in *4Mac* 14,7, in relazione alle ἑπτὰ τῆς κοσμοποιίας ἡμέραι, ossia ai sette giorni della creazione del mondo di cui si parla in *Gen* 1,1-2,3²⁸. Così come nel *De opificio* di Filone, anche nel IV libro dei Maccabei, che si ipotizza essere stato scritto in greco tra il I sec. a.C. e il I sec. d.C. ad Alessandria o forse ad Antiochia, il sostantivo κοσμοποιία viene usato per descrivere la creazione divina del cosmo narrata in *Genesi*. Come è stato notato, non mancano punti di contatto tra il IV libro dei Maccabei ed il pensiero filoniano, oltre che rispetto ad alcune tematiche di ordine filosofico, anche riguardo al possibile periodo e luogo di composizione e potremmo ipotizzare che sia Filone sia l'autore del IV libro dei Maccabei, usando il lessico cosmo-poietico, potessero avere ben presente la testimonianza aristotelica sulle cosmologie

²⁵ Eudem. Fr. 54e 3 Wehrli. Cfr. 68 A 68 DK (= Simpl., *In Aristot. Phys.*, IX 330, 16).

²⁶ Cfr. Simpl., *In Aristot. Phys.*, IX 453, 13, dove si dice che Ippaso fu il primo a parlare di παράδειγμα πρῶτον τῆς κοσμοποιίας. Cfr. [Iambl.], *Theol. arithm.*, 4 2 De Falco dove è usato il sostantivo κοσμοποιία.

²⁷ SVF II 627. Cfr. Simpl., *In Aristot. Phys.*, X 886, 15. Per l'uso del sostantivo κοσμοποιία da parte di Simplicio, oltre ai casi menzionati, v. *In Aristot. De cael.*, VII 586, 2; 588, 4 Heiberg (usato in relazione al *Timeo* di Platone); 590, 26 (in relazione ad Empedocle); 591, 15 (in relazione a Democrito). Cfr. *In Epict.* 71, 44; 53 Dübner.

²⁸ Nella *Septuaginta*, inoltre, troviamo il sostantivo κοσμοποιία anche in due frammenti in greco dello pseudo-epigrafo *Liber Jubilaeorum* (fr. 32; 41 Denis) sempre in allusione alla creazione del cosmo nel *Genesi*.

presocratiche²⁹. Non sarebbe la prima volta, inoltre, che Filone nelle sue opere si rifaccia ad Aristotele e sembra verosimile aver ripreso questo lessico dalle sue testimonianze sui φυσιολόγοι piuttosto che dalla *Septuaginta*, dove viene usato nell'unica occasione di *4Mac* 14,7³⁰.

Filone, pur alludendo con il sostantivo κοσμοποιία prevalentemente al racconto mosaico di *Gen* 1,1-2,3, nel titolo del *De opificio* e in *Opif.* 170 sembra considerare la sua stessa interpretazione come κοσμοποιία: la κοσμοποιία κατὰ Μωυσῆα a cui si allude nel titolo dell'opera in realtà non sarebbe nient'altro che la κοσμοποιία κατὰ Φίλωνα. In questo modo Filone, riprendendo il lessico aristotelico, potrebbe voler rimandare consapevolmente alle κοσμοποιίαι presocratiche e ciò potrebbe accadere al fine di conferire una maggiore legittimazione filosofica alla sua interpretazione del *Genesi*. Con i φυσιολόγοι Filone sembra avere in comune soprattutto la medesima necessità di spiegare razionalmente l'origine del cosmo e, richiamandoli nel *De opificio*, potrebbe voler attribuire alla propria esegesi uno statuto filosofico-cosmologico anche indipendente dalla *Septuaginta*. In questo modo l'opera filoniana sarebbe apparsa anche come più fruibile per il lettore greco che non aveva grande familiarità con la religione ebraica.

3. L'uso filoniano di κοσμοποιέω e κοσμοποιός: la creazione divina del cosmo

Come è stato già accennato, l'uso del sostantivo κοσμοποιία da parte di Filone non è isolato ma è inserito all'interno di un lessico cosmopoietico di cui fanno parte anche il verbo κοσμοποιέω e gli aggettivi κοσμοποιός e κοσμοποιητικός, dove quest'ultimo – come vedremo – è usato solamente da Filone. L'aggettivo κοσμοποιός, nonostante sia impiegato anche in altre opere filoniane, viene utilizzato nel *De*

²⁹ F. Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 144-148. Cfr. M. Hadas (ed.), *The Third and the Fourth Books of Maccabees*, Harper, New York 1953, pp. 216-217 (dove vengono sottolineate le analogie di *4Mac* 14,17 con il concetto di ebdomade nel *De opificio*). Cfr. A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione Maccabaica*, Hakkert, Amsterdam 1968, pp. 67-128.

³⁰ Nonostante il debito filoniano nei confronti di Platone o degli Stoici sia senza dubbio maggiore, non mancano, infatti, nelle opere di Filone alcuni echi aristotelici. A questo proposito cfr. A. P. Bos, *Philo of Alexandria: A Platonist in the Image and Likeness of Aristotle*, «Studia Philonica Annual» 10 (1998), pp. 66-86; Id., *God as "Father" and "Maker" in Philo of Alexandria and its Background in Aristotelian Thought*, «Elenchos» 24 (2003), pp. 311-332.

opificio una sola volta. Filone in *Opif.* 7 attacca coloro che, invece che il κοσμοποιός, ossia Dio come creatore del mondo, hanno ammirato il κόσμος, avendolo considerato come ingenerato ed eterno. Come si può evincere dal dibattito ancora aperto tra gli studiosi, non è chiaro se Filone in *Opif.* 7 stia polemizzando contro un obiettivo specifico, come Aristotele, Epicuro o i Caldei, oppure se stia polemizzando più genericamente contro gli idolatri³¹. Filone in *Opif.* 7 ribadisce la propria ammirazione verso il κοσμοποιός piuttosto che verso il κόσμος, dal momento che quest'ultimo senza il Creatore non sarebbe potuto venire all'esistenza. Per *Philo judaeus*, infatti, Dio ha la precedenza causale su ogni cosa mentre al mondo, pur non essendo svalutato, spetta una posizione d'inferiorità così come ad ogni prodotto rispetto al produttore.

Κοσμοποιός rappresenta uno dei nomi con cui Filone nel *De opificio* chiama Dio³². Il terzo comandamento del decalogo secondo la traduzione della *Septuaginta* (*Es* 20,7; *Dt* 5,11) afferma: οὐ λήμψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ· οὐ γὰρ μὴ καθάρισῃ κύριος τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ («non prenderai il nome del Signore tuo Dio per cosa vana: poiché non purificherà il Signore colui che prende il suo nome per cosa vana»). Alla luce del terzo comandamento del decalogo, infatti, il nome di Dio, espresso con il tetragramma YHWH, è impronunciabile. Filone nel *De opificio* solitamente allude al Creatore, oltre che come θεός, con nomi che ne mettano in risalto le proprietà creazionistiche, soprattutto secondo il duplice riferimento all'ambito biologico-naturalistico e tecnico (si

³¹ Per il dibattito a proposito cfr. R. Arnaldez, *De opificio*, cit., p. 146; A. P. Bos, *God as "Father" and "Maker"*, cit., pp. 313-315; J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C to A.D. 220*, Duckworth, London 1977, p. 157; R. Radice, *Filosofia mosaica*, cit., p. 235; F. Trabattoni, *Philo*, *De opificio mundi* 7-12, in M. Bonazzi-J. Opsomer (eds.), *The Origins of the Platonic System: Platonism of the Early Empire and their Philosophical Context*, Peeters, Leiden 2009, pp. 113-122; H. A. Wolfson, *Philo, Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. 1, Harvard University Press, Cambridge, MA 1947, p. 295. Runia nel corso del tempo prima ha sostenuto che l'obiettivo polemico filoniano in *Opif.* 7 fosse Aristotele (*Philo of Alexandria and the Timaeus*, cit., p. 100) per poi concordare (in *On the Creation*, cit., p. 122) con l'ipotesi di Bos, secondo cui la polemica filoniana sarebbe rivolta piuttosto contro i Caldei.

³² Κοσμοποιός è usato come nome divino anche in *De plantatione* 131; *De fuga et inventione* 164; *De vita Mosis* I, 273; II, 135; *De specialibus legibus* II, 260; *Quaestiones in Genesim* II, 34a; Περὶ ἀριθμῶν *sive* Ἀριθμητικά 4d. Cfr. *De praemiis et poenis* 42, dove Filone allude in termini generici a τις δημιουργός κοσμοποιός («un qualche demiurgo creatore del mondo»).

pensi, per esempio, ai nomi divini πατήρ e ποιητής che, come già accennato, Filone riprende dal *Timeo*).

Anche l'aggettivo κοσμοποιός, come il sostantivo κοσμοποιία, viene usato di solito nelle descrizioni dei "Presocratici". Aezio (*Plac.*, 302 II Diels) e Simplicio (*In Aristot. Phys.*, X 1123, 23) descrivono il νοῦς di Anassagora come κοσμοποιός³³. Inoltre Aezio usa questo termine anche in relazione ad Archelao affermando: Ἀρχέλαος ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν, οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν («Archelao dice che aria e intelletto sono il dio, non certamente che l'intelletto sia creatore del mondo»)³⁴. Sembra, dunque, che l'uso di κοσμοποιός in Aezio sia necessario per distinguere il νοῦς anassagoreo dal νοῦς di Archelao e, inoltre, in *Plac.* 321 9 Aezio descrive come κοσμοποιός anche la necessità in Parmenide e in Democrito³⁵.

Ario Didimo (I sec. a.C.), che visse per una parte della sua vita ad Alessandria d'Egitto, confrontando Platone e Pitagora (59 I, 18a), a proposito di quest'ultimo afferma: ἐν μὲν γὰρ θεῷ τὸ κοσμοποιὸν καὶ κοσμοδιοικητικόν («infatti nel dio c'era ciò che crea il cosmo e ciò che amministra il cosmo»)³⁶. Come è stato notato, il pensiero di Ario ha diversi punti di contatto con quello di Filone e quest'ultimo potrebbe aver ripreso da Ario soprattutto l'associazione di κοσμοποιός al θεός pitagorico per poi applicarlo, invece, al Dio biblico³⁷. Nonostante per quanto riguarda l'uso filoniano dell'aggettivo κοσμοποιός non ci siano riferimenti espliciti al lessico aristotelico, Filone ancora una volta sembra riprendere il linguaggio usato in rapporto alle cosmologie presocratiche. Nel caso di Dio come κοσμοποιός egli potrebbe

³³ Aezio (302 II = 59 A 48 DK) scrive: Ἀναξαγόρας νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν (cfr. Stob., *Anth.*, I 29b 13 Wachsmuth). Cfr. Simpl., *In Aristot. Phys.*, X 1123 21 (59 A 45 DK): Ἐδόκει δὲ λέγειν ὁ Ἀναξαγόρας, ὅτι ὁμοῦ πάντων ὄντων χρημάτων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον πρὸ τοῦ χρόνον βουληθεὶς ὁ κοσμοποιὸς νοῦς διακρίναι τὰ εἶδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ, κίνησιν αὐταῖς ἐνεποίησεν. Per l'uso dell'aggettivo κοσμοποιός in Simplicio v. *In Aristot. De cael.* VII 308, 6; 8; 590, 32; *In Aristot. Phys.* X 1153, 25; 1331, 2.

³⁴ Aët., *Plac.*, 302 10 (= 60 A 12 DK). Cfr. 60 A 14 DK (dove viene precisato che il mondo per Archelao sarebbe stato generato piuttosto dal calore). Cfr. Stob., *Anth.*, I 29b 10.

³⁵ Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιὸν (28 A 32 DK). Cfr. Stob., *Anthol.*, I 7c 5.

³⁶ Cfr. Stob., *Anth.*, II 3f 5. L'aggettivo κοσμοδιοικητικός è un *hapax* in quanto usato solo in questa occasione.

³⁷ R. Radice in *Platonismo e creazionismo*, cit., pp. 261-266 mette a confronto alcuni passi filoniani con quelli di Ario evidenziando alcune interessanti analogie riguardo le idee, che entrambi descrivono, secondo l'influenza platonico-stoica, come sigilli.

essere stato influenzato, più che da Aristotele, che non usa mai questo aggettivo, da Ario, tramite cui poi l'uso dell'aggettivo κοσμοποιός potrebbe essere confluito nella tradizione dossografica successiva³⁸. Ma se κοσμοποιός in Ario descrive la parte creatrice del dio di Pitagora e in Aezio un principio ordinatore del tutto, come il νοῦς di Anassagora, in Filone questo termine diventa uno dei nomi divini che mette in evidenza come Dio sia il creatore di questo mondo. Anche in questo caso, dunque, l'uso filoniano del lessico cosmo-poietico è legato alla sua presenza nelle testimonianze presocratiche, anche se Filone sembra riadattare questo linguaggio alla sua κοσμοποιία improntata sulla tradizione giudaica.

In *Opif.* 24 Filone si riferisce a Dio anche con il verbo κοσμοποιέω, mostrando così come il Creatore attraverso il λόγος, ossia il progetto intellegibile, abbia creato il cosmo³⁹. Anche in questo caso egli allude alle proprietà creatrici di Dio con il lessico cosmo-poietico con cui questa volta descrive il rapporto tra il κόσμος νοητός, in cui sono contenute le idee intellegibili, e il κόσμος αἰσθητός che rappresenta la copia sensibile. Questo sembra essere l'unico caso tra quelli considerati finora in cui Filone usa il lessico cosmo-poietico non solo in relazione a questo cosmo ma anche in rapporto al modello, distaccandosi quindi dall'uso abituale di tale lessico nelle testimonianze e frammenti dei "Presocratici".

Lo Pseudo-Plutarco (*Plac.*, 877c 14 = 22 A 5 DK), a proposito di Eraclito e Ippaso di Metaponto, scrive: Ἡράκλειτος καὶ Ἰππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὄλων τὸ πῦρ· ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν λέγουσι· τούτου δὲ κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα («Eraclito e Ippaso di Metaponto dicono che principio dell'universo è il fuoco: dicono che dal fuoco infatti tutte le cose vengono all'esistenza e nel fuoco tutte le cose hanno compimento; ma, quando questo si è spento, tutte le cose si sono formate come cosmo»). Inoltre, come nel caso del sostantivo κοσμοποιία, troviamo il verbo κοσμοποιέω non solo per indicare la formazione del cosmo in senso stretto ma anche per alludere alla

³⁸ Per i *Placita* di Aezio in rapporto ad Aristotele v. J. Mansfeld, *Detheologization. Aëtian chapters and their Peripatetic Background*, «Rhizomata» (2013), pp. 330-362.

³⁹ Cfr. *Legum allegoriae* III 96, dove Filone come nel *De opificio* usa il verbo κοσμοποιέω in rapporto a Dio, dicendo che il Creatore durante la formazione del mondo si è servito del λόγος come di un ὄργανον. Filone associa questo verbo all'opera creatrice di Dio anche in *De decalogo* 105; *Quaestiones in Genesim* II, 13b. Cfr. anche *De aeternitate mundi* 40.

giustificazione filosofica dell'universo da parte dei "Presocratici". La cosmologia di Diogene di Apollonia, per esempio, viene introdotta affermando che egli κοσμοποιεῖ δ' οὕτως («costruisce il mondo in questo modo»), riferendosi con il verbo κοσμοποιέω alla spiegazione di Diogene dell'origine e della sussistenza del cosmo piuttosto che alla produzione dell'universo⁴⁰. Aezio (*Plac.* 320 20 = 31 A 44 DK), insieme con Empedocle, Anassagora, Democrito e Epicuro, prende genericamente in esame la posizione di πάντες ὅσοι κατὰ συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων κοσμοποιοῦσι («tutti coloro che costruiscono il mondo in conformità all'associazione dei corpi composti di minuscole particelle»), utilizzando ancora una volta il verbo κοσμοποιέω in rapporto ad un costruire filosofico piuttosto che alla formazione del mondo secondo un significato creazionistico⁴¹.

L'uso del verbo κοσμοποιέω in relazione ai φυσιολόγοι, così come per il sostantivo κοσμοποιία, è attestato anche in Aristotele. In *De cael.* III 301a 11-13, a proposito di Anassagora e alla sua giustificazione filosofica dell'esistenza dell'universo, afferma: ἔοικε δὲ τοῦτό γε αὐτὸ καλῶς Ἀναξαγόρας λαβεῖν· ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν («ma sembra che questo stesso invero lo capisca bene Anassagora: da corpi privi di movimento infatti egli inizia a formare il mondo»). Inoltre in *Metaph.* XIV 1091a 18 Aristotele associa il verbo κοσμοποιέω ai Pitagorici mentre in *Phys.* VIII 250b 16 in generale a οἱ περὶ φύσεώς τι λέγοντες («coloro che dicono qualcosa attorno alla natura»)⁴². Questo verbo, inoltre, è usato anche da Alessandro di Afrodisia che in *Mixt.* 225 2, a proposito degli Stoici, afferma che essi hanno considerato dio come se fosse "mescolato" alla materia: il divino si estende su di essa al punto da darle una figura (σχηματίζω), una forma (μορφώω) e di fare in questo modo il cosmo (κοσμοποιέω)⁴³. In generale il verbo κοσμοποιέω è stato abbastanza utilizzato nella letteratura greca e, dopo Filone, ne farà largo uso, oltre agli autori ecclesiastici, anche Simplicio che lo utilizzerà ancora una volta in relazione ai φυσιολόγοι di epoca arcaica⁴⁴.

⁴⁰ [Plutarch.], *Strom.*, 12 Sandbach (= 64 A 6 DK).

⁴¹ Cfr. Aët., *Plac.*, 343 13 dove si usa il verbo κοσμοποιέω, oltre che in rapporto ai Pitagorici, anche in relazione a Eraclide Pontico.

⁴² Aristot., *Metaph.*, XIV 1091a 12-29 (*Speus.* F 41 Tarán).

⁴³ Questo passo di Alessandro è considerato, in particolare, una testimonianza su Crisippo: *SVF* II 310.

⁴⁴ Simpl., *In Aristot. Phys.*, X 1120, 16; 18; 20; 1122, 22; 1360, 6; 10; *In Aristot. De cael.*, VII 589, 28; 590, 2; 4; 13; 32.

In Filone, pertanto, il lessico cosmo-poietico ricopre essenzialmente un duplice ruolo: da un lato, è utilizzato per descrivere la κοσμοποιία del *Genesi*, dall'altro, è considerato da Filone come l'ordinario e il più idoneo linguaggio filosofico (soprattutto per la sua decisiva tradizione "presocratica") con cui poter presentare, filosoficamente appunto, la κοσμοποιία. Questo lessico, come abbiamo visto, è usato nel *De opificio* per mettere in luce gli aspetti più caratteristici della cosmologia filoniana: se, da una parte, infatti, l'uso del sostantivo κοσμοποιία mostrava come essa fosse in parte indipendente da quella del *Genesi*, dall'altra, il verbo κοσμοποιέω e l'aggettivo κοσμοποιός, messi in relazione a Dio, mostrano la centralità del Creatore nell'esegesi filoniana come causa di ogni cosa.

4. Il caso dell'aggettivo κοσμοποιητικός

Filone in *Opif.* 21 usa l'aggettivo κοσμοποιητικός; egli è l'unico autore ad usarlo in letteratura. Oltre che in *Opif.* 21 Filone lo impiega anche in *Legatio ad Gaium* 6. In entrambi i casi questo aggettivo è usato appositamente per descrivere un concetto tipico del pensiero di Filone, ossia le potenze divine, e in particolare connota la prima tra queste: la δύναμις κοσμοποιητική. Come accade anche altre volte nel *De opificio*, sembra che Filone "coni" termini o espressioni inedite proprio per descrivere alcuni tra gli aspetti più originali del suo pensiero. In questo modo Filone sembra avere la consapevolezza delle sue operazioni concettuali e linguistiche: per nuovi concetti filosofici è necessario forgiare nuove parole.

Le δυνάμεις, secondo Filone, sono di numero infinito ma egli nelle sue opere ne identifica soprattutto cinque che sono: quella produttiva, con cui Dio crea il cosmo; quella regale, con cui lo governa; quella benefica, con cui elargisce compassione e misericordia; quella legislativa, nella sua duplice accezione di comando e di divieto, con cui Dio ordina o proibisce ciò che deve essere compiuto o meno⁴⁵. Filone non ha una concezione sistematica delle potenze e spesso

⁴⁵ Cfr. Phil. Alex., *De fuga et inventione*, 94-96. Per quanto riguarda la teoria delle potenze in quest'opera cfr. M. Alesso, *La complessità della teoria filoniana delle potenze nel De fuga et inventione*, in F. Calabi-O. Munnich-G. Reydam-Schils-E. Vimercati (eds.), *Pouvoir et puissances chez Philon d'Alexandrie*, Brepols, Turnhout 2015, pp. 191-202; per il concetto di δύναμις in Filone si veda in generale tutto il volume.

sembra oscillare tra posizioni differenti⁴⁶. Nel *De opificio* esse hanno un carattere prevalentemente descrittivo e corrispondono a degli attributi o meglio dei “nomi” divini con cui vengono messe in luce alcune sfaccettature di Dio⁴⁷. Per quanto riguarda la prima potenza, con cui Dio ha creato il mondo, essa nel *De opificio* e nella *Legatio*, è chiamata κοσμοποιητική mentre in *De fuga et inventione* 97, *De mutatione nominum* 29 e in *De vita Mosis* II 99 più genericamente ποιητική.

La δύναμις κοσμοποιητική del *De opificio* sembra essere strettamente legata al nome κοσμοποιός di Dio: essa come prima tra le δυνάμεις descrive una delle principali proprietà divine ossia l'essere il Creatore di questo mondo⁴⁸. Questa potenza è l'unica menzionata per nome nel *De opificio* e Filone asserisce che è contenuta nel λόγος divino. Egli, apprestandosi a riconoscere, sulla base di Plat., *Tim.*, 29e 1-30c 3, la bontà come la causa per la quale Dio ha iniziato a costruire questo cosmo, distingue tra tutte le δυνάμεις la δύναμις κοσμοποιητική, attribuendole una posizione privilegiata. In *Opif.* 20-21, infatti, Filone afferma: ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἰκανὸς οὐ λέγω πάσας ἀλλὰ μίαν ἄκρατ ἠντινοῦν δέξασθαι τε καὶ χωρῆσαι; δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητική πηγὴν ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν («giacché quale sarebbe altro luogo delle potenze di Lui che fosse stato generato idoneo ad aver accolto e anche ad aver fatto spazio, non dico a tutte, ma ad una pura qualunque? Ma una potenza è anche quella cosmo-poietica, la quale contiene come fonte il bene in rapporto a verità»). La δύναμις κοσμοποιητική, dunque, così come le altre potenze, sarebbe contenuta nel λόγος divino, che coincide con il κόσμος νοητός, in quanto progetto intellegibile che è stato creato (o pensato) da Dio. Le potenze in questo caso sembrano coincidere con le idee che, come ha notato Radice, rappresenterebbero una sorta di “pensieri” divini, che sono derivati da Dio anche se non sono pienamente coincidenti in lui perché

⁴⁶ F. Calabi, *Filone*, cit., pp. 62-70. Per le potenze in Filone v. anche il testo C. Termini, *Le potenze di Dio: studio su δύναμις in Filone di Alessandria*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000.

⁴⁷ D'altra parte, le δυνάμεις nel *De opificio* possono essere intese anche come le “capacità” ricettive di ciò che subisce il processo creativo di Dio, ossia della materia, che viene considerata, secondo l'influenza platonico-stoica, sia in base alla sua potenzialità che alla sua passività.

⁴⁸ Filone in *De plantatione* 50, interpretando allegoricamente *Es* 15,17-18, spiega il fatto che il mondo sia stato costruito dalle “mani divine” alludendo alle sue δυνάμεις κοσμοποιοί.

esternalizzati nelle copie sensibili⁴⁹.

Anche nel caso della δύναμις κοσμοποιητική, quindi, ritroviamo il lessico cosmo-poietico associato non solo al κόσμος αίσθητός, come nella tradizione presocratica, ma anche in rapporto al filoniano κόσμος νοητός. È suggestivo il fatto che Filone sembri “coniare” appositamente l’aggettivo κοσμοποιητικός per descrivere un concetto caratteristico del suo pensiero come quello delle δυνάμεις. Egli, dunque, sembra usare consapevolmente il lessico cosmo-poietico, che troviamo associato o comunque attribuito ai φυσιολόγοι, al punto da arricchirlo con l’aggettivo κοσμοποιητικός. Filone potrebbe aver compiuto una tale operazione linguistico-concettuale per rendere il *De opificio* appetibile anche – con Sterling – ai lettori greci senza una spiccata dimestichezza con il testo biblico. In questo modo tali lettori, riconoscendo nel *De opificio* il linguaggio familiare con cui solitamente venivano presentate le antiche cosmologie dei “Presocratici”, potevano riconoscere la portata cosmologico-filosofica del testo filoniano e provare ad avvicinarsi al Dio ebraico. Filone, quindi, potrebbe aver usato il lessico cosmo-poietico al fine di dare un tono “paganizzante” alla sua interpretazione genesiaca e metterla, così, sullo stesso piano delle κοσμοποιΐαι dei φυσιολόγοι. In questo modo il *De opificio* poteva apparire non solo come un’opera di esegesi biblica ma anche come un’opera filosofica in dialogo con le principali opere cosmologiche greche, in primo luogo senza dubbio il *Timeo*, ma forse anche con alcune κοσμοποιΐαι “presocratiche”.

Università degli Studi “Roma Tre”
Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”
ludovica.deluca@gmail.com

⁴⁹ R. Radice, *Platonismo e creazionismo*, cit., pp. 229-266, dove viene considerato in maniera approfondita anche il rapporto di questa teoria con il Medioplatonismo. Cfr. R. Radice, *Observations on the Theory of the Ideas as the Thoughts of God in Philo of Alexandria*, «Studia Philonica Annual» 3 (1991), pp. 126-134 (dove, a dire dello stesso Radice, vengono presentate in maniera sintetica le principali linee guida che troviamo già in *Platonismo e creazionismo*, cit.). Per il rapporto di Filone con il Medioplatonismo cfr. F. Calabi: *Lagricoltura divina in Filone di Alessandria e in Numenio*, «Études platoniciennes [En ligne]» 13 (2017), URL: <http://etudesplatoniciennes.revues.org/1189> [06.II.2017].



Il metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene di Enoanda

di

FEDERICO GIULIO CORSI

ABSTRACT: The aim of this paper is to discuss and to analyse Diogenes of Oinoanda's presentation of the *pleonachos tropos* along with his exposition of celestial phenomena, in order to understand both their philosophical content and their connection with the previous Epicurean tradition; in doing so, a constant comparison will be set with Epicurus' *Letter to Pythocles* and with Lucretius' *De rerum natura*. My goal is to show how Diogenes' text parts from the other two, both in the exposition and in the application of the *pleonachos tropos*: I will try to argue that such discrepancies, despite representing a departure from Epicurus' and Lucretius' texts, might perhaps reveal the evidence of enduring debates between later Epicureans and their rivals, making Diogenes an important source for our understanding of the doctrinal development of the Epicurean school.

KEYWORDS: Diogenes of Oinoanda, Epicureanism, *pleonachos tropos*, Ancient Cosmology, Ancient Meteorology

ABSTRACT: Scopo di questo contributo è l'esame e la discussione della presentazione del *pleonachos tropos* di Diogene di Enoanda e della sua trattazione dei fenomeni celesti, in vista di una comprensione sia del suo contenuto, che del rapporto che intrattenne con la tradizione epicurea a lui precedente: sarà perciò istituito un costante confronto con l'*Epistola a Pitocle* di Epicuro e col *De rerum natura* di Lucrezio. Obiettivo principale sarà mostrare come il testo di Diogene si discosti dagli altri due, sia nell'esposizione che nell'applicazione del metodo epicureo e che tali discrepanze, nonostante evidenzino uno scarto effettivo rispetto ai testi di Epicuro e Lucrezio, possano costituire una testimonianza dei duraturi dibattiti intercorsi tra gli epicurei recensori e le scuole rivali, facendo così di Diogene un'importante fonte per la conoscenza e la comprensione dello sviluppo dottrinale interno al Giardino.

KEYWORDS: Diogene di Enoanda, Epicureismo, *pleonachos tropos*, cosmologia antica, meteorologia antica

ARTICOLI

Syzetesis IV/2 (2017) 253-284

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzetesis.it>

253

1. Premessa

L'iscrizione di Enoanda ha giovato, negli ultimi anni, di un sostanziale aumento nel numero degli studi e dei contributi che la riguardano; se molte sono state, però, le edizioni e i commentari filologici a partire dalla scoperta dei primi frammenti¹, ciò di cui ancora si ha bisogno è uno studio che rintracci, in maniera dettagliata e completa, il rapporto che Diogene intrattenne con le altre personalità del Giardino (Epicuro *in primis*), ovvero un'analisi delle fonti filosofiche dell'iscrizione². Ciò che ci si propone di fare in questa sede, dunque, e limitatamente alla sezione del trattato fisico di Diogene dedicata alla cosmologia, è esaminare tale porzione del testo dal punto di vista del pensiero epicureo che vi viene trasmesso: si cercherà quindi di capire, a partire dalla lettura del testo stesso e tramite un costante confronto coi paralleli che si trovano in Epicuro e Lucrezio, quanto l'Epicureismo di II sec. d.C. trasmesso da Diogene di Enoanda sia in tutto e per tutto sovrapponibile alla dottrina che conosciamo tramite gli altri

¹ A partire dalla scoperta dei primi frammenti, le più importanti edizioni sono state, nel XIX sec., quella di G. Cousin, *Inscriptions d'Oenoanda*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» 16 (1892), pp. 1-70 e di R. Heberdey-E. Kalinka, *Die philosophische Inschrift von Oinoanda*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» 21 (1897), pp. 346-443, oltre all'importantissimo studio di H. Usener, *Epikureische Schriften auf Stein*, «Rheinisches Museum» 47 (1892), pp. 414-456; del secolo scorso sono, invece, le edizioni di J. William (ed.), *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Teubner, Lipsia 1907, A. Grilli (ed.), *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese 1960, D. W. Chilton (ed.), *Diogenis Oenoandensis Fragmenta*, Teubner, Lipsia 1967, quella di A. Casanova (ed.), *I frammenti di Diogene di Enoanda*, Licosa, Firenze 1984, con traduzione italiana e il commentario di G. N. Hoffman, *Diogenes of Oenoanda. A Commentary*, Diss. Univ. of Minnesota, Minneapolis 1977, così come l'attuale edizione critica di riferimento a opera di M. F. Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 1993, e il supplemento a opera dello stesso autore: *Supplements to Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Napoli 2003; per ultimo, si ricorda la recente pubblicazione dei nuovi frammenti e di nuovi studi sull'iscrizione: J. Hammerstaedt-M. F. Smith (eds.), *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda: Ten Years of New Discoveries and Research*, Dr. Rudolph Habelt Verlag, Bonn 2014. Per un esaustivo resoconto della graduale scoperta dei frammenti di Enoanda e della loro progressiva pubblicazione, si rinvia a M.F. Smith (ed.), *Diogenes of Oinoanda*, cit., pp. 59-75.

² Occorre qui segnalare, certamente, la recente uscita della prima raccolta di studi interamente dedicata a Diogene: R. Güremen-J. Hammerstaedt-P.-M. Morel (eds.), *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates / Diogène d'Énoanda: Épicurisme et controverses*, Leuven University Press, Leuven 2017.

testi, o se invece vi siano indizi di un certo scarto o di un'“evoluzione” all'interno della scuola. Una questione, questa, che può consentire di migliorare allo stesso tempo la conoscenza della figura e del pensiero dell'autore dell'iscrizione e quella della scuola epicurea in generale, specialmente nel contesto del suo sviluppo storico³.

L'unico frammento superstite che tratti di cosmologia epicurea è il fr. 13 Smith, che le caratteristiche contenutistiche ed epigrafiche consentono di attribuire con sicurezza alla sezione fisica dell'iscrizione di Enoanda⁴; pubblicato già nella *editio princeps* del francese Cousin⁵, il blocco fu riscoperto da M. F. Smith al principio dei suoi numerosi sopralluoghi sulle colline di Enoanda nel 1968, in condizioni peggiori rispetto al primo ritrovamento (l'angolo inferiore destro si era rotto in due pezzi) e fu ricostruito nella sua interezza soltanto nel 1981⁶; lo stato di questa sezione dell'iscrizione, se confrontato con quello di numerosi altri frammenti, si può considerare comunque discretamente buono: risultano danneggiate, soltanto la prima riga della prima e della seconda colonna, alcune lettere iniziali delle righe 3-5 della prima colonna e, infine, la metà destra della quarta colonna.

³ Per far ciò si prenderanno come base di partenza, oltre al testo di Diogene e degli altri Epicurei, quei contributi che finora si sono dedicati a questa sezione dell'iscrizione di Enoanda: essi sono, nell'ordine, A. Casanova, *Contributi per un'edizione commentata dei frammenti di Diogene d'Enoanda, I: Sogni e astri nella fisica*, «Prometheus» 7 (1981), pp. 225-246, F. Verde, *Cause epicuree*, «Antiquorum Philosophia» 7 (2013), pp. 127-142, F. A. Bakker, *Epicurean Meteorology. Sources, Method, Scope and Organization*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 37-42, e infine G. Leone, *Diogène d'Enoanda et la polémique sur les meteora*, in R. Güremen-J. Hammerstaedt-P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 89-110.

⁴ Per quanto riguarda le caratteristiche epigrafiche (grandezza delle lettere, ampiezza dei margini inferiori e superiori, uso o meno di *paragraphai* etc.) dell'iscrizione e la ripartizione dei vari frammenti, cfr. sicuramente M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, *cit.*, pp. 76-108.

⁵ G. Cousin, *art. cit.* fr. 9; da questa edizione dipende la lettura di H. Usener, *art. cit.*, fr. 21; in seguito, il frammento fu rinvenuto e pubblicato dagli austriaci R. Heberdey e E. Kalinka (*art. cit.*, HK 45); dalle scoperte di fine '800 dipendono anche tutte le edizioni precedenti quella di M. F. Smith, ad opera di J. William (ed.), *op. cit.*, fr. VIII, A. Grilli, *op. cit.*, fr. 9; D. W. Chilton (ed.), *op. cit.*, fr. 8 e infine A. Casanova (ed.), *op. cit.*, fr. 22.

⁶ M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, *cit.*, p. 454; le notizie sul ritrovamento del frammento si ritrovano in M.F. Smith, *Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered*, «American Journal of Archaeology» 74 (1970), pp. 51-62, spec. p. 54, e in M. F. Smith, *Diogenes of Oenoanda, New Fragments 115-121*, «Prometheus» 8 (1982), pp. 193-212, spec. p. 194.

2. *Il metodo del pleonachos tropos: Diogene di Enoanda, Epicuro e Lucrezio*

Nel trattare di cosmologia epicurea e, più in generale, della meteorologia di questa scuola⁷, non si può non prendere le mosse dal particolare e originale metodo da essa utilizzato: il *pleonachos tropos*, o metodo delle molteplici spiegazioni; dato che un'esposizione preliminare di tale metodo si trova anche nel frammento qui esaminato, è da quest'esposizione che si comincerà l'analisi⁸. Diogene offre un'esposizione introduttiva del metodo epicureo soltanto dopo aver affrontato il problema del moto degli astri e aver annunciato l'intenzione di trattare dell'alba e del tramonto e dei problemi connessi⁹: chi cerca qualcosa su ciò che non è evidente (περὶ τῶν ἀδήλων), afferma Diogene, se vede che i modi del possibile sono molteplici (τοὺς τοῦ δυνατοῦ τρόπους πλείονας), è temerario che si pronunci categoricamente per uno solo; è infatti più da indovino, tale comportamento, che da uomo saggio. È invece corretto il dire che sono tutti possibili, ma che questo è più persuasivo (πιθανώτερον) di quest'altro¹⁰. La prima parte di questa esposizione, per quanto riassuntiva e non eccessivamente articolata, rimane in pieno accordo con le altre fonti epicuree;

⁷ La *meteorologia*, com'è noto, tratta nell'Epicureismo tutti quei fenomeni che prendono luogo *meteora*, cioè in alto (nonché di quei fenomeni che oggi chiameremmo geologici e sismici); in teoria, dunque, non c'è distinzione tra fenomeni *cosmologici* e *meteorologici*.

⁸ Ci si limiterà, qui, ad affrontare il problema all'interno del contesto della scuola e dei suoi esponenti, istituendo un confronto tra Diogene e quelle fonti che ce ne restituiscono, oltre a un utilizzo pratico, anche un'esposizione teorica, o una dichiarazione di metodo; si lascerà da parte, invece, il problema dell'origine e della genesi di questo metodo in generale, problema che comunque ha giovato di ampie chiarificazioni negli ultimi anni; si veda in particolare F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 62-74 e 143-161, che riporta numerose novità allo studio di questa problematica e offre, inoltre, un'ottima panoramica bibliografica, e lo studio di F. Verde, *L'empirismo di Teofrasto e la meteorologia epicurea*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», di prossima pubblicazione, in cui, in particolare, vengono evidenziate le innegabili differenze sussistenti nel modo di considerare l'*aisthesis* nelle filosofie di Teofrasto e di Epicuro, ridimensionando, così, l'influenza che il primo dovette avere sul secondo.

⁹ Fr. 13.I.I-III.I.

¹⁰ Fr. 13.II.12-III.14: περὶ | δ'ἀνατολῶν ἤδη λέγω|μεν καὶ δύσεων καὶ τῶν | ἐφεξῆς, ἐκεῖνο προσθέντες | ὅτι τὸν ζητοῦντά τι περὶ | τῶν ἀδήλων, ἂν βλέπη τοὺς | τοῦ δυνατοῦ τρόπους πλεί|ονας, ὡς περὶ τοῦδέ τινος | μόνου τολμηρὸν καταπο|φαίνεσθαι μάντεως γὰρ | μᾶλλον ἔστιν τὸ τοιοῦτον | ἢ ἀ<v>δρὸς σοφοῦ. ὡς τὸ μέντοι |¹⁰ λέγειν πάντας μὲν ἐνδε|χομένους, πιθανώτερον | δ'εἶναι τόνδε τοῦδε ὀρθῶς | ἔχει; le traduzioni del testo di Diogene, dove non altrimenti specificato, sono mie.

secondo l'epistemologia del Giardino, infatti, l'evidenza sensibile (*enargeia*) rimane in ogni caso l'ultimo e più importante banco di prova delle rappresentazioni che abbiamo del mondo esteriore; alcune di queste rappresentazioni, però, provengono da oggetti che per loro natura non sono direttamente evidenti, come per esempio gli atomi e il vuoto, o i fenomeni celesti e meteorologici¹¹: per questi il metodo di ricerca non può essere affidato alla conferma (o smentita) diretta dell'esperienza sensibile (*epimartyresis/antimartyresis*), ma deve sempre prendere le mosse dalla rappresentazione (*phasma/phantasma*) che si ha dell'oggetto stesso, per poi procedere per analogia con ciò che è evidente, e concludersi infine con la non smentita dell'esperienza (*ouk antimartyresis*). Per quanto riguarda gli oggetti celesti e meteorologici, dunque, questo procedimento si risolve nella necessità di accettare tutte quelle cause della generazione (*aitiai tes geneseos*¹²) che vengono trovate tramite l'analogia con gli oggetti vicino a noi (*pros hemas*): se, infatti, l'oggetto osservato va considerato *adelon* e dunque impossibile da conoscere direttamente, il momento decisivo per il suo studio e la sua comprensione dovranno necessariamente essere i diversi modi in cui si formano e si sviluppano quei fenomeni che,

¹¹ Occorre certamente distinguere tra fenomeni *adela* come gli atomi e il vuoto, e i fenomeni celesti e meteorologici, che occupano posizioni 'ontologiche' tra loro assai differenti, e vengono studiati secondo metodologie altrettanto dissimili; cfr. a proposito Sext. Emp. *M VIII* 318-319, in cui viene fatta distinzione, appunto, tra fenomeni φύσει ἄδηλα e τῶ γίνεται ἄδηλα; in questa sede, evidentemente, verrà preso in considerazione soltanto il secondo tipo di *adela*, che comprende quei fenomeni che risultano non evidenti per cause 'estrinseche' (come la lontananza), e non per loro stessa natura.

¹² *Pyth.* 86 e, più in generale, *Hrdt.* 78-80 e *Pyth.* 85-86. In questo contributo non si entrerà nel dettaglio dell'enorme questione della valenza ontologica (oltre che epistemologica) che queste cause posseggono: se siano, cioè, vere e proprie cause (affermazione che sembra essere la più avvalorata dalle fonti, Epicuro *in primis*) o solamente spiegazioni, e dunque se abbiano valore di verità o di semplice possibilità. Per un approfondimento in proposito, si rimanda almeno a E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Cornell University Press, Ithaca-London 1984, pp. 321-330; L. Taub, *Cosmology and Meteorology* in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 105-124; F. Verde, *Cause*, cit., pp. 79-82, F. G. Masi, *The Method of Multiple Explanations: Epicurus and the Notion of Causal Possibility*, in C. Natali-C. Viano (eds.), *AITIA II, Avec ou sans Aristote: Le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Peeters, Leuven 2014, pp. 37-63, S. Maso, *La causa di ciò che è e di ciò che diviene secondo Epicuro*, in C. Viano (ed.), *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 99-122, e infine F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 8-75.

presso di noi, accadono in maniera somigliante all'oggetto celeste (o meteorologico) studiato¹³. In tale procedimento, ciò che non viene smentito dall'evidenza sensibile e che invece risulta in accordo con essa¹⁴, costituisce una garanzia di *pistis bebaios*, o di solida credenza, e dunque è valido per conoscerne l'origine e il funzionamento: di qui, la necessità del metodo delle molteplici spiegazioni, o *pleonachos tropos*, e l'affermazione di Diogene secondo cui «i modi del possibile sono molteplici»¹⁵. Tutto ciò, oltre ad avere l'indubbio merito di applicare il metodo epistemologico epicureo (tutto fondato, come si è visto, sull'evidenza sensibile) anche a quei fenomeni che l'evidenza non può raggiungere direttamente, ha anche un altissimo valore morale: dando per ogni fenomeno più spiegazioni, tutte svolte sul piano fisico e atomistico (o, per usare un termine forse non troppo adeguato, meccanicistico), si elimina la necessità, talvolta abusata, di ricorrere alla potenza divina per spiegare avvenimenti a volte spaventosi nella loro incomprendibilità¹⁶. E qui si spiega anche l'affermazione, presente non solamente in Diogene, secondo cui chi decide di pronunciarsi in maniera categorica (*katapophainein*) per una sola spiegazione (senza quindi dar credito a quanto suggerito dall'evidenza sensibile), non è un saggio ma un indovino; in un'epistemologia sensistica come quella epicurea, infatti, non vi può essere motivo per non affidarsi a quanto presentato e confermato dall'evidenza, eliminando possibilità che hanno lo stesso valore epistemologico di quelle (o quella) che vengono accettate; colui che agisse in questo modo, tuttalpiù, si comporterebbe da indovino, ovvero affermando e negando basandosi su miti e false credenze, senza procedere da basi scientifiche¹⁷.

¹³ Cfr. *Hrdt.* 80: ὥστε παραθεωροῦντας ποσαχῶς παρ' ἡμῖν τὸ ὅμοιον γίνεται, αἰτιολογητέον ὑπὲρ τε τῶν μετεώρων καὶ παντὸς τοῦ ἀδήλου, κτ.

¹⁴ Si noti che in *Pyth.* 86 e 87 la formula τοῖς φαινομένοις συμφωνία (o simili) viene ribadita ben tre volte.

¹⁵ Si veda anche *Pyth.* 97.

¹⁶ Cfr. in particolare *Hrdt.* 78-80, in cui la discussione verte soprattutto sulla possibilità, tramite lo studio dei fenomeni celesti, di conseguire l'atarassia, e la ben nota *RS XI*, in cui si afferma addirittura che non avremmo bisogno dello studio della natura, se non fossimo turbati da determinate paure e turbamenti, come appunto quei sospetti derivanti dai fenomeni celesti (αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι).

¹⁷ È evidente la negatività con cui veniva considerata la figura dell'indovino nell'Epicureismo, per ovvi motivi "epistemologici"; si veda ad esempio il lungo "frammento teologico" di Diogene (NF 167 + NF 126/127 + fr. 20 + NF 182) in J. Hammerstaedt-M. F. Smith, *op. cit.* pp. 263-271. Si vedano, inoltre, i frequenti consigli di Epicuro (nelle *Epistole a Pitocle e a Erodoto*) a non ricadere nelle favole e nei miti dovuti proprio alle

Date queste premesse, il prosieguo dell'esposizione di Diogene presenta alcuni elementi assai interessanti: nell'iscrizione si legge essere giusto affermare che le spiegazioni siano tutte possibili, ma anche che l'una sia più plausibile (*pithanoteron*) dell'altra. Da quanto detto finora ritrovare una tale asserzione riferita al *pleonachos tropos* epicureo desta una certa sorpresa: si è visto, infatti, come la ricerca riguardante i *meteora* necessiti di un procedimento assai rigoroso, il quale ha il suo punto di partenza nel *phantasma* (o rappresentazione) che si ha di un oggetto, e la sua continuazione nell'accettazione (ed esposizione) di tutte quelle cause o spiegazioni che vengono trovate tramite il processo analogico e che siano verificate e convalidate da parte dell'evidenza sensibile; in un certo senso, dunque, è lo stesso *phantasma* del fenomeno ad avere l'ultima parola sul numero di cause da accettare, più della capacità discriminatoria e critica dell'osservatore. Almeno in via di principio, insomma, la comprensione di tale gerarchizzazione delle spiegazioni che Diogene mette in campo in termini di plausibilità risulta alquanto ardua. Essendo che Diogene non concede una spiegazione né una giustificazione di quanto afferma, occorre cercare altrove possibili paralleli o punti di contatto che possano spiegare tale decisione. Nell'*Epistola a Pitocle*¹⁸ Epicuro usa il termine *pithanologoumenon* proprio nel momento in cui spiega i risvolti morali e soteriologici del metodo di ricerca epicurea e in un contesto assai simile al passo di Diogene: egli sostiene, in sostanza, che si possa ottenere la massima serenità riguardo ai problemi che vengono affrontati, qualora si ammetta il verosimile (ὅταν τὸ πιθανολογούμενον καταλίπη appunto) e non si rifiutino alcune spiegazioni che pure siano in accordo coi fenomeni, perché questo significherebbe abbandonare la *physiologia* e ricadere nella *mythologia*¹⁹. In questo caso, però, non vi è nessun accenno ad una gerarchizzazione delle cause date e l'accento viene posto, anzi, proprio sulla necessità di accettare tutte le spiegazioni che si accordino coi fenomeni; inoltre, come è stato giustamente messo in evidenza da Verde²⁰, il verosimile non viene

spiegazioni errate dei fenomeni celesti (ad es. *Hrdt.* 81 e *Pyth.* 87,104,116).

¹⁸ *Pyth.* 87.

¹⁹ Su questo punto cfr. l'approfondita lettura di M. Corradi, *Πιθανολογεῖν tra Platone, Aristotele ed Epicuro: un dialogo metodologico a distanza* in M. Tulli (ed.) *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia classica*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2016, pp. 217-256, spec. 231 ss., che ne mostra anche la probabile relazione dialettica col testo dell'*Etica Nicomachea*.

²⁰ Cfr. F. Verde, *Cause*, cit., p. 136.

rappresentato qui come la “finalità privilegiata” del *pleonachos tropos*, finalità che invece rimane l’esattezza scientifica, dal punto di vista della *physiologia*, e la *boetheia* dal punto di vista etico: la plausibilità, quindi, non verrebbe usata come un criterio per porre un discrimine tra le varie spiegazioni, ma semplicemente come un riferimento alla conformità di tutte esse ai fenomeni, sia nei confronti del *phantasma* del fenomeno celeste, che nei rispetti dei fenomeni *par’ hemin*.

In un altro passo, questa volta dell’*Epistola a Erodoto*, Epicuro afferma che «se dunque pensiamo che un fenomeno può generarsi anche proprio in quella maniera (ἄν οὖν οἰώμεθα καὶ ὡδί πως ἐνδεχόμενον αὐτὸ γίνεσθαι), sapendo che lo stesso si genera in molti modi (αὐτὸ τὸ ὅτι πλεοναχῶς γίνεται γνωρίζοντες), saremo imperturbati come se sapessimo che quel fenomeno accade proprio in quella maniera (ὥσπερ κἂν ὅτι ὡδί πως γίνεται εἶδωμεν, ἀταρακτῆσομεν)»²¹; questo passo (assieme a quello appena visto e ad altri provenienti dal *Peri physeos* di Epicuro²²) è stato letto, in un recente contributo di Leone²³, come una probabile anticipazione (*in nuce*) di quanto affermato nel testo di Diogene, poiché l’opportunità che qui viene ammessa da Epicuro di pronunciarsi per una delle varie spiegazioni, potrebbe essere letta in termini di plausibilità, ovvero intendendo che quella scelta tra le altre sia una spiegazione “altamente plausibile”. Inserito nel contesto introduttivo ed etico in cui si trova, tuttavia, il passo può essere letto in un’altra maniera; Epicuro ha appena affermato, infatti, che il ruolo primario dello studio dei fenomeni celesti sia il raggiungimento dell’atarassia e l’eliminazione dell’intervento divino da tale ambito di studi; dopodiché, egli ha affermato l’importanza di saper discernere tra quei fenomeni che ammettono una sola spiegazione e

²¹ *Hrdt.* 80; la traduzione di questo passo si trova in F. Verde, *L’empirismo di Teofrasto*, cit. Le altre traduzioni di passi dell’*Epistola a Erodoto* saranno prese, salvo diverse indicazioni, da F. Verde (ed.), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introd. di E. Spinelli, Carocci, Roma 2010.

²² Si tratta in particolare di Epicuro, *Peri physeos* XI, col. 44 Arr.², in cui Leone (*art. cit.*, p. 99) propone di integrare *πιθανώτε||ρον* alla l.1, così da avere un testo simile, negli intenti probabilistici, a quello di Diogene; in questo passo, però, la discussione si presenta come un ragionamento per assurdo all’interno di una polemica; tale testo viene così tradotto da Leone: «il aurait été plus plausible (*πιθανώτε||ρον*) de dire que celle-ci (τοῦτο) est la cause (αἴτιον) (de la stabilité de la terre), c’est-à-dire l’équidistance, plutôt que celle-là (ἢπερ αὐτό), à savoir le fait qu’elle est arrêtée au milieu du cosmos...». Il secondo passo è in *Peri physeos* XIV, col. XXXV 13-15 Leone, in cui si parla di plausibilità (*πιθανόν*) in occasione di una polemica antiplatonica.

²³ G. Leone, *art. cit.*, pp. 98-100.

quelli che ne ammettono molteplici, e tra i casi in cui non è possibile rimanere imperturbati e in quali invece ciò sia possibile. Quanto affermato da Epicuro a questo punto (in *Hrdt.* 80) può essere letto piuttosto come un'energica affermazione dell'equivalenza di tutte le spiegazioni: in vista del raggiungimento dell'atarassia, ciò che fa la differenza non è tanto il numero delle spiegazioni che si danno di un determinato fenomeno celeste, ma proprio la consapevolezza (anche qualora si fosse in grado di offrire soltanto una causa, che pur rimanga in accordo con l'evidenza sensibile) del fatto che tale fenomeno possa accadere, *egualmente*, in altri modi; insomma, mentre Diogene ammette che la capacità di giudizio di chi indaga sui fenomeni celesti possa decidere della maggiore o minore plausibilità delle spiegazioni che vengono trovate, Epicuro non fa che ribadire il fatto che, stante il principio teorico del *pleonachos tropos*, e cioè che un certo tipo di fenomeni ammetta sempre molteplici spiegazioni della propria genesi, fintantoché queste spiegazioni sono in accordo con l'evidenza sensibile (così da garantire la sicurezza di tale conoscenza), anche se riteniamo che quel dato fenomeno accada in *una* certa maniera, ciò può bastare per il raggiungimento dell'atarassia; ma in nessun modo, nel suo testo, si parla di una scelta o di una gerarchizzazione *a posteriori* in base a un criterio di plausibilità; ed è proprio per il fatto che tale gerarchizzazione si situi dopo, ovvero oltre, la prova dell'evidenza sensibile, che il passo di Diogene si presenta, a mio parere, così interessante e problematico. Per quanto riguarda le due epistole di Epicuro, dunque, non sembra di poter rintracciare un vero e proprio antecedente a ciò che si legge nel passo di Diogene.

Anche Lucrezio, d'altronde, offre nel suo *De rerum natura* due esposizioni che possono essere lette come dichiarazioni di metodo: si tratta di *DRN V* 526-533 e *DRN VI* 703-711; verrà qui presa in considerazione soltanto la prima delle due, in quanto situata all'interno della discussione sui moti astrali e, dunque, probabilmente a essi (e alla cosmologia in generale) rivolta; la seconda, invece, sembra riferirsi in maniera specifica ai fenomeni straordinari che vengono affrontati in quella sezione del libro VI, fenomeni che non rientrano nell'ambito di questo contributo²⁴.

²⁴ Nella seconda dichiarazione di metodo (*DRN VI* 703-711) si paragonano i fenomeni indagati a un corpo senza vita di cui è impossibile conoscere la causa della morte, in quanto appunto troppo distante (*procul*); per questa lontananza, dunque,

Lucrezio, insomma, dopo aver esposto i vari e differenti modi in cui possono avvenire i movimenti dei corpi celesti, afferma: «infatti è difficile dare per certo quale di tali cause operi / in questo mondo; ma che cosa possa avvenire e avvenga / per tutto l'universo nei vari mondi in vario modo creati, / questo io insegno, e proseguo a esporre diverse cause / che possono produrre i movimenti degli astri per l'universo; / fra esse tuttavia una sola dev'essere anche in questo mondo / la causa che dà vita al movimento delle stelle; ma spiegare quale / di esse sia, non è affatto proprio di chi avanza passo passo»²⁵. Ciò che si legge in questa digressione metodologica, evidentemente, è qualcosa di differente sia dal testo di Epicuro, che da quello di Diogene²⁶: in nessuno di questi due, infatti, si parla in alcun modo di questa declinazione del *pleonachos tropos* nell'infinità dei mondi (il cosiddetto *principle of plenitude*), né viene affermato in maniera così decisiva che la causa che spiega i moti dei corpi celesti sia, nel nostro cosmo, una e una soltanto;

è necessario elencare tutte le varie possibili cause del decesso (ovvero della formazione dei fenomeni indagati), anche se sappiamo che quella vera sarà soltanto una. Essendo che qui Lucrezio non declina la verità delle spiegazioni nell'infinità dei mondi (che, come si vedrà, è quanto fa nella prima dichiarazione di metodo) ma parla, invece, soltanto di lontananza relativa dall'oggetto osservato e che, soprattutto, subito dopo andrà a trattare di particolari fenomeni come le piene del Nilo, l'Etna, le sorgenti di Ammone etc. (tutti, cioè, almeno teoricamente suscettibili di un riscontro empirico diretto così come il corpo senza vita), è lecito pensare che le due dichiarazioni di metodo introducessero problemi diversi e descrivessero differenti modi di approcciare i rispettivi problemi e fenomeni. In generale, per un'analisi di questo passo del VI libro del *De rerum natura*, si rimanda al contributo di F. Verde, *Cause*, cit., e a F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 109-126, in cui si trova anche un'interessante rilettura del legame di Lucrezio con la tradizione così detta paradossografica.

²⁵ Lucret. DRN V 526-533: *nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum / difficile est; sed quid possit fiatque per omne / in variis mundis varia ratione creatis, / id doceo, plurisque sequor disponere causas, / motibus astrorum quae possint esse per omne; / e quibus una tamen siet hic quoque causa necessest / quae vegeat motum signis; sed quae sit earum / praecipere hautquaquamst pedetemptim progredientis*; le traduzioni del *De rerum natura*, qualora non altrimenti specificato, sono riprese da F. Giancotti (ed.), *Tito Lucrezio Caro. La natura*, Garzanti, Milano 1994; su questo passo cfr. anche A. Schiesaro, *Pedetemptin progredientis* (*Lucr. 5, 533*), «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 117 (1989), pp. 286-296 e ora F. Verde, *Epicurean Meteorology, Lucretius, and the Aetna* [di prossima pubblicazione].

²⁶ Cfr. F. Verde, *Cause*, cit., in particolare pp. 139 ss.; F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 8-75 invece, nonostante il grande approfondimento della sua analisi del *pleonachos tropos*, non affronta la possibilità che questo passo possa essere differente da Epicuro e legge, anzi, i testi di quest'ultimo sotto la luce della dichiarazione di metodo lucreziana (ovvero, secondo la declinazione del *pleonachos tropos* nell'infinità dei mondi).

questa declinazione, dunque, trasforma il bisogno intrinsecamente epistemologico di esporre ognuna delle cause che si trovano di un dato fenomeno (ma che comunque rimangono dipendenti dal loro accordo con l'evidenza sensibile), in una semplice questione di "insufficienza" delle capacità umane in relazione al grandissimo numero di possibilità che vi sono nell'universo; quale che sia il motivo e l'origine di questo passo lucreziano, problema che non è possibile analizzare in questa sede, bisogna ammettere che, anche in questo caso, è impossibile trovare un'anticipazione di quanto si legge nel passo dell'iscrizione. In ogni caso, stanti le differenze che si crede aver trovato tra questi tre testi, un elemento può essere sicuramente evidenziato: per quanto, infatti, sia Diogene che Lucrezio differiscano in certa maniera da quanto resta dei testi di Epicuro, quest'ultimo e il poeta latino ribadiscono entrambi la necessità insuperabile di esporre ogni causa e spiegazione che sia in accordo con l'evidenza sensibile; anche se tale necessità viene declinata nell'infinità dei mondi, in poche parole, ciò che viene affermato nella dichiarazione di metodo di Lucrezio non influisce, di per sé, né sul modo di esporre né su quello di ricercare le cause dei fenomeni; ciò che differenzia Diogene da entrambi, invece, e che costituisce un elemento di grande peculiarità (se non addirittura di difficoltà, visto ciò che sappiamo della dottrina epistemologica dell'Epicureismo), è il fatto che egli inserisca, nella sua digressione, un ulteriore livello d'indagine e di discernimento (secondo la plausibilità), che si situa *a posteriori* rispetto all'evidenza sensibile; evidenza che, di norma, risulta essere l'ultimo e definitivo banco di prova nella canonica epicurea²⁷.

Sarebbe, a questo punto, troppo presto per arrischiarsi ad avanzare delle ipotesi riguardanti le eventuali cause che generarono quella che sembra essere, con buona probabilità, una discrepanza tra il testo di Diogene e quelli degli altri Epicurei: sarà quindi necessario procedere con l'analisi del testo dell'iscrizione con lo scopo di scoprire, innanzitutto, se e in che misura Diogene facesse effettivamente uso del metodo da lui annunciato e, allo stesso tempo, capire eventualmente in che modo ciò differisse da quanto si legge nelle altre fonti del Giardino.

²⁷ Cfr. in particolare Lucret. DRN IV 469-521, Diog. Laert. X 32, Sext. Emp. M VII 203-216 (= 247 Us.); per quanto riguarda il concetto di *enargeia* nell'Ellenismo e nell'Epicureismo, cfr. almeno K. Ierodiakonou, *The Notion of Enargeia in Hellenistic Philosophy*, in K. Ierodiakonou-B. Morison (eds.), *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 60-73.

3. *L'esposizione di Diogene; il moto degli astri e la natura del sole*

Il testo del frammento prende le mosse dalla descrizione dei diversi moti degli astri: afferma Diogene che «[gli astri] non vengono mossi tutti nello stesso corso, ma alcuni di essi si vanno incontro reciprocamente, altri no; e gli uni seguono su per giù la corsa ortogonale, altri invece l'obliqua, come il sole e la luna, altri ancora hanno l'orbita locale, come l'Orsa. E, ancora, gli uni percorrono un'orbita alta, gli altri bassa»²⁸. Per com'è articolato, il passo presenta i movimenti astrali in tre gruppi distinti, all'interno dei quali vengono notate delle differenze; il primo di tali gruppi, comprende alcuni corpi celesti che si vanno

²⁸ Fr. 13.I.1-13: οἱ ἀστέρες - -]ἵνα φέρουσι[ν, οὐδὲ τήν] | αὐτήν ἅπαντες δονοῦν|[ται φο]ράν, ἀλλ'οἱ μὲν αὐ|[τ]ῶν ἀλλήλοις συναντῶ[σ]ιν, οἱ δ'οὐ· καὶ οἱ μὲν τὸν ὀρθὸν ἕως τινὸς περαιού[σι] <ν> δρόμον, λοξὸν δ'ἔτε|ροι, ὥσπερ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σε|λήνη, οἱ δὲ τὸν αὐτοῦ κύ|¹⁰κλον στρέφονται, καθά|περ ἄρκτος· ὕ ἐτι δ'οἱ μὲ | ὑψηλὴν ζώνην φέρον|ται, ὅ οἱ δ'αὐ ταπεινήν. L'integrazione delle prime linee è ripresa da J. Hammerstaedt, *Zum Text der epikureischen Inschrift des Diogenes von Oinoanda*, «*Epigraphica Anatolica*» 39 (2006), pp. 1-48 (p. 16) = J. Hammerstaedt-M. F. Smith, *op. cit.*, p. 230. Prima di questa lettura la critica ha dato, in generale, tre tipi di proposte d'integrazione per la prima linea e, insieme ad essa, per quelle che la precedevano e che la seguono: una, che terminava col sostantivo ἐκεῖ|να, credeva che vi si dovesse immaginare un discrimine tra i vari movimenti in seguito elencati, e che tale discrimine dovessero essere le sfere celesti (e dunque ἐκεῖνα si sarebbe riferita a tale soggetto); tale lettura fu proposta da H. Usener, *art. cit.*, *ad loc.* e poi riproposta da A. Grilli, *op. cit.*, *ad loc.* La seconda lettura, che ha avuto la meglio nelle edizioni degli ultimi decenni, ha proposto la presenza dei vortici, e dunque integra δεῖ|να, come causa generale dei moti celesti, sotto cui sarebbero sussunti questi ultimi nelle linee che seguono; di quest'idea sono G. N. Hoffman, *op. cit.*, *ad loc.*, A. Casanova, *op. cit.*, *ad loc.* e infine M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, *cit.*, *ad loc.*; di certo, l'integrazione del vortice ha molti riscontri all'interno della tradizione atomistica, sia epicurea (cfr. *Pyth.* 92, 93, 112, 113, 114) che leucippo-democritea, su cui cfr. per es. Aët. *Plac.* I 4,1 (*Dox.* 289) = 67 A 24 DK; *Simpl.*, *In Phys.*, 327 24 (68 A 67 DK) e *Sext. Emp. M IX* 113 (68 A 83 DK). La terza possibilità, infine, è stata quella di non arrischiarsi nella ricostruzione del testo e tenere nel dubbio ciò che dovette precedere il passo del frammento; la I.1 rimase senza integrazione, dunque, in J. William (ed.), *op. cit.*, *ad loc.*, D. W. Chilton (ed.), *op. cit.*, *ad loc.* e infine J. Hammerstaedt, *art. cit.*, *ad loc.*: in particolare quest'ultimo appare assai convincente poiché, oltre a risolvere alcuni problemi testuali presenti nella precedente edizione di Smith, riesce a porre l'accento sulla differenza dei moti celesti che sono elencati nel testo, più che sull'unità della causa generale (come veniva fatto da Smith), che però sarebbe frutto di integrazione e di congettura, così da restituire il testo per come si è preservato. È sembrato giusto, dunque, utilizzare questa lettura più "cauta" del testo, per quanto l'eventualità della presenza di una spiegazione causale avrebbe facilitato, non poco, la lettura e l'analisi del testo; cfr. anche G. Leone, *art. cit.*, p. 100.

incontro reciprocamente (οἱ μὲν αὐτῶν ἀλλήλοις συναντῶσιν), mentre altri no: assai probabile che qui Diogene stesse descrivendo il moto dei pianeti erranti in relazione a quello del sole e della luna, che si vanno incontro in quanto alcuni, come questi ultimi, sorgono a est e tramontano a ovest, mentre gli altri percorrono il tragitto contrario; le stelle fisse, dal canto loro, non si vanno mai incontro l'una con l'altra; anche Epicuro, nell'*Epistola a Pitocle* (114), afferma che alcuni astri restano indietro (τινὰ ἄστρα ὑπολειπόμενα) rispetto ad altri, e che ciò possa avvenire anche «perché si muovono in senso opposto spinti dallo stesso vortice (παρὰ τὸ τὴν ἐναντίαν κινεῖσθαι ἀντισπώμενα ὑπὸ τῆς αὐτῆς δίνης)»²⁹; questo per quanto riguarda la prima opposizione tra i moti astrali. La seconda comprende, invece, da una parte gli astri che seguono “su per giù” la corsa ortogonale (οἱ μὲν τὸν ὀρθὸν ἕως τινὸς περαιουσί<ν> δρόμον) e altri che seguono l'obliqua (λοξὸν δ' ἕτεροι) e, dall'altra, quelli che invece hanno un'orbita locale (οἱ δὲ τὸν αὐτοῦ κύκλον στρέφονται); l'opposizione che viene qui istituita riguarda, probabilmente, in linea generale gli astri che sorgono e tramontano e quelli che, invece, seguono un'orbita nel cielo senza mai tramontare o sorgere³⁰; della prima categoria fanno parte sia quegli astri che si levano perpendicolarmente (ὀρθὸν δρόμον) rispetto all'orizzonte (con ogni probabilità determinate stelle fisse o costellazioni), sia quelli che invece sorgono compiendo una corsa obliqua rispetto al piano dell'equatore, come fanno il sole e la luna. Della seconda categoria, invece, fa parte ad esempio l'Orsa (ἄρκτος), che percorre sempre la sua orbita circolare locale (τὸν αὐτοῦ κύκλον) senza mai sorgere o tramontare; anche in questo caso, abbiamo dei paralleli nel testo di Epicuro, in particolare in *Ep. Pyth.* 93, in cui il Maestro introduce e spiega i «moti tropicali del sole e della luna (τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης)», e in *Ep. Pyth.* 112, dove invece si prendono in considerazione certi astri che «ruotano sempre nello stesso luogo (τινὰ ἄστρα στρέφεται αὐτοῦ)», riferendosi dunque con ogni probabilità all'Orsa, il cui movimento Diogene descrive servendosi dello stesso αὐτοῦ usato in senso locale.

A questo punto Diogene passa ad affrontare un ulteriore discrimine tra gli astri, cioè quello della loro diversa distanza dalla terra: alcuni, infatti, hanno un'orbita alta (οἱ μὲν ὑψηλὴν ζώνην φέρονται), cioè

²⁹ *Pyth.* 114; le traduzioni dell'*Epistola a Pitocle* sono riprese da G. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino 1973²; per la lettura e l'interpretazione di questo passo, cfr. A. Casanova, *art. cit.*, pp. 237-238.

³⁰ Cfr. ancora A. Casanova, *art. cit.*, pp. 239-241.

lontana, e altri bassa (οἱ δ' αὖ ταπεινήν); l'utilizzo del termine ζώνη risulta qui particolarmente interessante: questo sostantivo, infatti, in contesto cosmologico può avere due significati: da una parte può indicare determinate zone celesti corrispondenti per esempio alle porzioni di cielo occupate da un segno zodiacale³¹; in tal caso, il termine starebbe a indicare, nel testo di Diogene, una differenza di altezza angolare, e non di distanza dalla terra. Usato nel secondo senso, invece, il termine ζώνη indica solitamente le sfere concentriche che circondano la terra (situata al centro del cosmo) e che ospitano ciascuna un pianeta; in tal caso, l'opposizione messa in evidenza nell'iscrizione si giocherebbe in termini di distanza dalla terra; il prosieguito del testo di Diogene mostra, con buona probabilità, che il filosofo intendesse il sostantivo in questo secondo significato, il che costituisce un fatto assai interessante: se, infatti, negli altri testi epicurei questo termine è assente, i contesti in cui esso occorre sono totalmente estranei alla filosofia del giardino, così come, in linea di massima, è estranea al giardino la teoria delle sfere concentriche³²; non è dunque semplice cogliere tutte le implicazioni che esso aveva all'interno del passo di Diogene, né comprendere esattamente in che senso il filosofo utilizzasse questo sostantivo; in ogni caso è interessante incontrare tale termine, così legato a contesti di pensiero estranei all'Epicureismo, nell'iscrizione di Enoanda.

Riguardo al problema appena accennato, dunque, Diogene lancia una critica nei confronti di imprecisati πολλοί, i quali (addirittura) ignorano quanto appena asserito circa la differenza di distanza degli astri dalla terra, e credono così che il sole sia basso così come appare (τον γ]οῦν ἥλιον ὑπολαμβάνουσιν οὕτως εἶναι ταπεινὸν ὥσπερ φαίνεται), mentre, invece, esso non può essere così basso: se così fosse, infatti, «dovrebbe incendiarsi la terra e tutte le cose che stanno su di essa (ἐνπυρίζεσθαι τὴν γῆν ἔδει καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς πάντα πράγματα)»; invece, noi vediamo bassa la sua apparizione (τὴν οὖν ἀπόφασιν ὀρώμεν αὐτοῦ ταπεινήν), ma non il sole stesso³³.

³¹ Usano il termine in questo senso, per esempio, Porph. *In Ptol.*, 186 e Manil., *Astron.*, III 319.

³² Questo termine viene usato, infatti, in Vett. Val. XXVI 28 (II sec. d.C.) e in *Corp. Herm.* I 25, in cui addirittura si parla delle sfere planetarie (ζώναι) in relazione alla graduale ascensione purificatrice percorsa dall'anima dopo la morte.

³³ Fr. 13.I.13-II.10. Il problema della distanza del sole dalla terra non viene affrontato direttamente da Epicuro nell'*Epistola a Pitocle*, né da Lucrezio; in *Pyth.* 91, tuttavia, vi è uno scolio che tratta (indirettamente) di questo problema, citando il libro XI del

Inquadrare con precisione gli avversari e lo scopo di questa polemica non è cosa facile; si potrebbe pensare, infatti, che i *polloi* siano la moltitudine, gli uomini del volgo, oppure la maggioranza degli altri filosofi, o degli studiosi di cosmologia e astronomia, contro cui l'Epicureismo fu da sempre in aspra polemica, specialmente per quel che riguarda proprio le questioni riguardanti il sole, la sua grandezza e la sua misurazione³⁴; non sembra possibile affermare, però, che i cosiddetti astrologi, o le scuole filosofiche che rimasero in polemica con quella epicurea, mantenessero posizioni come quella qui esposta da Diogene, secondo cui il sole è basso (e quindi vicino) come ci appare.

Si potrebbe porre fede, allora, alla proposta avanzata da Casanova³⁵, per cui questa non sarebbe una polemica di “attacco” nei confronti di altri pensatori, ma piuttosto di risposta a critiche da essi lanciate contro la dottrina epicurea, e in particolare contro la possibilità, ammessa sia da Epicuro che da Lucrezio³⁶, che il sole si accendesse in occasione di ogni levata, e si spegnesse poi ogni volta che tramonta; facendo leva sul passo di Lucrezio (o magari su un'altra fonte epicurea che ne trattava) che affronta questo problema, in cui il poeta riporta la leggenda

Peri physeos di Epicuro: qui si afferma che la grandezza del sole, per quanto riguarda le sensazioni che noi riceviamo (κατὰ μὲν τὸ πρὸς ἡμᾶς) è tale quale appare (τηλικοῦτόν ἐστιν ἡλικόν φαίνεται); in se stessa (κατὰ δὲ τὸ καθ' αὐτό) invece, può essere maggiore di quanto appare, o un po' più piccola, o uguale; cfr. qui F. Verde, *Epicuro e la grandezza del sole: sul testo di Pyth. 91*, «Méthexis» 28 (2016), pp. 104-110. L'argomentazione, lì, è volta alla dimostrazione della ridotta grandezza del sole; tuttavia, le “prove” addotte (il fatto che l'immagine del sole abbia mantenuto inalterata la sua brillantezza e il suo colore, ad esempio) si giocano sull'assunto implicito della grande lontananza dell'astro dalla terra; cfr. G. Arrighetti, *op. cit.*, pp. 526-528.

³⁴ Si consideri in particolare la quantità di pagine dedicate da Cleomede proprio alla confutazione delle posizioni epicuree (per esempio Cleom. II.1, interamente dedicato alle dimensioni del sole in polemica con gli Epicurei); cfr. a proposito K. A. Algra, *The Treatise of Cleomedes and its Critique of Epicurean Cosmology*, in M. Erler (ed.), *Epicureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000, pp. 164-189. Sulle polemiche epicuree, cfr. almeno Philod., *Sign.*, coll. IX.12-XI.9 De Lacy-De Lacy, F. Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies*, «American Journal of Philology» 72 (1951), pp. 1-23, D. N. Sedley, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, «Cronache Ercolanesi» 6 (1976), pp. 23-54, C. Romeo, *Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (PHerc. 1013)*, «Cronache Ercolanesi» 9 (1979), pp. 11-35, A. Tepedino Guerra-L. Torraca, *Etica e Astronomia nella polemica epicurea contro i Ciziceni*, in G. Giannantoni-M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993, 3 voll., Napoli 1996, I pp. 127-154 e infine G. Leone, *art. cit.*, p. 12.

³⁵ Cfr. A. Casanova, *art. cit.*, pp. 242-246.

³⁶ *Pyth.* 92; *Lucrez. DRN* 656-670.

secondo cui dal monte Ida si vedrebbero, in occasione dell'alba, molti fuochi confluire e formare il disco del sole, alcune testimonianze asseriscono che proprio questa fosse la credenza di Epicuro, che cioè il sole si formasse ogni giorno dal mare orientale, per poi andarsi a spegnere di sera "tuffandosi" nel mare occidentale³⁷. Considerando il passo di Diogene in quest'ottica, egli potrebbe affermare che il fatto che il sole si veda basso (ταπεινόν) sull'orizzonte in certi momenti della giornata, ad esempio in occasione della sua levata e del tramonto, non significa affatto che esso sia effettivamente vicino alla terra (più vicino, ad esempio, di quando a mezzodì si trova alto nel cielo), come si potrebbe falsamente intendere, (ad esempio con una lettura malevola delle parole di Lucrezio); è, infatti, soltanto la sua immagine che noi vediamo bassa sull'orizzonte (τὴν οὖν ἀπόφασιν ὀρώμεν αὐτοῦ) e quindi più vicina a quest'ultimo, mentre il sole stesso non è veramente così prossimo, e non può assolutamente sorgere dal mare né affondarvi tramontando: se così fosse, infatti, non si produrrebbe soltanto uno sfrigolio come ferro rovente nell'acqua, ma tutta la terra andrebbe a fuoco, e con essa tutto ciò che vi si trova sopra³⁸. La risposta che viene data da Diogene comunque, che si fonda sulla differenziazione tra la visione che abbiamo dell'immagine del sole (ἀπόφασις), e la natura del sole stesso, rimanda ancora alla spiegazione epicurea della visione del sole in lontananza, quale si trova già in *Pyth.* 91 e nei vari altri testi che si occuparono di tale problema, spesso in polemica con altre scuole filosofiche, specialmente quella stoica³⁹; è il caso, per esempio, di Demetrio Lacone, che in occasione di una confutazione delle obiezioni fatte da Posidonio alle posizioni epicuree circa la natura del sole (che attaccava la piena fiducia del *Kepon* nell'evidenza sensibile) opera un'importante distinzione tra

³⁷ Cfr. Serv., *In Aen.*, IV 584 e *In Georg.*, I 247 (346 Us.); Diod. Sic. XVII 7, 4 (346a Us.), che fa cenno proprio alla leggenda del monte Ida, e infine Cleom. II 1, 3 s, che riporta una leggenda degli Iberi (ripresa, a suo dire, da Epicuro) secondo cui il sole si spegnerebbe cadendo nell'Oceano e producendo uno sfrigolio come ferro rovente nell'acqua.

³⁸ Se si dà fede a questa lettura, dunque, sembra consequenziale il fatto che il termine ζώνη (cfr. *supra*, pp. 265-266) fosse utilizzato nel secondo significato e che, dunque, intendesse instaurare una differenza in termini di distanza dalla terra (e non di altezza angolare).

³⁹ In *Pyth.* 91 (su cui cfr. F. Verde, *Epicuro e la grandezza del sole*, cit.) si usa infatti il famoso paragone coi fuochi terrestri per mostrare l'effettiva possibilità della lontananza del sole (mantenendone le dimensioni ridotte) cfr. ancora G. Arrighetti, *op. cit.*, pp. 526-528; tale argomento verrà poi abbandonato da Filodemo (*Sign.* coll. IX.12-XI.9 De Lacy-De Lacy), in seguito probabilmente a polemiche avvenute su questo punto.

ciò che veramente appare (φαίνεται) e ciò che *sembra* apparire (δοκεῖ φαίνεσθαι)⁴⁰, per poi riaffermare la piena coincidenza tra ciò che viene esperito tramite la vista (ὄψις) e la rappresentazione del sole (τὸ φάντασμα τὸ ἡλιακόν) che la colpisce⁴¹, preparandosi dunque a difendere la posizione epicurea circa la conoscenza della natura del sole. Il testo di Demetrio è invero assai lacunoso e non offre più di un labile raffronto; esso mostra, tuttavia, come uno schema argomentativo simile a quello che ritroviamo in Diogene fosse in realtà già utilizzato da altri Epicurei, tra II e I sec. a.C., nelle loro risposte alle obiezioni stoiche. Considerando, dunque, come si è visto, che le critiche alla scuola epicurea da questo punto di vista continuarono fino all'età di Diogene (si veda Cleomede ad esempio, citato più sopra, il quale riprende proprio le polemiche di Posidonio contro Dionisio e Zenone epicurei⁴²), è legittimo pensare che si assista, qui, a una ripresa di tale dibattito, che certamente durava ormai da secoli, e che Diogene ci stia qui trasmettendo un'argomentazione che, se nei suoi caratteri particolari ci è altrimenti ignota, tuttavia nell'intento generale e nell'impostazione argomentativa, può essere riportata forse a questa tradizione polemica⁴³.

⁴⁰ Cfr. Demetrio Lacone, *PHerc.* 1013 col. XX Romeo; invero, in questa colonna la polemica si svolge intorno al problema del moto del sole e non sulla sua grandezza; tuttavia, l'impianto argomentativo fa propri gli stessi mezzi e gli stessi principi epistemologici che si ritrovano nel passo di Diogene.

⁴¹ *PHerc.* 1013 col. XXI Romeo.

⁴² Cfr. C. Romeo, *art. cit.*, pp. 11-17; sulla difficoltà di ricostruire con precisione il dibattito esistente tra la scuola stoica e quella epicurea, cfr. J. Barnes, *The Size of the Sun in Antiquity*, «Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis» 25 (1989), pp. 29-41 (rist. in J. Barnes, *Mantissa. Essays in Ancient Philosophy IV*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 1-20) e K. Algra, *art. cit.*; altrettanto interessante, comunque, è ritrovare una critica simile nell'introduzione all'*Almagesto* (I 3) di Claudio Tolomeo (II sec. d. C.), in cui l'autore combatte alcuni filosofi che credono che il sole si accenda quando sorge, e che si spenga poi quando «cade sulla terra»; Tolomeo non nomina il suo obbiettivo polemico, ma è possibile ipotizzare che vi si potesse celare Epicuro con la sua scuola. Questa sarebbe una prova in più, insomma, di quanto nel II secolo non fosse soltanto la scuola stoica a soffermarsi su queste polemiche e di come, invece, questo tipo di critiche rivolte al Giardino fosse ancora alquanto diffuso, addirittura nel contesto matematico-astronomico di Alessandria, dove visse e lavorò Claudio Tolomeo.

⁴³ Cfr. anche G. Leone, *art. cit.*, p. 101. È interessante notare, a proposito, come Diogene chiuda questa parte della trattazione affermando che essa dovesse rimanere una digressione (πλ<ή>ν τοῦτο μὲν παρενβελήσθω); certamente il senso di tale asserzione cambia a seconda dell'entità che si crede abbia tale "digressione"; è probabile,

A questo punto, un confronto tra la maniera espositiva di Diogene e quelle adoperate da Epicuro e Lucrezio, come promesso sopra, rivela immediatamente la peculiarità del testo del primo; nel trattare degli stessi fenomeni, ovvero i moti dei corpi celesti, il testo dell'*Epistola a Pitocle* risulta infatti molto più articolato e approfondito: innanzitutto, la lettera tratta dapprima del moto degli astri in generale e di quello tropico del sole e della luna, per affrontare poi gli altri tipi di moto in un punto differente del testo⁴⁴; per quanto riguarda il movimento dei corpi celesti in generale, Epicuro propone dapprima il moto vorticoso di tutto il cielo (κατὰ τὴν τοῦ ὄλου οὐρανοῦ δίνην)⁴⁵; oltre a questo, però, è possibile che il cielo rimanga in quiete e che gli astri si muovano in modo vorticoso «secondo la necessità determinatasi all'inizio, alla genesi del cosmo quando essi si levarono nel cielo (κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου ἀνάγκην ἀπογεννηθεῖσαν ἐπ' ἀνατολῆς)»⁴⁶, oppure, infine, che il moto sia causato da «un certo moto di propagazione del fuoco, che continuamente si sposta nei luoghi vicini (κατὰ τινα ἐπινέμησιν τοῦ πυρὸς αἰεὶ ἐπὶ τοὺς ἐξῆς τόπους ἰόντος)»⁴⁷. Questo per quanto riguarda il moto celeste in generale; riguardo al moto obliquo, o tropico (τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης), esso può accadere per «l'inclinazione del cielo, a ciò costretto in certi tempi (κατὰ λόξωσιν οὐρανοῦ οὕτω τοῖς χρόνοις κατηναγκασμένου)», «per opposizione dell'aria (κατὰ ἀέρος ἀντέξωσιν)», perché gli astri che hanno questo movimento «vanno dietro a materia ignea adatta che poi li abbandona (ὑλῆς αἰεὶ ἐπιτηδείας ἐχομένως ἐμπιπραμένης τῆς δ' ἐκλειπούσης)» (che sembra essere uno sviluppo della terza tesi sulla possibilità del moto celeste

comunque, visto che con questo breve passo polemico si è interrotta una disamina in successione dei vari movimenti dei corpi celesti, che la “digressione” fosse soltanto quest'ultima parte (fr. 13.I.13-II.12); si potrebbe pensare allora, ma sempre in via ipotetica, che il fatto che questa fosse da considerare una semplice digressione, possa in qualche modo indicare una “intromissione” di Diogene nel testo, e dunque una certa originalità dello stesso, come fosse un'aggiunta dell'autore rispetto alla/alte fonti che utilizzava. I motivi di tale intromissione, se pure ci fu, si potrebbero ritrovare nella necessità (come si è appena visto) di confutare una teoria avversaria, oppure (il che sembra più probabile) un'obiezione mossa a una parte della dottrina epicurea, che circolasse magari anche al tempo di Diogene.

⁴⁴ *Pyth.* 92-93 per il moto celeste in generale e per il movimento del sole e della luna; 112-114 per gli altri tipi di movimento astrale.

⁴⁵ Il riferimento alla δίνη è stato, come si è visto *supra* (n. 28), la proposta di integrazione più diffusa nelle ultime edizioni del testo di Enoanda.

⁴⁶ *Pyth.* 92.

⁴⁷ *Pyth.* 93.

in generale), oppure perché, infine, «fin dall'inizio tali astri furono costretti a tale moto così da avere una specie di movimento elicoidale (ἐξ ἀρχῆς τοιαύτην δίνην κατειληθῆναι τοῖς ἄστροις τούτοις, ὥσθ' οἷόν τιν' ἔλικά κινεῖσθαι.)»⁴⁸, in accordo con la seconda tesi sul moto; quattro cause, dunque, vengono proposte soltanto per il moto tropico del sole e della luna.

Del movimento degli altri corpi celesti l'*Epistola* tratta alcuni paragrafi più in là. In primo luogo vengono affrontati quegli astri che «ruotano sempre nello stesso luogo (τινὰ ἄστρα στρέφεται αὐτοῦ)», plausibilmente gli stessi che Diogene ha esemplificato nell'Orsa: ciò avviene (συμβαίνει) perché «quella parte del cielo sta ferma e il resto gli si volge intorno (τῷ τὸ μέρος τοῦτο τοῦ κόσμου ἐστάναι περι ὃ τὸ λοιπὸν στρέφεται)», ma anche perché «attorno a questi astri può ruotare un vortice d'aria (τῷ δίνην ἀέρος ἔγκυκλον αὐτῷ περιεστάναι) che impedisce loro di seguire lo stesso moto degli altri»; ancora, può avvenire perché «nei luoghi vicini non c'è materia adatta a loro (διὰ τὸ ἐξῆς μὲν αὐτοῖς ὕλην ἐπιτηδεῖαν μὴ εἶναι), mentre invece c'è dove li scorgiamo», e anche in molte altre maniere (καὶ κατ' ἄλλους δὲ πλείονας τρόπους)⁴⁹. Del movimento delle stelle erranti, invece, vengono proposte due cause⁵⁰: esse si muovono in modo particolare perché fin dall'origine del mondo alcuni sono portati nello stesso vortice in maniera regolare, altri con delle anomalie (τισὶν ἀνωμαλίας) che ne alterano la corsa, oppure perché nei luoghi in cui si muovono «in un punto ci siano regolari estensioni d'aria che li spingono sempre nello stesso senso [...], in un altro irregolari, di modo che si verificano tali differenze di moto»⁵¹. L'*epistola* tratta, infine, di quegli astri che restano indietro rispetto ad altri (τινὰ ἄστρα ὑπολειπόμενά τινων)⁵²: ciò può avvenire perché compiendo la stessa orbita si muovono più lentamente, perché spinti dallo stesso vortice si muovono in senso opposto, oppure perché, infine, muovendosi dello stesso moto rotatorio, alcuni astri compiono un tragitto maggiore rispetto agli altri.

⁴⁸ Queste quattro cause del moto tropico del sole e della luna (qui riportate secondo la traduzione di G. Arrighetti, *op. cit.*, come d'altronde tutte le traduzioni dall'*Epistola* a Pitocle), si trovano in *Pyth.* 93.

⁴⁹ Tutti i passi appena riportati si riferiscono a *Pyth.* 112.

⁵⁰ *Pyth.* 113.

⁵¹ *Ibidem*: ἐνδέχεται δὲ καὶ καθ' οὓς τόπους φέρεται οὗ μὲν παρεκτάσεις ἀέρος εἶναι ὁμαλᾶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνωθούσας κατὰ τὸ ἐξῆς ὁμαλῶς τε ἑκκαούσας, οὗ δὲ ἀνωμαλεῖς οὕτως ὥστε τὰς θεωρουμένας παραλλαγὰς συντελεῖσθαι.

⁵² *Pyth.* 114.

Anche Lucrezio, come Epicuro, espone dapprima il moto degli astri in generale senza entrare nel dettaglio dei diversi tipi di moto: innanzitutto, il movimento astrale può presentarsi a causa del movimento rotatorio del cielo stesso; se la grande sfera del cielo (*magnus caeli orbis*) gira intorno (*vortitur*), infatti, questo è perché dell'aria la tiene ferma ai poli alle estremità del suo asse mentre altra aria, fluendo nella stessa direzione verso cui si spostano gli astri, provoca il movimento dell'intera sfera celeste (allo stesso modo in cui i fiumi fanno girare le ruote dei mulini)⁵³; vi è anche la possibilità che il cielo resti immobile, e in tal caso vi sono tre possibili spiegazioni per cui i corpi celesti compiano i loro moti: o perché l'etere che vi è racchiuso volge i corpi ignei con la sua rapida corrente, o perché dell'aria che affluisce dall'esterno li trascina e li fa girare oppure perché, infine, i corpi celesti stessi seguono nel cielo il loro nutrimento «pascendo qua e là per il cielo i loro corpi di fuoco»⁵⁴. A questo punto del testo Lucrezio inizia ad affrontare altri problemi, e riprende la questione del movimento dei corpi celesti (questa volta soltanto in relazione ai moti tropici del sole e della luna) un centinaio di versi più in là; di questo particolare tipo di movimento, che determina lo spostamento (annuale per il sole, mensile per la luna) di questi due corpi celesti da un tropico all'altro, vengono proposte due cause: la prima, che Lucrezio afferma di riprendere da Democrito⁵⁵, spiega tale fenomeno tramite la teoria del vortice, affermando che il sole e la luna procedono a velocità differente (più lenta) rispetto agli altri corpi celesti in quanto situati in prossimità del centro del vortice (sono quindi i più vicini alla terra), dove la forza e la velocità di quest'ultimo sono inferiori; in questo modo le cosiddette stelle fisse, molto più veloci, sono in grado di raggiungere e "doppiare" più volte, anche se in tempi diversi, sia il sole che la luna. La seconda spiegazione afferma, invece, la possibilità che differenti correnti d'aria, in differenti stagioni dell'anno, caccino il sole dalle costellazioni estive a quelle invernali e viceversa; l'effetto che si ha, rispetto al movimento delle stelle fisse, è lo stesso che si nota quando nuvole situate a diverse altitudini si spostano l'una nella direzione opposta dell'altra⁵⁶.

La disparità che sussiste tra l'articolazione e l'approfondimento

⁵³ Lucret. *DRN* V 509-516.

⁵⁴ *DRN* V 517-526.

⁵⁵ *DRN* V 614-636.

⁵⁶ *DRN* V 637-649.

del testo di Epicuro (e in modo simile di Lucrezio) e di Diogene, insomma, non può non saltare all'occhio; mentre quest'ultimo, infatti, offre un semplice elenco dei vari possibili movimenti dei corpi celesti, gli altri due strutturano il discorso in maniera assai differente: entrambi trattano, per prima cosa, del movimento dei corpi celesti in generale e ne danno molteplici spiegazioni; sia Epicuro che Lucrezio, poi, affrontano il moto tropico del sole e della luna separatamente dal discorso generale e danno anche per esso spiegazioni differenti (anche se, evidentemente, dipendenti in certa misura da quelle date precedentemente per il moto celeste in generale); Epicuro, infine, tratta degli altri tipi di moti (come il moto "locale" dell'Orsa e quello dei pianeti) in una sezione separata, e dà anche per ciascuno di questi un'ampia gamma di possibili spiegazioni causali. Sarebbe possibile, certo, ipotizzare che anche Diogene avesse proposto diverse cause per i fenomeni elencati, prima dell'elenco che possiamo leggere oggi nel frammento, ma ciò risulta poco probabile: è evidente, infatti, che il motivo per cui Epicuro e Lucrezio non offrirono un elenco simile a quello di Diogene, con tutti i tipi di movimento posti uno accanto all'altro, è che questi non ammettono tutti lo stesso numero o lo stesso tipo di spiegazioni, e vanno trattati dunque ciascuno per sé, indipendentemente, ognuno a partire dal proprio *phantasma* e secondo ciò che l'evidenza sensibile e il procedimento analogico permettono di concludere⁵⁷; e questo assunto non può essere considerato secondario, dal momento che si tratta qui di cosmologia epicurea e che quindi la necessità di trattare ogni fenomeno per sé, secondo le spiegazioni che esso stesso singolarmente ammette, dipende, appunto, dagli stessi principi fondamentali di questa branca della *physiologia*; insomma, se anche Diogene avesse proposto varie cause prima di offrire l'elenco dei diversi tipi di moto celeste, la discussione certamente avrebbe perso molto in termini di precisione e *akribeia*⁵⁸. Sembra possibile affermare, insomma, che il diverso modo di presentare il *pleonachos tropos* avesse portato Diogene anche a una differente maniera di esporre i fenomeni celesti; il che, se si considera quanta

⁵⁷ Hrdt. 78-80, *Pyth.* 85-88 e *supra*, pp. 256 ss.

⁵⁸ Non si può escludere, certamente, l'ipotesi avanzata da G. Leone, *art. cit.*, p. 100 secondo cui, dato che in questa parte del testo non sembra esserci traccia di utilizzo del *pleonachos tropos* (e visto che l'esposizione del metodo viene offerta subito dopo, nella seconda colonna), è possibile che Diogene avesse ripreso il discorso in seguito, quest'altra volta proponendo più cause per ognuno dei tipi di movimento astrale. Solamente ulteriori ritrovamenti, tuttavia, potrebbero confermare tale ipotesi.

importanza avesse proprio la presentazione delle varie possibili cause dei fenomeni, sia in Epicuro che in Lucrezio⁵⁹, non può essere sottovalutato. Vista la maggior brevità dell'esposizione dell'iscrizione, tale differenza si potrebbe ritenere una conseguenza del particolare mezzo espositivo utilizzato da Diogene: in un'epigrafe, infatti, in cui lo spazio a disposizione è limitato e gli argomenti da trattare sono numerosi, il metodo fatto proprio dal filosofo risulta certamente più economico e pratico; una motivazione del genere presuppone il fatto che fosse stato lo stesso Diogene a modificare, per primo, il metodo del *pleonachos tropos* per adattarlo alle sue necessità pratiche; se, però, tale conclusione non è escludibile *a priori*, vista anche la frammentarietà del testo e la scarsità di fonti parallele in nostro possesso specialmente per quel che riguarda l'epoca in cui visse e operò Diogene, è altresì necessario considerare la possibilità che tale scarto derivasse, invece, dal bisogno della scuola epicurea di rispondere alle critiche mosse dagli altri indirizzi filosofici (gli Stoici *in primis*), i quali, come si è visto, spesso consideravano questa branca della *physiologia* epicurea assai poco ragionevole, e dunque poco 'plausibile'; sulle possibili motivazioni di questo scarto, comunque, si tornerà più diffusamente in seguito.

Oltre al moto degli astri Diogene affronta, nella parte finale di questo frammento, il problema della composizione del sole⁶⁰: quest'ultimo è possibile (ἐνδέχεται)⁶¹ che sia un disco simile a carbone ardente ed estremamente sottile, che è sostenuto dai venti e funziona come una fonte: il fuoco in parte se ne effonde e in parte vi concorre dalle zone circostanti; è per questo, infine, che il sole è per natura sufficiente all'intero cosmo⁶². Questa descrizione del sole trova un parziale parallelo in

⁵⁹ Cfr. *supra*, pp. 256 ss.

⁶⁰ Questa discussione si interrompe prima di concludersi e non è possibile, dunque, stabilire dove (e, soprattutto, come) terminasse; per questo, ancora una volta, le proposte interpretative che qui si daranno, andranno considerate con molta cautela e soltanto come ipotesi.

⁶¹ Questo verbo, che ricorre anche nella "dichiarazione di metodo" di Diogene, è quello usato (spessissimo) anche da Epicuro per indicare le diverse possibili cause che si possono addurre per un fenomeno; cf. *Pyth.* 87-88-90-93-94-97-100-103-104-105-107-108-113; cfr. su questo punto F. G. Masi, *Multiple Explanations*, cit., e G. Leone, *art. cit.*, p. 97 ss.

⁶² Fr. 13.III.13-IV.14. ἐνδέχεται τοιγαροῦν τὸν ἥλιον ἀνθρακῶ|δη τινὰ κύκλον [εἶναι καὶ] | λεπτὸν ἄκρως, [ὑπὸ τε τῶν] | πνευμάτων αἰώ[ρούμενον] | πηγῆς τε ἐπέχ[οντα τρό]π[ον], ὑ τοῦ μὲν ἀ[πορέοντος] | ἐξ αὐτοῦ πυρό[ς, τοῦ δ'εἰ]ρ[έοντος] ἐκ τοῦ

Lucrezio, mentre non ne trova nessuno nell'*Epistola a Pitocle*: per quanto riguarda il primo, egli non affronta direttamente il problema della natura del sole, ma espone anch'egli un paragone tra l'astro e una fonte; il discorso vi è, però, svolto in ordine diverso: Lucrezio prende le mosse dal dato di fatto che il sole, pur così piccolo⁶³, sia in grado di riscaldare tutto il mondo⁶⁴; soltanto dopo, per spiegare questo assunto, egli afferma che ciò può avvenire perché il nostro astro funziona come una fonte, poiché lì si raccolgono tutti gli elementi ignei e da lì sgorga quindi tutto il calore (come succede, spesso, che una piccola fonte d'acqua sia in grado di sommergere e inondare interi prati)⁶⁵. Questa, tuttavia, non è che una delle spiegazioni proposte da Lucrezio: accanto a questa, infatti, il poeta latino pone la possibilità che l'aria attorno al sole sia per sua natura particolarmente infiammabile e capace, dunque, di ampliare gli effetti dei suoi raggi⁶⁶, oppure che l'astro sia circondato di un fuoco invisibile, e per questo capace di una così grande potenza d'azione⁶⁷. Epicuro, invece, nell'*Epistola a Pitocle* affronta solamente la questione della composizione materiale del sole (assieme a quella della luna e degli altri corpi celesti) senza esaminare tutte le questioni che si trovano nel testo di Diogene⁶⁸: i corpi celesti, afferma Epicuro, si formarono per aggregamenti e vortici di certe sostanze sottili (κατὰ προσκρίσεις καὶ δινήσεις λεπτομερῶν τινων φύσεων), sia ventose che ignee che d'ambidue le specie (ἤτοι πνευματικῶν ἢ πυροειδῶν ἢ τὸ συναμφότερον); nel caso di Epicuro, insomma, non soltanto viene affrontato solo uno degli aspetti presi in considerazione da Diogene dandone però, a differenza di quest'ultimo, una pluralità di cause, ma tali cause sono anche differenti da quelle esposte nell'iscrizione. Mentre, dunque, la similitudine del sole con una fonte d'acqua trova un parallelo (almeno parziale) con Lucrezio, e l'affermazione secondo cui l'astro fosse sorretto dall'aria non è difficile da accettare in un testo epicureo, la credenza nella costituzione 'solida' del sole viene attribuita a Epicuro soltanto da

[περιέχον]|τος κατὰ μικρ[ομερεῖς] | συνκρίσεις διὰ [τὴν τούτου] |¹⁰ πολυμυ[εῖαν]. οὕτω δ'ἐ]|παρκεῖν αὐ[τομάτως πέφυ]|κε τῷ κόσμῳ [...].

⁶³ Sulla grandezza del sole secondo il pensiero epicureo, che notoriamente la considerava equivalente a come appare, cfr. per esempio *Pyth.* 91 e *Lucret. DRN V* 564-590.

⁶⁴ *Lucret. DRN V* 590-596.

⁶⁵ *Ibidem* 597-603.

⁶⁶ *Ibidem* 604-609.

⁶⁷ *Ibidem* 610-613.

⁶⁸ *Ep. Pyth.* 90.

fonti tarde, come per esempio Aezio, e trova importanti precedenti nelle teorie cosmologiche di alcuni Presocratici⁶⁹. In ogni caso, certamente, non è possibile escludere che Epicuro, magari in uno dei libri del *Peri physeos*, avesse proposto egli stesso questa spiegazione della costituzione materiale del sole. Sembra avvenire qui, comunque, ciò che si è appena visto succedere nella esposizione dei moti celesti: mentre Diogene espone una serie di elementi tra loro eterogenei (prima erano i diversi movimenti degli astri, ora sono i diversi aspetti della natura del sole) senza soluzione di continuità, ovvero senza analizzarli tutti a partire dalla loro rappresentazione (*phantasma*), la stessa cosa non avviene negli altri due autori; entrambi, infatti, si occupano di uno solo degli aspetti affrontati da Diogene dandone, però, una pluralità di cause che non si ritrova nel testo dell'iscrizione: Lucrezio, da parte sua, offre diverse possibilità per spiegare il fatto che il sole, pur di dimensioni così ridotte, possa bastare all'intero cosmo e provvedere alla sua illuminazione e al suo riscaldamento; nell'*Epistola a Pitocle*, invece, vengono proposte tre possibili composizioni materiali per il sole, la luna e gli altri corpi celesti; ancora una volta, insomma, il passo di Diogene sembra avere caratteristiche che in certa misura spingono a escludere la possibilità che, anche nel seguito del testo, egli affrontasse questo problema alla maniera di Epicuro e di Lucrezio; come si è cercato di mostrare, infatti, già tutti gli elementi trattati da Diogene avrebbero richiesto, secondo il tradizionale metodo delle molteplici spiegazioni, un approfondimento indipendente l'uno dall'altro.

Un altro passo, infine, che non fa parte della sezione fisica dedicata alla meteorologia, ma tratta di questioni certamente affini, consente di gettare luce ulteriore sulle considerazioni che vengono qui proposte: nel fr. 66 Smith, inserito dai commentatori nell'*Epistola ad Antipatro* (dedicata alla questione dell'infinità dei mondi), nel contesto di una polemica contro chi era convinto del fatto che la terra si estendesse illimitatamente nelle regioni inferiori (probabilmente il presocratico Senofane)⁷⁰, Diogene sembra prendere le parti di (quasi dandola per

⁶⁹ Cfr. Aët., *Plac.*, II 20, 14 (*Dox.* 350) = 343 Us.; teorie simili vengono attribuite a Talete: Aët., *Plac.*, II 13,1 (*Dox.* 341 = 11 A 17a DK), a Diogene di Apollonia, Aët., *Plac.*, II 13, 5-6 (*Dox.* 341 = 64 A 12 DK) e II 20,10 (*Dox.* 349 = 64 A 13 DK) e, infine, a Democrito: Plutarch., *Strom.*, 7 (*Dox.* 581 = 68 A 39 DK) e Aët., *Plac.*, II 13, 4 (*Dox.* 341 = 68 A 85 DK).

⁷⁰ Fr. 66.I.10-II.3; per Senofane, cfr. Achill., *Isag.*, A 32, 33, 3 (21 B 28 DK); sarà interessante notare che la testimonianza di Achille fosse, su per giù, della stessa età di Diogene.

scontata) una concezione alquanto più diffusa e sostenuta insieme da tutti i profani e i filosofi (πᾶσιν λέγοντες ἰδιώταις τε καὶ φιλοσόφοις), e cioè che «gli astri corrono intorno alla terra sia in alto che in basso [...]»⁷¹, concezione che quindi esclude la possibilità sopra accennata; il testo segue, poi, enunciando una seconda teoria “assurda”, che porterebbe il sole fuori dal cosmo, ai lati, e dai lati lo riporterebbe di nuovo dentro⁷²; anche questa seconda credenza, dunque, risulta in contrasto con il moto degli astri attorno alla terra enunciato subito innanzi. Ciò che rende questo passo particolarmente interessante, ai fini della presente ricerca, è evidentemente il fatto che Diogene elimini una serie di teorie avversarie sulla base di quello che sembra ritenere un fatto certo e indubitabile, ovvero che gli astri si muovano circolarmente al di sopra e al di sotto della terra: se si considera il noto passo dell’*Epistola a Pitocle* sull’alba e il tramonto del sole, della luna e degli altri astri⁷³, in cui Epicuro accetta in egual misura che essi sorgano in conseguenza del loro moto di rivoluzione attorno alla terra oppure che si rinnovino ogni giorno, accendendosi all’alba e spegnendosi al tramonto, si sarà quindi portati a pensare che la seconda spiegazione epicurea non dovesse essere accettata da Diogene, dal momento che sembra considerare un dato di fatto il moto circolare degli astri attorno alla terra. Ulteriore probabile conseguenza sarà, quindi (ovviamente in via soltanto ipotetica e congetturale) che nella sezione cosmologica che egli prometteva di dedicare ai fenomeni dell’alba e del tramonto venisse proposta soltanto questa ipotesi, e che quindi anche in questo caso vi sia il potenziale di una differenza tra l’approccio di Diogene e quello di Epicuro per quanto riguarda i fenomeni celesti, il loro studio e la loro esposizione⁷⁴. Insomma, se si dà credito

⁷¹ Fr. 66.II.3-8: χαίρειν μὲν ὁμοῦ | πᾶσιν λέγοντες ἰδιώταις |⁵ τε καὶ φιλοσόφοις οἱ δο|κοῦσιν ἄνω τε καὶ κάτω περιτρέχεσθαι τὴν | γῆν ὑπὸ τῶν ἀστέρων [...].

⁷² Fr. 66.II.9-13: ἐξάγοντες δὲ τὸν |¹⁰ ἥλιον ἔξω τοῦ κόσμου | πρὸς τὰ πλάγια καὶ ἐκ | τῶν πλαγίων πάλιν εἰς|άγοντες. Cfr. Aët., *Plac.*, II 16,6 (*Dox.* 346) e Aristot., *Meteor.*, B 1.354a 28 (13 A 14 DK), in cui viene attribuita una teoria simile ad Anassimene, ovvero che le stelle non ruotino sotto la terra ma attorno ad essa.

⁷³ *Pyth.* 92; le stesse due spiegazioni vengono anche proposte in Lucret. *DRN V* 650-679.

⁷⁴ Cfr. F. A. Bakker, *op. cit.*, p. 42, il quale utilizza proprio questo passo come prova del fatto che l’esposizione cosmologica di Diogene (così come la sua dichiarazione di metodo) rappresentassero un punto di distacco rispetto ai testi di Epicuro e di Lucrezio; A. Casanova, *art. cit.*, pp. 245-246, invece, utilizza questo passo per dimostrare che, secondo Diogene, il sole effettuasse effettivamente una rivoluzione attorno alla terra; secondo lo studioso, però, ciò non escluderebbe il fatto che l’astro possa spegnersi e accendersi in occasione del tramonto e dell’alba: è possibile,

a quanto è emerso in questo paragrafo, non soltanto la maniera di esporre e annunciare il metodo delle molteplici spiegazioni differisce in Diogene rispetto ai resoconti di Epicuro e Lucrezio, ma anche il suo stesso modo di affrontare e analizzare i fenomeni celesti, pare agire di conseguenza.

4. Osservazioni conclusive

Nei due paragrafi precedenti si è tentato di mostrare come il resoconto cosmologico di Diogene di Enoanda appaia discostarsi in certa misura dagli altri testi epicurei dedicati a tali argomenti, e questo in due modi tra loro complementari: da una parte, con l'introdurre un criterio di discriminazione ulteriore rispetto all'evidenza sensibile (quello della plausibilità), e dunque nell'ammettere la possibilità di pronunciarsi, all'interno del *pleonachos tropos*, per una spiegazione più plausibile di un'altra, egli si discosta in certa maniera dalle fonti provenienti da Epicuro e Lucrezio le quali, invece, non lasciano mai pensare a una gerarchizzazione simile a quella di Diogene, né aggiungono il suo ulteriore elemento discriminatorio. In secondo luogo, un esame delle pur scarse parti del testo che trattano direttamente dei fenomeni celesti ha mostrato che, con ogni probabilità, Diogene avesse l'abitudine di non approfondire ogni questione alla maniera di Epicuro o di Lucrezio, ma che si accontentasse di proporre una sola spiegazione; sembra lecito inferire, a questo punto, che ciò avvenisse anche in virtù della sua particolare dichiarazione di metodo⁷⁵. Considerando

infatti, che Diogene ammettesse tale possibilità, ma sempre in corrispondenza dell'orbita fissa del sole; tuttavia sembra probabile che se, veramente, Diogene aveva l'intenzione di porsi sotto l'autorità di "tutti i profani e i filosofi", specialmente riguardo ai movimenti del sole, difficilmente avrebbe potuto usare tale autorità per giustificare una posizione come quella dello spegnimento e dell'accensione giornaliera del sole. In ogni caso, vista l'assoluta mancanza del passo sull'alba e il tramonto degli astri, promesso da Diogene in fr. 13.II.12-III.1, non ci sono sufficienti elementi per stabilire, con sicurezza, cosa potesse contenere tale sezione del testo.

⁷⁵ Dei tre studiosi che negli ultimi anni hanno preso in considerazione questo frammento e la dichiarazione di metodo che vi si trova, G. Leone, *art. cit.*, sembra non ammettere la presenza di uno scarto fra il testo di Diogene e quello delle altre fonti; secondo la studiosa, le affermazioni dell'iscrizione possono essere già ritrovate, *in nuce*, negli scritti di Epicuro. F. Verde, *Cause*, cit., e F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 35-42, invece, hanno entrambi sostenuto la non equivalenza delle dichiarazioni di metodo di Diogene ed Epicuro (nel caso di Verde, anche di Lucrezio), proponendo spiegazioni

quanta importanza abbia tale metodo non soltanto all'interno della *physiologia* epicurea in senso stretto, ma anche (e, forse, soprattutto) nei suoi risvolti pratici e soteriologici, il fatto che si possa incontrare uno scritto come quello di Diogene, che va situato certamente all'interno della tradizione scolastica epicurea, rimane un fattore estremamente interessante e degno di nota. Vista la scarsità di notizie che si posseggono e che riguardino non soltanto la vita e la personalità del filosofo di Enoanda, tuttavia, ma anche in generale l'evoluzione dottrina del Giardino nell'età imperiale, provare a capire il motivo di tale scarto tra le fonti risulta estremamente arduo.

Una possibilità, certo, è quella che tale "evoluzione" fosse già presente negli scritti dello stesso Epicuro, in un'opera diversa dall'*Epistola a Pitocle* e magari in uno dei libri del *Peri physeos* dedicati a questi problemi⁷⁶; se si considerano, infatti, non soltanto le aperte dichiarazioni presenti in molti punti dell'iscrizione, ma anche le strette somiglianze lessicali che sono state osservate in importantissimi contributi⁷⁷, è lecito pensare che Diogene potesse, in linea di massima, dipendere direttamente dagli scritti del fondatore del Giardino. A questo punto, insomma, non vi sarebbe più opposizione tra l'autore dell'iscrizione ed Epicuro stesso, ma soltanto tra l'iscrizione e l'*Epistola a Pitocle*.

Frederik Bakker propone un'altra spiegazione: secondo lui, autore di tale cambiamento potrebbe essere lo stesso Diogene, e il suo scopo sarebbe quello di rimanere, da una parte, all'interno dell'ortodossia della sua scuola (ribadendo la necessità del *pleonachos tropos*) e, allo stesso tempo, proporre spiegazioni che fossero in accordo con le teorie astronomiche generalmente accettate nel suo tempo⁷⁸; a mio

differenti che verranno all'occasione affrontate in quanto segue.

⁷⁶ Un'evoluzione nel pensiero di Epicuro in materia di cosmologia fu già considerata da G. Arrighetti, *op. cit.*, p. 599; l'ipotesi che viene qui proposta in relazione alla dichiarazione di metodo di Diogene di Enoanda, invece, è stata avanzata originariamente da F. Verde, *Cause*, cit., p. 141.

⁷⁷ Cfr. in particolare M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, cit., pp. 133-135, ancora M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda. News and Notes VI (2011)*, «Cronache Ercolanesi» 42 (2012), pp. 303-318 e G. Leone, *art. cit.*; va certamente preso in considerazione il fatto che tutti i fenomeni indagati da Diogene, così come le spiegazioni che egli propone, sono già rintracciabili nella tradizione epicurea a lui precedente, talvolta presentando somiglianze estremamente strette (si pensi al paragone tra il sole e la fonte, per esempio).

⁷⁸ Cfr. F. A. Bakker, *op. cit.*, p. 42: «It is possible that with other astronomical problems too Diogenes preferred to follow the general accepted view, and he may have found this appeal to greater and lesser plausibility a convenient way to express these preferences without explicitly rejecting Epicurus' alternative explanations, thus reconciling

parere questa spiegazione, per quanto certamente possibile, presenta principalmente due problemi, primo dei quali è quello di prendere in considerazione soltanto la possibilità che Diogene stesso fosse l'autore del cambiamento; visti i quattro secoli che lo separano dalla morte di Epicuro (e i quasi due che lo distanziano da Lucrezio), nonché la scarsezza di fonti in nostro possesso, anche per quanto riguarda lo stesso fondatore del Giardino, non sembrano esserci indizi che puntino in maniera decisiva verso la paternità diogeniana di questo scarto nel modo di esporre il *pleonachos tropos*, e sembra necessario mantenere aperte più possibilità in questo senso. In secondo luogo, mi sembra difficile sostenere che Diogene puntasse a un accordo con le teorie astronomiche del suo tempo: a parte il fr. 66 da cui si potrebbe pensare che Diogene non prendesse in considerazione la possibilità che il sole e gli astri si rinnovassero ogni giorno accendendosi, ammettendo dunque solamente la possibilità che essi ruotassero attorno al sole (teoria che, comunque, era accettata da ogni scuola filosofica, oltre che dal pensiero astronomico), l'unico resoconto positivo presente nel fr. 13 è quello sulla natura e costituzione del sole⁷⁹, in cui Diogene afferma che esso possa essere un «disco simile a carbone ardente (ἀνθρακώδη τινὰ κύκλον)»; una tale posizione, tuttavia, sembra essere assai più simile a quelle che secoli prima erano tenute dai presocratici⁸⁰, che alle teorie astronomiche del tempo di Diogene che, al contrario, consideravano gli astri composti di sostanze più pure (fuoco o etere); inoltre, nel caso in cui la similitudine del sole con la fonte⁸¹, come avviene in Lucrezio, avesse come scopo principale quello di giustificare il fatto che la nostra stella, pur così piccola, potesse illuminare e riscaldare il cosmo intero, anche qui ci si trova assai lontano da quelle che erano le credenze astronomiche a quel tempo.

Epicurean orthodoxy with the accepted astronomical view of his time».

⁷⁹ Fr. 13.III.13 ss.; il passo iniziale, in cui Diogene elenca i vari moti degli astri celesti, non può egualmente esser preso in considerazione in quanto, allo stato in cui si trova, offre soltanto un elenco di fenomeni di per sé semplicemente osservabili mentre, verosimilmente, una spiegazione causale di tale movimento si trovava nella parte precedente; se anche si accettasse, in proposito, la ricostruzione di δεῑναι in I.1, questa sarebbe, però, una spiegazione piuttosto atomistica ed epicurea che astronomica.

⁸⁰ Cfr. *supra*, n. 66; la presenza dei filosofi presocratici, d'altronde, è assai ampia nell'iscrizione; se Democrito (che, però, non è cronologicamente un presocratico) è il filosofo in assoluto più citato da Diogene (ben dieci volte), vi sono nominati anche Empedocle (quattro volte), Eraclito (tre volte), Pitagora, Talete, Anassimene, Anassagora, Diogene di Apollonia e Protagora.

⁸¹ Fr. 13.IV.4 ss.

È probabile, piuttosto, che se il criterio adottato da Diogene (e che costituisce la maggior differenza col testo di Epicuro e di Lucrezio) è quello della plausibilità⁸², l'obiettivo principale della sezione cosmologica fosse quello di eliminare (o, meglio, evitare) quei punti della meteorologia epicurea che fossero tra loro in disaccordo, e che addirittura potessero contraddirsi l'uno con l'altro, cosa che a volte sembra accadere per esempio nell'*Epistola a Pitocle*⁸³: che fosse, cioè, un affare tutto interno ai problemi della sua scuola, e volto a stornare le polemiche che sicuramente la interessarono. Come è stato osservato proprio da Bakker, infatti, la coerenza sistematica tra tutte le cause e le spiegazioni, non sembra essere stato il principale obiettivo dei resoconti cosmologici epicurei, ed era possibile, dunque, che alcune spiegazioni si trovassero ad essere contraddittorie l'una con l'altra⁸⁴. Se si considera, poi, la quantità di polemiche che investì la scuola epicurea durante tutta l'età ellenistica anche riguardo a problemi cosmologici, e che tali polemiche sopravvissero fino all'età di Diogene e oltre⁸⁵, ci si può facilmente immaginare come il problema della coerenza interna di queste discussioni potesse essere un bersaglio abbastanza facile per le scuole rivali, e che l'Epicureismo si

⁸² Sul concetto di plausibilità nella filosofia di Epicuro cfr. in particolare M. Corradi, *art. cit.*

⁸³ È per esempio il caso della luce lunare, che Epicuro sostiene poter essere dovuta a illuminazione da parte del sole (*Ep. Pyth.* 95), mentre poco prima (92) aveva affermato la possibilità che il sole (così come la luna e gli altri astri) sorgessero e tramontassero per accensione e spegnimento; è evidente che entrambe le spiegazioni, insieme, non potessero essere accettate ed è chiaro, allo stesso tempo, che tale tipo di incongruenze potessero essere un facile bersaglio per le scuole avversarie; cfr. F. Verde, *Cause*, p. 142.

⁸⁴ Cfr. A. Wasserstein, *Epicurean Science*, «Hermes» 106 (1978), pp. 484-494 e F. A. Bakker, *op. cit.*, pp. 263; per un parere contrario cfr. F. Verde, *Epicurean Meteorology*, *cit.*, che ha mostrato come, in verità, nell'*Epistola a Pitocle* si trovino elementi tali da supporre che le varie spiegazioni causali proposte nel *pleonachos tropos* dovrebbero comunque essere sottoposte una necessità condizionale/ipotetica, e non considerate scollegate l'una dall'altra.

⁸⁵ Cfr. per es. Cleom. II 1 e Ptol., *Alm.*, I 3 (H 11-12), il primo dei quali polemizza sulla grandezza del sole e sulle questioni annesse (come la sua vicinanza alla terra), mentre il secondo accenna alla credenza epicurea nel sorgere e tramontare degli astri (e del sole) per accensione e spegnimento; è interessante il fatto che Teone di Alessandria (IV sec.), nel suo commentario all'*Almagesto* (II 338 Rome) attribuisca addirittura agli Epicurei l'altra posizione attaccata da Tolomeo, secondo cui gli astri si sposterebbero in un moto rettilineo infinito; come si è visto, poi, anche il passo polemico da Diogene indirizzato ai *polloi*, potrebbe essere letto come una risposta a tali attacchi portati, specialmente, dalla scuola stoica (cfr. *supra*, pp. 267-269).

trovasse così costretto a rispondere, anche eventualmente modificando alcuni aspetti della propria dottrina⁸⁶. Decidere su chi fosse stato l'autore preciso di questo cambiamento nella metodologia epicurea e se, dunque, lo si possa attribuire a Diogene stesso, rimane però pressoché impossibile. Se si considera, tuttavia, l'altissima frequenza degli attacchi di quest'ultimo alla scuola stoica⁸⁷ e il fatto che verosimilmente le polemiche contro questa scuola, così come quelle nei confronti dello scetticismo accademico, ebbero inizio soltanto dopo la morte di Epicuro⁸⁸ (e che la maggior parte degli attacchi stoici su questioni cosmologiche provenga dal tardo ellenismo e dall'età imperiale), credo si possa affermare la probabilità che il resoconto di Diogene, nel suo differire dalle altre fonti epicuree, qualora non fosse opera sua, potesse trovare le sue origini nelle polemiche che la sua scuola intraprese dopo la morte del Maestro. Tra le tre possibilità fin qui proposte, dunque, quest'ultima mi sembra la più plausibile.

Va considerato, infine, il ruolo che viene giocato (in questo frammento come in tutto il resto dell'iscrizione) dalla speciale destinazione dell'opera di Diogene; se è probabile, infatti, che la modalità particolare di annunciare ed esporre il metodo del *pleonachos tropos* può essere dovuto a quanto appena ipotizzato, va ricordato d'altra parte che Diogene, per sua stessa ammissione, non dedicò il suo lavoro ai membri della scuola epicurea, né in generale a esperti di filosofia,

⁸⁶ Anche questa possibilità è stata originariamente proposta da F. Verde, *Cause*, cit., pp. 141-142.

⁸⁷ Lungo l'iscrizione l'aggettivo *στωικός* occorre ben sette volte, una volta la perifrasi *οἱ δ' ἀπὸ τῆς Στοᾶς*, due volte Zenone di Cizio, una volta Cleante e Crisippo. Nel cosiddetto *Frammento teologico*, inoltre, Diogene attacca gli Stoici anche su questioni cosmogoniche e meteorologiche, questa volta strettamente legate alla questione della provvidenza e dell'azione divina; cfr. *Theol.* IX ss.; insomma, la polemica tra epicureismo e stoicismo trova in Diogene un testimone assai importante e attivo; sulle polemiche anti-stoiche di Diogene cfr. ora J.-B. Gourinat, *La critique des stoïciens dans l'inscription d'Oenoanda*, in R. Güremen-J. Hammerstaedt- P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 165-186, F. G. Masi, *Virtue, Pleasure, and Cause. A Case of Multi-Target Polemic? Diogenes of Oenoanda*, fr. 32-33 Smith, in R. Güremen-J. Hammerstaedt-P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 111-142 e infine G. Roskam, *Diogenes' Polemical Approach, or How to Refute a Philosophical Opponent in an Epigraphic Context*, in R. Güremen-J. Hammerstaedt-P.-M. Morel, *op. cit.*, pp. 241-270.

⁸⁸ Per la nascita delle polemiche epicuree contro lo Stoicismo, cfr. E. Kechagia, *Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans against the Stoa*, «Classical Quarterly» 60 (2010), pp. 132-155; per quanto riguarda lo scetticismo, invece, cfr. P. A. Vander Waerdt, *Colotes and the Epicurean Refutation of Scepticism*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 30 (1989), pp. 225-268.

ma al maggior numero possibile di persone⁸⁹: questo fatto, che caratterizza non soltanto la forma in cui la sua opera fu trasmessa⁹⁰, ma anche lo stesso incedere argomentativo dell'iscrizione, che si presenta in generale assai semplificato e "facile", soprattutto in confronto agli scritti di Epicuro, può in certa misura spiegare perché, anche in questo frammento, Diogene non fosse particolarmente interessato all'esposizione di tutte le possibili cause dei fenomeni celesti; la constatazione di queste caratteristiche dell'iscrizione, che non elimina affatto la possibilità che il metodo di Diogene derivasse, comunque, da fonti a lui precedenti, è necessaria al fine di comprendere quest'opera non soltanto nei suoi immediati contenuti epicurei, ma anche nel suo spirito e nel suo contesto; sarebbe sbagliato, infatti, voler trovare coincidenze troppo precise e marcate tra un'opera (come per esempio l'*Epistola a Pitocle*) dedicata ai giovani studenti della scuola epicurea, e quindi per quanto possibile tecnica e dettagliata, e una dedicata alla maggior parte delle persone, compresi gli stranieri e le generazioni future, il tutto per spirito di filantropia⁹¹.

Che fosse un'innovazione personale di Diogene o meno, insomma, questo frammento dell'iscrizione rappresenta un importantissimo segno e una testimonianza di quell'evoluzione dottrinale a cui l'Epicureismo, come tutte le altre scuole della sua epoca, dovette sottoporsi per poter far fronte alle sfide che gradualmente gli si fecero incontro; un'evoluzione che, come mostrano i passi qui presi in considerazione, restò sempre fedele alle grandi linee dei dettami dottrinali del Maestro, pur

⁸⁹ Si vedano soprattutto i fr. 2 e 3, che costituiscono l'introduzione generale dell'opera di Diogene: qui, l'Autore afferma di aver deciso di intraprendere questo lavoro (iscrivere, cioè, varie opere di filosofia epicurea sul portico dell'*agora*) perché la maggior parte delle persone soffre di un male comune, che consiste nell'aver errate opinioni sulle cose (ἡ περὶ τῶν πραγμάτων ψευδοδοξία); essendo, dunque, scopo di Diogene quello di curare le anime del maggior numero possibile di persone, il suo metodo di esposizione (dal punto di vista teorico e filosofico) risulta essere in generale assai semplice e piano, non troppo dettagliato, e quasi mai svolto sul piano atomistico (nonostante il suo indubitabile epicureismo).

⁹⁰ L'iscrizione di Enoanda rimane, a oggi, l'unica (e più grande) iscrizione litica greca ad argomento filosofico che sia stata ritrovata; cfr. M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, cit., p. 121; la posizione pubblica di quest'opera, specialmente considerando che il suo autore fu un membro della scuola epicurea, rimane indubbiamente uno dei suoi caratteri più interessanti; per le probabili dimensioni della *stoa* e del testo di Diogene, cfr. ancora M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda*, cit., p. 82 e J. Hammerstaedt, *art. cit.*, p. 3 = J. Hammerstaedt-M.F. Smith, *op. cit.*, p. 215.

⁹¹ Si veda, per questi elementi, ancora il fr. 3 dell'iscrizione.

modificandone talvolta i metodi e i contenuti; l'ortodossia dottrinale di Diogene, così, non andrebbe letta tanto nel senso che egli dovette rifarsi, esclusivamente o quasi, direttamente agli scritti di Epicuro, ma in quanto testimone interno e fedele del Giardino come scuola, che in sé comprende anche gli sviluppi e le evoluzioni che i suoi membri, col passare del tempo, intrapresero; testimonianza che, d'altra parte, possiede caratteristiche (stilistiche, contenutistiche e materiali) uniche nel pensiero epicureo e filosofico in generale.

Sapienza *Università di Roma*
federicoco_29@hotmail.it



L'interesse teorico di Machiavelli Una nota sulla lettura straussiana del *Principe*

di

MARCO MENON

ABSTRACT: According to Leo Strauss, Machiavelli's teaching on the new prince is an indirect way to raise the "what is" question. By doing so, Machiavelli investigates the origin and nature of political societies. By "nature" we mean, on the one hand, the essential character of a thing or a group of things; on the other hand, the first things. By reducing the question concerning the nature of society to its origin, Machiavelli seems to beg the question concerning the essential character of the "political" as opposed to the "non-political", and, therefore, he seems to ignore the political problem of justice in favor of the search for order. This paper will try to show how the question concerning the origin of society conveys a deeper meaning, and how it serves as a new approach to the fundamental ontological distinction between nature and convention.

KEYWORDS: Leo Strauss, Machiavelli, New Prince, Modernity, Modern Philosophy

ABSTRACT: Nella lettura di Leo Strauss, l'insegnamento machiavelliano sulla natura del principe nuovo è un modo indiretto di porre la domanda "che cos'è?". Machiavelli si interroga così sull'origine della comunità politica e quindi sulla sua natura. Con "natura" si indica però sia il carattere essenziale di una cosa o di un gruppo di cose (natura come essenza), sia le cose prime (natura come origine). Riducendo la natura della società alla sua origine, Machiavelli sembra evadere la questione riguardante il carattere essenziale della società, ciò che la distingue dal non-politico, favorendo l'oblio del problema della giustizia a favore della ricerca dell'ordine. In questo paper si cercherà di mostrare come in realtà la domanda sull'origine della società abbia un significato più profondo e serva come punto d'accesso alla distinzione fondamentale tra forma e materia, rendendo il *Principe* una sorta di introduzione alla filosofia.

KEYWORDS: Leo Strauss, Machiavelli, nuovo principe, modernità, filosofia moderna

*Machiavel est l'homme de la charnière, et,
en tant que fondateur, il est à distance,
infime, immense, de ce qu'il fonde.*
(Gérald Sfez)

1. La lettura proposta da Leo Strauss delle due principali opere di Niccolò Machiavelli, il *Principe* e i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ha avuto, sin dal momento della sua prima esposizione sistematica (*Thoughts on Machiavelli*, pubblicato nel 1958), un tale impatto sugli studi machiavelliani da ispirare una delle due principali correnti nell'interpretazione dell'opera del segretario fiorentino nel mondo anglosassone degli ultimi cinquant'anni¹. Da una parte, l'orientamento che vede come protagonisti J. G. A. Pocock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, e che indicativamente potremmo chiamare orientamento "repubblicano"²; dall'altra, partendo appunto da Leo Strauss, possiamo contare almeno Harvey C. Mansfield, Nathan Tarcov, Christopher Lynch, per nominare solo alcuni esponenti della scuola straussiana, che potremmo, anche qui con grande approssimazione, definire "modernista"³. Indicativamente si può dire che la

¹ Cfr. ad esempio l'attenta ricostruzione in D. Levy, *Wily Elites and Spirited Peoples in Machiavelli's Republicanism*, Lexington Books, Lanham 2014. Tutte le versioni italiane dei testi citati, laddove non diversamente indicato, sono da considerarsi mie.

² Per quanto riguarda la corrente "repubblicana", si considerino almeno J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975; Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought: Volume 1: The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1978; Q. Skinner, *Machiavelli: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 1981; G. Bock-Q. Skinner-M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1998; M. Viroli, *Machiavelli's God*, Princeton University Press, Princeton 2010; M. Viroli, *Redeeming The Prince: The Meaning of Machiavelli's Masterpiece*, Princeton University Press, Princeton 2014. I riferimenti ultimi di questa corrente sarebbero Hans Baron e Hannah Arendt: cfr. C. Lynch, *Introduction*, in N. Machiavelli, *Art of War*, ed. C. Lynch, The University of Chicago Press, Chicago-London 2003, p. XXI.

³ Per quanto riguarda la corrente "straussiana", si considerino almeno H. C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1979; H. C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996; H. C.

prima corrente riconosca in Machiavelli il campione del repubblicanesimo moderno (da intendersi come alternativa al liberalismo) e quindi l'erede di una visione classica della virtù civica e dell'arte politica che, secondo alcuni interpreti, può dirsi risalire fino alla lezione di Aristotele. La seconda corrente, al contrario, vede in Machiavelli un radicale innovatore, un profeta della modernità che avrebbe ispirato una schiera di filosofi a lui posteriori (Bacon, Hobbes, Spinoza, Locke) nella fondazione di un nuovo modo di intendere il rapporto tra filosofia e politica. Una rivoluzione, o meglio una rottura, quella di Machiavelli, che mantiene solo esteriormente il linguaggio della tradizione per veicolare un insegnamento che verte essenzialmente sul naturale desiderio di acquisizione e sulla differenza tra i due "umori" (i grandi e il popolo), ponendo quindi le basi concettuali di un pensiero sviluppato sistematicamente dai suoi grandi successori nel diciassettesimo secolo⁴.

Ma il libro di Strauss non è solamente un contributo di spessore agli studi machiavelliani; come sempre nel caso del filosofo di Kirchhain, la ricerca storica non è fine a se stessa ma è guidata da una precisa intenzione filosofica⁵. Strauss si preoccupa allo stesso tempo di accertare la

Mansfield-N. Tarcov, *Introduction*, in N. Machiavelli, *Discourses on Livy*, ed. H. C. Mansfield-N. Tarcov, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996, pp. 14-53; V. Sullivan, *Machiavelli's Three Romes: Religion, Human Liberty, and Politics Reformed*, Northern Illinois University Press, DeKalb 1996; C. Lynch, *Interpretive Essay*, in N. Machiavelli, *Art of War*, cit., pp. 179-226; W. B. Parsons, *Machiavelli's Gospel: The Critique of Christianity in The Prince*, University of Rochester Press, Rochester 2016. Claude Lefort, che non può essere classificato come "straussiano" in senso stretto, ha comunque valorizzato alcune tesi di Strauss per integrarle nella sua interpretazione di Machiavelli: si veda C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Paris 1972; sul rapporto fra Strauss e Lefort si rimanda a G. Labelle, *Can the Problem of the Theologico-Political be Resolved? Leo Strauss and Claude Lefort*, «Thesis Eleven» 87 (2006), pp. 73-81; S. Goldman, *Beyond the Markers of Certainty: Thoughts on Claude Lefort and Leo Strauss*, «Perspectives on Political Science» 40 (2011), pp. 27-34; C. Hilb, *Claude Lefort as Reader of Leo Strauss*, in M. Plot (ed.), *Claude Lefort: Thinker of the Political*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013, pp. 71-86.

⁴ Per un confronto diretto tra le due scuole, si vedano ad esempio J. G. A. Pocock, *Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's 'Strauss's Machiavelli'*, «Political Theory» 3 (1975), pp. 385-401; N. Tarcov, *Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince*, «Ethics» 92 (1982), pp. 692-709. Un'analisi dei diversi approcci alla storia del pensiero viene fornita da R. Major, *The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science*, «Political Research Quarterly» 58 (2005), pp. 477-485.

⁵ Cfr. L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band 2. Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*,

verità storica o, come dice lui stesso, l'oggettività storica, quanto la verità filosofica, ovvero la verità concernente i problemi permanenti, coevi all'uomo, che costituiscono il vero oggetto del pensiero. Quindi capire che cosa abbia veramente detto Machiavelli (ricerca storica) implica anche articolare in modo chiaro e coerente i problemi che hanno occupato il pensiero di Machiavelli, permettendoci di pensare quello che ha pensato Machiavelli e quindi di filosofare con lui (ricerca filosofica)⁶. *Thoughts on Machiavelli* quindi ha un peso decisivo all'interno del cosmo dell'opera dello stesso Strauss, perché in questo libro egli elabora degli snodi fondamentali nella sua comprensione della modernità e di quello che definisce il «problema di Machiavelli»⁷. Nella ricezione

eds. W. Meier-H. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997, p. 29: «Non c'è alcuna ricerca di storia della filosofia che non sia, allo stesso tempo, una ricerca filosofica».

⁶ Su questo principio decisivo dell'ermeneutica straussiana, caratterizzante il suo stile di pensiero, si rimanda a H. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1996.

⁷ Il fatto che Strauss abbia scritto per lo più opere dal carattere, almeno superficialmente, storico, ovvero commentari a classici della filosofia politica, lascia intendere che egli abbia scelto deliberatamente di apparire alla maggior parte dei suoi lettori come storico per poter così comunicare il suo pensiero tra le righe. Il punto d'appoggio decisivo per questo approccio è rappresentato da queste affermazioni in L. Strauss, *Farabi's Plato*, in *Louis Ginzberg: Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, American Academy for Jewish Research, New York 1945, pp. 357-393, qui 375 e 376-37: «Farabi si avvantaggia quindi della specifica immunità del commentatore, o dello storico, al fine di esprimersi sugli argomenti seri nelle sue opere "storiche" piuttosto che nelle opere che espongono quella che egli presenta come la sua dottrina. [...] Infatti i platonisti non sono interessati alla verità storica (accidentale), dal momento che sono esclusivamente interessati alla verità filosofica (essenziale)». Sulla ricezione di *Thoughts on Machiavelli*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1978 [1958], come opera filosofica in senso stretto si vedano almeno R. McShea, *Leo Strauss on Machiavelli*, «The Western Political Quarterly» 16 (1963), pp. 782-797; D. Germino, *Second Thoughts on Leo Strauss's Machiavelli*, «The Journal of Politics» 28 (1966), pp. 794-817; L. Peterman, *Approaching Leo Strauss: Some Comments on «Thoughts on Machiavelli»*, «Political Science Reviewer» 16 (1986), pp. 317-251; D. Germino, *Blasphemy and Leo Strauss's Machiavelli*, «The Review of Politics» 53 (1991), pp. 146-156; G. Sfez, *Léo Strauss, lecteur de Machiavel: la modernité du mal*, Ellipses, Paris 2003; K. A. Sorensen, *Discourses on Strauss: Revelation and Reason in Leo Strauss and His Critical Study of Machiavelli*, University of Notre Dame, Notre Dame 2006; G. Giorgini, *Un "Machiavelli" per i nostri tempi: Leo Strauss*, in R. Caporali (ed.), *La varia natura, le molte cagioni: studi su Machiavelli*, Il ponte vecchio, Cesena 2007, pp. 107-124; A. Oster, *A „Fallen Angel" and a „Teacher of Evil": Niccolò Machiavelli in der Politischen Philosophie des Leo Strauss*, Bouvier, Bonn 2013; N. Tarcov, *Leo Strauss on Machiavelli and the Origins of Modernity*, in T. Burns (ed.), *Recovering Reason: Essays in Honor of Thomas Pangle*, Lexington Books, Lanham 2010, pp. 239-248; H. Meier,

di quest'opera nell'ambito degli studi straussiani si registra una quasi unanime tendenza a leggerci una critica della modernità nell'atto della sua fondazione per opera di un uomo solo, Niccolò Machiavelli. Ad essere presa in considerazione dagli studiosi è soprattutto la tesi per cui uno dei protagonisti del Rinascimento sia, in realtà, l'uomo che pone le basi per la rottura radicale con la tradizione cristiana e con la tradizione umanistica o classica. *Thoughts on Machiavelli* sostiene una sorta di retrodatazione del moderno: l'origine della modernità precederebbe tutte quelle dottrine che tradizionalmente riconosciamo come caratteristiche del nuovo pensiero (la scienza come conquista della natura, il diritto naturale, il liberalismo) e consiste, precisamente, in un cambiamento nella filosofia politica stessa che orienta il mutamento epocale che poi avrà appunto realizzazione concreta nelle dottrine appena ricordate. Il libro ricostruisce quindi un fondamentale cambiamento di orientamento morale e politico avvenuto per iniziativa di un individuo superiore, un fondatore, che anticipa i tempi e coglie la propria occasione unica. Quella che abbiamo appena tratteggiato per sommi capi è una tesi che Strauss sviluppa abbastanza tardi: infatti Machiavelli non è sin dal principio, secondo il filosofo tedesco, il fondatore della modernità. In un primo momento questo titolo spetta a Thomas Hobbes; a partire dalla composizione di *On Tyranny*, però, quindi pressappoco dalla metà degli anni quaranta, l'origine della modernità viene retrodatata e Machiavelli inizia, progressivamente, ad acquisire un peso sempre più decisivo (si noti anche la parentesi a lui dedicata in *Natural Right and History*)⁸, fino all'opera del 1958, quando finalmente Strauss sembra delineare una volta per tutte i contorni della modernità e fare i conti con il suo fondatore, per poi essenzialmente dedicarsi, a partire dagli anni '60, a Platone, Senofonte, Aristofane.

Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion, C. H. Beck, München 2013; R. Howse, *Leo Strauss: Man of Peace*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 82-122; C. Lynch, *The Prudence of Philosophic Politics: Leo Strauss's 'Introduction' to Thoughts on Machiavelli*, in C. Lynch-J. Marks (eds.), *Principle and Prudence in Western Political Thought*, SUNY Press, Albany 2016, pp. 319-338.

⁸ Cfr. L. Strauss, *Gesammelte Schriften. Band 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, eds. H.-W. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2001, pp. 9-10; L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1980, p. 34 nota 15; L. Strauss, *On Tyranny*, ed. V. Gourevitch -M. S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000, pp. 23-25, 106 nota 5; L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1965, pp. 177-179.

Il carattere enfaticamente critico con cui la rottura operata da Machiavelli viene presentata⁹ rischia però di far perdere di vista l'importanza del fatto che Strauss, forse per primo – sicuramente per la forza con cui lo sottolinea – studia Machiavelli come un filosofo alla pari di Platone, Senofonte, Al-Farabi o Maimonide. Machiavelli è quindi, agli occhi di Strauss, e degli interpreti che lo seguono in questo, un filosofo *tout court*¹⁰, non un “semplice” filosofo o pensatore politico – perché la comprensione delle cose umane è (e in questo il Machiavelli di Strauss assume un carattere sorprendentemente socratico) il punto di partenza autentico del filosofare, è *filosofia prima*. L'elemento della vita politica è l'opinione e la vita politica è il presupposto della filosofia, perciò se la filosofia vuole acquisire chiarezza su se stessa e rispondere alla domanda “perché la filosofia?”, essa deve analizzare la dimensione prefilosofica della politica, entrare nell'elemento dell'opinione per trascenderlo – con il metodo dialettico di cui appunto Socrate è il campione paradigmatico¹¹. Ma ecco che anche Machiavelli, nel trattare le virtù e i vizi del principe, prendendo le mosse da quanto gli uomini lodano e biasimano, sta filosofando in modo strettamente socratico o, se vogliamo, platonico¹². Il grande innovatore, oltre a dimostrarsi erede eccellente della tradizione dell'arte della scrittura, non è così distante come potrebbe sembrare in un primo momento dal filosofo per eccellenza.

Quello che intendiamo analizzare in questo contributo è quindi l'aspetto strettamente teoretico che Strauss valorizza dell'opera di Machiavelli, con particolare riferimento al *Principe*, l'opera che più di ogni altra sembra essere stata pensata per essere letta da un uomo d'azione, nello specifico Lorenzo II. Al *Principe* Strauss dedica un capitolo specifico di *Thoughts on Machiavelli*, il secondo capitolo intitolato *Machiavelli's Intention: the Prince*. Questo capitolo era apparso l'anno precedente nella forma di articolo autonomo, leggibile e

⁹ Cfr. H. C. Mansfield, *Strauss on The Prince*, «Review of Politics» 75 (2013), pp. 641-665, spec. p. 664; H. Meier, *Politische Philosophie*, cit., pp. 56-57.

¹⁰ Cfr. H. C. Mansfield, *Strauss on The Prince*, cit., pp. 646, 650; M. Menon, *L'armatura del filosofo. Leo Strauss e la Vita di Castruccio Castracani*, «Rivista di Politica» 3 (2016), pp. 115-128, spec. pp. 116-117.

¹¹ Cfr. L. Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1988, pp. 10-11, 93-94, 222; L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 19, 120-121, 288-292.

¹² Cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., p. 124; L. Strauss, *What is Political Philosophy?*, cit., p. 94.

comprensibile, quindi, a prescindere dall'opera che in un certo senso anticipava¹³. Ciò non toglie che si debba prendere in considerazione quanto sul *Principe* viene detto nel seguito di *Thoughts on Machiavelli*¹⁴ o nelle altre due occasioni in cui Strauss è tornato a trattare il pensiero del segretario fiorentino – *Machiavelli and Classical Literature* e la voce *Niccolò Machiavelli* nella *History of Political Philosophy*, rispettivamente del 1970 e del 1972. Ma appunto, perché sembra utile soffermarsi nuovamente su un testo che è stato già ampiamente discusso? Il motivo è questo: fatta salva un'eccezione¹⁵, chi si è occupato di *Thoughts on Machiavelli* come di un vero e proprio lavoro filosofico lo ha fatto con l'intenzione di articularne o criticarne l'affresco epocale, oppure di ricostruirne e analizzarne il complesso quarto capitolo, *Machiavelli's Teaching*, che contiene le tesi più note e rilevanti dell'opera. Gli studiosi che se ne sono occupati hanno però "presupposto", per così dire, senza dedicare loro un'interpretazione esplicita, i due capitoli "preparatori" in cui Strauss estrapola l'intenzione di Machiavelli, cioè l'elemento a partire da cui è possibile comprendere un insegnamento.

¹³ L. Strauss, *Machiavelli's Intention: The Prince*, «The American Political Science Review» 51 (1957), pp. 19-40. Le differenze tra le due versioni sono minime, e al netto degli aggiustamenti stilistici o delle modifiche rese necessarie dalla collocazione definitiva, nonché dell'arricchimento di alcune note a piè di pagina, la sostanza dello scritto resta invariata. Tuttavia una differenza macroscopica, puramente formale, nel caso di Strauss non deve passare inosservata. La versione del 1957 consta di 66 paragrafi non numerati, un numero pari ai libri del canone della King James Bible, e suddivisi in 8 sezioni titolate. La versione del 1958 consta di 26 paragrafi non numerati. I titoli delle sezioni vengono eliminati. Dal momento che i 66 paragrafi sono stati riarrangiati in modo tale da diventare proprio 26, consapevoli dell'importanza del numero 26 nell'interpretazione straussiana di Machiavelli, e del fatto che secondo Strauss lo stesso Machiavelli avrebbe giocato nelle sue due opere maggiori con numeri multipli di 13, rifiutiamo di credere che il numero finale di paragrafi sia frutto del caso. A conferma del fatto che Strauss controllasse nei minimi dettagli la sua scrittura, si noti come in *What is Political Philosophy?* il primo capitolo omonimo venga suddiviso in 66 paragrafi, di cui 13 dedicati a Machiavelli nel ruolo di profeta o fondatore della modernità. Cfr. *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 52, 312 nota 24; L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1983, pp. 223-225, in particolare p. 223; H. C. Mansfield, *Strauss on The Prince*, cit., p. 644.

¹⁴ Come nota Mansfield, «To consider and explain Strauss on *The Prince* in an article, one is obliged to abstract from most of what he says about the *Discourses on Livy*», H. C. Mansfield, *Strauss on The Prince*, cit., p. 649.

¹⁵ L'eccezione a cui facciamo riferimento, e con cui è necessario costantemente confrontarsi, è rappresentata da Harvey Mansfield e il suo già citato *Strauss on The Prince*.

C'è quindi una tendenza a leggere il quarto capitolo, sicuramente il più denso a livello filosofico, alla stregua di un lavoro autonomo; una scelta giustificabile che però ha come conseguenza il fatto che alcuni punti non meno rilevanti finiscono per restare in ombra. Per fare un esempio, che è più di un esempio, nel secondo capitolo Strauss mette in grande evidenza il carattere puramente teoretico del *Principe*, un insegnamento che riguarda l'origine della società e quindi la natura della società. Nel resto dell'opera la questione non viene più ripresa in questi termini, e la domanda che, sollecitato da Strauss, il lettore si pone (qual è per Machiavelli la natura della società?) resta apparentemente senza risposta o, se comunque una risposta viene data, va estrapolata e ricostruita dal fitto dettato straussiano.

2. La prima difficoltà con cui si misura l'interpretazione straussiana è rappresentata dal duplice carattere del *Principe*: l'opera è allo stesso tempo un trattato scientifico e un'esortazione, una chiamata all'azione, un appello alla liberazione d'Italia. Nella misura in cui è un trattato scientifico, il *Principe* trasmette una conoscenza puramente teorica (la natura del principe) e una conoscenza pratica (le regole secondo cui un principe deve governare). Nella misura in cui è un appello all'azione, il *Principe* guarda al suo destinatario (Lorenzo II) e alla sua casata (i Medici), impiegando con maestria l'arte retorica classica e chiudendo con i versi del Petrarca. Strauss parla di un «contrasto impressionante» fra queste due anime dell'opera, fra il Machiavelli «investigator», «teacher», e il Machiavelli «adviser», o addirittura «preacher»¹⁶. Il capitolo *Machiavelli's Intention: The Prince* può quindi essere diviso in tre parti. La prima parte riguarda il carattere letterario dell'opera, e in essa possiamo individuare due blocchi distinti: i §§ 1-7 articolano la struttura e il movimento di pensiero del *Principe*, la sua divisione in quattro parti, il suo andamento altalenante – per cui vi è un “picco” teorico al centro della prima sezione, *Principe* VI, e un secondo “picco” teorico nel centro della terza sezione, *Principe* XIX, luoghi in cui viene trattato l'argomento più elevato dell'opera¹⁷.

¹⁶ L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 55-56.

¹⁷ Facendoci ascendere dalle questioni preliminari a quelle centrali in un doppio movimento, Machiavelli mostrerebbe al lettore in primo luogo di controllare perfettamente l'arte della scrittura, rispettando le regole della retorica classica, secondo cui le cose più importanti vanno collocate al centro di un discorso, ovvero nella parte meno esposta, mostrando così di voler parlare ai lettori più attenti: cfr. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, cit., p. 185 n. 85.

Il secondo blocco della prima parte, §§ 8-13, affronta invece la tensione tra l'insegnamento generale del trattato e il consiglio particolare rivolto al destinatario Lorenzo II. L'analisi straussiana mostra come quanto spiegato dettagliatamente da Machiavelli nel *Principe* (I-XXV), e nello specifico nei tre capitoli dedicati all'argomento della conquista o dell'annessione di un dominio a un principato (*Principe* III-V)¹⁸, renda inverosimile l'appello alla liberazione d'Italia di *Principe* XXVI. Secondo Strauss questo capitolo, che pure si sofferma sulle condizioni militari della liberazione, astrae totalmente dalle sue condizioni politiche: l'eliminazione dei poteri locali, la secolarizzazione degli stati della Chiesa, il trasferimento eventuale della Santa Sede altrove (in Svizzera, ad esempio), per non parlare d'altro; detto altrimenti, alla liberazione d'Italia non è sufficiente un retorico richiamo alla virtù non ancora estinta nel cuore degli italiani; è necessaria l'unificazione politica della penisola e quindi un'operazione, su scala nazionale e senza l'appoggio decisivo della Chiesa, paragonabile a quella, sanguinaria, con cui Cesare Borgia ha unito e pacificato la Romagna. Un compito sicuramente proibitivo per Lorenzo II (e non è un caso che nell'ultimo capitolo Machiavelli si rivolga alla casata, più che al rampollo), ad ogni modo decisamente improbabile – il che significa, in termini politici, impossibile – per quella generazione. Questo è, in sintesi, l'argomento con cui Strauss dimostra che l'esortazione finale non deve essere compresa letteralmente – un gesto conclusivo che sembra piuttosto destinato a rendere giustificabili gli insegnamenti cruenti di Machiavelli in virtù della loro strumentalità rispetto ad un fine patriottico, e quindi rispettabile¹⁹.

Il *Principe* in quanto trattato, quindi, ha per Strauss una rilevanza infinitamente maggiore rispetto al *Principe* come esortazione alla liberazione d'Italia. Il messaggio autentico dell'opera viene trasmesso dal Machiavelli «teacher» o «investigator», più che dal Machiavelli «adviser» di Lorenzo II o addirittura «preacher» della patria. La seconda parte del capitolo, §§ 14-24, tratta quindi l'argomento dell'opera, ovvero «il principe ma specialmente il principe nuovo»²⁰; dobbiamo

¹⁸ Per un'interpretazione dettagliata di questi capitoli, a partire dalla lezione straussiana, si veda N. Tarcov, *Machiavelli and the Foundations of Modernity: A Reading of Chapter III of The Prince*, in M. Blitz-W. Kristol (eds.), *Educating the Prince: Essays in Honor of Harvey Mansfield*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000, pp. 30-44.

¹⁹ L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 54-69.

²⁰ Ivi, p. 70.

però ricordare come anche questo argomento offra un duplice aspetto. Machiavelli trasmette un insegnamento teorico riguardante la natura del principe, e quindi del principe nuovo, e un insegnamento pratico, riguardante le regole prudenziali con cui un principe deve conquistare o fondare un principato, ordinarlo, governarlo e mantenerlo in suo potere. Questo duplice insegnamento è allo stesso tempo vero – cioè valido per tutte le epoche – e nuovo – cioè rivoluzionario nell'epoca in cui viene presentato²¹. La dottrina del principe nuovo, come già anticipato, viene approssimata gradualmente per trovare piena espressione in due momenti distinti, *Principe* VI e XIX – rispettivamente un capitolo in cui i «fondatori eroici» che hanno introdotto «ordini e modi totalmente nuovi» vengono indirettamente definiti come «profeti, cioè [...] uomini a cui Dio parla»²², e un capitolo che viene definito come «l'apice di tutto il *Principe*», dove Machiavelli «rivela quasi totalmente la verità sui fondatori, o sui più grandi uomini d'azione» per mezzo dello «studio degli imperatori romani»²³.

Nel discutere l'argomento centrale del *Principe*, in un primo momento Strauss mette un forte accento sulla parte teorica dell'insegnamento sul principe nuovo. L'aspetto pratico di questo insegnamento (i precetti che Machiavelli fornisce, richiamandosi ai grandi esempi del passato) è rivolto senza dubbio a un principe nuovo attuale o potenziale, e la duplicità del destinatario (Lorenzo II oppure un liberatore a venire) fa sì che per un momento il ridimensionamento dell'opera in quanto appello all'azione riguardi anche l'insegnamento strettamente pratico, o precettistico, dal carattere universale – quindi non legato alla situazione italiana – e che il Machiavelli «adviser» di Lorenzo, oppure «teacher» di un principe nuovo, venga compresso e confuso con il Machiavelli «preacher» d'Italia, sulla scia di Petrarca. Abbiamo quindi a che fare con Machiavelli in quanto «investigator». Da questa prospettiva, l'attenzione dedicata alle gesta di grandi uomini si rivela guidata da «ragioni puramente teoretiche», che sopravanzano l'apparente urgenza dell'appello all'azione, ispirata da grandi esempi, con cui si conclude il *Principe*. Nella domanda concernente il

²¹ La lezione del segretario fiorentino coniuga quindi l'eterna verità teoretica con l'innovazione più radicale: «La comprensione, da parte di Machiavelli, dei fondatori antichi e della fondazione della società in generale è [...] il massimo risultato teorico possibile nell'Italia contemporanea», ivi, p. 61.

²² Ivi, pp. 57-58.

²³ Ivi, p. 60.

modo in cui un principe nuovo debba agire – e il liberatore d'Italia, come visto, deve necessariamente farsi principe nuovo d'Italia – è possibile leggere un'altra domanda, che non è subordinata all'azione – quindi non una domanda la cui risposta sia pensata nei termini di una realizzazione pratica – quanto una domanda fine a se stessa, una domanda puramente teorica:

Tutti i principati [...] erano originariamente principati nuovi. Perfino tutte le repubbliche, almeno le grandi repubbliche, vennero fondate da uomini straordinari che esercitavano un potere straordinario, cioè principi nuovi. Infatti *discutere i principi nuovi significa allora discutere le origini o le fondamenta di tutti gli stati o di tutti gli ordini sociali, e con ciò la natura della società*. Il fatto che il destinatario del *Principe* sia un principe nuovo effettivo o potenziale in qualche modo nasconde il significato *eminentemente teoretico* dell'argomento "il principe nuovo"²⁴.

Strauss a questo punto è davvero esplicito. L'insegnamento pratico destinato all'attualità, motivato da un sentimento di riscatto patriottico (in cui Machiavelli appare come «preacher» e «adviser»), e l'insegnamento pratico destinato ai principi che verranno e che leggeranno quelle pagine (in cui Machiavelli si presenta come «teacher of princes»)²⁵ nascondono – per usare il termine straussiano – il «significato eminentemente teoretico» dei capitoli VI e XIX, ovvero del *Principe* nel suo complesso²⁶. Questo significato teoretico riguarda

²⁴ Ivi, p. 70, corsivo mio.

²⁵ In questa circostanza, per ricorrere a categorie elaborate da Strauss in *What is Political Philosophy?*, cit., pp. 12-16, 81-83, possiamo parlare rispettivamente di «political thought» (Machiavelli profeta della patria), «political theory» (Machiavelli consigliere del principe nuovo), «political knowledge o science» (Machiavelli maestro di principi nuovi). L'interesse teorico di Machiavelli per l'argomento del principe nuovo, quindi, prende le mosse dalla «political knowledge» per trascenderla, dato che, come afferma Strauss, la domanda «che cos'è la virtù?», che Machiavelli non pronuncia ma articola socraticamente a partire da quello che gli uomini lodano o biasimano come virtù o vizio, «conduce ad una distinzione critica fra le attitudini generalmente lodate che lo sono giustamente e quelle che non lo sono; e conduce al riconoscimento di una certa gerarchia, sconosciuta nella vita prefilosofica, delle virtù differenti. [...] Inoltre, la comprensione dei limiti della sfera morale-politica nel suo complesso può essere spiegata pienamente solo rispondendo alla questione della natura delle cose politiche» (ivi, p. 94).

²⁶ Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., pp. 80-81 «Sollevando le domande fondamentali, [Machiavelli] ha necessariamente trasceso le restrizioni e i limiti

tutti gli stati, perché come nota Strauss sia principati che repubbliche vengono fondati da individui superiori. Qui viene toccata una questione della massima importanza: l'argomento del principe nuovo non è altro che l'espressione della questione dell'origine della società; ma interrogarsi sull'origine della società equivale, apparentemente, a interrogarsi sulla natura della società. La questione diventa problematica per la seguente ragione, che in verità non viene qui articolata da Strauss. Porre, per quanto indirettamente e in forma di indagine "storica" (con il richiamo ai grandi esempi del passato) la questione della natura della società significa sollevare la domanda "che cos'è la società?", ovvero la forma d'interrogazione filosofica, o socratica, per eccellenza. Né si tratterebbe, nel caso del *Principe*, dell'unico esempio di domanda socratica posta indirettamente: basti pensare a come il lettore sia praticamente costretto, a partire dall'esempio di Agatocle, a chiedersi che cosa sia la virtù secondo Machiavelli. In questo caso con natura si intende "essenza", la caratteristica peculiare di una cosa o di una classe che distingue questa cosa o questa classe dalle altre. Ma "natura" ha anche un altro significato: con natura si intendono le cose prime, l'origine di tutte le cose²⁷. Sembra perciò lecito chiedersi se la questione sull'origine della società, che come concetto sembra essere più affine alla natura intesa come origine di tutte le cose, sia equivalente alla (o parte della) questione della sua natura intesa come carattere essenziale.

3. Che non si tratti di un falso problema ce lo suggerisce il confronto fra due passaggi, tratti da *Natural Right and History*. Il primo riguarda la scoperta del «continente morale» in cui i moderni, a partire da Hobbes, hanno edificato le loro dottrine: «Machiavelli [...] crede che il caso estremo sia più rivelatore delle radici della società civile e perciò del suo vero carattere che non il caso normale. *La radice o la causa*

dell'Italia, e in questo modo è stato in grado di usare i sentimenti patriottici dei suoi lettori, tanto quanto i propri, per uno scopo superiore, per uno scopo ulteriore. [...] La liberazione d'Italia che Machiavelli ha principalmente in testa non è la liberazione politica dell'Italia dai barbari ma la liberazione intellettuale di un'élite italiana da una cattiva tradizione. [...] Questi veri destinatari del *Principe* sono stati educati con insegnamenti che, alla luce dell'insegnamento totalmente nuovo di Machiavelli, si rivelano essere troppo fiduciosi nella bontà umana, se non nella bontà della creazione, e quindi troppo gentili ed effeminati».

²⁷ Cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., p. 83 n. 3.

efficiente prende il posto del fine o dello scopo»²⁸. Un argomento, questo, già anticipato nel confronto del capitolo precedente tra l'approccio aristotelico e quello machiavelliano, per cui la "normalizzazione", da parte del segretario fiorentino, del caso estremo della fondazione implica l'esplicito richiamo a mezzi straordinari per stabilire l'ordine, in aperto contrasto quindi con l'insegnamento di Aristotele che guardava alla normalità per ricavare uno standard d'azione, che naturalmente non escludeva il ricorso a mezzi straordinari ma che, appunto, non faceva di questi lo strumento privilegiato nel governo delle cose umane²⁹. Nella nostra ricostruzione, è bene sottolineare, quest'ultimo punto ha tuttavia un'importanza secondaria, essendo per così dire un insegnamento strettamente politico, che in quanto tale sembra derivare da una comprensione originaria della società apparentemente radicalmente diversa da quella dei classici. Ed è per questo che la prima citazione risulta decisiva. La cosa viene complicata dal secondo passaggio di *Natural Right and History* in questione: la svolta socratica si distingue dalla filosofia precedente non solo per il fatto che Socrate fa scendere la filosofia dal cielo nella *polis* e nell'*oikos*, ma anche perché egli rinuncia a porsi la questione sull'origine del tutto e inizia a interrogarsi sul "che cosa" di ogni ente, prendendo le mosse dalle opinioni più autorevoli. Tuttavia il duplice carattere della svolta socratica è profondamente unitario: perché la descrizione del procedere dialettico, che si chiede "che cosa" partendo dalle opinioni degli Ateniesi, evidentemente trova la propria applicazione *par excellence* non tanto nell'indagine, come diremmo noi oggi, naturalistica, quanto nell'indagine riguardante le cose umane. Detto altrimenti: Socrate, rivolgendo il proprio interrogare alle faccende politiche, non si interessa dell'origine della cosa esaminata, quanto della sua natura intesa come essenza, una natura che può essere scoperta a patto che si rinunci al riduzionismo di chi spiega un fenomeno concentrandosi sulla sua emergenza e si guardi al suo fine, all'intenzionalità che lo anima. Solo in questo senso è possibile comprendere che cosa intenda Strauss quando afferma che «Socrate implicava che disinteressarsi delle opinioni sulle nature delle cose equivalesse ad abbandonare il più importante accesso alla realtà che abbiamo, o le più importanti vestigia della verità che siano a nostra portata»³⁰. L'esempio

²⁸ Ivi, p. 179, corsivo mio.

²⁹ Cfr. ivi, pp. 161-62; H. C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, cit., pp. 235-257.

³⁰ L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., p. 124.

decisivo, che è più di un esempio, è la domanda “che cos’è la virtù?”, una domanda che riguarda allo stesso tempo il titolo di legittimità per governare nonché il giusto modo di vivere o la vita buona, a cui risponde esaminando quello che gli uomini dicono sulla virtù e non profondendosi in ricerche “antropologiche” o “psicologiche” in senso naturalistico. Una domanda filosofica globale, quindi, che come abbiamo visto lo stesso Machiavelli fa porre al proprio lettore, guidandolo dialetticamente (attraverso le contraddizioni tra le opinioni di uomini autorevoli, gli autori del passato) verso la risposta³¹.

Ma come stanno le cose con la domanda sulla natura della società? Con un movimento – che ha fatto epoca – di riorientamento filosofico dal fine alla causa efficiente, Machiavelli potrebbe essere accusato di aver asservito l’interrogazione teorica alle necessità dell’efficacia pratica, per cui, dato lo scopo politico che voleva perseguire (libertà e ordine a costo della giustizia), si sarebbe concentrato sulla possibilità di produrre con regolarità la stabilità politica – e quindi sui fondatori. Avremmo quindi a che fare con il caso molto peculiare di una torsione “presocratica” in un contesto socratico, ovvero di una svolta verso l’origine a partire dal primato dell’interesse per le *res humanae* stabilito da un filosofo che ha indicato come la natura delle cose politiche possa essere compresa solo guardando al loro fine dichiarato, cioè articolandone la teleologia. Non è detto però che si tratti di una mossa illegittima, ed è necessario comprendere quale fenomeno volesse indicare il fiorentino. Infatti Strauss sottolinea esplicitamente la convinzione machiavelliana che la fondazione riveli il vero carattere della società, e ciò potrebbe essere spiegato osservando con attenzione cosa emerge dall’insegnamento del principe nuovo: nel caso della società la causa efficiente è un *individuo superiore* che ha imposto una forma in una materia approfittando di un’occasione propizia e portando a compimento la propria virtù. La materia, modellata dal fondatore, acquista una struttura e un ordine, quindi una propria funzionalità autonoma, irriducibile al suo stato precedente di disordine, ricevendo così una “natura” che, tuttavia, non è astraiabile dall’origine a cui deve la propria esistenza. Una tesi esprimibile anche nei termini forniti da un *framework* concettuale premoderno, come testimonierebbe un passo straussiano di un testo pubblicato un anno dopo *Thoughts on Machiavelli*, in cui viene discusso un pensatore non distante da quelle fonti a cui si rifà *La vita di Castruccio Castracani*³²:

³¹ Cfr. L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, cit., p. 215.

³² Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 224; L. Strauss, *Machiavelli and*

Antifonte afferma che la legge o i costumi della città derivano dalla convenzione in quanto distinta dalla natura. Ciò non significa necessariamente che le leggi o i costumi siano semplicemente il prodotto di un "gruppo di opinione"; non è esclusa la possibilità che le leggi o i costumi siano in primo luogo *l'opera di un uomo straordinario ritenuto dotato di virtù sovrumana le cui proposte sono state accettate da esseri umani e questi esseri umani si sono costituiti, in virtù di questa accettazione, come membri di una società*³³.

Appare fruttuoso notare la forte affinità di questa ipotesi straussiana riguardante il sofista Antifonte con la dottrina del principe nuovo di Machiavelli. Si osservi, infatti, il parallelismo dei termini: la forma che il fondatore imprime nella materia disordinata è "convenzione", ovvero qualcosa che deve essere prodotto dall'uomo, non qualcosa che si trovi in natura o che nasca per natura, e che il fondatore meramente favorisca o asseconi. Nel caso di Machiavelli, l'accettazione delle suddette "proposte", come ricordato dal fatto che i profeti disarmati vanno in rovina, è tutt'altro che un'accettazione pacifica, anzi; il caso di Mosè, profeta armato per eccellenza³⁴, mostra che la forma viene imposta con violenza, con un atto di conquista. Cosa che, in altre parole, sembra mettere in luce il carattere artificiale della società umana ovvero la sua natura irriducibilmente coercitiva. In questo modo, la questione riguardante l'atto fondativo della società politica mostra di essere necessaria per comprenderne l'essenza³⁵. E se il parallelismo appena suggerito tra la coppia classica naturale/convenzionale e la coppia machiavelliana materia/forma non è scorretto, allora si potrebbe suggerire che secondo Strauss attorno a ciò verta l'eminente interesse teorico del trattato³⁶.

Classical Literature, «Review of National Literatures» I (1970), pp. 7-25, spec. p. 10.

³³ L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1995, p. 62, corsivo mio.

³⁴ Sulla lettura giudiziosa della Bibbia da parte di Machiavelli, si veda C. Lynch, *Machiavelli on Reading the Bible Judiciously*, «Hebraic Political Studies» I (2006), pp. 162-185.

³⁵ Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 206: «il carattere di una società è determinato dal carattere del suo elemento dominante, o dei suoi "principi", che ne diventano quindi "fondatori continui".

³⁶ Sulla scoperta della natura e quindi l'origine della filosofia cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., pp. 81-93; sul parallelismo, che in Machiavelli diventa un'identità, di forma/convenzione e materia/natura, cfr. H. C. Mansfield, *Strauss on The Prince*, cit., p. 650.

4. Alla luce della seconda parte del secondo capitolo di *Thoughts on Machiavelli*, sembra lecito ipotizzare che l'insegnamento fondamentale del *Principe* riguardi il carattere artificiale e coercitivo della società, in altri termini una concezione che mette in discussione una tradizionale antropologia politica eccessivamente ottimista. Il tema però viene lasciato cadere perché nella terza parte (§§ 25-26), tanto più nel seguito del libro, Strauss si concentra su altro: ovvero sul ruolo di principe nuovo o fondatore della modernità che viene ascritto a (o esotericamente assunto da) Machiavelli, sulla sua critica del principio di autorità, la sua critica del principio biblico, infine la sua critica della filosofia politica classica³⁷. L'argomento di *Principe* VI e XIX non viene più commentato direttamente e il riferimento ai due capitoli, nel resto di *Thoughts on Machiavelli*, viene limitato alle note³⁸.

Proviamo quindi a verificare se, nell'essere utilizzati come punti d'appoggio per il capitolo in cui, più che altrove, Strauss fa sentire la sua mano – per quanto, come nota Mansfield, *Machiavelli's Teaching* sia proprio il capitolo in cui Strauss non si rivolge mai al lettore in prima persona singolare³⁹ – i capitoli centrali per l'insegnamento del principe nuovo trovano un'ulteriore delucidazione. Un passaggio, in particolare, che in nota tra le altre cose rimanda a *Principe* VI, propone un ulteriore parallelo tra Machiavelli e Aristotele, con oggetto il rapporto tra la materia (la moltitudine) e il fondatore che vi imprime

³⁷ Cfr. L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., rispettivamente pp. 82-84, 85-173, 174-232, 232-299.

³⁸ Sicuramente risolvere la questione, come sembra fare Mansfield nel suo commento a Strauss, applicando l'insegnamento di *Principe* VI e XIX a Machiavelli stesso e al suo atto di rottura (violenta, alla maniera di Settimio Severo) nei confronti della tradizione filosofica e biblica, nonché all'edificazione del progetto moderno (con prudenza, alla maniera di Marco Aurelio) affidata ai suoi successori (l'esercito dell'anticristo Machiavelli, tra cui dovremmo verosimilmente contare almeno Bacon, Hobbes, Spinoza: cfr. H. C. Mansfield, *Strauss on The Prince*, cit., pp. 657-658) è una proposta affascinante e in gran parte convincente. Tuttavia rischia di ridurre eccessivamente la portata teoretica dell'opera del fiorentino per farne, quasi esclusivamente, il profeta della modernità: operazione, questa, tuttavia legittima, dato che è proprio la direzione in cui Strauss si muove, con grande enfasi. Sulla differenza tra le parti più strettamente esegetiche o interpretative e quelle narrative o polemiche nell'opera di Strauss, cfr. V. Gourevitch, *Philosophy and Politics, I*, «Review of Metaphysics» 22 (1968), pp. 58-84, spec. p. 61; N. Tarcov, *Philosophy and History: Tradition and Interpretation in the Work of Leo Strauss*, «Polity» 16 (1983), pp. 5-29, spec. pp. 10-11; H. Meier, *Politische Philosophie*, cit., p. 57.

³⁹ Cfr. H. C. Mansfield, *Strauss on The Prince*, cit., p. 645.

la forma (modi e ordini nuovi). Strauss ricorda il fatto che, qualora manchi l'opportunità, un uomo di virtù superiore non può introdurre le sue innovazioni. Ci sono due alternative: o la materia è spinta al cambiamento da una necessità inerente, oppure una materia già ordinata è minacciata da un pericolo esterno. In caso contrario, l'uomo superiore non può esercitare la sua virtù; l'incontro tra lui e la materia adatta dipende dal caso. Tuttavia l'occasione può essere creata artificialmente; inoltre, contrariamente a quanto pensava Aristotele, non vi è una moltitudine che sia per natura più adatta alla vita repubblicana e una che sia più adatta a vivere sotto un monarca: secondo Machiavelli non vi è materia che possa resistere all'ingegno di un uomo di virtù superiore. Strauss prende quindi la parola più enfaticamente:

Possiamo esprimere il pensiero di Machiavelli dicendo che Aristotele non aveva visto che la relazione del fondatore con la sua materia umana non è fondamentalemente differente dalla relazione di un fabbro con il suo ferro o la sua materia inanimata: *Aristotele non aveva capito fino a che punto l'uomo fosse malleabile, e in particolare malleabile da parte dell'uomo*⁴⁰.

La risposta provvisoria alla domanda sul carattere della società sembra essere perciò confermata da questa osservazione fondamentale, appena riportata: una comunità politica deve la sua natura all'atto violento di un fondatore che imprime la forma (elemento artificiale, "convenzionale": in questo caso leggi e istituzioni) sulla materia inerte (elemento non artificiale, "naturale": in questo caso la moltitudine), e il suo scopo si ridurrebbe ad una mera funzione strumentale, che Strauss identifica più avanti con il «rendere gli uomini sicuri»⁴¹ e, di rimando, il servire la gloria mondana del fondatore; un fine ben più modesto rispetto a quello inteso dalla tradizione secondo cui lo scopo ultimo del vivere comune era la vita buona dei cittadini, ovvero inverte la natura politica degli uomini.

Nella misura in cui l'insegnamento del principe nuovo di Machiavelli rompe con l'autorità della tradizione, o dell'abitudine, che fa della convenzione una seconda natura (e del principe meramente ereditario un principe naturale), esso sembra di fatto ripetere la scoperta del termine di distinzione che dà il via all'esperienza umana della filosofia, un termine di distinzione che interessa immediatamente l'articolazione del

⁴⁰ L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 253, corsivo mio.

⁴¹ Ivi, p. 278.

tutto. Il *De principatibus* – che si sarebbe tentati di leggere come fosse *De principiis* – rappresenterebbe allora una sorta di introduzione alla filosofia, e ciò verrebbe ulteriormente, per quanto paradossalmente, confermato dallo stesso carattere prefilosofico, o strettamente politico, del suo oggetto⁴². La cosa più importante, ci pare, è il fatto che l'insegnamento del fondatore offra, mediante una spiegazione filosofica del carattere fondamentale della società, una riproposizione della distinzione tra convenzione e natura rispettivamente nei termini di forma (artificiale) e materia (malleabile) destinata a “contaminare” fruttuosamente il pensiero dei secoli a venire⁴³. Ciò sollecita la domanda sulle possibili fonti premoderne di questa concezione (Strauss conosce, e forse non sfrutta fino a fondo, la pista lucreziana), ma non solo: sarebbe necessario altresì fare i conti con il ruolo giocato dall'esperienza storica del cristianesimo, una vera e propria “trasvalutazione dei valori” con cui il fiorentino si confronta in modo essenzialmente polemico, ma non per forza sterile. Ammesso che Machiavelli rifiutasse, come sembra, l'origine divina della dottrina cristiana (e, più che cristiana, biblica o addirittura mosaica)⁴⁴, può darsi che ne avesse riconosciuto la verità effettuale – cioè che l'uomo, in quanto animale sociale, è molto più dovuto alla convenzione di quanto credessero, o ritenessero opportuno ammettere, i classici.

Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München
menon984@gmail.com

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 81-82.

⁴³ Cfr. L. Strauss, *Natural Right and History*, cit., p. 249; L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, cit., p. 297. Il primato della *techne* sulla *physis*, che secondo Strauss caratterizza il pensiero politico moderno, inizia con il *Principe*, e quanto viene perso dalla natura (degradata a materia) viene guadagnato dalla convenzione (elevata a forma): «quella che per Aristotele è un'impossibilità, per Machiavelli è solo una difficoltà molto grande», L. Strauss, *The Three Waves of Modernity*, in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, ed. H. Giddin, Wayne State University Press, Detroit 1989, p. 85. Per un rilancio speculativo di questa concezione plastica dell'essere umano, a cui più che una natura va ascritta una determinata “potenza”, si rimanda a C. Holman, *Machiavelli's Philosophical Anthropology*, «The European Legacy» 21 (2016), pp. 769-790.

⁴⁴ Cfr. N. Tarcov, *Machiavelli's Critique of Religion*, «Social Research» 81 (2014), pp. 193-216.

NOTE E DISCUSSIONI



Le traduzioni dal greco in età umanistica Un piccolo strumento

di
PIETRO SECCHI

I. *Premessa*

La centralità della traduzione, nonché della riscoperta, dei testi antichi e della restituzione autentica della lingua latina, intesa come uno strumento volto non soltanto alla trasmissione del sapere, ma anche ad una sua nuova edificazione dalle potenzialità ancora inesplorate, è universalmente riconosciuta dalla critica come uno degli elementi decisivi della genesi e dello sviluppo dell'Umanesimo e del Rinascimento (in questo caso i due termini suonano come un'endiadi perché la nascita della corrente culturale coincide perfettamente con l'annuncio dell'età nuova). Con diverse attitudini e sfumature, Jakob Burkhardt¹, Johan Huizinga², Federico Chabod³, Francisco Rico⁴, Paul Oskar Kristeller⁵, Eugenio Garin⁶, fino ad arrivare ai più recenti

¹ Cfr. J. Burkhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Introd. di L. Gatto, Trad. di D. Valbusa, Newton & Compton, Roma 2000. D'ora in avanti, per comodità del lettore, si farà riferimento alle edizioni italiane della letteratura critica straniera.

² Cfr. J. Huizinga, *Il problema del Rinascimento*, Introd. di G. Pedullà, Trad. di P. Bernardini Marzolla, Donzelli, Roma 2015.

³ Cfr. F. Chabod, *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino 1967.

⁴ Cfr. F. Rico, *Il sogno dell'umanesimo. Da Petrarca a Erasmo*, Ed. it. a cura di G. M. Cappelli, Einaudi, Torino 1998.

⁵ Cfr. P. O. Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Trad. di F. Onofri, La Nuova Italia, Firenze 1965.

⁶ Cfr. E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1983; Id., *L'umanesimo italiano*, Laterza, Roma-Bari 2004; Id., *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Sebastiano Gentile⁷, Nicola Gardini⁸ e Tullio Gregory⁹, solo per citarne alcuni, hanno dedicato le loro riflessioni a riguardo. A prescindere dal dibattito sulla natura o addirittura sull'esistenza del Rinascimento, del resto, è noto allo studioso della cultura occidentale che il XIV secolo, segnato dalle tragedie delle peste nera, delle rivolte sociali, della cattività avignonese e dell'inizio delle Guerra dei Cent'anni, sprigiona energie spirituali insospettabili, sogna e annuncia la palingenesi imminente (si pensi al ritorno del gioachimismo, all'avventura di Cola di Rienzo, alla predicazione dei Lollardi). Ed è altresì noto che tutto, o meglio, il "sogno dell'Umanesimo", per dirla con il citato Francisco Rico, comincia con Petrarca¹⁰. È l'aretino che verso la fine della sua esistenza, mentre confessa il dolore per aver vissuto in un tempo che non gli è mai appartenuto, vede la luce nello studio dell'antichità: redige un canone di autori classici, si procura dei manoscritti di Omero e Platone, si fa recapitare proprio la traduzione dell'*Iliade* e dell'*Odissea* di Leonzio Pilato, che non apprezza. Prova infine ad apprendere la lingua greca senza giungere mai a padroneggiarla. La sua, in fondo, resta una profezia e una speranza. Vale la pena citare le parole di Jules Michelet: «Petrarca, assai più popolare, fallisce nel suo pio sforzo di dissepellire l'Antichità. Attira i maestri greci, ma essi non hanno discepoli. Ombra errante di un mondo distrutto, lui stesso va a raggiungere i suoi morti senza poter risollevarne il loro culto. Lo si trovò morto su un Omero che baciava senza poterlo leggere»¹¹. Eppure la storia procede. Coluccio Salutati fa istituire nello *Studium* generale di Firenze la prima cattedra di greco, nel 1397, e vi chiama ad insegnare il dotto bizantino Manuele Crisolora. Suo discepolo, fra i tanti, è Leonardo Bruni, che comincia a tradurre in modo indefesso dai primi anni del XV secolo, Platone, Aristotele e Plutarco. Contemporaneamente, il suo compagno di studi,

⁷ S. Gentile, *Il ritorno delle culture classiche*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Mondadori, Milano 2002, pp. 70-92.

⁸ Cfr. N. Gardini, *Rinascimento*, Einaudi, Torino 2010.

⁹ Cfr. T. Gregory, *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Olschki, Firenze 2016.

¹⁰ Cfr. L. D. Reynolds-N. G. Wilson, *Copisti e filologi: La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Trad. di M. Ferrari, con una premessa di G. Billanovich, Antenore, Padova 1987, pp. 134-135: «Recenti ricerche hanno mostrato che i preumanisti avanzarono sulla via dell'umanesimo molto di più di quanto si fosse supposto, specialmente nell'acquisire un nuovo corpo di poesia latina: tuttavia lo splendore con cui il Petrarca (1304-1374) fa la sua sconvolgente comparsa è stato ben poco indebolito».

¹¹ J. Michelet, *Il Rinascimento*, a cura di L. Perini, Firenze University Press, Firenze 2016, p. 36.

Ambrogio Traversari, monaco camaldolese, che tradurrà Diogene Laerzio (una cui prima e parziale traduzione si deve a Enrico Aristippo, tra il 1154 e il 1162)¹² e Dionigi Areopagita, dà il via al cosiddetto “umanesimo patristico”¹³. Al di là della polemica aspra fra i due, riguardo alla predilezione di autori pagani, le tensioni verso la giustizia politica si saldano all’auspicio di una spiritualità nuova in cui i Padri della Chiesa, quali Giovanni Crisostomo, Basilio di Cesarea o Gregorio di Nazianzo, assumono il ruolo di Platone, Cicerone o Seneca. Di fatto, il socratismo cristiano di Erasmo è già *in nuce*. Ma non è tutto, la fuggevole e abbagliante riunificazione con la Chiesa d’Oriente, che fa giungere in Italia personaggi del calibro di Giorgio Gemisto Pletone e il futuro cardinal Bessarione, pare sanare una ferita ben più lunga dello scisma del 1054. E Valla, che traduce Erodoto e Tucidide, pensa, forse per la prima volta, in senso moderno. Pensa che non vi sia una verità scritta nelle cose, che coincida con la creazione, per cui la filosofia debba essere soltanto esegesi. Afferma piuttosto che la verità è contingente, perché è il significato che gli uomini attribuiscono al linguaggio all’interno di un determinato contesto e dunque ritiene che la filosofia debba essere innanzitutto critica e delucidazione linguistica. Da una comprensione dell’accezione autentica dei termini tutte le discipline trarranno beneficio fino a produrre un’immagine più vera del mondo, almeno relativamente alle nostre capacità, che serva ad una diagnosi onesta, la quale permetta scelte etiche non minate da noncuranza, accidia – si pensi alla polemica sugli ordini religiosi – o addirittura malafede e opportunismo – il riferimento è naturalmente al celebre opuscolo sulla falsa donazione di Costantino¹⁴. Non è possibile, in questa sede, raccontare più a fondo questa storia, di cui si sono delineati i primi passi attraverso qualche semplice e parziale richiamo. È possibile però, ed è il fine di questo breve scritto, fornire un piccolo strumento utile concernente le traduzioni dal greco in età umanistica. Se ne preciseranno gli autori e i committenti, le opere tradotte e il progetto culturale all’interno del quale sono emerse,

¹² Per approfondire, cfr. T. Dorandi, *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, de Gruyter, Berlin 2009, p. 203.

¹³ A riguardo, cfr. S. Gentile, *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri*, in M. Cortesi-C. Leonardi (eds.), *Tradizioni patristiche nell’umanesimo*, Sismel, Firenze 2000, pp. 81-118; M. Pontone, *Ambrogio Traversari monaco e umanista. Fra scrittura latina e scrittura greca*, Aragno, Roma 2011.

¹⁴ A riguardo, si veda M. Laffranchi, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

senza pretesa di complessità e di esaustività. Al tutto sarà allegata una tavola cronologica, divisa in tre colonne che indicano rispettivamente l'anno, il nome del traduttore, l'autore e il titolo del testo tradotto, con l'eventuale menzione del dedicatario.

2. I traduttori e i committenti

Latini e greci, eruditi e filosofi, ma anche uomini di Chiesa, vicinissimi ai pontefici. Tutti contagiati dall'entusiasmo. La lingua greca che ritorna, i codici riscoperti nei monasteri – clamoroso è il caso dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano e del *De rerum natura* di Lucrezio, entrambi riportati alla luce da Poggio Bracciolini, rispettivamente nel 1416 e nel 1417 – i volumi che arrivano da Costantinopoli – la figura più importante in questo senso è Giovanni Aurispa che ridona all'Occidente le tragedie di Eschilo e Sofocle, dopo un primo soggiorno e, dopo un secondo, ben 238 manoscritti – tutto concorre ad una gioia che diventa quasi un'epopea. Il Quattrocento colto è attraversato da un'incredulità che abbatte le tradizionali barriere politiche e culturali. Signori (Cosimo de' Medici), papi (Niccolò V e Pio II), sovrani (Alfonso d'Aragona) cedono al fascino di avere di fronte le parole di uomini leggendari, di cui da sempre hanno soltanto sentito parlare, e investono cifre ingenti per garantirsi testi e intellettuali in grado di tradurli¹⁵. Ficino e Valla sono solo due tra i nomi più celebri. Ma, naturalmente, anche questa è una storia, che ha mille rivoli e mille pieghe. E come ogni storia del Rinascimento è piena di intrighi, invidie, conflitti. La vita di Poggio e di Aurispa non è priva di veleni e rivalità, per non parlare di Giorgio Trapezunzio che è coinvolto nella maggior parte delle polemiche del suo tempo, compresa quella sulla turcofilia. L'opera più famosa dell'epoca, il cui titolo completo recita *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, pubblicata nel 1440, è in realtà un vero e proprio atto di guerra voluto da Alfonso d'Aragona, di cui Valla è segretario tra il 1435 e il 1447, contro Eugenio

¹⁵ Cfr. E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, cit., p. 12: «Non si trattò, allora, di un autore – Platone o Aristotele – e neppure di una cultura, greca o romana. Si trattò di un mondo e di un tempo, di un universo: *tutta* l'antichità, non solo greca e romana, ma egizia e caldaica, ebraica e persiana. Si trattò di riconquistare in una dimensione del tempo – l'antico – l'intera umanità operante: poesia e teologia, scienza e filosofia, ed anche la grande prosa storica e il diritto, i monumenti architettonici e le macchine, le statue e i quadri, le tecniche e i costumi, fino agli oggetti domestici – le coppe e i gioielli».

IV che appoggia militarmente Renato d'Angiò affinché mantenga il possesso del Regno di Napoli. Ma si proceda con ordine, a partire dai traduttori. Tra i latini, se si esclude Marsilio Ficino che meriterebbe una trattazione amplissima, sono da indicare come i veri e propri iniziatori del movimento Leonardo Bruni e Ambrogio Traversari, entrambi discepoli di Manuele Crisolora, come si è detto poc'anzi. Il primo è per due volte cancelliere della Repubblica di Firenze, tra il 1410 e il 1411 e poi, soprattutto, tra il 1427 e il 1444 a cavallo della presa del potere da parte dei Medici; è anche segretario apostolico prima di Innocenzo VII, poi dell'obbedienza pisana rappresentata da Alessandro V e Giovanni XIII (in questa veste partecipa ai concili di Pisa e di Costanza), infine di Martino V. Emblema del primato della *vita activa* e dell'intellettuale del cosiddetto "umanesimo civile", egli è innanzitutto autore di due opere teorico-metodologiche essenziali, i *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, dedicati all'amico e collega Pier Paolo Vergerio, e il *De recta interpretatione*. Nella prima, si delinea un programma, poi codificato nel *De studiis et litteris*, che fonda la partecipazione attiva alla discussione pubblica sull'esempio degli antichi e la comprensione di questi ultimi sul ritorno delle belle lettere. Si legge, infatti: «Quos ego nequeo satis mirari, quo pacto philosophiam didicerint, cum litteras ignorent»¹⁶. L'attenzione e la fedeltà al testo originario sono altresì i motivi portanti del secondo testo menzionato. Leonardo, che ha appena ultimato la sua traduzione dell'*Etica Nicomachea*, dedicata a Martino V, attacca l'antico traduttore, Roberto Grossatesta, in modo violento e sarcastico. Errori, fraintendimenti, parole lasciate in greco là dove ignorate, rendono la versione latina precedente assolutamente inservibile. Le traduzioni si sbagliano per due motivi: o non si capisce ciò che si deve tradurre o lo si rende male. Ecco, dunque, il metodo corretto: «Haec est enim optima interpretandi ratio, si figura prime orationis quam optime conservetur, ut neque sensibus verba neque verbis ipsis nitor ornatusque deficiat»¹⁷. Platonicamente, nessuna traduzione brutta può essere vera. Verità e bellezza non possono che identificarsi nelle manifestazioni più alte della natura e della ragione umana. Fedele a queste linee guida, il Nostro traduce molti dialoghi platonici, rendendoli di fatto disponibili

¹⁶ L. Bruni, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, in Id. *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Utet, Torino 1996, p. 94.

¹⁷ L. Bruni, *De studiis et litteris*, in Id., *Opere letterarie e politiche*, cit., p. 160. Cfr. anche T. Gregory, *op. cit.*, pp. 43 e ss.

dopo secoli (come è noto le traduzioni medievali, per esempio di Enrico Aristippo, hanno scarsissima circolazione): l'*Apologia*, il *Fedro*, il *Fedone* (dedicato a Innocenzo VII), il *Gorgia*, il *Critone*, le *Epistole* (dedicate a Cosimo de' Medici), parte del *Simposio*. Non trascura però affatto Aristotele. Traduce gli *Oeconomica* dedicandoli a Cosimo e soprattutto la *Politica*, offerta a Eugenio IV. Dell'*Etica*, si è già fatto parola. Molto importanti da un punto di vista politico e pedagogico sono poi le traduzioni di Plutarco, molte delle *Vite*, di Demostene, di Eschine per finire con l'*Oratio ad adulescentes* di Basilio. Traversari, da parte sua, non è meno legato al potere politico. È amico di Cosimo al quale dedica la traduzione di Diogene Laerzio del 1433, ma soprattutto è un'arma preziosa per le gerarchie ecclesiastiche impegnate in controversie teologiche delicatissime nel contesto dei concili di Basilea, prima, e di Ferrara e Firenze, poi. In queste vicende, Ambrogio è protagonista assoluto. Già nel 1420 traduce il libro di Manuele Calecas *Contra errores Graecorum*, consegnatogli da Martino V al ritorno da Costanza. Nel 1435 giunge a Basilea e il 26 agosto pronuncia la sua *Orazione* tentando un'opera di mediazione fra le due fazioni¹⁸; nel 1437 è proprio lui a proporre il trasferimento dell'assise a Ferrara ad Eugenio IV, mentre nel 1438 lavora per lo schieramento unionista stringendo amicizia con Bessarione; a Firenze, nel 1439 collabora, infine, alla stesura della bolla *Laetentur Coeli* che il 6 luglio annuncia la riconquistata unità fra le due Chiese¹⁹. A lui, si è accennato, si ascrivono numerose traduzioni di scritti patristici: molte omelie di Giovanni Crisostomo, un suo trattato sulla provvidenza divina (dedicato a Pietro, principe di Portogallo), le orazioni di Atanasio *Contra Gentiles* e *Contra Arianos*, svariate orazioni di Gregorio di Nazianzo, un discorso di Basilio in difesa della vita monastica (dedicato a Gabriele Condulmer, prima del suo accesso al soglio pontificio con il nome di Eugenio IV). La sua traduzione più illustre, infine, resta quella del *Corpus dionysianum* del 1436, utilizzata, fra gli altri, da Niccolò Cusano. Oltre a Bruni e a Traversari, che si sono scelti come esempi archetipici degli interessi culturali e delle relazioni politiche, si annoverano fra i traduttori pressoché tutti i grandi del XV secolo.

¹⁸ Per un approfondimento delle vicende del Concilio di Basilea, si veda ora A. Cadili, *Lo Spirito e il concilio. Basilea 1432. Legittimazione pneumatologica del conciliarismo*, il Mulino, Bologna 2016.

¹⁹ A riguardo, cfr. L. Chitarin, *Greci e latini al Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, in particolare, pp. 202-205.

Francesco Filelfo, allievo di Giovanni Crisolora, fratello di Manuele, è segretario e consigliere dell'imperatore Giovanni VIII Paleologo e protagonista di numerose missioni diplomatiche e delle vicende politiche di Bologna, Milano, che passa in quegli anni dai Visconti agli Sforza, e Napoli, luogo in cui viene premiato con le insegne gentilizie da Alfonso d'Aragona. Traduce l'*Eutifrone* di Platone, i *Detti degli Spartani* di Plutarco (dedicati a Niccolò V) e la *Retorica* di Aristotele. Altro traduttore di Platone è Pier Candido Decembrio, la cui versione latina della *Repubblica* è fra le più attese e apprezzate dell'epoca. Traduce anche i libri I, II, III, IV e X dell'*Iliade* e, in italiano, il *De bello gallico* e il *De bello civili* di Cesare. Anch'egli è legato alle vicende politiche come segretario del duca Filippo Maria Visconti. Poggio Bracciolini, uno degli alfieri del movimento, fiero avversario della vita contemplativa, è famoso il suo *Contra hypocritas*, è segretario apostolico, membro del Concilio di Costanza e in seguito cancelliere della Repubblica fiorentina. Cacciatore di manoscritti e polemista più che filologo, ha comunque modo di tradurre la *Ciropedia* di Senofonte, i primi cinque libri della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo e *Lucio o l'asino* e la *Storia vera* di Luciano. Lorenzo Valla è poi il vero "ideologo" dell'umanesimo, colui che più compiutamente ne elabora i principi teorici. Per Valla, come si è accennato all'inizio, la forma coincide con il contenuto, la correttezza del metodo con la verità dell'oggetto indagato. Togliere un testo, compresa la Scrittura!, da quell'aura di meta-temporalità significa restituirlo alla sua vera identità, costruire una fonte, produrre una storia umana, che è l'unico modo in cui sia possibile cercare il miglioramento delle condizioni date. Qui egli si avvicina a Machiavelli. Senza postulare l'esistenza di leggi universali della storia, si ricordi che Polibio è tradotto da Niccolò Perotti nel 1454, ritiene che null'altro ci sia dato, se non la lucidità, e l'analisi della ragione che parta da dati chiari e osservabili. Che la storia si ripeta non è certo, è certo però che, senza lo studio della storia, c'è la soggezione all'autorità e la fine di ogni speranza e libertà²⁰. Così egli corregge i libri che vanno dal XXI al XXVI dell'opera di Tito Livio, in polemica con il Panormita e con Bartolomeo Facio, mentre è ancora al servizio di Alfonso d'Aragona, e traduce le *Storie* di Erodoto e Tucidide, queste ultime su richiesta di Niccolò V con cui collabora già dal 1447. Un'ultima menzione fra i latini spetta a Guarino da

²⁰ Cfr. S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e testi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002, pp. 19-120.

Verona e a Iacopo da San Cassiano Il primo traduce uno dei testi cardine della nuova pedagogia, *L'educazione dei giovani* di Plutarco, oltre che la *Geografia* di Strabone su incarico di Niccolò V. Il secondo, per lo stesso committente, è autore di una versione latina del corpus degli scritti di Archimede, databile sicuramente dopo il 1449 e scomparsa nel corso del XVI secolo.

È ora tempo di passare ai greci. Tre sono da nominare, in particolar modo: Basilio Bessarione, Giorgio Trapezunzio e Teodoro Gaza. Il primo, come è noto, giunge in Occidente con la legazione papale che parte da Costantinopoli il 24 novembre 1437, a bordo della quale c'è anche Cusano. Si dimostra subito un intellettuale aperto e brillante, si batte strenuamente per il successo del Concilio di Firenze, per cui sarà ricompensato con il cardinalato nel 1439, ispira un clima di concordia e collaborazione fra gli intellettuali, mediando nell'aspra polemica fra Giorgio Gemisto Pletone e Trapezunzio. Platone e Aristotele non sono da assumere come due paradigmi alternativi, sono conciliabili e compatibili con il cristianesimo. Presso la sua casa romana, si forma una *Bessarionis Academia*, che ha come unica regola un'autentica attività di studio e che raccoglie tutti i più grandi ingegni del suo tempo; a riguardo è esemplare lo studio di Giovanni Pugliese Carratelli, *Bessarione, il Cusano e l'umanesimo meridionale*²¹. Fra le sue traduzioni, è necessario ricordare innanzitutto la revisione del testo di Moerbecke della *Metafisica* aristotelica, offerta ad Alfonso d'Aragona e donata anche a Niccolò Cusano e, in secondo luogo, la versione latina dei *Memorabili* di Senofonte, datata 1444. Il Trapezunzio, cui ci si è riferiti già più volte, è certamente il personaggio più eccentrico in cui ci si possa imbattere: arrivato in Italia in giovane età, probabilmente già nel 1412, frequenta tutti gli ambienti colti e i maestri del tempo, per esempio a Venezia e a Firenze. Insegnante prima e segretario apostolico poi, nel 1444 e nel 1455, è tanto colto quanto opportunistico e irascibile. Per un approfondimento sulle sue vicende biografiche, è opportuno riferirsi alla classica monografia di John Monfasani, *George of Trebisond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*²². Le sue traduzioni, ad ogni modo, sono decisive: la *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa, le *Leggi* di Platone, tradotte su iniziativa di Cusano, il *Parmenide*, ora leggibile

²¹ Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Bessarione, il Cusano e l'umanesimo meridionale*, in Id., *Umanesimo napoletano*, a cura di G. Maddoli, Rubettino, Napoli 2015, pp. 233-255.

²² Cfr. J. Monfasani, *George of Trebisond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, Leiden 1976.

in forma completa (la versione moerbeckiana si fermava alla prima ipotesi), anch'esso dedicato al cardinale tedesco, alcune opere biologiche di Aristotele, l'*Almagesto* di Tolomeo. La semplice elencazione di questi titoli lo rende un personaggio ineludibile. Infine, Teodoro Gaza. Al servizio, come tanti altri, di Niccolò V e Alfonso d'Aragona, traduce due testi importanti, quali le *Ricerche sulle piante* (*De natura et moribus plantarum*) di Teofrasto e i *Problemi*, attribuiti ad Aristotele cui si dedica nello stesso anno, il 1452, anche il Trapezunzio.

E i committenti? Di fatto, se ne è già parlato. Entusiasti, illuminati, affascinati e interessati in prima persona. Colti, forse anche convinti che davvero la rinnovata lettura degli antichi possa aiutare nelle scelte di governo. Non è un caso che, a discapito della filosofia naturale, per esempio, la maggior parte delle opere tradotte siano di argomento etico-politico. Le opere aristoteliche che conoscono una maggiore circolazione e diffusione, per l'appunto, sono l'*Etica Nicomachea*, oltre a quella di Bruni se ne hanno versioni di Giannozzo Manetti e Giovanni Argiropulo, e la *Politica*. Ma questo discorso, se non vogliamo cadere in una sorta di idealizzazione dalla quale ci mette in guardia Huizinga, può valere al massimo per i tre nomi onnipresenti in queste pagine, Cosimo de' Medici, Niccolò V e Alfonso d'Aragona. Per il resto, il caso di Eugenio IV che non è certo un umanista è evidente, si tratta di personalità di cui si cerca la benevolenza. E si tratta, comunque, di un accordo. Gli umanisti hanno bisogno di facile accessibilità ai testi, mezzi quali biblioteche e *studia*, denaro e protezione. Gli uomini di Stato intelligenti, dal canto loro, soprattutto in Italia, capiscono di avere assoluto bisogno degli umanisti. Sanno scrivere perfettamente il latino, sono quasi tutti esperti di diritto e, non da ultimo, sanno usare in maniera perfetta la retorica e l'arte della persuasione. Possono esaltare un potere e denigrarne un altro con grande efficacia. E se i "signori" italiani sono forti economicamente – in special modo Firenze – non possono competere sul piano politico-territoriale con le nuove monarchie europee come l'Inghilterra, la Francia o la Spagna. La loro scelta, dunque, cade sull'astuzia e sull'ostentazione della magnificenza. Avere intorno a sé un crogiuolo di letterati o artisti può significare attirare studenti da ogni parte, brillare, sentirsi, per merito e non per mera forza militare, il centro della civiltà. È opportunismo, orbene? Oppure, tra l'idealizzazione, da un lato, e la doverosa sottolineatura delle condizioni materiali, dall'altro, vi è un terreno intermedio, nel quale si radica una visione del mondo?

3. I testi tradotti e il progetto culturale

«Nullum pictorem sperno, in quolibet idem intelligo». Questa affermazione del *De genesi* cusano (IV 171, 5), prima ancora della *pia philosophia* ficiniana e delle *Conclusiones nongentae* di Pico della Mirandola, rappresenta un piccolo compendio dell'atteggiamento degli umanisti. In principio, era l'entusiasmo, si potrebbe dire. La gioia per il recupero di un patrimonio e di un mondo che si credevano perduti per sempre travalicano tutte le preoccupazioni dottrinarie e tutti gli scrupoli. Le polemiche, si è detto di Bruni-Traversari e Pletone-Trapezunzio ma c'è anche Valla-Bracciolini, restano comunque sullo sfondo, se si guarda al periodo nella sua totalità. Il sentimento quasi destinale di chi ha ricevuto un dono ed in suo onore è tenuto ad affratellarsi, in fondo, prevale. Rico scrive: «Vi sono pochi dubbi che quantomeno è lecito chiamare umanesimo una tradizione storica perfettamente delimitabile, una linea di continuità fra uomini di lettere che si tramandano l'un l'altro determinati saperi, si sentono eredi di un unico patrimonio e, anche se spesso in modo conflittuale, vincolati tra loro. È la linea che da Petrarca porta a Coluccio Salutati, a Crisolora, a Leonardo Bruni, ad Alberti, a Valla e centinaia di personaggi oscuri»²³. L'umanista è innanzitutto un uomo libero, liberi del resto erano anche gli averroisti!, venera talmente tante autorità che si rifiuta di preporne una e non ha paura dell'approdo delle sue riflessioni. Ciò che è bello, grande e nobile non può che essere vero e se i "veri", per dirla con Dante, paiono essere "invidiosi", non significa che sono falsi, bensì che sono parziali, che hanno bisogno l'uno dell'altro e che soltanto insieme possono rendere giustizia al reale. E quando il platonismo viene preferito all'aristotelismo, per lo meno da Cusano, Ficino e Pico, per rifarsi agli autori testé citati, è soltanto perché nel suo alveo tutti i molti sono più garantiti della loro verità, in quanto partecipano dell'Uno. L'ansia umanistica è di raccogliere, leggere, includere, perché il valore dei testi è più alto di quello di una coerenza astratta o formale. E se il bello e il vero rinsaldano il legame fra Dio, uomo e natura, non vi è nulla da temere. Anzi, e questa è la radice teoretica della nuova visione del mondo, soltanto nel principio o nel presupposto, per usare le parole del *De idiota*, si può cogliere la sussistenza di ogni ente e di ogni sapere, quale prodotto della mente. Come secondo Aristotele, per parlare di divenire si deve porre un

²³ F. Rico, *op. cit.*, p. IX.

elemento che muta e un elemento che permane, altrimenti l'individuo che soggiace al processo non sussisterebbe, così, per poter comparare due termini, e magari ritenerli differenti o incompatibili, si deve porre un elemento comune che renda possibile la comparazione, un'unità di misura, o finanche il semplice fatto che essi esistano. Ebbene, è sufficiente questo minimo a determinare che nulla possa essere escluso o ritenuto assolutamente falso. D'altro canto, se è vero che tutti i molti sono uno nell'Uno, è necessariamente vero che l'Uno è molti nei molti e che, se ogni ente od ogni sapere è vero in quanto esiste, non è mai assolutamente vero. Chi, dunque, può dare il diritto di bandire dai programmi di insegnamento delle università o degli studia opere e discipline, come se ve ne fossero alcune in grado di esaurire il campo dello scibile e altre che, quasi come fantasmi, fossero pensieri sul nulla? Per gli umanisti questa presa di coscienza teoretica diventa immediatamente azione istituzionale e politica. Branche del sapere a lungo neglette devono essere poste alla base di una nuova *ratio studiorum* e, più in generale, di una nuova pedagogia. Preziosa testimonianza ne sono il *De studiis et litteris* di Leonardo Bruni, composto fra il 1422 e il 1429, e il *De ordine docendi et studendi* di Battista Guarino, figlio di Guarino da Verona, pubblicato nel 1459, che va quasi a chiudere, coronandola, una stagione letteraria sul tema dell'educazione. Il primo mette sullo stesso piano autori pagani e cristiani, da leggere in quanto grandi scrittori: Lattanzio, Agostino, Girolamo, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo e Basilio di Cesarea (e la polemica con Traversari, nei fatti, è superata!), ma anche Virgilio, Livio e Sallustio. La poesia è riscattata, perché se la ragione del suo rifiuto è il racconto di fatti moralmente disdicevoli od osceni, anche la Bibbia dovrebbe essere proibita. E così Bruni stesso traduce il IX libro dell'*Iliade*, nel 1424, Pier Candido Decembrio ne traduce numerosi nel 1440 e Carlo Marsuppini traduce il I e lo stesso IX nel 1452. Completa il quadro delle traduzioni letterarie interessanti Ermolao Barbaro che si dedica a trenta favole di Esopo, nel 1422. Un canone analogo è redatto da Battista Guarino. Accanto ad Agostino e Cicerone, che ha una forte continuità anche per tutto il Medioevo, compaiono una serie di autori "redenti", quali Stazio, di cui si cita la *Tebaide*, ma soprattutto Ovidio, Orazio, Plauto e Persio. Gli ultimi due sono quanto mai significativi, perché il teatro aveva subito dalla cultura accademica lo stesso ostracismo che aveva subito la poesia. Da questo quadro – in cui si inseriscono anche le esperienze di Gasparino Barzizza a Padova, decisivo per la fortuna di Seneca, di Vittorino da

Feltre a Mantova, che nella sua Casa Gioiosa legge un repertorio amplissimo di classici fra cui Lucano e Terenzio, e di Guarino da Verona a Ferrara, che riporta alla luce l'epistolario di Plinio il Giovane²⁴ – emerge una nuova visione del sapere, enciclopedica, che abbandona la plurisecolare idea della *subalternatio scientiarum* e considera i vari ambiti come liberi e interdipendenti, ugualmente degni e senza gerarchia. Si pensi, come opera paradigmatica, al *De expetendis et fugiendis rebus* di Giorgio Valla, tra l'altro traduttore della *Poetica* aristotelica nel 1489, che Garin considera una vera e propria biblioteca della scienza greca in lingua latina²⁵. La teologia e le arti perdono il loro primato, mentre avanzano, proprio per la loro utilità nella contingenza e nella prassi, la storia, l'etica e la politica. Se tutto ciò che esiste e prende coscienza di sé attraverso lo sviluppo della cultura non è altro che l'infinitesima manifestazione di un principio, che è un Dio cristiano conciliato con un Logos immanente alla natura, non è più possibile redigere summae strutturate come quelle dei maestri del XIII secolo. Al contrario, è necessario affermare che in virtù dell'identica scaturigine – si pensi al passo di Cusano riportato in apertura del paragrafo – tutte le discipline sono indispensabili per la comprensione di tutte le altre e nessuna può essere appresa isolatamente. È bello ascoltare le parole di alcuni dei grandi umanisti, in proposito. Leonardo Bruni, nei *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*: «Hec quantam molem rerum secum trahant, videtis. Omnia sunt inter mira quadam coniunctione annexa, nec pauca sine multis bene scire quisquam potest»²⁶; Pier Paolo Vergerio, nel *De ingenuis moribus*: «Quamquam ita sunt coniunctae doctrinae omnes, ut nulla quaevis ignoratis prorsus aliis egregie percipi valeat»²⁷; Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, nel *De liberorum educatione*: «Concatenatae sunt inter se disciplinae, nec unam quisquam adipisci potest, nisi lumen alterius consequatur»²⁸. Frequentando tutte le discipline con assiduità ed amore – che devono animare anche i nuovi rapporti fra maestri e

²⁴ In proposito, cfr. M. Rossi, *Pedagogia e corte nel Rinascimento italiano ed europeo*, Marsilio, Venezia 2016.

²⁵ Cfr. E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, cit., p. 42.

²⁶ L. Bruni, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, cit., pp. 90-92.

²⁷ P. P. Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber*, in C. W. Kallendorf (ed.), *Humanist Educational Treatises*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 2002, pp. 2-91, p. 57.

²⁸ E. S. Piccolomini, *De liberorum educatione*, in C. W. Kallendorf, *Humanist Educational Treatises*, cit., pp. 126-259, p. 206.

allievi, come insegna già negli anni '90 del XIV secolo Giovanni Conversini da Ravenna – dando “fiducia” agli autori per il contributo morale e intellettuale che possano dare indipendentemente dalla frizione con certe dottrine, riconsegnando loro la dignità che deriva dalla comprensione del contesto in cui hanno operato, si possono produrre una comunità e una vicinanza spirituale che attraversano i secoli. È il sogno dell'umanesimo, enunciato da Pier Paolo Vergerio: «Quae igitur potest esse vita iucundior aut certe commodior quam legere semper aut scribere; et novos quidem existentes res antiquas cognoscere; praesentes vero cum posteris loqui; atque ita omne tempus quod et praeteritum est et futurum, nostrum facere?»²⁹.

Si tratta di un progetto elitario, forse. Come hanno riconosciuto Federico Chabod³⁰ e, recentemente, Craig W. Kallendorf³¹, si tratta di una rivoluzione culturale che parte da una minoranza e resta confinata ad una minoranza. Gli umanisti pensano al miglioramento dei governanti prima che alle istituzioni ed il progresso è possibile solo se trainato dall'alto, dai dotti. Forse Gramsci ha ragione a criticare Croce come l'ultimo Erasmo, l'ultimo degli umanisti tradizionali e ha ragione ad affermare che un “nuovo umanesimo” è ancora tutto da costruire³². Forse. Ma resta la convinzione, ineludibile come la nostra natura, che ogni lettore che abbia sentito quel legame indicibile e quel calore che il libro produce ed ogni lettore che abbia riconosciuto all'Umanesimo e al Rinascimento il merito di averlo individuato come unico fondamento della civiltà, almeno una volta sia caduto nell'ingenuità temuta da Huizinga ed abbia esclamato: «Non ci togliere il Rinascimento! Come facciamo a stare senza?»³³.

²⁹ Cfr. P. P. Vergerio, *op. cit.*, p. 44.

³⁰ Cfr. F. Chabod, *op. cit.*, pp. 64-65.

³¹ Cfr. C. W. Kallendorf, *Introduction*, in Id., *Humanist Educational Treatises*, cit., p. VIII.

³² Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. I, Quaderni 1-5, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2007, p. 345.

³³ J. Huizinga, *op. cit.*, p. 52.

TAVOLA CRONOLOGICA

ANNO	TRADUTTORE	TESTO
1403	Leonardo Bruni	Basilio, <i>Discorso ai giovani (De utilitate studii)</i> ; Senofonte: <i>Ierone o della tirannide</i>
1405	Leonardo Bruni	Platone, <i>Fedone</i> (dedicato a Innocenzo VII)
1406	Jacopo d'Angelo	Tolemeo, <i>Geografia</i> (dedicato al papa pisano Alessandro V)
1411	Guarino da Verona	Plutarco, <i>L'educazione dei giovani</i>
1412	Leonardo Bruni	Plutarco, <i>Vita di Demostene</i>
1415	Leonardo Bruni	Platone, <i>Gorgia</i> ; Plutarco, <i>Vite di Marco Antonio, Catone, dei Gracchi, di Emilio Paolo e di Demostene</i> ; Demostene, <i>Diopite, Ctesifonte (Per la corona)</i> ; Eschine, <i>Contro Ctesifonte</i>
1417	Leonardo Bruni	Aristotele, <i>Etica Nicomachea</i> (dedicata a Martino V)
1419	Ambrogio Traversari	Enea di Gaza, <i>Della immortalità dell'anima e della resurrezione del corpo</i>
1420	Leonardo Bruni	Pseudo-Aristotele, <i>Economico</i> (dedicato a Cosimo de' Medici)
1420	Ambrogio Traversari	Manuele Calecas, <i>Contro gli errori dei Greci circa la processione dello Spirito Santo</i> (richiesta da Martino V); Giovanni Crisostomo, <i>Contro i vituperatori della vita monastica</i>
1422	Ermolao Barbaro	Esopo, <i>Favole</i> (circa 30)
1427	Leonardo Bruni	Platone, <i>Critone, Epistole</i> (dedicate a Cosimo de' Medici)
1424	Leonardo Bruni	Omero, <i>Iliade</i> , libro IX; Platone, <i>Fedro, Apologia</i>
1424	Ambrogio Traversari	Atanasio, <i>Contro i Gentili; Contro Ario</i> (tre libri)
1429	Ambrogio Traversari	Giovanni Crisostomo, <i>Omellerie sulle Lettere di S. Paolo; Omellerie sulle lettere di S. Giovanni; Omellerie sul Vangelo di S. Matteo; Sermoni contro i Giudei; La Provvidenza divina</i> (dedicato a Pietro, principe di Portogallo)
1430	Francesco Filelfo	Platone, <i>Eutifrone</i>
1431	Ambrogio Traversari	Basilio di Cesarea, <i>La vera integrità della verginità</i> (dedicato a Gabriele Condulmer, poi papa Eugenio IV)
1433	Ambrogio Traversari	Diogene Laerzio, <i>Vite dei filosofi illustri</i> (dedicato a Cosimo de' Medici)

I434	Francesco Filelfo	Aristotele, <i>Retorica</i>
I435	Leonardo Bruni	Platone, <i>Simposio</i> (in parte)
I435	Ambrogio Traversari	Gregorio di Nazianzo, <i>Orazioni XVIII (De obitu patris) VI, XXII, XXIII (De pace)</i>
I436	Ambrogio Traversari	Dionigi Areopagita, <i>corpus</i>
I438	Leonardo Bruni	Aristotele, <i>Politica</i> (dedicata ad Eugenio IV)
I440	Pier Candido Decembrio	Platone, <i>Repubblica</i> (dedicata al duca di Gloucester)
I440	Pier Candido Decembrio	Omero, <i>Iliade</i> , libri I, II, III, IV e X
I444	Basilio Bessarione	Senofonte, <i>Memorabili</i>
I446	Giorgio Trapezunzio	Gregorio di Nissa, <i>La vita di Mosè</i>
I447	Poggio Bracciolini	Senofonte, <i>Ciropedia</i>
I447	Antonio Cassarino	Pseudo-Platone, <i>Erissia, Assioco</i> ; Diogene Laerzio, <i>Vita di Platone</i>
I449	Poggio Bracciolini	Diodoro Siculo, <i>Biblioteca storica</i> , libri I-V
I449 (circa)	Iacopo da San Cassiano	Archimede, <i>corpus</i>
I450	Basilio Bessarione	Aristotele, <i>Metafisica</i> (dedicata ad Alfonso di Aragona)
I450	Giorgio Trapezunzio	Aristotele, <i>Ricerche sugli animali, Le parti degli animali, La generazione degli animali</i> ; Eusebio di Cesarea, <i>La preparazione evangelica</i> (poi rivisto da Andrea Contrario)
I451	Teodoro Gaza	Teofrasto, <i>Ricerche sulle piante</i>
I451	Giorgio Trapezunzio	Tolemeo, <i>Almagesto</i> (poi rivista di Iacopo di San Cassiano)
I452	Lorenzo Valla	Tucidide, <i>Storie</i> (su richiesta di Niccolò V)
I452	Carlo Marsuppini	Omero, <i>Iliade</i> , libri I e IX
I452	Teodoro Gaza	Pseudo-Aristotele, <i>Problemi</i>
I452	Giorgio Trapezunzio	Pseudo-Aristotele, <i>Problemi</i>
I453	Giorgio Trapezunzio	Platone, <i>Leggi</i> (su iniziativa di Cusano)
I453	Francesco Filelfo	Plutarco, <i>Detti degli Spartani</i> (dedicati a Niccolò V)
I454	Niccolò Perotti	Basilio di Cesarea, <i>L'invidia</i> ; Plutarco, <i>L'invidia e l'odio, La fortuna o la virtù di Alessandro Magno, La fortuna dei Romani</i> ; Polibio, <i>Storie</i>
I455	Poggio Bracciolini	Luciano, <i>Lucio o l'asino</i> e <i>Storia vera</i>

1457	Lorenzo Valla	Erodoto, <i>Storie</i>
1458	Guarino da Verona	Strabone, <i>Geografia</i> (su incarico di Niccolò V)
1458	Giannozzo Manetti	Aristotele, <i>Etica Nicomachea</i>
1459	Giorgio Trapezunzio	Platone, <i>Parmenide</i> (dedicato a Niccolò Cusano)
1462	Pietro Balbi	Proclo, <i>Teologia platonica</i>
1463	Marsilio Ficino	<i>Corpus Hermeticum</i>
1464	Giovanni Argiropulo	Aristotele, <i>Etica Nicomachea</i>
1484	Marsilio Ficino	Platone, <i>corpus</i>
1489	Giorgio Valla	Aristotele, <i>Poetica</i>
1490	Marsilio Ficino	Plotino, <i>Enneadi</i>

Liceo Classico Statale F. Vivona, Roma
pietro.secchi74@gmail.com



Spigolature tardoantiche e medievali alla luce di due pubblicazioni

di

FRANCESCO VERDE

Lo scopo principale di questa sintetica nota è quello di segnalare due pubblicazioni recenti che, sebbene molto diverse, hanno dei tratti in comune, perché si occupano, secondo finalità differenti, di temi e questioni che hanno una lunga e documentata storia dal periodo tardoantico al medioevo. Inizio con il primo volume che, in realtà, è una ristampa in un unico tomo dell'edizione pasqualiana del *Virgilio nel Medioevo* di Domenico Comparetti (1835-1927)¹ a cura di Luni Editrice²; sin da subito va dato atto del “coraggio” di questo editore per aver ristampato – tra le altre cose, in una veste tipografica assai pregevole ed elegante – quello che, secondo Giorgio Pasquali, «fu il primo e rimase il solo libro italiano di filologia classica per tutto il secolo XIX»³. Difficile dare torto a Pasquali, se si tiene conto dell'importanza e della fortuna di quest'opera che Comparetti – eletto nel 1891 anche Senatore della Repubblica e, forse lo ricordano in pochi, bisnonno di Don Lorenzo Milani, oltre che, ovviamente, uno dei “padri” della papirologia italiana, insieme a Giacomo Lumbroso e, soprattutto,

¹ Per un'utile panoramica d'insieme sull'intensa attività papirologica di Comparetti cfr. G. Indelli, *Domenico Comparetti (1835-1927)*, in M. Capasso (ed.), *Hermae: Scholars and Scholarship in Papyrology II*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2010, pp. 21-30.

² D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, Luni Editrice, Milano 2017, 488 pp., € 29,00. Le citazioni dell'opera provengono, se non diversamente segnalato, da questa edizione.

³ G. Pasquali, *Il “Virgilio nel Medio Evo” del Comparetti*, in Id., *Terze pagine stravaganti*, Sansoni, Firenze 1942, pp. 167-186 (rist. in Id., *Pagine stravaganti di un filologo II: Terze pagine stravaganti, Stravaganze quarte e supreme, nel testo originale*, a cura di C. F. Russo, Le Lettere, Firenze 2003 [I ed. 1994], pp. 119-132), p. 168.

Girolamo Vitelli – pubblicò per la prima volta nel 1872, con alcune aggiunte e alcuni ritocchi, poi, nel 1896 in due volumi. Il *Virgilio* fu ristampato a cura di Pasquali con una sua prefazione⁴ (che finì nelle *Terze pagine stravaganti*)⁵, ancora in due volumi (il primo del 1937 e il secondo del 1941) per i tipi fiorentini de La Nuova Italia (in seguito più volte ristampati in facsimile dal medesimo editore). Il giudizio di Pasquali appare tanto più vero se si tiene conto di un fatto importante, ossia che il *Virgilio* – già nella sua seconda edizione – venne tradotto in inglese nel 1895 (London/New York), quindi 23 anni dopo la prima edizione, da E. F. M. Benecke con un'introduzione di R. Ellis, il che – è bene ricordarlo – stupì Comparetti stesso⁶. Inutile dire che i volumi comparettiani erano scomparsi da tempo dal mercato dei libri in commercio, per questa ragione non possiamo che salutare e ricevere questa nuova ristampa con profonda benevolenza, non senza una dose di meraviglia per via del fatto che editori italiani tanto audaci da ristampare opere simili sono oramai ben pochi. La ristampa del *Virgilio nel Medioevo* proposta da Luni compare nella collana “Grandi Pensatori d'Oriente e d'Occidente”, ispirata da un interesse esoterico e a tratti spirituale. Non saprei dire quanto sia davvero mirata questa collocazione editoriale, malgrado ciò è innegabile che Comparetti esplori e indaghi la fortuna che nel Medioevo ebbe Virgilio come rappresentante della cultura sì pagana, ma pronta ad accogliere la rivelazione cristiana (va da sé che ciò in Dante è del tutto evidente) soprattutto grazie all'esegesi profetica e messianica della quarta egloga e perfino come mago. Entrando più nel dettaglio, seppure in sintesi, nei contenuti di quest'opera, il *Virgilio* è essenzialmente diviso in due parti: la prima si occupa del poeta nella tradizione letteraria fino a Dante, mentre la seconda approfondisce Virgilio nella tradizione popolare. Chiudono il volume, oltre che un utilissimo e sostanzioso *Indice dei nomi* (pp. 467-485), tre *Appendici*, che, a ragione, l'editore moderno, differentemente dal precedente corpo del testo, decide di riprodurre in facsimile, data la complessità delle testimonianze riportate. La prima appendice riguarda alcuni *Testi di leggende virgiliane*

⁴ A mio parere l'editore avrebbe dovuto ristampare anche la prefazione di Pasquali che rimane il miglior scritto introduttivo al *Virgilio*, anche per la banale ragione che nella *Nota pasqualiana* (questa ristampata) si legge un chiaro riferimento alla prefazione (p. 457) che evidentemente non è quella comparettiana alla I o alla II edizione, come il lettore potrebbe ben equivocare.

⁵ V. *supra*, n. 3.

⁶ D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, cit., p. II.

(pp. 333-433), la seconda è una recensione/discussione intitolata *Dalla critica al Comparetti* (pp. 435-442) di Vittorio Rossi all'edizione del 1896, e, infine, la terza è l'interessantissimo scritto di Pasquali *Virgilio e Montevergine* (pp. 443-456) che si occupa dell'origine del nome del massiccio del comune di Mercogliano (AV), che potrebbe conservare (almeno sulla base di documentazione medievale) una connessione con la presenza e la figura di Virgilio, presenza evidentemente poi "cristianizzata" con la fondazione del Santuario mariano, la cui storia si intreccia strettamente con quella del monaco Guglielmo da Vercelli (1085-1142). Come si legge nella *Nota* pasqualiana che chiude il volume (pp. 457-465, spec. p. 465), lasciando da parte la prima appendice sui *Testi di leggende virgiliane*, fu proprio Pasquali che, nel curare la ristampa dell'opera, decise di aggiungere la discussione di Rossi, già pubblicata nella *Rassegna bibliografica della Letteratura italiana* (4, 1896, pp. 174-181), e il suo articolo sulla toponomastica del *Mons Virgilianus*, già stampato su *Atene e Roma* (22, 1919, pp. 215-227): qui Pasquali, studiando con acume documenti decisivi per la questione, come la *Vita di San Vitaliano* e in particolare la *Vita di San Guglielmo da Vercelli* (in cui compare il toponimo *Mons Virgilianus*), contesta giustamente la plausibilità della presenza di Virgilio sul monte irpino (testimoniata dagli *Otia imperialia* di Gervasio di Tilbury che riportano molte leggende virgiliane menzionate da Comparetti)⁷ e riconduce il nome *Mons Virgo* o *Virginis* alla fondazione, da parte di Guglielmo, di una chiesa dedicata al culto mariano.

Il *Virgilio* comparettiano non è affatto un libro di facile lettura; esso conserva un'impressionante quantità di dati e informazioni e considera moltissimi documenti, arrivando a distinguere, circa la fortuna di Virgilio, da un lato, la tradizione letteraria, dotta ed erudita, dall'altro, invece, le leggende popolari: solo per limitarsi a un unico esempio, basti pensare al ruolo di mago, negromante, taumaturgo e perfino di costruttore di talismani che il poeta ricoprì soprattutto nel contesto napoletano, a Napoli, dunque, dove non è azzardato ritenere, con Rostagni⁸, che lì, nella *villula Sironis* (in cui, ancora secondo Rostagni, dovrebbe riconoscersi anche la tomba del poeta), ebbe, almeno per un certo periodo, la sua residenza. Nel corso dei decenni si sono sollevate da più parti critiche serrate contro

⁷ Cfr. D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, cit., pp. 229-232.

⁸ A. Rostagni, *Virgilio minore: Saggio sullo svolgimento della poesia virgiliana*, Seconda edizione riveduta e ampliata, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1961, pp. 173-175.

la metodologia storica impiegata da Comparetti, spesso accusato di non ponderare troppo criticamente le fonti e i documenti che usava nelle sue ricerche – per esempio per ciò che riguarda il pregiudizio romantico, da Comparetti fermamente sostenuto, che esistesse una ben radicata e autentica tradizione leggendaria napoletana, laddove è molto più probabile che questo nucleo di tradizioni fossero solo riferite a Napoli, vista la connessione della città con il poeta. Sebbene la lettura di questo testo sia impegnativa e, per certi versi, si tratti di un'opera dai contenuti perfino discutibili alla luce dei più recenti progressi compiuti dalla scienza dell'antico, lo scritto di Comparetti deve considerarsi un vero e proprio monumento, non da ultimo per la quantità di informazioni che esso contiene. Ancora una volta è stato Pasquali a esprimere meglio di tutti la ragione dell'eccellenza del *Virgilio* comparettiano, che «disegna [...] in breve una storia di tutta la cultura occidentale dall'età augustea sino a Dante»⁹. Comparetti mostra perfettamente come Virgilio giocò per i pagani di età imperiale, prima, e per i cristiani, poi, un ruolo assai simile a quello di Omero per gli Stoici. La figura e la personalità di Virgilio vennero allegorizzate; Virgilio rappresentò prima, per i pagani, il *sapiens par excellence*, poi, per i cristiani, il saggio antico che profetizzò la venuta del messia. Accanto a ciò, mano a mano si andò a profilare anche un Virgilio che, forte della sua assoluta sapienza, fu mago e costruttore di amuleti, assumendo le prerogative e i caratteri tradizionalmente riferiti ad altri maghi e profeti. A Comparetti, quindi, e al suo *Virgilio* bisogna tornare anche per gustare un magistrale esempio di letteratura comparata e osservare come il mito virgiliano dall'età augustea viaggi attraverso i secoli e lo si ritrovi, a volte chiaramente, a volte ben celato, nelle letterature romanze d'Europa, in un'osmosi tale che distinguere fra tradizione letteraria e leggenda popolare si rende sempre più difficoltoso e fundamentalmente impossibile.

L'altro libro che ho piacere di segnalare in questa sede, per quanto brevemente, parla anche di magia ma non solo. Si tratta del volume di Ennio Sanzi, *Maghi Sacerdoti Santi*, pubblicato nel 2015 per i tipi romani di Lithos nella collana *krisis/crisi* diretta da Enrico Montanari e Claudia Santi¹⁰. Come già nel caso del *Virgilio* di Comparetti, non

⁹ G. Pasquali, *Il "Virgilio nel Medio Evo" del Comparetti*, cit., p. 169.

¹⁰ E. Sanzi, *Maghi Sacerdoti Santi: Un itinerario storico-religioso attraverso le "crisi" dei primi secoli della nostra era*, Prefaz. di C. Santi, Lithos, Roma 2015, 363 pp., € 24,00.

è possibile qui rendere conto della indiscutibile ricchezza di questo lavoro (che raccoglie contributi già editi ma debitamente rivisti e aggiornati) concernente quei lunghi secoli dell'età imperiale che vedono la coesistenza dai tratti sincretistici di religiosità pagana e cristianesimo in quella che – è assai noto – Eric R. Dodds non esitava a definire in un celebre saggio pubblicato a Cambridge nel 1965 e tradotto in italiano nel 1970, *age of anxiety*, epoca di angoscia.

Passo alla descrizione del volume costituito da 8 capitoli che termina con un'ampia bibliografia (pp. 295-342) e con utilissimi indici che rendono agevole e immediata la consultazione. Il I capitolo (pp. 29-51) si occupa della dinastia dei Severi e analizza il problema del sincretismo e del clima di spiccata tolleranza religiosa ben percepibile in questo contesto; nel II capitolo (pp. 53-71) Sanzi torna su uno dei suoi autori più cari, Giulio Firmico Materno, nello specifico sul *De errore profanarum religionum* (Sanzi ha curato una notevole edizione italiana di quest'opera per i tipi romani di Città Nuova nel 2006, di cui si è dato brevemente conto ancora su *Syzetesis*: <http://www.syzetesis.it/Recensioni2008/firmicomaterno.html> [22.II.2017]), dove a più riprese Firmico Materno esorta i figli di Costantino (Costante e Costanzo II) a estirpare il più possibile gli abbagli delle religioni pagane. Firmico – giova richiamarlo specialmente per l'interesse che suscita la sua personalità – scrisse anche la *Mathesis*, un trattato di astrologia in 8 libri, probabilmente prima della sua conversione al cristianesimo. Il III capitolo (pp. 73-92) esamina il problema del sincretismo religioso e, più nello specifico, i culti orientali, in particolare quello di Serapide, che incarna il *numen unicum* caro a quella che è una sorta di “variante” del sincretismo, l'enoteismo, una concezione basata su una divinità che assume e assorbe i caratteri e le prerogative degli altri dei e del divino in generale. Ancora Serapide è il protagonista IV capitolo (pp. 93-151) in cui Sanzi investiga il *Contra Celsum* di Origene che offre uno spaccato del tutto privilegiato per lo studio della religiosità pagana tra II e III sec. d.C., in particolare gli aspetti magici e demonologici (demonologia che risale essenzialmente a quella medioplatonica e, quindi, a Senocrate), attaccati dai cristiani che consideravano demoni gli dei pagani. Una delle ragioni risiede anche nel fatto che i demoni più che gli dei – dato che soprattutto i primi erano attivi a livello sublunare – venivano invocati dagli incantesimi al fine di piegare la loro volontà alle richieste dei maghi o a quelle dei loro clienti. Con il V capitolo (pp. 153-198) Sanzi si occupa di Paolino di Nola (la cui memoria liturgica cade il 22 e non il 26 giugno, come si legge a p.

198) e dei suoi *Carmina* intrisi di classicismo e di richiami virgiliani. Il rapporto privilegiato che Paolino strinse con il vescovo Felice è una delle chiavi esegetiche che Sanzi impiega per spiegare con chiarezza come una nuova “mitologia” cristiana si sostituisca a quella pagana. Il sepolcro di Felice a Cimitile (e, dunque, la “presenza” stessa di Felice) purifica la città di Nola dai culti orgiastici e lascivi dei pagani ed è considerato un autentico baluardo capace di scacciare demoni e di difendere la “cristianità” della città. Dietro l’esempio nolano, come Sanzi sa bene (p. 179), si nasconde un “mondo”, anzi una “geografia sacra”; Gregorio di Tours dimostrò estrema cura nei riguardi della tomba di Martino a Tours, il grande evangelizzatore della Gallia da cui Paolino stesso era stato guarito da un’infiammazione agli occhi, forse più simbolica che altro¹¹, come racconta Sulpicio Severo nella *Vita Martini* (19 3 Fontaine). Come Paolino aumentò e rinsaldò il culto di Felice a Nola, così Gregorio fece con Martino a Tours; le tombe dei grandi santi, come già i sepolcri dei più antichi martiri cristiani, divennero mete di pellegrinaggio per i miracoli che lì avvenivano e la presenza di questi grandiosi santuari, oltre a giocare un ruolo politico “proto-nazionale”, avevano la funzione di eliminare qualunque sopravvivenza di paganesimo, a Nola come a Tours, come in Gallia¹². I capitoli VI (pp. 199-219) e VII (pp. 221-252) sono dedicati all’esame di diverse testimonianze copte sul culto di Iside, Serapide, di altri “idoli” egiziani e di argomento magico. L’ultimo capitolo, l’ottavo (pp. 253-272), verte, infine, sul santo martire Colluto (da distinguere dal poeta epico greco di V sec. d.C. autore di un *Ratto di Elena*), archiatra del corpo e dell’anima, che rappresenta un esempio interessante di un sincretismo che non è solo dei culti, ma anche delle pratiche religiose. Esistono dei biglietti oracolari in copto che riportavano preghiere a San Colluto con una modalità simile alle *sortes* oracolari (si pensi, per esempio, al caso prenestino) e al culto altrettanto oracolare di Serapide.

Come si può ricavare da questa rapida rassegna dei contenuti, il volume di Sanzi è ammirevole da più punti di vista, tanto per l’ampiezza dei temi e delle questioni magistralmente affrontati, quanto per l’esemplare approfondimento bibliografico che costantemente sostanzia la ricerca storico-religiosa di Sanzi. Nelle *Osservazioni*

¹¹ Cfr. D. Fiocco (ed.), *Sulpicio Severo: Lettere e dialoghi*, Roma, Città nuova 2007, p. 238 n. 82.

¹² Cfr. su questo tema P. Brown, *La formazione dell’Europa cristiana: Universalismo e diversità, 200-1000 d.C.*, Trad. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 197-203.

conclusive (pp. 273-279) si leggono riflessioni di enorme importanza circa la nomenclatura da usare per questo periodo tanto complesso e articolato: «con la prima definizione [*scil.* “Tarda Antichità”] si finisce sempre con il mettere in luce la fine di un’epoca intesa quale gloriosa e avvertita come vittima della propria decadenza, con la seconda [*scil.* “epoca di angoscia”] si sottolinea quanto il determinarsi della caduta dei valori tradizionali abbia finito con l’ingenerare uno stato d’animo di perenne inquietudine se non di crisi profonda» (p. 277). Un libro recente di Jacques Le Goff¹³ torna a interrogarsi sul senso della periodizzazione storica, giungendo alla plausibile conclusione che periodizzare la storia in epoche, periodi o età, per quanto si tratti di un’azione niente affatto innocente o neutra ma intrisa di soggettività e di convenzionalità, resta comunque utile e lo è stata effettivamente soprattutto a fini didattici. Naturalmente sta allo storico, alla sua sensibilità nel valutare ma principalmente al rigore scientifico delle sue ricerche, stabilire una periodizzazione che sia compatibile con i dati storici che investiga; da questo punto di vista, occorre certamente periodizzare, quindi contestualizzare, più che definire nominalmente l’epoca che Sanzi studia in questo libro. Periodizzare e contestualizzare significano studiare tutti quegli aspetti e quei caratteri che definiscono un’epoca senza necessariamente tendere a una visione olistica che, eliminando la diversità, danneggia in ultima analisi la stessa ricerca storica. Sanzi mostra in modo paradigmatico come i secoli che vanno dal I-II al III-IV conservano una incredibile varietà di temi, questioni, figure che è fortunatamente possibile studiare sulla base di una ricca documentazione spesso non facile da interpretare. Rubricare obbligatoriamente un’epoca sotto poche macro-categorie comporta che lo stesso esame storico si concluda in una esecrabile parzialità e nella produzione di giudizi di valore nella maggior parte dei casi insensati; il volume di Sanzi, al contrario, invita a considerare l’epoca storica oggetto di studio sempre a partire dalla più variegata documentazione e sempre, per così dire, *sub specie diversitatis*, ossia avendo cura, secondo approcci e prospettive diverse, di quegli aspetti che possono apparentemente sembrare minori o perfino minoritari

¹³J. Le Goff, *Il tempo continuo della storia*, Trad. di D. Scaffei, Laterza, Roma-Bari 2014. Sulla classificazione storica dell’ultima parte del pensiero antico e sui problemi che questa comporta cfr. anche R. Chiaradonna, *La filosofia nell’età imperiale*, in Id. (ed.), *Dalla filosofia imperiale al tardo antico, Storia della filosofia antica*, Direzione scientifica di M. Vegetti e F. Trabattoni, vol. IV, Carocci, Roma 2016, pp. 21-28, spec. pp. 24-28.

ma che contribuiscono in maniera cruciale alla comprensione di periodi complessi e che, in ultima analisi, legittimano di per sé ogni ricostruzione che vuole dirsi autenticamente storica.

Sapienza *Università di Roma*
Julius-Maximilians-Universität Würzburg
francesco.verde@uniroma1.it

RECENSIONI



Helmut Seng-Luciana Gabriela Soares Santoprete-
Chiara Ombretta Tommasi (eds.), *Formen und Nebenformen
des Platonismus in der Spätantike*

Helmut Seng, *Un livre sacré de l'antiquité tardive: les
Oracles Chaldaïques*

Crystal Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism:
Oracles of the Gods*

di

LUCIANO ALBANESE

Il sesto volume della *Bibliotheca Chaldaica* fondata da Helmut Seng pubblica i contributi di vari studiosi che dal 2013 al 2015 hanno preso parte, presso la Villa Vigoni di Loveno di Menaggio, ad una ricerca su larga scala promossa dalla *Fondation Maison des Sciences de l'Homme* e dal *Centro Italo-Tedesco per l'Eccellenza Europea* di Villa Vigoni, alla quale ha partecipato anche l'Università di Pisa. Il tema trattato è di grande attualità, e sancisce un deciso mutamento di paradigma, in atto da tempo, nella visione del mondo classico (Il lato oscuro della Tarda Antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II-VI). I curatori del volume sono Helmut Seng, Luciana Gabriela Soares Santoprete e Chiara Ombretta Tommasi, tutti noti come infaticabili indagatori di questo "lato oscuro".

Il volume si apre proprio col contributo di Chiara Ombretta Tommasi (*Some Reflections on Antique and Late Antique Esotericism: Between Mainstream and Counterculture*). Dopo aver ricostruito le

RECENSIONI

Syzthesis IV/2 (2017) 331-342

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

331

cause del disinteresse accademico (quando non era ostilità dichiarata) per tale tipo di ricerche (in Italia, in particolare, l'influenza esercitata da un lato dalla Chiesa, dall'altro dalla politica culturale del PCI – che peraltro non ostacolò più di tanto la Collana viola di Einaudi, dove il “lato oscuro” faceva già capolino), il saggio di Chiara Tommasi indica nel volume di Wouter J. Hanegraaff (*Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012) il *turning point* per la rinascita e la diffusione di questo tipo di studi. In effetti, se si escludono lavori pionieristici come quelli di Reitzenstein, Lewy, Dodds, o Garin e Castelli in Italia, la riscoperta delle correnti esoteriche è un fatto abbastanza recente. Vanno in questa direzione opere come il *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* dello stesso Hanegraaff o il sito web *Network for the Study of Ancient Esotericism*. Inizialmente incentrati sull'Età moderna e sull'Occidente, questo tipo di studi ha allargato il campo di indagine ad altre aree culturali, sebbene il platonismo “orientaleggiante” continui, anche nel presente volume, a fare la parte del leone. Di conseguenza papiri magici, gnosi, ermetismo e *Oracoli caldaici* sono i testi che entrano maggiormente nelle discussioni più recenti sul retroterra culturale dell'età imperiale, e la sensazione ormai sempre più diffusa è che né il cristianesimo né il paganesimo siano pienamente comprensibili senza il loro apporto. Questa conclusione, emergente anche dal saggio di Chiara Ombretta Tommasi, credo non possa che essere pienamente condivisa.

Agli *Oracoli caldaici*, appunto, è dedicato l'intervento dello stesso Helmut Seng (*Iynges, synocheis, teletarchai in den 'Chaldaeischen Orakeln'*), che riprende e sviluppa uno dei temi trattati del suo recentissimo libro *Un livre sacré de l'antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques*, Brepols, Turnhout 2016. *Iynges, synocheis, teletarchai* sono divinità degli *Oracoli* che secondo Proclo – e Psello che lo segue – corrispondono alle Tre Notti del sistema “orfico” e alle divinità Intelligibili-Intellettive del sistema esposto nella *Teologia platonica*. Esse hanno importanti compiti di mediazione fra le divinità solo intelligibili e quelle solo intellettive, ma resta il dubbio – che pende come la spada di Damocle su chiunque affronti lo studio dei frammenti degli *Oracoli*, e quindi anche sul libro di Seng – se esse fossero divinità originarie di Giuliano il Teurgo (il probabile autore o raccogliitore degli *Oracoli*) o divinità di Proclo retrodatate agli *Oracoli*.

Sulla proposta “audace” di Seng (invertire i ruoli fra *hapax epekeina* e *dis hepekeina*), anticipata nel suo contributo al quarto volume della

Bibliotheca Chaldaica, mi sono già espresso a suo tempo («Syzetesis» II/2 (2015), pp. 229-241, URL: http://www.syzetesis.it/documenti/archivio/anno2/f2/11%20recensione_Albanese_2015_2.pdf [22.II.2017]) e qui non posso che confermare le mie perplessità. A beneficio del lettore, riassumo quanto avevo già scritto. Si è sempre pensato, sulla base delle evidenze testuali, che il termine *hapax epekeina* identificasse il primo Padre o primo intelletto degli *Oracoli* (la prima divinità incomparabilmente trascendente e non operativa), e il secondo termine, *dis hepekeina*, il secondo Padre o secondo intelletto (la seconda divinità o intelletto demiurgico e quindi operativo). A partire da Pierre Hadot (*Porphyre et Victorinus, Études augustinienes*, Paris 1968, I pp. 274-275), inoltre, il primo Padre veniva associato ad Ad, il secondo a Adad. Erano gli stessi autori degli *Oracoli*, infatti, Giuliano il Caldeo e Giuliano il Teurgo, ad usare (come si evince da un passo del *Commento al Parmenide* di Proclo, parte latina) la divinità mesopotamica Adad come metafora della derivazione del secondo padre, la diade, dal primo, la monade, tramite il “raddoppiamento” di questa.

Tuttavia Seng si oppone a questa tradizione esegetica. In estrema sintesi, Seng: 1) ritiene filologicamente indimostrabile la sovrapponibilità di Ad/Adad e *hapax epekeina/dis epekeina*; 2) riferisce la qualifica di *dis epekeina* al primo Padre (perché *dis epekeina*, “due volte al di là” sarebbe equivalente al “tre volte grande”/ Trismegisto della tradizione ermetica), e quella di *hapax epekeina* (letta come “una sola volta al di là”) al secondo, l’intelletto demiurgico.

Sulla prima questione non mi pronuncio: la tesi di Hadot è opinabile, ma è impossibile dirimere il problema in questa sede. Per quanto riguarda la seconda, non posso che ripetere che tutte le evidenze testuali parlano contro l’esegesi di Seng. Oltre alle testimonianze di Porfirio e di Proclo, appare risolutiva quella di Damascio, (*Princ.* III 36, 12-13 W. C.) che scrive «i sette demiurghi [della Ebdomade] sono tutti *dis epekeina* secondo i teurgi», confermando che il termine contrassegna in linea generale ogni attività operativa (il che esclude che possa essere riferito al primo Padre).

A parte questo, il libro di Seng si presenta come la migliore sintesi oggi disponibile sugli *Oracoli caldaici*, la cosiddetta “Bibbia del neoplatonismo”. Benché il libro di Seng sia agile e di media lunghezza, i frammenti dell’edizione des Places sono tutti commentati, e in moltissimi casi rivisti criticamente rispetto all’edizione francese – cosa quanto mai opportuna, va detto, senza nulla togliere al valore della raccolta di des Places. L’ipotetica ricostruzione del sistema filosofico

di Giuliano il Teurgo si ispira – né poteva essere diversamente – alle *Esposizioni* di Psello (ma anche allo *Zoroaster* di Francesco Patrizi del 1591). Ne escono confermati, ed è un'acquisizione importante, i rapporti degli *Oracoli* con la gnosi coeva, da un lato (già segnalati da molti autori, specie Tardieu e più recentemente Roberge), e quelli con Plotino, dall'altro, che invece molti si rifiutano ancora di vedere. La cosa è tanto più difficile da capire, considerando che quella di Plotino è la prima scuola che manifestò un forte interesse per gli *Oracoli*. Come scrive Seng (*Un livre sacré*, cit., p. 25), dalla testimonianza di Enea di Gaza sappiamo che Porfirio, insieme alle altre opere dedicate agli *Oracoli*, potrebbe aver scritto un intero libro intitolato *Gli oracoli dei Caldei*, ed esistono numerosi indizi che lo stesso Plotino li conoscesse. Cosa, del resto, già appurata a suo tempo da Albert Jahn nel suo lavoro del 1891 (*Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica*, Pfeffer, Halle 1891, p. 41).

La terza curatrice del volume, Luciana Gabriela Soares Santoprete, si produce in una lunga e dettagliata ricostruzione della polemica anti-gnostica di Plotino che sarebbe contenuta, secondo la nota ipotesi di Harder, anche nel *Trattato 32* (V 5) delle *Enneadi*. Il trattato in questione svolge nella prima parte una serrata polemica contro chi sostiene che gli intelligibili sono fuori dell'intelletto, e nella seconda parte inizia a descrivere i caratteri dell'Uno-Bene e della nostra possibile visione dello stesso, anticipando il tema centrale della *Sesta Enneade*.

La tesi di fondo del contributo di Luciana Gabriela Soares Santoprete è che oggetto precipuo della polemica della prima parte sarebbero appunto gli gnostici, e che anche nella seconda parte traspaia una polemica contro la concezione gnostica della divinità superiore. Rilevo preliminarmente che sia nella prima che nella seconda parte del saggio sarebbe stato più convincente un confronto serrato coi testi gnostici, che sostanzialmente manca. Per quanto riguarda il primo punto, l'identificazione degli gnostici come oggetto della polemica plotiniana sembra dimenticare che la tesi avversata da Plotino (gli intelligibili come esterni all'intelletto) era stata sostenuta da Porfirio, ed era oggetto di discussione fra i membri della sua scuola (*Vita di Plotino* 18). Ma – prima ancora – era la tesi sostenuta implicitamente dallo stesso Platone nel *Timeo*, e quindi non si può escludere che in realtà fosse Platone il vero oggetto della polemica di Plotino. Porfirio, gli gnostici o chiunque altro, da questo punto di vista, potrebbero essere solo teste di turco, tanto più necessarie perché la profonda revisione delle dottrine platoniche, in Plotino come

in tutti i neoplatonici, avviene sotto il velo della conclamata fedeltà al maestro. Del resto, che Plotino preferisse usare avversari “di facciata” nelle sue polemiche è ben dimostrato dal contributo di Angela Longo (*La maschera di Epicuro sul volto dell'avversario in tema di provvidenza e piacere nello scritto di Plotino 'Contro gli gnostici': alcuni paralleli con Celso, Attico, Alessandro di Afrodisia e Ippolito di Roma*).

È certo, d'altra parte, che una più precisa analisi della controversia Plotino/gnostici richiederebbe una conoscenza più adeguata dello gnosticismo stesso. Tuttavia, e nonostante Nag Hammadi, la nostra conoscenza della gnosi valentiniana – quella con cui è più probabile che Plotino e la sua scuola siano venuti a contatto – resta ancora condizionata dalla esposizione di Ireneo, Tertulliano e altri eresiologi cristiani. Tale ferma convinzione è espressa anche da Jean-Daniel Dubois nel suo intervento (*Controverses sur la soteriologie des gnostiques valentiniens*). Per capire meglio le reali posizioni degli gnostici, scrive Dubois, sarebbe necessario, da un lato, collocare la gnosi nel quadro del platonismo imperiale – ciò che Antonio Orbe aveva fatto egregiamente a suo tempo – dall'altro, rileggere con occhio critico le fonti cristiane – ciò che ha fatto altrettanto egregiamente Giuliano Chiapparini nel recente lavoro del 2012 (*Valentino gnostico e platonico*, Vita e Pensiero, Milano). Di entrambe le opere, peraltro, non c'è traccia nella bibliografia di Dubois.

Comprensibilmente, una ricerca dedicata al lato oscuro della tarda antichità non poteva dimenticare il “divino” Giamblico, il cui nome si ritrova in ben cinque contributi. In quello di Giulia Sfameni Gasparro (*Tra costruzione teosofica e polemica anticristiana nel 'De Philosophia ex oraculis haurienda': sulle tracce del progetto porfiriano*) Giamblico compare come deciso assertore della teurgia nella *Risposta a Porfirio* (meglio nota come *I misteri egiziani*). In effetti è difficile parlare di Porfirio senza parlare di Giamblico, perché dobbiamo soprattutto a Giamblico la nostra conoscenza della *Lettera ad Anebo*. E la *Lettera* è strettamente collegata alla *Philosophia ex oraculis haurienda*, perché la prima sensazione che si ricava dalla lettura delle due opere è che Porfirio stia ritrattando, nella *Lettera ad Anebo*, quello che aveva sostenuto nella *Philosophia ex oraculis haurienda*.

In effetti, mentre la difesa del paganesimo e delle operazioni che dopo gli *Oracoli caldaici* e Giamblico andranno sotto il nome di teurgia, e la conseguente polemica con cristianesimo, sono più che evidenti nel *De Philosophia ex oraculis haurienda* (al punto che Pier Franco Beatrice ritiene che essa costituisca una sola opera insieme

allo scritto *Contro i cristiani*), la *Lettera ad Anebo* mostra scetticismo, se non aperta irrisione, verso le operazioni descritte e approvate nel *De Philosophia*, al punto che Eusebio, Agostino e Teodoreto di Cirro (su quest'ultimo si rimanda all'ampio e analitico contributo di Mariangela Monaca, *Conversando con Porfirio: note alla 'Therapeutikè' di Teodoreto di Cirro*) potranno usare la *Lettera* – confermando pienamente le preoccupazioni di Giamblico che ciò potesse avvenire – in funzione antipagana.

Tuttavia molti autori hanno cercato, soprattutto recentemente, di sfumare il contrasto tra le due opere, e conseguentemente anche quello fra Porfirio e Giamblico. In questa direzione si muove anche uno dei contributi raccolti nel volume, quello di Andrei Timotin (*La polemique entre Porphyre et Iamblique sur la prière*). Esaminando le posizioni di Porfirio e Giamblico sul tema, Timotin ritiene infatti che, al di là delle differenze sulle questioni di dettaglio, le teorie intorno alla preghiera elaborate dai due filosofi facciano parte di un comune progetto, filosofico e teologico nello stesso tempo, mirante alla costruzione di una religione platonica e di una identità religiosa del platonismo, pensata in antitesi alla marea montante del cristianesimo.

Ma un più deciso tentativo di “armonizzare” (riprendo l'espressione da Giulia Sfameni Gasparro, che peraltro giudica «eccessiva» tale interpretazione) è stato fatto, oltre che da Girgenti e Muscolino nella parte introduttiva della loro edizione e traduzione del *De Philosophia ex oraculis haurienda (Filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, Bompiani, Milano 2011), da Crystal Addey in *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (Ashgate, Farnham-Burlington VT 2014). Su questo libro è da vedere soprattutto la recensione, critica ma molto utile, di Ilinca Tanaseanu-Döbler apparsa in *Bryn Mawr Classical Review* 2016.05.05, URL: <http://bmcr.brynmawr.edu/2016/2016-05-05.html> [22.II.2017]. Le tesi principali emergenti dal libro della Addey sono 1) la piena compatibilità fra la *Lettera* di Porfirio e la *Risposta* di Giamblico e 2) l'esistenza di una concezione comune dell'ascesa verso l'Uno.

Per quanto riguarda il primo punto, la Addey sfuma completamente l'apparente contrasto fra Porfirio e Giamblico interpretandolo come un “gioco delle parti” concepito nel quadro di un genere filosofico diffuso soprattutto nella tarda antichità, “problemi e soluzioni”. La *Lettera* e la *Risposta* sarebbero uno strumento didattico, una sorta di “guida dei perplessi” pagana che riprende intenzionalmente le più diffuse obiezioni al paganesimo per fornire ad esse risposte in grado

di fronteggiare adeguatamente l'offensiva cristiana. E in effetti, se si esamina attentamente la lettera di Porfirio (cfr. L. Albanese, *Una lettera 'curiosa'*, in Id., *Il neoplatonismo di Giamblico e altri saggi*, Stamen, Roma 2014, pp. 26-44), è facile capire che Porfirio solleva artificiosamente dei dubbi su tesi che egli stesso non può non condividere, come ad esempio il carattere divino degli astri, un dogma platonico prima che plotiniano.

Per quanto riguarda il secondo punto, la Addey fa leva soprattutto sulla nozione di inner ritual (ritualità interiorizzata), un concetto elaborato dal compianto Zeke Mazur, per fornire una versione "nobile" della teurgia in grado di tenere insieme un fronte comune anticristiano che va dagli *Oracoli caldaici* a Giamblico, passando per Plotino e Porfirio. Ma in realtà l'idea di fondo del libro della Addey è che la teurgia sia l'ultimo prodotto di quella sostanziale identificazione della filosofia coi misteri (eleusini in particolare) operata da Platone, che già assimilava le forme ideali agli "oggetti sacri" delle cerimonie iniziatiche (cfr. C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, cit., p. 52).

Tornando al contributo di Giulia Sfameni Gasparro, la sua insoddisfazione verso tesi simili a quella della Addey è connessa soprattutto al fatto che esse perdono il carattere specifico dell'opera porfiriana, che invece si muove alla ricerca e alla definizione di una visione graduata del divino: «una 'teologia graduata' di ispirazione monarchiana, in cui un padre ineffabile domina su una molteplicità di potenze divine delegate al governo del cosmo e intermediarie rispetto a questo e all'umanità». Di conseguenza, preghiere e sacrifici vanno essi stessi "graduati" rispetto a tale gerarchia (vedi la *Lettera a Marcella*). Viene quindi decisamente respinta da Porfirio l'«irrazionale» proposta cristiana che proclamava un Dio unico ad esclusione di tutti gli altri esseri divini. Questo è certamente un ritratto fedele della posizione di Porfirio. Resta tuttavia il dubbio – e qui torniamo al saggio di Timotin – se tale visione sia veramente incompatibile con quella di Giamblico.

A Giamblico sono dedicati altri tre saggi raccolti nel volume, quelli di Agnosini, Ayala e Taormina, dedicati a tre problemi specifici, rispettivamente la funzione dell'*ochema* nella divinazione, il ruolo dell'anima in Giamblico e Damascio, e la concezione della materia in Giamblico.

La dottrina dell'*ochema*, cioè del veicolo astrale dell'anima, risulta da una elaborazione di tracce già presenti in Platone e Aristotele (vedi per tutti R. C. Kissling, *The OXHMA-ΠΙΝΕΥΜΑ of the Neo-Platonists*

and the De Insomniis of Synesius of Cyrene, «American Journal of Philology» 43 (1922), pp. 318-330). Ma sicuramente gli *Oracoli caldaici* dovevano aver dato un notevole contributo alla sua teorizzazione, come risulta dai frammenti 104, 120 e 158 des Places (vedi H. Seng, *Un livre sacré*, cit., pp. 101-103). Da essi ricaviamo la nozione che l'ochema è un veicolo a due dimensioni, di origine stellare, che come una sorta di interfaccia grafico costituisce un elemento di mediazione fra due entità radicalmente eterogenee, corpo e anima. Sinesio di Cirene è l'autore che nel *Trattato sui sogni (De insomniis)* si è maggiormente diffuso sul tema.

Il corpo astrale, che Sinesio chiama *pneuma phantastikon*, ha varie funzioni. Essa è, innanzitutto, la "nave" dell'anima razionale, fatta di materia stellare, ma è anche, contemporaneamente a) il sostrato dell'anima irrazionale; b) il sostrato della funzione sensitiva, l'organo che raccoglie in unità le percezioni, un po' come il sensorio comune aristotelico; c) il soggetto e il presupposto dei riti magico-teurgici; ovvero il "corpo" in cui si materializzano le divinità che rendono possibile la divinazione.

Porfirio è sicuramente una delle fonti di Sinesio, ma l'altra fonte non poteva che essere Giamblico. L'importanza del corpo astrale o ochema come strumento principe delle attività divinatorie emerge bene, infatti, nella sezione dei *Misteri* (III 14) relativa alla fotagogia, la divinazione ottenuta attraverso la luce. Il tema, già affrontato da Maria Di Pasquale Barbanti nel capitolo dedicato a Giamblico di *Ochema-Pneuma e phantasia nel Neoplatonismo, aspetti psicologici e prospettive religiose* (CUECM, Catania 1998), è oggetto della relazione di Matteo Agnesini, Giamblico e la divinazione κατὰ τὸ φανταστικόν. Verso l'integrazione di un genere divinatorio: il caso dell'idromanzia. La sezione dei *Misteri* esaminata da Agnesini, se isolata dal contesto, costituisce un prezioso elemento di riscontro della tesi di Crystal Addey, perché apparentemente non fa emergere nessun contrasto fra Porfirio e Giamblico: Porfirio chiede spiegazioni sulla fotagogia e Giamblico le fornisce. Vero è, peraltro, come rileva Agnesini, che nella richiesta di chiarimenti da parte di Porfirio era contenuto il dubbio che le apparizioni divine fossero il risultato di autosuggestioni da parte di chi le percepiva.

In ogni caso, sia per Porfirio che per Giamblico la fotagogia, ovvero il "trasporto della luce", avviene tramite elementi coadiuvanti che sollecitano lo *pneuma phantastikon*, quali ad esempio i muri, il buio, l'aria e soprattutto l'acqua, la cui trasparenza è congeniale alla luce. L'ultimo

caso è quello dell'idromanzia, oggetto del lavoro di Agnesini. Tutti questi tipi di divinazione vengono ricompresi da Giamblico sotto il nome di "teurgia", il vocabolo di nuovo conio degli *Oracoli*. "Teurgia" significa letteralmente "operazione ottenuta col concorso degli dèi", e qui sta esattamente il punto di dissidio con Porfirio – o con Porfirio mascherato da scettico. Tutte queste operazioni, infatti, presuppongono non solo il concorso del veicolo astrale, ma l'intervento – anche se dall'esterno, come ripete Giamblico ossessivamente (l'avverbio *exothern* ricorre ventitre volte nei Misteri) delle stesse divinità. Non si tratta quindi di illusioni soggettive o di stati di alterazione, ma di fenomeni reali, oggettivi.

Il saggio di Daniela Patrizia Taormina affronta, in relazione a Giamblico, un tema epocale, quello della genesi della materia (*I Greci a scuola degli Egizi e dei Caldei. Giamblico e la materia primordiale*). Già Festugière, nel IV volume della *Révélation* (pp. 38 ss.), aveva individuato due linee contrapposte all'interno della tradizione platonica. Una posizione dualistica, che partendo da Platone vede Plutarco, Attico e Numenio assertori della preesistenza di una materia ingenerata e fattore di disordine, e una linea monistica, risalente alla corrente neopitagorica interaccademica, che fa della materia un byproduct dell'attività divina. Giamblico si riallaccia alla corrente monistica, e quindi anche a Plotino e a Porfirio, ma introduce alcune precisazioni che, come nota la Taormina, assicureranno un fondamento metafisico alla stessa teurgia. Oltre ai passi già noti di Proclo (*In Tim.* I 386.8-13) e dei *Misteri* (VIII 3, 265.4-10 Parthey), che mostrano come in Giamblico la dottrina dell'origine divina della materia venga fatta risalire agli Egiziani, la Taormina utilizza, molto opportunamente, un terzo passo, poco noto, di Giamblico (Giovanni Lido, *De mens.*, IV 159, p. 175 10-19 Wuensch), in cui la dottrina dell'origine divina della materia viene fatta risalire, stavolta, ai Caldei.

Dalla composizione dei tre frammenti di Giamblico emerge un completo riassetto della dottrina platonica, che tuttavia, come in tutti i neoplatonici, viene fatto risalire allo stesso Platone. In primo luogo, la dottrina dell'origine divina della materia viene presentata come una dottrina che Platone riprende dagli Egiziani e dai Caldei. In secondo luogo, la materia è detta trovare la sua prima genesi negli intelligibili, ovvero nella "triade paterna" caldaica. In terzo luogo, all'interno della materia viene distinta una parte eterna e perfetta, che forma la sostanza delle sfere celesti e incorruttibili, e una parte residuale, che sostanza il cosmo sublunare soggetto a generazione e corruzione.

Questo spiegherebbe, da un lato, perché la materia, pur dichiarata

di origine divina, continui ad essere concepita dal neoplatonismo come fonte di errore e traviamiento per l'anima: chiaramente, ci si riferisce alla materia residuale. Dall'altro, perché la teurgia sia legittimata a fare uso di materia dalla dottrina dei simboli o *synthemata* sparsi nel cosmo. Sono infatti gli stessi dèi che li hanno seminati come "richiami", utilizzando la parte divina o celeste della materia. Ogni oggetto celeste trova quindi il suo "corrispondente" nel mondo sublunare. Utilizzando questa materia si possono costruire statue come ricettacolo per gli dèi e atti di culto indirizzati agli dèi stessi. Come conclude la Taormina, «la concezione di una materia divina può facilmente essere considerata atta alla ricezione degli dèi, ed è dunque funzionale alla teologia e fornisce anche una giustificazione e una spiegazione del culto teurgico».

Al di là delle giustificazioni "ufficiali" sempre invocate dal neoplatonismo per far digerire la nuova concezione della materia (il disordine non può avere pari dignità ontologica dell'ordine – esattamente la situazione di apertura del *Timeo!*), esistevano motivi più profondi che la rendono quanto meno comprensibile. Nel passaggio dal *Timeo* alle *Leggi* all'*Epinomide* (che forse Platone non scrisse ma certo supervisionò) acquista sempre più consistenza la nozione di "materia celeste", presupposto indispensabile della teologia astrale, con la conseguente nascita di due fisiche diverse e antitetiche, fisica del cielo e fisica della terra. Tuttavia questa materia celeste non trova giustificazione alcuna all'interno della cosmologia del *Timeo*, se non l'ammissione, fatta a denti stretti, che essa è costituita dalla parte più pura del fuoco (40a 2-4) e da un poliedro, il dodecaedro (55c 4-6), che non corrisponde a nessuno dei quattro elementi tradizionali. È probabile che la svolta in senso monistico del platonismo, già percepibile in ambiente accademico dopo la morte di Platone, sia stata determinata dalla necessità di sanare questa aporia. E tuttavia la soluzione è meno soddisfacente di quanto appare, perché anche la materia residuale, per residuale che sia, resta sempre un prodotto divino. Di qui la domanda angosciata della gnosi manichea: *si deus est, unde mala?*

Al conflitto fra pagani e cristiani sono dedicati altri due interventi raccolti nel volume. È noto che tale conflitto non prese sempre la forma dello scontro frontale. Spesso il cristianesimo operò una sorta di "fagocitosi" nei confronti della religione pagana e delle sue divinità. Un esempio conosciuto riguarda la figura di Orfeo, una divinità contesa fra pagani e cristiani. All'analisi di questo tema è dedicato l'intervento di Oliver Schelske (*Neuplatonische Identität in literarischer Form: Die Orpheus-Figur*

zwischen christlichem und paganem Anspruch). Non tutti i cristiani ebbero però idee identiche sulla figura di Orfeo. In Lattanzio, ad esempio, Orfeo mostra di credere in un solo dio, ed è una sorta di profeta pagano del cristianesimo. In Clemente Alessandrino, invece, ad Orfeo, cantore di menzogne, viene contrapposto Cristo, cantore di verità.

Più vicino al tema centrale del volume, il “lato oscuro” del Tardoantico, è l'intervento di Rainer Thiel (*Die Transformation der Teurgie im christlichen Alexandria des 6. Jahrhunderts nach Christus*). L'Alessandria degli inizi del V secolo era stata teatro di scontri violenti tra pagani e cristiani, che portarono prima alla distruzione del Serapeo e successivamente al feroce assassinio di Ipazia, la “martire pagana” (415 d.C.). Il secolo successivo registra una situazione completamente diversa. Ad Atene Damascio può ancora propagandare la teurgia degli *Oracoli caldaici* in relativa tranquillità, ma ad Alessandria il cristianesimo ha vinto su tutto il fronte, e qualsiasi tentativo di resistenza da parte pagana sarebbe completamente inutile. Ammonio, il principale esponente della Scuola di Alessandria, è costretto ad adottare una politica di *appeasement*, che lo spinge a stringere accordi, sollevando le ire di Damascio, col patriarca Pietro Mongo. Questa politica produrrà anche le voci, mai confermate, di una sua conversione al cristianesimo, culminante addirittura nel battesimo. Il realtà lo scopo di Ammonio era quello di consentire, grazie ad una serie di compromessi, l'accettazione della filosofia platonico-aristotelica (con Ammonio inizia la serie dei commenti neoplatonici ad Aristotele) al pubblico cristiano colto, «assicurando nel contempo la sua sopravvivenza all'interno dell'Impero». La riprova che Ammonio non era il “traditore” descritto da Damascio è che nel dialogo *Ammonio* venne accusato da Zacaria di Gaza, vescovo di Mitilene, di propagandare dottrine che corrompevano la gioventù.

L'agnello sacrificale di questa politica fu soprattutto la teurgia. Ammonio non ne parla affatto, lasciando al suo allievo Olimpiodoro il compito di fornirne una versione soft, in grado di non urtare la sensibilità dei cristiani. Il passo del *Commento al Fedone* (8, 2, 19 ss.) riportato da Thiel è quanto mai significativo. Scopo della teurgia, scrive Olimpiodoro, è quello di unirci agli intelligibili per mezzo di azioni conformi ai paradigmi ideali. Scomparse le “ineffabili trottole di Hecate” con cui Proclo faceva miracoli, la teurgia viene relegata tra le virtù ausiliarie della filosofia.

La figura di Damascio è oggetto dell'ultimo contributo, quello di Ilinca Tanaseanu-Döbler (*Damaskios gegen Proklos zum ersten*

Prinzip: Lehrkontroversen und die Grenzen philosophischer 'Orthodoxie' und 'Häresie' im späten Neuplatonismus). L'analisi della Tanaseanu-Döbler si fa apprezzare per la costante aderenza al testo dei *Principi*, e per la scelta oculata dei passaggi più importanti (a tale proposito va segnalata una svista tipografica: la citazione a p. 388 non proviene da *Princ.* I 86 ma da *Princ.* I 61). Il tema centrale del saggio è la nota controversia Proclo-Damascio sul principio primo. Mentre Proclo, come Plotino, “si accontenta dell'Uno” (Damascio, *Principi* I p. 6, 7 sgg. W.-C.), Damascio, come Giamblico, va alla ricerca di un principio superiore all'Uno, e notoriamente lo trova in un principio talmente ineffabile e inesprimibile da produrre, da un lato, un declassamento e depauperamento delle divinità tradizionali, e, dall'altro, una frattura insanabile tra lui e il cosmo, aprendo la strada ad una creatio ex nihilo che getta inopinatamente un ponte verso il nemico – in verità più verso gli ariani che verso i cristiani di Nicea. D'altra parte la forte presenza non solo di Proclo, ma anche di Damascio nello Pseudo Dionigi, è stata già accertata da Salvatore Lilla, così come la presenza di Damascio, insieme a Proclo, nel platonismo cristiano di Patrizi da Thomas Leinkauf. Viene così in gran parte confermato, mi sembra, uno degli assunti principali del libro: l'impossibilità di escludere l'esoterismo dalla spiritualità filosofica del mondo tardoantico.

Sapienza Università di Roma
luciano.albanese@uniroma1.it

Helmut Seng-Luciana Gabriela Soares Santoprete-Chiara Ombretta Tommasi (eds.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, “Bibliotheca Chaldaica VI”, Winter, Heidelberg 2016, 424 pp., € 55,00.

Helmut Seng, *Un livre sacré de l'antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques, Brepols*, Turnhout 2016, 149 pp., € 50,00.

Crystal Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Ashgate, Farnham-Burlington VT 2014, XVI-335 pp., £ 90,00.



Giuliano Mori, *Le tracce della verità*
Metodo scientifico e retorica digressiva nell'età di Francis Bacon

di

ANNA LISA SCHINO

Ancora un libro sul tema del metodo nell'età della Rivoluzione scientifica? Sì, ma questo lavoro presenta il problema da un'angolazione diversa, che è quella dell'argomentazione e della retorica. Il libro è interessante e accurato, e inoltre piacevolmente ben scritto. Certamente spazia molto in ambito letterario, ma contiene anche tante cose interessanti da un punto di vista filosofico. In particolare, quello che l'autore presenta assai bene al lettore è il contesto culturale sul quale collocare l'analisi scientifica della natura di Francis Bacon.

In primo luogo, focalizzandosi sui decenni a cavallo tra XVI e XVII secolo, Mori mette in parallelo, da un lato, la trasformazione di un modello narrativo/argomentativo e, dall'altro, il passaggio da una cosmologia basata sull'idealizzazione del cerchio e della sfera a una cosmologia basata sull'ellissi, e cioè da un modello cosmologico tardo-antico al modello della prima modernità. Il problema cruciale è quello del centro dell'Universo, e quindi della centralità divina. Keplero segna il confine tra le due epoche, attratto dalla tradizionale visione dell'Universo ma anticipatore di quella moderna.

Il libro è organizzato in un prologo che pone in evidenza il tema da trattare (*Il potere dei centri*) e in quattro grandi capitoli, che costituiscono quattro saggi quasi del tutto autonomi: il primo su Bacone e la retorica; il secondo su teologia e metodo sperimentale nelle opere di Thomas Browne; il terzo sul metodo di *The anatomy of Melancholy* di Robert Burton; il quarto sul diverso destino della retorica digressiva nella scienza di Isaac Newton e nei romanzi di Jonathan Swift e di Laurence Sterne. Il limite del lavoro è che i capitoli, interessanti e

RECENSIONI

Syzetesis IV/2 (2017) 343-346

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzetesis.it>

343

completi in sé, non sempre riescono a sviluppare in maniera compatta il tema della retorica digressiva e a volte si disperdono.

Punto di partenza è l'*Astronomia Nova* (1609) di Keplero, testo ellittico e pluricentrico, nel quale viene messo da parte quel principio di circolarità e di monocentrismo su cui era stata costruita l'astronomia greca. Con la sostituzione dell'orbita ellittica all'orbita circolare, per la prima volta, il movimento dei pianeti può essere analizzato matematicamente senza bisogno di ricorrere a un'intelligenza motrice. Quella di Keplero è la prima teoria basata semplicemente sull'osservazione della natura, sganciata da problemi filosofico-teologici e da necessità giustificatorie. È una grandissima novità. Tale novità scientifica ha un fortissimo impatto in ambito artistico e retorico, evidenziato a tutto tondo da Mori: «l'uomo – conclude – non era più inscritto in un cerchio, come per Leonardo, ma in un'ellissi» (p. 38). Ciò significa che oggetti e valori, non avendo un centro visibile, subiscono una focalizzazione doppia o multipla: la conoscenza e l'analisi devono ora procedere per digressione, sfuggendo a un centro obbligato. La dottrina della pluralità dei centri all'interno di uno stesso sistema o di uno stesso testo diventa la norma, spingendosi fino al casuismo gesuitico, allo scetticismo, al pirronismo storico. Anche la conoscenza non si allarga per centri concentrici, ma si estende per tentativi, per errori, per esperimenti, come pure per analogie e collegamenti a volte oscuri e segreti.

Passando poi all'esame dei singoli casi che testimoniano una tale trasformazione del modello gnoseologico, ci viene incontro in primo luogo Bacone, la cui trattazione costituisce il cuore del libro. L'autore ci segnala tutte le immagini della natura che il filosofo propone, e sono immagini tipiche della retorica barocca: la natura come labirinto, come enigma. Di qui la necessità del metodo induttivo per decifrarla, un metodo che si adatta alla natura, anziché costringerla. Queste pagine sulle affinità tra la trattazione retorica barocca e il metodo scientifico baconiano basato sull'osservazione e sull'induzione sono tra le più suggestive del volume. Spiega Mori: «La realtà stessa, che appare labirintica "intellectui humano contemplanti", viene dunque dipinta con gli stessi caratteri di dispersiva duplicità e pluralità focale che le scoperte kepleriane avevano postulato nel cosmo» (p. 68). A questa realtà necessita un nuovo metodo di indagine, dal momento che non è più possibile affidarsi al metodo deduttivo-aristotelico dello *scire per causas*: la crisi del sistema peripatetico della natura mette in evidenza la fallacia della concezione aristotelica di

una scienza fondata su procedimenti sillogistico-deduttivi. Nel nuovo modello le cause, nella loro connessione reciproca, costituiscono una matassa da districare; si renderà pertanto necessario un ulteriore metodo, finalizzato a catalogare, ordinare e interpretare i dati dell'osservazione tramite le *tabulae*, la procedura di lavoro elaborata nel *Novum Organum* (1620), che costituisce l'elemento fondamentale del metodo d'indagine baconiano e il primo strumento dell'induzione. Compito delle *tabulae* è riportare a unità («*omnis in unum*») i dati particolari forniti dalla ricerca naturale, sussumendoli sotto un insieme onnicomprensivo e organizzandoli in un ordine che appaia all'intelletto più semplice e chiaro di quello insito nelle cose stesse.

La stessa concezione della natura, ma ancora più complessa, la ritroviamo in Thomas Browne, l'autore della *Religio medici* (scritta nel 1635 circa, pubblicata senza autorizzazione nel 1642, e in edizione autorizzata dall'autore nel 1643), opera in cui si intende respingere l'accusa di ateismo comunemente rivolta ai medici, mostrando la possibilità di conciliare scienza e religione. Secondo Browne il linguaggio della natura attende di essere decifrato da parte dell'osservatore, ma anche il linguaggio divino aspetta quella decifrazione che permetterà di riconoscere nella natura il suo creatore. Libro della natura e libro della Scrittura concordano nella rappresentazione della stessa rivelazione in due forme diverse, e il filosofo naturale deve saper portare avanti questa doppia interpretazione, letterale e anagogica, dei dati naturali. In tal modo la realtà diventa ancora più complessa, ma Browne ha una fede quasi cieca nelle potenzialità della ragione umana di dipanare il groviglio del reale: suo scopo – spiega Mori – è superare ogni contrasto tra ragione e fede per porre la fede e la religione al servizio della ragione e della scienza (cfr. p. 121).

Altrettanto interessante è l'immagine di una natura enigmatica che emerge dal lungo e complesso capolavoro di Robert Burton pubblicato nel 1621; trattato di medicina nella forma, *The anatomy of Melancholy*, spazia in tutti i campi grazie all'eccezionale temperamento letterario del suo autore. In queste pagine la malinconia rispecchia in piccolo la stessa natura "geroglifica" che il mondo dimostra in grande; inoltre, nell'analisi di Burton l'umore della malinconia rafforza il potere della fantasia producendo una serie di mostri e di prodigi, e il malinconico è condannato, dalla terribile forza della sua immaginazione, ad associare ogni idea a un'altra successiva. Sotto questo aspetto, dunque, la malinconia presenta uno stretto legame con la retorica digressiva e diventa un esempio metodologico.

Il tramonto del metodo digressivo applicato all'indagine della natura è segnato dalla scienza newtoniana matematizzata. Tuttavia, tale metodo non viene del tutto abbandonato e torna a giocare un ruolo importante nei romanzi: non tanto in quelli di Jonathan Swift, in cui predomina un procedimento anti-digressivo, quanto in *The life and opinions of Tristram Shandy, gentleman* (1760-67) di Lawrence Sterne, autore che incrina la compattezza del romanzo con innumerevoli digressioni. Nella sua scrittura Sterne trova rifugio nel proprio io e dà valore soltanto alle proprie sensazioni e idealità, procedendo sulla base di un associazionismo digressivo, erede della filosofia di John Locke e di David Hume.

Sapienza Università di Roma
annalisa.schino@uniroma1.it

Mori, Giuliano, *Le tracce della verità: Metodo scientifico e retorica digressiva nell'età di Francis Bacon*, il Mulino, Bologna 2017, 352 pp., € 28,00.



Carlo Gentili, *Introduzione a Nietzsche*

di

PIETRO GORI

L'*Introduzione a Nietzsche* pubblicata da Carlo Gentili per il Mulino manifesta sin dall'articolazione del testo la propria originalità rispetto ad altri profili dedicati a quell'autore. Gentili, infatti, non attribuisce priorità a quelli che, tradizionalmente, sono stati ritenuti i concetti fondamentali della filosofia nietzscheana (per esempio *superuomo*, *eterno ritorno* e *volontà di potenza*), ma rispetta il più possibile «il mobile fluire del pensiero di Nietzsche», percorrendo trasversalmente quest'ultimo e ricostruendo il «gioco di relazioni e di nessi di pensiero» (p. 7) a partire dal quale emergono determinati temi. Il percorso di Gentili si snoda pertanto secondo quattro tematiche generali – la questione estetica (cap. 1); quella morale (cap. 2); quella teoretica ed epistemologica (cap. 3); il tema della “morte di Dio” (cap. 4) – all'interno delle quali si svolge la dinamica di pensiero caratteristica della produzione di Nietzsche, il quale, a più riprese, elabora, decostruisce, modifica e ripropone a partire «da prospettive anche solo impercettibilmente diverse» (p. 7) concetti che non è possibile interpretare secondo i canoni di una trattazione sistematica.

Quella di Gentili è pertanto, prima di tutto, l'introduzione a un metodo per interrogare Nietzsche. Una metodologia in cui ricerca storico-filologica e interpretazione filosofica sono strettamente saldate tra di loro, tanto che l'una dona senso all'altra, e che costituisce il principale risultato dell'eredità lasciata dai promotori dell'edizione critica degli scritti di Nietzsche. Come osserva infatti Gentili nella prefazione al volume: «Le grandi interpretazioni che hanno a lungo segnato la storia della ricezione della filosofia di Nietzsche facendone, di fatto, un filosofo del Novecento [...] – le grandi interpretazioni di Löwith, di Jaspers, di Heidegger – hanno retto solo in parte al

RECENSIONI

Syzthesis IV/2 (2017) 347-356

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

347

vaglio di quell'analisi diretta dei testi nietzscheani iniziata negli anni Settanta con l'edizione critica di Giorgio Colli e Mazzino Montinari» (p. 8). Questa impresa editoriale si dimostra altrettanto grandiosa quanto le interpretazioni che mette in scacco. Essa, infatti, restituendo le riflessioni di Nietzsche in una forma filologicamente rigorosa e nel pieno rispetto della cronologia della loro stesura, permette di accedere a quello che si potrebbe chiamare il suo "laboratorio" privato, in cui temi e concetti venivano messi alla prova prima di essere presentati al pubblico di lettori. Come risultato, l'edizione critica ridimensiona, prima di tutto, il valore e la portata – nel contesto degli scritti nietzscheani – di una serie di idee che hanno catalizzato l'attenzione dei primi interpreti a discapito di altre dotate di pari rilevanza filosofica (è questo il caso, ad esempio, del tema dei *buoni europei*, toccato da Gentili nell'ultimo capitolo della sua *Introduzione* e di cui si dirà più avanti). In secondo luogo, la suddetta edizione permette di impostare un lavoro "genetico" che coinvolge tanto i testi quanto specifici temi o problemi, ricostruendone il percorso e soprattutto il contesto di formazione. Nello specifico, questo permette a Gentili di portare alla luce alcuni elementi ai quali solo negli ultimi anni la critica ha prestato attenzione (anche grazie alle ricerche dello stesso Gentili) e che hanno a che vedere con una relazione di Nietzsche col pensiero di Kant. La tesi fondamentale che percorre il testo e che emerge soprattutto nel terzo capitolo, consiste infatti nell'idea che «Kant sia l'interlocutore privilegiato di Nietzsche» e che, «superata la fase dionisiaca e wagneriana della sua produzione, Kant divent[il] per Nietzsche l'autore di riferimento» (p. 9). Prendendo una posizione forte, che merita di essere adeguatamente discussa, Gentili arriva anzi ad affermare che non sia «sbagliato né riduttivo [...] considerare Nietzsche come rappresentante a tutti gli effetti della prima generazione di filosofi neokantiani» (*ibidem*).

La difficoltà nel sostenere questa posizione riguarda prima di tutto il modo in cui si intende il Neokantismo. Gli studiosi che si occupano di tale corrente di pensiero tendono infatti a difenderla limitando l'ambito di applicazione dell'aggettivo "neokantiano", del quale si potrebbe fregiare solo una ristretta cerchia di autori che seguirono un particolare approccio votato al tentativo di rinnovare in senso scientifico determinate ricerche di Kant. In questo senso, è opportuno fare attenzione e distinguere tra autori post-kantiani, che dal kantismo furono solo ispirati (per esempio Afrikan Spir e Gustav Teichmüller, tra quelli letti da Nietzsche) e veri e propri neokantiani del calibro di Friedrich Albert Lange, il cui influsso sul pensiero di

Nietzsche viene messo bene in luce da Gentili. È di fatto la lezione di Lange, particolarmente assimilata da Nietzsche e che illumina la quasi totalità della sua produzione, che giustifica l'accostamento di quest'ultimo col neokantismo – ma questo non basta, forse, a fare di Nietzsche propriamente un neokantiano. Tra le altre cose, Nietzsche avrebbe fatto proprio il modo in cui Lange imposta la relazione tra filosofia pratica e filosofia teoretica; un'impostazione, questa, che segue direttamente dall'approccio di Kant al pensiero filosofico, al quale si può quindi guardare quale riferimento – seppur mediato – di Nietzsche. Nel riconoscimento di questo «debito fondamentale che Nietzsche contrae con la filosofia di Kant», Gentili accorda pertanto «al Nietzsche filosofo della conoscenza una sorta di priorità sul filosofo estetico e morale, individuando nello stesso momento il rapporto essenziale che questi due ambiti intrattengono con quello conoscitivo» (p. 9). Questa posizione determina l'impianto dell'intera *Introduzione a Nietzsche*, che traccia un percorso all'interno degli scritti di Nietzsche che va oltre la mera manualistica, proponendo anzi quattro studi particolarmente ricchi tanto sul piano storico-filologico quanto su quello teoretico.

Il primo capitolo dell'*Introduzione (Una metafisica da artisti)* è dedicato alla questione estetica, che Gentili approccia mettendone in luce fin da subito il valore antropologico. Come viene rilevato all'inizio di questa sezione, l'arte ha, «nel pensiero di Nietzsche, una posizione centrale» che mantiene fino alla fine, ma è opportuno anche considerare che essa subisce col tempo «una trasformazione decisiva» (p. 13). Per comprendere adeguatamente questa trasformazione, occorre riflettere sulla relazione che intercorre, in Nietzsche, tra estetica, filologia e filosofia. Già in epoca giovanile, si realizza infatti un passaggio determinante, nel momento in cui Nietzsche prende la decisione di lasciare gli studi di filologia per dedicarsi alla riflessione filosofica. Cronologicamente, siamo nel periodo in cui Nietzsche arriva a Basilea (1869) e durante il quale egli porta a maturazione le idee incontrate negli anni immediatamente precedenti (1866-1868) negli scritti di Schopenhauer e Lange e nella *Critica del giudizio* di Kant. Come osserva Gentili, queste letture segnarono profondamente Nietzsche e rivelano che «nella centralità che Nietzsche accorda alla tematica estetica si cela un'attenzione specifica a quella filosofica in generale. L'estetica diviene, in sostanza, una declinazione particolare della filosofia» (p. 15).

La lettura delle opere nelle quali la questione estetica è maggiormente trattata, prima tra tutte *La nascita della tragedia* (1872), è svolta

secondo questa prospettiva. Gentili, per esempio, osserva come poesia lirica e tragedia non interessassero a Nietzsche in quanto forme d'arte autonome, ma piuttosto in quanto espressione della natura dell'uomo greco (p. 20). Le celebri nozioni di *apollineo* e *dionisiaco* – che, malamente interpretate, troppo spesso fanno la loro comparsa nelle più superficiali interpretazioni del pensiero di Nietzsche – vengono assunte da Gentili quali *categorie antropologiche*, attraverso le quali Nietzsche intendeva rendere conto di una determinata *civiltà* e *cultura*. Secondo la lettura da lui proposta, infatti, la *Nascita della tragedia* non voleva essere «né un'opera di mera erudizione né un esercizio puramente estetico, ma [stava] al centro di un progetto che si proponeva di intervenire sul ruolo che la cultura [doveva] assumere nella nuova Germania» (p. 31). Letta in questo modo, l'opera con cui Nietzsche si affranca definitivamente dalla filologia assume una nuova veste, e a partire da essa è possibile rendere conto in maniera rinnovata della posizione da lui sostenuta in altri scritti di quel periodo. Nelle *Considerazioni inattuali* (1873-1876), infatti, Nietzsche fornisce ulteriori spunti per quel percorso antropologico volto a definire un «nuovo modello di *Bildung*» e di *Kultur* fondato sul loro «essenziale legame con l'arte», in linea con quanto pubblicato nel 1872 (pp. 32 e 34.). Gentili si concentra, per esempio, sul concetto di *stile* che fa qui la sua comparsa, e che a suo avviso «non è assunto da Nietzsche soltanto nel suo significato storico-artistico, ma rimanda a una filosofia della cultura e assume, quindi, una misura antropologica» (p. 37). Tale concetto ritornerà negli scritti successivi di Nietzsche mutato o ricontestualizzato (secondo la modalità di riflessione che a lui appartiene), ma ciononostante sempre intimamente legato alla prospettiva del periodo giovanile. Ne è un esempio il modo in cui Nietzsche parla del *grande stile* nel *Crepuscolo degli idoli* (1888). Da un lato, va osservato che questo tema compare all'interno di un discorso che riguarda ancora la questione psicologica e culturale riferita alla greicità nella *II Inattuale* (p. 39); più in generale, però, si può ulteriormente notare che, conformemente a quell'approccio alla tematica estetica che Gentili vede maturare già negli anni '60, nell'ultimo Nietzsche il *grande stile* diviene «il modello di una filosofia che ha accolto in sé un'essenziale vocazione artistica che si è in essa interamente risolta, dissolvendo ogni distinzione categoriale tra filosofia e arte» (p. 41).

Nel capitolo successivo, Gentili affronta la *Morale come problema*, altra questione che, assieme a quella teoretica, attraversa trasversalmente l'intera opera di Nietzsche. Secondo quanto egli scrive retrospettivamente

nel 1886, anzi, la riflessione sulla morale dovrebbe costituire il tratto unitario che collega tutte le opere da lui pubblicate sino a quel momento. Questa considerazione viene assunta problematicamente da Gentili, che riflette sulla possibilità di estendere alla *Nascita della tragedia* la questione morale, trovando nel discorso relativo alla *giustificazione* (originariamente *estetica*) presente in quell'opera uno spunto sinora inesplorato da cui partire. Gentili si dedica quindi a un approfondimento di tale questione anche sul piano teologico, facendo dialogare Nietzsche con autori del calibro di Paolo, Agostino e Lutero (pp. 63-71).

Il discorso torna poi a battere sentieri più convenzionali e meglio noti al lettore nietzscheano, ma mantenendo sempre il taglio originale che contraddistingue questa *Introduzione a Nietzsche*. Come preliminarmente osservato, la questione morale viene infatti affrontata in continuità con quella teoretica. Ne è un esempio il modo in cui Gentili si occupa della logica che soggiace alla critica del valore dei concetti morali svolta da Nietzsche, ricostruita a partire da quanto pubblicato in *Umano, troppo umano*, ma operando un costante confronto coi contenuti del testo giovanile – pubblicato postumo – *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873), di cui Nietzsche mantiene successivamente la metodologia d'indagine (pp. 71 ss.). Esito di questo percorso, che tocca, tra le altre opere, *Aurora* e *La gaia scienza*, è l'attribuzione di un carattere puramente *strumentale* alla morale.

Secondo quanto osserva Gentili, la decostruzione del valore che a quest'ultima viene tradizionalmente attribuito non comporta, in Nietzsche, il completo e nichilistico abbandono della morale quale riferimento dell'agire umano. Al contrario, come accade nel caso del linguaggio, che, «pur disvelato nella sua natura di menzogna, è cionondimeno uno strumento indispensabile per la comunicazione tra gli uomini», Nietzsche «recupera la morale dandole la dimensione e la dignità di un indispensabile *strumento*» (p. 76). La morale è in particolare «legata al grado di evoluzione della civiltà» e, con questo, «perde il suo fondamento metafisico per assumere la natura di una forma storica» (p. 77). Uno dei principali risultati della riflessione di Nietzsche consiste in effetti nell'aver contrastato, fino a dissolverlo, «il pregiudizio che [la morale] si regga su principi assoluti posti al di là di ogni tempo»; allo stesso tempo, però, egli afferma la natura «contingente e convenzionale» (p. 81) che ad essa appartiene, e che è per l'appunto all'origine delle sue realizzazioni storiche. L'attenzione di Nietzsche si sposta dunque dal piano metafisico a quello pratico o, meglio ancora, *pragmatico*, nel momento in cui «il valore della morale

non può [...] essere stabilito *a partire dalla sua essenza*, ma solo sulla base dei suoi effetti» (p. 80). Tali effetti vanno naturalmente oltre il mero e immediato utilitarismo, come talvolta è stato sostenuto a detrimento di Nietzsche, e il piano in cui essi intervengono è quello antropologico della forma di vita. Tale è, infatti, l'oggetto precipuo di buona parte della sua riflessione e forse il principale nodo tematico della sua filosofia matura. Come osserva Gentili, la morale è per Nietzsche «uno *strumento* la cui efficacia può essere verificata solo alla prova dei fatti o, per dirla con Nietzsche, in relazione alle *Lebensbedingungen*» (p. 81).

La terza sezione dell'*Introduzione a Nietzsche*, nella quale Gentili si occupa della questione teoretica ed epistemologica (*L'origine della conoscenza*), viene introdotta in perfetta continuità con quanto analizzato nel capitolo precedente. «L'espressa volontà di Nietzsche di presentarsi come filosofo morale» scrive Gentili «non deve portare a fraintendere il rapporto tra problema teoretico e problema morale. Non si tratta tanto di una questione di priorità, quanto di comprendere come il problema morale abbia le sue radici nell'impostazione teoretica ed epistemologica della filosofia nietzscheana» (p. 97). Questa premessa dona a questo capitolo un rilievo particolare nel contesto dell'intera *Introduzione*, dal momento che le questioni in esso trattate vengono ad essere funzionali a un'interpretazione generale della filosofia di Nietzsche. In questa sezione, Gentili approfondisce quanto annunciato nella prefazione del testo, intervenendo in maniera puntuale e convincente sulla relazione di Nietzsche col pensiero di Kant di cui si è detto sopra.

Il percorso che conduce a questo discorso muove dalla concezione della conoscenza che Nietzsche elabora nel corso della sua produzione e nella quale si radica l'idea dell'erroneità della morale (p. 98). A tale concezione, che negli anni della maturità Nietzsche raccoglierà sotto il termine "prospettivismo", appartiene infatti un duplice spunto kantiano. Da una parte, si tratta di prendere in considerazione la natura fenomenica della conoscenza; dall'altra, sembra possibile affermare che Nietzsche sostenga l'idea che la ragione teoretica si risolva nella ragion pratica. Secondo Gentili, quindi, con la sua critica della verità, della conoscenza e della scienza, Nietzsche avrebbe in qualche modo sviluppato «premesse già presenti nell'opera di Kant che questi non aveva portato [...] alle estreme conseguenze» (p. 100). Tale considerazione è svolta a partire da un sapiente confronto dei testi di Nietzsche con le opere di Kant e supportata dagli studi di Josef Simon, Friedrich Kaulbach e Helmut Heit. Dal lavoro di questi autori,

Gentili ricava l'idea che «il prospettivismo di Nietzsche port[i] a compimento il prospettivismo *ante litteram* implicato nella svolta copernicana di Kant» (p. 101), ma soprattutto fa emergere il contesto più proprio della teoria della conoscenza nietzscheana, che è per Gentili quello (kantiano) della ragion pratica e dell'agire morale (p. 100).

Le riflessioni che seguono sono pertanto svolte tenendo in considerazione la continuità tra Nietzsche e Kant sulla base della natura prospettica della conoscenza. Una continuità che presuppone «un confronto serrato, anche condotto sotto traccia, con Kant» (p. 101), che Nietzsche ebbe modo di conoscere direttamente già nel periodo giovanile, ma anche – e forse soprattutto – indirettamente, attraverso la *Geschichte der neuen Philosophie* (1860) di Kuno Fischer e la *Geschichte des Materialismus* di Friedrich Lange (1866¹, 1874²). È quest'ultimo, con certezza oramai indiscussa, il principale riferimento dell'epistemologia nietzscheana e il testo a partire dal quale Nietzsche elaborò la propria posizione relativamente al tema della kantiana “cosa in sé” (p. 111). Una posizione fondamentalmente critica, ma alla quale, come osserva Gentili, pertengono alcuni aspetti che potrebbero essere stati suggeriti a Nietzsche dallo stesso Kant. Della “cosa in sé”, in effetti, Nietzsche «trattiene e fa suo [...] quel significato *negativo, critico-regolativo, di concetto-limite*, che Kant le assegna» (p. 113). Più in generale, inoltre, è possibile osservare come in fondo si debba proprio a Kant «il ridimensionamento della pretesa umana di essere al centro del mondo» che appartiene anche al prospettivismo di Nietzsche e che si ritrova nelle considerazioni sul fenomenalismo della conoscenza che egli elabora in epoca matura (pp. 113 ss.; su questo cfr. per esempio *Gaia scienza*, § 354).

Conclusa questa escursione in territorio kantiano, Gentili torna a occuparsi di alcune questioni più “classiche” del pensiero di Nietzsche. La prima riguarda il carattere e valore filosofico del prospettivismo, che emerge dalla riflessione su una fondamentale aporia di quest'ultimo. In linea di principio, l'affermazione del carattere prospettico della conoscenza richiede infatti che si assuma una posizione esterna, obiettiva e quindi *non-prospettica* su ciò di cui si sta parlando. Una cosa impossibile, secondo quanto ammette lo stesso Nietzsche, e che conduce al tipo di scepsti radicale che egli descrive nel § 374 della *Gaia scienza* (pp. 116-117). Gentili, però, osserva acutamente come il prospettivismo possa essere inteso anche come processo *costruttivo*, in cui lo sguardo completa ciò che, nella rappresentazione, appare solo come parte (p. 119). In questo modo, viene dato un senso al rimando di Nietzsche a un *nuovo infinito* e al valore positivo che egli attribuisce

a tale rimando. Il prospettivismo viene ad essere una posizione filosofica di ampio respiro, con la quale Nietzsche pone le basi per una nuova pratica e forma di vita. Tale posizione guarda alla critica dei valori e delle verità come spazio aperto da cui partire per una nuova navigazione (cfr. *Gaia scienza*, § 343), senza prestare il fianco al cattivo relativismo che conduce a derive scettiche o nichiliste.

La questione del relativismo introduce un ulteriore punto sul quale Gentili si concentra, in aperta polemica con cattive letture di Nietzsche recentemente riattivate. Si tratta della annosa questione della dicotomia tra “fatti e interpretazioni”, esempio particolarmente efficace di quanto uno studio storico-filologico degli scritti di Nietzsche possa essere dirimente. Come Gentili fa ben notare, tale dicotomia deve essere opportunamente contestualizzata, per essere adeguatamente compresa. Inoltre, la sua comparsa in una nota postuma – per quanto dal contenuto particolarmente denso e rilevante – non può essere assunta come maggiormente significativa delle sue occorrenze nei testi a stampa; occorrenze nelle quali Nietzsche dona specificità alla relazione tra fatti (o fenomeni) e interpretazioni, inserendola nel contesto di una riflessione morale anziché in quello, preteso dai suoi cattivi interpreti, di un anti-realismo prettamente teoretico (pp. 120-128).

Nella sezione conclusiva di questo capitolo, Gentili torna sul problema epistemologico vero e proprio, tracciando i contorni della teoria della conoscenza di Nietzsche. Nel rilevare il carattere intrinsecamente *fittizio* dei concetti con cui opera l'ordinaria descrizione del mondo, Gentili ripropone i principi della riflessione che aveva svolto relativamente al problema morale. Una volta ridotta la conoscenza a “prospettiva” e dopo averla privata di un valore metafisico di giustificazione, Nietzsche non si ferma a osservare il vuoto creato, ma si spinge alla ricerca di un criterio diverso per giudicare la natura dei processi conoscitivi. «Un tale criterio» scrive Gentili «non è più quello della verità, ma quello dell'efficacia» (p. 128). Nel caso della conoscenza, come in quello della morale, si tratta quindi di evitare il nichilismo scettico implicato nella decostruzione dei tradizionali sistemi di riferimento; Nietzsche dimostra di essere pienamente cosciente di questo pericolo e di volerlo evitare attraverso una *terza via* che faccia riferimento alla dimensione pratica. Come osserva Gentili, «Nietzsche è ben lungi dal proclamare il fallimento o l'inutilità della conoscenza e della scienza. Una volta stabilito che essa non è che una forma di *umanizzazione*, essa è anche riportata dal cielo della

teoresi alla terra della prassi» (p. 130). Si realizza, così, una «rilettura in chiave pragmatica della concettualità pura», alla quale Nietzsche dedica pagine significative della *Gaia scienza* (tanto nella prima quanto nella seconda edizione, ampliata con la prefazione e il quinto libro; rispettivamente 1882 e 1887) e di *Al di là del bene e del male* (1886) e che si concentra sul valore della conoscenza per la conservazione della vita.

Chiude l'*Introduzione a Nietzsche* un capitolo dedicato al tema della *morte di Dio* (*Dio: un'ipotesi troppo estrema*). In questa parte trovano spazio temi quali quello del *superuomo* e dell'*eterno ritorno*, toccati da Gentili quali tappe transitorie di un percorso che non si ferma ad essi, e che quindi comporta un ridimensionamento del loro valore nell'economia della riflessione nietzscheana, senza però negarne la portata filosofica. Questi temi vengono chiamati in causa nel momento in cui Gentili si occupa dello *Zarathustra* di Nietzsche, testo in cui egli vede presentate le stazioni del «percorso di riappropriazione di sé da parte dell'uomo» (p. 153) che costituisce il significato vero e proprio della «morte di Dio». Secondo Gentili, infatti, «si disconosce il senso della «morte di Dio» se si pensa che essa sia una troppo semplice cancellazione del cristianesimo e della sua tradizione di cultura e non ne rappresenti piuttosto il risultato e la realizzazione ultima» (p. 147). Questo tema ha quindi in Nietzsche il senso più proprio di una risoluzione dell'alienazione dell'uomo in Dio, ed esemplifica un «inveramento del cristianesimo in cui l'uomo si riappropria interamente della propria misura umana» (p. 149).

Tale questione trova spazio in particolare nelle pagine della *Gaia scienza*, testo che Gentili non teme di definire il vero e proprio «libro della «morte di Dio»» (p. 159). In esso, la «morte di Dio» è presentata come evento problematico, che non si compie col suo annuncio e la cui ombra si mantiene viva anche nella scienza moderna. A questo tema è dedicato il paragrafo di apertura dell'ultima sezione della *Gaia scienza*, ma l'intero quinto libro è in fondo attraversato da un confronto con questo evento europeo. Nelle pagine del testo redatto nel 1886 (ma pubblicato solo l'anno seguente), Nietzsche riprende in particolare una figura che aveva introdotto in epoca giovanile e che manifesta ora la sua portata filosofica: il *buon europeo*. Così come il *superuomo* rappresentava il compimento dell'umano, l'uomo che si è riappropriato della sua forma alienata in Dio (p. 156), il *buon europeo* è l'individuo che ha portato il cristianesimo alle sue estreme conseguenze, conducendo la cultura europea al momento del suo *autosuperamento* (cfr. *Gaia scienza* 357 e 377 e *Genealogia della morale*, III 27). Con ciò, i *buoni europei* realizzano la morte di Dio, che può essere intesa come il «compimento» (p.

163) della civiltà che deve la propria forma al cristianesimo. Il punto di arrivo della filosofia di Nietzsche, quell'*anticristianesimo* messo a tema nell'opera in cui si risolve il progetto editoriale della *trasvalutazione dei valori*, è quindi, secondo Gentili, la forma più estrema *del cristianesimo stesso*, ovvero il cristianesimo realizzato che ha trovato nell'Europa il proprio inveramento (p. 167).

Nel suo complesso, il percorso proposto da Gentili è una più che valida introduzione al pensiero di Nietzsche, che richiede però una dedizione maggiore di quella che ci si può aspettare da altri lavori redatti col medesimo scopo. In questa *Introduzione a Nietzsche*, infatti, il lettore trova un accesso alle grandi tematiche presenti nel pensiero di Nietzsche, delle quali partecipano i temi classici del suo pensiero e le idee che lo hanno reso celebre, e può seguire lo svolgersi della sua filosofia nei testi pubblicati, costantemente illuminati e integrati dal contenuto del *Nachlass*. Tutto questo, però, non è offerto con l'immediatezza – e una certa superficialità implicata nella dovuta semplificazione – che caratterizza la tradizionale manualistica di settore. Al contrario, Gentili propone un percorso interpretativo a partire dal quale è possibile estrapolare le linee generali del pensiero di Nietzsche, ma che si distingue precisamente per la sua complessità e attenzione al particolare a discapito del generale. Come detto inizialmente, il valore aggiunto di questo volume consiste nella scelta metodologica adottata, nella volontà di riconsiderare quali aspetti del pensiero di Nietzsche meritino veramente le “luci della ribalta” e quali rappresentino semplicemente temi che, «dopo accenni il più delle volte fugaci che non giungono a una definizione esaustiva, vengono abbandonati» (p. 8) dal loro stesso autore. Tale metodo, se debitamente assimilato, permette di fare la differenza nel momento in cui si affronti il pensiero di Nietzsche e ne si voglia svolgere uno studio ragionato, donando alla ricerca un terreno solido e fertile dal quale ci si augura possano fiorire nuove grandi interpretazioni.

IFILNOVA, Universidade Nova de Lisboa
pgori@fch.unl.pt

Gentili, Carlo, *Introduzione a Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2017, 192 pp., € 18,00.

INDICE DELL'ANNATA

Anno IV/I, 2 – 2017

Avvertenza	5
Avvertenza	191

ARTICOLI

MAURIZIO MIGLIORI, <i>Platone, nomos, ethos, philia: o tutti e tre o nessuno</i>	9
ENRICO PIERGIACOMI, <i>La ricerca poetica dell'amico. Sul richiamo ai poeti e alla poesia nel Liside di Platone</i>	33
MANUEL MAZZETTI, <i>Ὁ νόμος κοινός: Legge di natura e legge umana nel pensiero stoico</i>	57
LUIGI ODDI, <i>La giustizia, ovvero il senso dell'essere umano nell'etica di Anselmo d'Aosta</i>	75
MARCO GIGANTE, <i>Amicizia e democrazia: a partire da Derrida e Levinas</i>	91
VIRGINIO MARZOCCHI, <i>Perché filosofia sociale? Un approccio pragmatico-linguistico</i>	111
VERONICA ARIEL VALENTI, <i>Il mobilismo fra Eraclito, Protagora e Platone: A partire da Plat. Crat. 385b 2-d 1, 385e 4-a 4</i>	195
LEONARDO MARCHETTONI, <i>Relativismo e auto-confutazione a partire dal Teeteto</i>	219
LUDOVICA DE LUCA, <i>Il lessico cosmo-poietico nel De opificio mundi: Filone Alessandrino e i "Presocratici"</i>	233
FEDERICO GIULIO CORSI, <i>Il metodo delle molteplici spiegazioni in Diogene di Enoanda</i>	253
MARCO MENON, <i>L'interesse teorico di Machiavelli: Una nota sulla lettura straussiana del Principe</i>	285

NOTE E DISCUSSIONI

FRANCESCO VERDE, <i>La "disinteressata" utilità delle lingue antiche. Una modesta riflessione a partire da Gramsci</i>	125
--	-----

ENRICO PIERGIACOMI, <i>La filologia teatrale e civile di Giorgio Colli</i>	133
PIETRO SECCHI, <i>Le traduzioni dal greco in età umanistica: Un piccolo strumento</i>	305
FRANCESCO VERDE, <i>Spigolature tardoantiche e medievali alla luce di due pubblicazioni</i>	321

RECENSIONI

STEFANO MECCI, Anthony A. Long, <i>La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci</i> , trad. it. M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2016	151
FEDERICO GIULIO CORSI, Frederik A. Bakker, <i>Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization</i> , Brill, Leiden-Boston 2016	159
LUCIANO ALBANESE, Helmut Seng-Giulia Sfameni Gasparro (Hrsg.), <i>Theologische Orakel in der Spätantike</i> , «Bibliotheca Chaldaica V», Winter, Heidelberg 2016	169
MARCO TEDESCHINI, Joachim Feldes, <i>Das Phänomenologenheim: Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung</i> , Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2015	183
LUCIANO ALBANESE, Helmut Seng-Luciana Gabriela Soares Santoprete-Chiara Ombretta Tommasi (eds.), <i>Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike</i> ; Helmut Seng, <i>Un livre sacré de l'antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques</i> ; Crystal Addey, <i>Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods</i>	331
ANNA LISA SCHINO, Giuliano Mori, <i>Le tracce della verità: Metodo scientifico e retorica digressiva nell'età di Francis Bacon</i>	343
PIETRO GORI, Carlo Gentili, <i>Introduzione a Nietzsche</i>	347