

Consiglio Nazionale delle Ricerche
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee



LEXICON PHILOSOPHICUM
International Journal for the History of Texts and Ideas

3, 2015

Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas
A peer-reviewed online resource, yearly published by the Istituto per il
Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI)

EDITORS-IN-CHIEF: Antonio Lamarra (Executive Editor), Roberto Palaia (Managing Editor)

ASSOCIATED EDITORS: Claudio Buccolini, Maria Cristina Dalfino, Gian Carlo Fedeli, Hansmichael Hohenegger,
Cristina Marras, Ada Russo, Francesco Verde

GRAPHIC DESIGN: Simona Lampidecchia

EDITORIAL ASSISTANT: Flavia Frauzel

ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), Marcelo Dascal (Tel Aviv), François Duchesneau (Montréal), Daniel
Garber (Princeton), Tullio Gregory (Rome), Elisa Germana Ernst (Roma), Norbert Hinske (Trier), Christia
Mercer (New York), Massimo Mugnai (Pisa), Hans Poser (Berlin), David Sedley (Cambridge)

Lexicon Philosophicum, via C. Fea, 2
00161 Rome, Italy
lexicon@iliesi.cnr.it
www.lexicon.cnr.it

The individual contributions are made available Open Access under the Creative Commons General Public License
Attribution, Non-Commercial, Share-Alike version 3 (CCPL BY-NC-SA).

© The CNR-ILIESI have the collected works copyright on the printed issues and digital editions of the Journal.

ISSN 2283-7833

Periodico iscritto al n. 216/2013 del Registro della Stampa del Tribunale Civile di Roma

Direttore responsabile: Antonio Lamarra - Condirettore: Roberto Palaia

CONTENTS

3, 2015

Editorial Note by Antonio Lamarra and Roberto Palaia

INVITED PAPERS

- 1 MARGHERITA PALUMBO, *Lexica malvagia et pernicioso*. The Case of Estienne's *Thesaurus Graecae Linguae*

ARTICLES

- 23 GIUSEPPE FEOLA, Il moto fantastico-percettivo secondo Aristotele
39 MICHELE ALESSANDRELLI, L'ordito della vita: esperienza del divino nella *Poetica* di Aristotele
81 CHRISTIAN VASSALLO, Testimonianze su Anassagora e altri Presocratici nel libro IV della *Retorica* di Filodemo. *Presocratica Herculaniensis* V
147 MASSIMILIANO BISCUSO, Progresso della civiltà e *inventio* della verità in Lucrezio (*De rerum natura* I, 635-920)
199 GIULIA SCALAS, "Le anime sono sangue" (*Ref. I 22, 5 = 340 Usener*): una testimonianza 'ippolitea' sulla psicologia di Epicuro
227 LUCA BASSO, Giustizia e politica in Leibniz
257 DAVIDE POGGI, *Apperception, apercevoir, s'apercevoir de*. Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive

INTERVIEWS

- 289 Fra storia civile e storia della filosofia. Conversando con Michele Ciliberto, *by Roberto Palaia*

NOTES & DISCUSSIONS

- 301 ROBERTO PALAIA, Recenti pubblicazioni dell'edizione *Sämtliche Schriften und Briefe* di Gottfried Wilhelm Leibniz
- 305 GIACINTA SPINOSA: Antonio Genovesi: una rilettura illuminista delle virtù compagne della saggezza (*prudentia/phronesis*)
- 323 FEDERICO MORGANTI: Tra teologia naturale ed evoluzionismo. A proposito di Baden Powell a partire da una recente monografia
- 335 ANNARITA LIBURDI, The World Digital Library

EDITORIAL NOTE

In 2013, when we decided to publish *Lexicon Philosophicum*, we were conscious of accepting a multifaceted challenge, as we were about to propose an additional periodical in the field of history of philosophy in the rather unusual form of a free, online journal. As a matter of fact, the new journal was in line with a previous editorial initiative, consisting in a series of volumes which, under the same title of *Lexicon Philosophicum*, contained collected contributions in the history of philosophical terminology. Our intention however was to combine continuity and innovation. At that moment, our Institute was deeply involved in the European project *Agora: Scholarly Open Access Research in European Philosophy* (2011-2014), which included among its main objectives to advance Open Access publishing and to develop peer review procedures. Launching *Lexicon Philosophicum* would fully met the expectations of the project, although the very idea of such an editorial initiative had been conceived independently of it: therefore, the decision to publish it under the auspices of the *Agora* project was made.

The activities of this project successfully ended one year ago; at any rate, as planned from the very beginning, the publication of *Lexicon Philosophicum* will continue along the cultural and editorial lines established when it was launched. Contributions which would focus either on the history of philosophical and scientific thought, with a special attention to language and terminology or on digital technologies for textual and lexical analysis, will be welcome; an opportunity to comment on reviewed articles will still be offered to registered readers; published articles will be linked to primary sources contained in the platforms *Ancient Philosophy* and *Modern Philosophy* of the ILIESI portal *Daphnet*. In this way, we hope to meet the expectations of a scholarly community whose habits and media are somehow changing, while still requiring serious studies and certified information.

Antonio Lamarra
Roberto Palaia

MARGHERITA PALUMBO

LEXICA MALVAGIA ET PERNICIOSA
THE CASE OF ESTIENNE'S
THESAURUS GRAECAE LINGVAE

ABSTRACT: The paper aims to investigate – on the basis of materials preserved in the Archive of the Congregation for the Doctrine of Faith – the censorship case of Henri Estienne's *Thesaurus Graecae linguae*, printed in Geneva in 1572 and forbidden in 1596 with the formula *donec corrigatur*. Since 1559 other diffused and esteemed Greek and Latin dictionaries were put on the *Index librorum prohibitorum*, e.g. the *Latinae linguae thesaurus* of Robert Estienne and the *Lexicon Graeco-Latinum* of Jean Crespin, and the Catholics were kept from possessing and reading them. The paper will analyse the principal arguments for the ban and the proposed amendments in order to revise Estienne's lexicon, and beyond that explore the general impact of the censorship proceedings against the 'dangerous' lexicography both on the book production and on the development of philological studies in the Catholic area.

SOMMARIO: Il saggio vuole ricostruire – sulla base della documentazione conservata presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede – il caso censorio che vide protagonista il *Thesaurus Graecae linguae* di Henri Estienne, stampato a Ginevra nel 1572 e proibito nel 1596 con la formula *donec corrigatur*. Una condanna che si aggiungeva a quelle di altri diffusi strumenti lessicografici, quali il *Latinae linguae thesaurus* di Robert Estienne e il *Lexicon Graeco-Latinum* di Jean Crespin, posti all'indice già nel 1559. Attraverso il caso del *Thesaurus Graecae linguae* e l'analisi delle espurgazioni proposte per la sua revisione è quindi possibile evidenziare le conseguenze che i procedimenti censori contro la lessicografia 'pericolosa' ebbero sia sulla produzione libraria sia, più in generale, sullo sviluppo degli studi filologici.

KEYWORDS: Henri Estienne; Censorship; Lexicography; Philology; Erasmus of Rotterdam; Index of Forbidden Books

Past historical research on Roman censorship has mainly focused on particular areas or disciplines, such as theology, sciences, philosophy or literature. The first *Index librorum prohibitorum* issued by the Roman Church in 1559 – and compiled directly by the Holy Office under the pontificate of Paulus IV Carafa – was of a harsh severity, a reply to the Protestant world in its entirety;¹ but the target of the Roman thunder was not only the theological and religious production in a narrow or broad sense, but lexica and grammars as well could now be considered *libri malvagi et perniciosi* in the censors' eyes, works only apparently harmless, if published in Countries now openly against the policy of the Roman Church. The first class of the *Index*, i.e. the class including the authors whose works were totally prohibited, lists indeed the names of several 'heretic' philologists: for example Etienne Dolet, implying that his *Commentarii linguae Latinae* should be considered banned;² and the *typographus regius* Robert Estienne, who converted to Calvinism and moved to Geneva in 1550.³ The press led by Estienne not only issued in 1546 the Greek *Novum Testamentum*, but also in 1531/32 such a masterpiece of lexicography as the *Dictionarium, seu Linguae Latinae Thesaurus*, likewise by now proscribed.⁴ Among the *Auctores primae classis* other distinguished philologists from Protestant Countries are included, e.g. Hadrianus Junius, Janus Cornarius, Joachim Camerarius, Simon Grynaeus, Vincentius Obsopaeus, all of them editors of accurate editions of classics, until then praised and widely used by scholars. Above all, what

¹ *Index Auctorum, et Librorum, qui ab Officio Sanctae Inquisitionis caveri ab omnibus et singulis in universa Christiana Republica mandantur, sub censuris contra legentes, vel tenentes libros prohibitos in Bulla, quae lecta est in Coena Domini expressis, et sub alijs poenis in Decreto eiusdem Sacri Officij contentis*, Romae, apud Antonium Bladum, 1559. mense Ian. (henceforth *Index 1559*). Each one of the alphabetical listings is divided in three classes: *Auctores quorum libri & scripta omnia prohibentur; Certorum auctorum Libri prohibiti; Incertorum auct. Libri prohibiti*.

² *Index 1559, sub lit. S, Auctores quorum libri & scripta omnia prohibentur*, "Stephanus Doletus". On the *Commentarii linguae Latinae* (Lugduni, apud Seb. Gryphium, 1536-1538) see G. Tonelli, *A Short-title List of Subjects Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Extended Edition Revised and Annotated by E. Canone and M. Palumbo, Firenze, Olschki, 2006, p. 37-38.

³ *Index 1559, sub lit. R, Auctores quorum libri & scripta omnia prohibentur*, "Robertus Stephanus".

⁴ *Dictionarium, seu Latinae linguae Thesaurus... Cum Gallica interpretatione*, Parisiis, ex officina Roberti Stephani, 1531-1532. See Tonelli, *A Short-title List of Subjects Dictionaries*, p. 48-49.

stands out in this first *Index* is the name of the great and problematic enemy of the Roman Church, Erasmus of Rotterdam. The enemy *par excellence*: beyond Luther, it was only for Erasmus that the Holy Office needed to specify the extent and dramatic nature of the condemnation, which was related to all his comments, annotations, glosses, letters, censures, translations, therefore to all books and writings, even if they contain no attack against religion or no reference to religion.⁵ The prohibition refers not only to his exegetical writings – such as the *Novum Testamentum*, the *Paraphrasis in Evangelium Matthaei* or his editions of Church Fathers – but also to his pedagogical, rhetorical and philological works, whose reading was immensely popular in European universities.⁶

The blind intransigence of the *Index* of 1559 reached its peak in its last leaves, an appendix with a list of sixty-one *Typographi e quorum officinis diversorum Haereticorum opera prodire*.⁷ Among these ‘infamous printers’ we find the names of leading protagonists of the re-discovery of the Greek culture – for instance Johann Oporinus, Andreas Cratander, Johann Herwagen, Johann Bebel, Michael Isegrin –, whose production is *in toto* forbidden:

⁵ *Index 1559, sub lit. D, Auctores quorum libri & scripta omnia prohibentur*, “Desiderius Erasmus Roterodamus cum universis Commentarijs, Annotationibus, Scholijs, Dialogis, Epistolis, Censuris, Versionibus, Libris, & scriptis suis, etiam si nil penitus contra Religionem, vel de Religione contineant”; and, to avoid misunderstanding, *sub lit. E*, “Erasmus Roterodamus”. On this point see at first S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

⁶ But also in the ecclesiastical *milieu*. See for instance the letter written by the Bishop of Sessa to Cardinal Michele Ghislieri – the future pope Pius V – on 21 June 1559, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (henceforth ACDF), *SO. St.St.*, Q3a, “Quando la S.V. R^{ma} fu promossa à questa à Lei debita et meritatissima dignità Io me n’allegrai piu col Cuore, che con la penna, parendomi che la gravità, et religiosa dottrina di quella si diletasse piu d’una buona intentione, che delle cortesi parole, della quale mia affettione verso lei, son sicuro, che ella non dubita [...] et con questa fede la supp.^{co} si faccia gratia di farmi sapere, se la licentia, che mi diede Papa Clemente per mezo del Cardinale di Mantova, di tener Libri d’Autori Eretici, è guasta per questa nuova prohibitione, si, o no. Appresso La supplico mi dica, s’io posso haver speranza, col mezo di V.S. R^{ma} d’impetrar detta licentia da sua S.^{ta}, non mi valendo quella di Papa Clemente. Et se pur son costretto à torli via, La priego mi dica dove li hò da mandare, perche non so dove sia questo inquisitore, o Inquisitione, o substituto. [...] se la S.V. mi dice ch’io li abrugi, lo farò volentierji [...] Quella Paraphrasi del Campense mi era molto cara per la sua chiarezza, et cosi alcun’opere d’Erasmus [...]”.

⁷ *Index 1559, f. I2v-I3r*.

Libri, Tractatus, et opera omnia, cuiuscunque auctoris, artis, idiomatis, et argumenti sint, quaecunque typis, arte, vel industria praedictorum, et similium impressorum, libros haereticorum imprimendum posthac excusa fuerint, inter prohibita habeantur.⁸

After the publication of this first *Index*, discontent grew on the part of booksellers, printers, and above all scholars, and the remonstrance against its excesses persuaded Pius IV to moderate the intransigent list issued under the pontificate of his predecessor. In 1561 the new Pope invited Cardinal Michele Ghislieri, at the time Prefect of the Holy Office, to draw up a *Moderatio Indicis librorum prohibitorum*, introducing a fundamental distinction between heretical books and works to be corrected, and consequently the practice of expurgation, only in reference to non-religious books, considered useful to the scholars.⁹ The following, and milder *Index* of 1564 – published three months after the closure of the Council of Trent, and authorized by the Conciliar fathers¹⁰ – contains ten rules which were supposed to regulate the activities both of censors and printers; among them the *regula quinta* refers to the expurgation of works “qui haereticorum auctorum opera interdum prodeunt, in quibus nulla, aut pauca de suo apponunt” – *lexica, concordantiae, apophthegmata, similitudines* and *indices*¹¹ –, whereas the *regula octava* regards works “quorum principale argumentum bonum est, in quibus tamen obiter aliqua inserta sunt, quae ad haeresim, seu impietatem, divinationem aut superstitionem spectant”, such as works of classical and Christian authors edited or translated by Protestants.¹²

⁸ Ibid., f. I3r.

⁹ *Moderatio indicis librorum prohibitorum*, ACDF, SO. St.St., N4 f. 858r-859r, now in *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, vol. I: *Sixteenth-Century Documents*, Ed. by U. Baldini and L. Spruit, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009 (henceforth Baldini-Spruit), p. 138-140.

¹⁰ *Index librorum prohibitorum, cum Regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate Sanctis., D.N. Pii IIII, Pont. Max. comprobatus*, Romae, apud Paulum Manutium, 1564 (henceforth *Index 1564*).

¹¹ See *Index 1564*, p. 16, “REGULA QUINTA. Libri illi, qui haereticorum auctorum opera interdum prodeunt, in quibus nulla, aut pauca de suo apponunt, sed aliorum dicta colligunt, cuiusmodi sunt Lexica, Concordantiae, Apophthegmata, Similitudines, Indices, & huiusmodi, si quae habeant admixta, quae expurgatione indigeant, illis, Episcopi, & Inquisitoris, una cum Theologorum catholicorum consilio sublatis, aut emendatis, permittantur”.

¹² Ibid., p. 17-18. See for example *De librorum expurgatione facienda et quis ordo observandus videtur*, ACDF, *Index*. Protocolli, B (2), f. 203v-204r, “In opera Marci Tullij Ciceronis, expurganda sunt scripta, Philippi Melanctoni, Erasmi, Christophori Hengendorphij,

Furthermore, in the *Tridentine Index* the list of forbidden printers was not repeated, but nevertheless the names of the aforementioned philologists – Robert Estienne, Etienne Dolet, Hadrianus Junius, Joachim Camerarius, etc. – continued to be listed among the *Auctores primae classis*.¹³ However, the trouble for philologists and students in humanities was not over: in the following years Catholic censorship dealt a death-blow to philology, particularly to lexicography, adding another dramatic prohibition to the proscriptions already included in the previous *Indices* of 1559 and 1564, and related to a useful and universally praised instrument, the five-volume *Thesaurus Graecae Linguae* compiled and printed in Geneva by Henri Estienne in 1572, his greatest philological accomplishment.¹⁴

Catholic censorship began to deal with Henri Estienne – the oldest son of the printer Robert Estienne – in 1570, when his name was included, among the *Auctores primae classis*, in the enlarged edition of the Council's

Stephani Doleti, Coelij Curionis, Joachimi Camerarij, Xisti Betulij [...] In Plinium Roberti Stephani, Erasmi, Jacobi Micilli. In Suetonium Erasmi. In Xenophontem Erasmi, Joannis Ribitti, Laurentij Hufredi. In Isocratem Hieronimi Vuolphij, Erasmi. In Homerum Sebastiani Castaleonis, Joachimi Camerarij, Henrici Pantaleonis, Heobani Hessi [...] In Eschili Prometheum Matthei Mirici, Matthei Garbitij. In graecorum epigrammata, Vincentij Obsopaei”.

¹³ S. Seidel Menchi rightly remarks, “Whether to Remove Erasmus from the Index of Prohibited Books: Debates in the Roman Curia, 1570-1610”, *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 20, 2000, p. 20: “in formal terms, the milder Index of 1564 did not supply the intransigent Index of 1559 – a point not made clearly in studies on censorship. The Index of 1564 was presented not as an abrogation but rather as an updating of the previous Index, continuity with which was emphasized. Without question, the Council fathers and Pius IV saw the need to moderate the ferocious Index of Paul IV. Yet because they did not openly declare their intention to mitigate, and therefore to rectify, the previous disposition, both the 1559 and 1564 Indexes remained in force. The contradictions between them resulted from the presence of opposing tendencies in the Church”.

¹⁴ ΘΗΣΑΥΡΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ. *Thesaurus Graecae linguae, ab Henrico Stephano constructus. In quo praeter alia plurima quae primus praestitit, (paternae in Thesauro Latino diligentiae aemulus) vocabula in certas classes distribuit, multiplici derivatorum serie ad primigenia, tanquam ad radices unde pullulant, revocata...*, Genevae, excudebat Henr. Stephanus, 1572. On this lexicon see Tonelli, *A Short-title List of Subjects Dictionaries*, p. 46-47, and J. Considine, *Dictionary in Early Modern Europe. Lexicography and the Making of Heritage*, Cambridge, University Press, 2008, p. 72-86; more generally, on Estienne's immense production see J. Kecskeméti-B. Boudou-H. Cazes, *La France des humanistes. Henri II Estienne, éditeur et écrivain*, avec un étude introductive par H. Cazes, Turnhout, Brepols, 2003.

Index issued from the Plantin Press.¹⁵ In 1571 some of his philological editions were declared permitted – “nihil contra religionem aut pios mores continent” – by the Theological Faculty in Louvain, or deemed fit to be corrected according to the Tridentine rules.¹⁶ In 1579 the *Thesaurus Graecae linguae* came for the first time under the scrutiny of a censor, the Jesuit Juan de Mariana:

Henrico Stephano hijo de Roberto Stephano es grande hereje. Reside en Geneva; ha escrito algunas obras y traducido otras del Griego; no sé que ellas aya cosa perjudicial; salió cierto librito que dicen aver hecho de pratrañas en lengua francesa; ultimamente ha escrito el *Thesauro de la lengua griega* y anda en quatro tomos tiense por obra muy provechosa. Será bien mandalle examinar porque entiendo mezcla dissimuladamende algunas cosas no buenas.¹⁷

This ‘obra muy provechosa’ was indeed carefully examined by the Spanish Inquisition, and in the *Index expurgatorius* published in 1584, at

¹⁵ *Index librorum prohibitorum, cum regulis confectis per patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate Santiss. D.N. Pii IIII. Pont. Max. comprobatus. Cum Appendice in Belgio, ex mandato regiae Cathol. Maiestatis confecta*, Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, 1570, sub lit. H, *Primae classis auctores*, p. 62, “Henricus Stephanus”.

¹⁶ *Index expurgatorius librorum, qui hoc seculo prodierunt, vel doctrinae non sanae erroribus inspersit, vel inutilis & offensivae maledicentiae fellibus permixtis, iuxta Tridentini Decretum; Philippi II. Regis Catholici iussu & auctoritate, atque Albani Ducis consilio ac ministerio in Belgia concinnatus, Anno M.D.LXXI.*, Antverpiae, ex officina Christophori Plantini, 1571, p. 52-53, “Observationes HENRICI Stephani in odas Anacreontis, nihil contra religionem aut pios mores continent, impress. Parisiis in 4°, & 8°. Apologia Henrici Stephani, pro Herodoto, quam à se editam Latinè, Herodoto proposuerat, valde intolerabilem locum habet. deleatur, vbi de Romanis nonnihil dicit. Annotamenta in margine adscripta, & adiunctae Herodoto translationes de Cresiae Persicis & Indicis Historiis, admittantur. Praefationes Henrici Stephani, in excerpta fragmenta, ex Ctesiae Agatharchidis Memnonis historiis Graecis: & eiusdem annotationes, nihil continent, quod reiici opus esse videatur”. On the contrary, the *Index* issued in Munich in 1582 condemned unconditionally Estienne’s writings; see *Index librorum authorumque S. Sedis Apostolicae, Sacrique Concilij Tridentini auctoritate prohibitorum, insertis suo loco nonnullis in Tridentino Indice non comprehensi, quorum tamen lectione omnibus Christi fidelibus in Bavaria existentibus interdixit Reverendissimus in Christo Pater ac Dominus, Dominus Felicianus, Episcopus Scalensis, et Sanctissimi Domini nostri Gregorii XIII, ad Bavariae & alias partes Germaniae superioris Nuncius...*, Monachii, excudebat Adamus Berg, 1582, sub lit. H, *Autores primae Classis*, “Henricus Stephanus”.

¹⁷ *Avisos de Juan de Mariana de la Compañia de Jesús sobre el catálogo de los libros vedados que por orden del Santo Oficio de nuevo se ordena, y Reglas que para él están hechas*, en Toledo 26 de julio 1579, in *Index des livres interdits*. VI. *L’Index de l’Inquisition Espagnole 1583, 1584*, par J. M. De Bujanda, Sherbrooke, Centre d’Étude de la Renaissance / Genève, Librairie Droz, 1993, p. 57.

instigation of the General Inquisitor Gaspar Quiroga, the *Thesaurus Graecae linguae* was allowed to circulate.¹⁸

In Rome, the case of the monumental *Thesaurus Graecae linguae* falls right in the middle phases of intense and conflicting discussions on the Index rules, and on the method and extent of expurgation, well documented in the papers and folders nowadays preserved in the historical Archive of the Congregation for the Doctrine of the Faith. In fact, since 1570 a number of letters came from individual ecclesiastical authorities, as well as from European universities, about the opportunity to permit useful works, such as dictionaries, under the provision of a careful expurgation, “propter utilitatem studiosorum Graecae linguae”.¹⁹ These pressing requests and scholarly needs were taken into serious consideration by the Roman authority, and in particular by the Congregation for the Index, newly founded in 1571. In 1587 a commission of cardinals was named in order to select the works which could be corrected and made available again for the learned community. Starting from this year, authoritative theologians dwelt on the complex question “an haeticorum libri qui ex professo de religione non tractant expurgati sint retinendi”,²⁰ and were entrusted with the redaction of guidelines for the planned expurgation

¹⁸ *Index librorum expurgatorum, Illustrissimi ac Reverendiss. D.D. Gasparis Quiroga, Cardinalis & Archiep. Toletani Hispan. generalis Inquisitori iussu editus...*, Madridi, apud Alfonso Gomezium, 1584, f. 123r-v, “HENRICUS Stephanus. Ex Henrici Stephani scriptis Thesaurus linguae Graecae, *permittitur*. Dictionarium historicum, & poeticum, *tametsi hoc opus Carolo Stephano potius tribui debet, permittitur*. Ex Apologia Henrici Stephani pro Herodoto, *ipsis Herodoti libris praeposita, deleantur quae de Romanis dicit*. Annotationes in Herodotum, & *adiuncta Herodoto* Translationes fragmentorum de Ctesiae, Persicis, & Indicis historijs, *permittantur*. *Item eiusd.* Observationes in Odas Anacreontis, *permit*. *Item eiusdem* Praefationes in fragmenta ex Ctesiae, Agatharchidis, Memnonis historijs Graecis, *cum eiusdem annotationibus, permittuntur*. *Item eiusd.* De Latinitate suspecta, & Nizoliodidasalus, *permittitur*. *Praeterea permittuntur* Annotationes eiusdem in Hypotyposes Pyrrhonianas Sexti philosophi. *Permittitur etiam* Thesaurus linguae Latinae, *quem Henrici pater Robertus Stephanus composuit*. The previous Spanish *Index* of 1583 had condemned Estienne's *opera omnia* with the stipulation *donec corrigatur*.

¹⁹ ACDF, *Index*. Protocolli, B (2), *Dubia circa Indicem librorum prohibitorum*, f. 551v. See also in a later note dated at 23 July 1595, “In litera H. Hadriani Iunij translatio Eunapij. Quid nobis cum Eunapio gentili scriptore et Christiane religionis hoste? a quocunque translatus?” (ACDF, *Index*. Protocolli, M, f. 286v, now in Baldini-Spruit, p. 225).

²⁰ ACDF, *Index*. Diarii, I, f. 18r.

activity.²¹ The censors were divided into different classes, to which were assigned the books to be corrected, and finally the expurgations were to be published, on the model of the *Index librorum expurgatorum* issued in Louvain in 1571, and later in Madrid in 1584.

On 12 March 1587 the *consultores* presented a pronouncement on the fifth Tridentine rule:

Ad quintam regulam

Nihil desiderari videtur praeter executionem. Nam duo incommoda nascuntur ex eo, quod non mandantur hec regula executioni. Primum enim aliqua dictionaria inemendata passim habentur et leguntur, ut Graeca Crispini et Henrici Stephani, et Hebraica Pagnini Catholici [...] Nihil in eis est mali praeter encomia quorundam auctorum haereticorum.²²

Similar proposals were expressed by other theologians, and adopting the influential pronouncements expressed by the future Cardinal Roberto Bellarmino the commission decided to include Estienne's dictionary in the class of the *Labores literarii ab Haereticis confectis* to be corrected, alongside the *Sylva vocabulorum et phrasium* by Heinrich Decimator, the *Lexicon Graecumlatinum* by Johannes Scapula, the *Commentarii linguae Latinae* of Etienne Dolet and the polyglot *Nomenclator* of Hadrianus Junius.²³

Subsequently, in the *Sixtine Index*, published in the spring 1590, Estienne's name appears twice: first under the letter H, among the *Auctores, quorum libri, & scripta omnia prohibentur*,²⁴ whereas the second occurrence of his name is in the class *Certorum Auctorum libri prohibiti*, i.e. single works written by authors who only occasionally fell into error or attacks against the Roman doctrines. Only an individual work is placed in this section, the "Henrici Stephani Thesaurus Linguae Graecae", and the

²¹ See for example the *Modus et ratio expurgandi vel corrigendi libros*, composed by the secretary of the Congregation Vincenzo Bonardi, ACDF, *Index. Protocolli*, B (2), f. 192r-193r (now in P. Godman, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, p. 446-448).

²² ACDF, *Index. Protocolli*, B (2), f. 324v (now in Baldini-Spruit, p. 159-160).

²³ See *Secundum dubium, quorum librorum potissimum necessaria vel utilis sit expurgatio*, ACDF, *Index. Protocolli*, K (9), f. 134v (now in Godman, *The Saint as Censor*, p. 275).

²⁴ *Bulla S.^{mi} D.N. Sixti Papae V. Emendationis Indicis cum suis regulis super librorum prohibitione, expurgatione, & revisione, necnon cum abrogatione caeterorum indicum hactenus editorum, & revocatione facultatis edendorum, nisi ad praescriptam harum regularum normam*, Romae, apud Paulum Bladum, 1590, sub lit. H., *Auctores, quorum libri, & scripta omnia prohibentur*, "Henricus Stephanus".

condemnation comes with the essential formula “Quamdiu ex earundem regularum norma correctus non fuerit”.²⁵ With the death of Sixtus V in August 1590, the distribution of the *Sixtine Index* was suspended. A new list – the so-called *Sixto-Clementine Index* – saw the light in 1593, under the pontificate of Clemens VIII,²⁶ but this Index also never went to effect. In 1596 followed the definitive *Clementine Index*, and here again, on one hand, Estienne is condemned unconditionally; on the other hand, one, and only one, of his works – the *Thesaurus Graecae linguae* – is in some way absolved, or saved from completely disappearing from the cultural scene:²⁷ a partial rescue well legitimated by the Tridentine rules.

In the years immediately following the publication of the new *Index*, the expurgation campaign was reorganized, and according to the Tridentine rules and the detailed *Instructio eorum, qui libris tum prohibendis, tum expurgandis, tum etiam imprimendis operam sunt daturi* appended to the *Index* of 1596,²⁸ the correction of the monumental *Thesaurus Graecae linguae*, containing over 4,000 pages *in folio* and about 64,000 words, could also start. Whereas, for example, only one censor – Henri de Sponde, the future editor of Baronio's *Annales* – was in charge of the correction of the *Lexicon Graecolatinum* by Johannes Scapula,²⁹ the

²⁵ Ibid., in the second class, *sub lit. H, Certorum Auctorum libri prohibiti*; and *sub lit. T*, “Theophrasti Paracelsi libri tres Chirurgiae [...] Thesaurus linguae Graecae Henrici Stephani. Quamdiu ex sopradictarum regularum ratione non corrigantur”.

²⁶ *Index librorum prohibitorum Cum regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos auctoritate Pii. IIII. primum editus. Postea vero a Sixto. V. & nunc demum a Sanctissimo D.N. Clementis Papa. VIII. recognitus & auctus*, Romae, apud Paulum Bladum, Impressorem Cameralem, 1593, *sub lit. H, Auctores primae classis*, “Henricus Stephanus”, and *sub lit. T, Certorum Auctorum libri prohibiti*, “Thesaurus Linguae Graecae Henrici Stephani. Thesaurus Linguae Hebraicae Sanctis Pagnini, auctus Opera Ioannis Mercerij & Antonij Cevallerij [...] Quamdiu non corrigantur”.

²⁷ *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis Per Patres a Tridentina Synodo delectos Auctoritate Pii IIII. primum editus postea vero a Sixto V. auctus et nunc demum S.D.N. Clementis p. VIII. iussu, recognitus, & publicatus. Instructione adiecta. De exequenda prohibitionis, deque sincere emendandi, & imprimendi libros, ratione*, Romae, apud Impressores Camerales, 1596 (henceforth: *Index 1596*). See *sub lit. H, Auctores primae classis*, “Henricus Stephanus”, and *sub lit. T, Certorum Auctorum Libri prohibiti*, “Thesaurus Linguae Graecae, Henrici Stephani. Thesaurus Linguae Hebraicae, Sanctis Pagnini [...] donec expurgentur”.

²⁸ *Index 1596*, f. c4r-d4v.

²⁹ J. Scapula, *Lexicon Graecolatinum novum in quo ex primitivorum & simplicium fontibus derivata atque composita ordine non minus naturali, quam alphabetico, breviter & dilucide deducuntur*, Basileae, ex Officina Hervagiana per Eusebium Episcopium, 1580.

correction of Estienne's dictionary would be regarded as a collective enterprise. On the assignment of its *expurgatio* the sources at our disposal are somewhat confusing, and additional difficulties are due to the fact that some volumes containing expurgations are apparently lost.³⁰ A first distribution of suspended books is dated 13 March 1593, and the Jesuits were entrusted with the correction of the philological works, including the *Thesaurus Graecae linguae*.³¹ After the promulgation of the *Clementine Index* in 1596, the Congregation for the Index possibly decided to assign this expurgation to peripheral seats, as could be proved by a correction related to the fourth volume of Estienne's *Thesaurus*, made by the local Congregation in Bologna:

Censura sup. 4.^m Tomum thesauri Linguae Graecae Henr. Steph. In hoc tomo autor, quemadmodum et in tribus prioribus versat in explicando usu graecarum dictionum, tum quancum ad earum significatione, tum etiam quantum ad modum, quo cum alijs construuntur, et quantum ad composita et derivata, cum ipsius, ab ipsis, et si quae sunt huius generis alia: idque praestat afferendo loca tum ex authoribus prophanis, tum ex Ecclesiasticis, nec non ex ipso Testamento veteri ac novo. Quae ex profanis scriptoribus desumuntur, ea ad religionem nihil prorsus pertinet. Quae vero ex Ecclesiasticis deprompta sunt, ea sunt triplicia, vel pertinent ad solam interpretationem, et usu vocum, nihil immutando, nec sensa, nec verba editionis vulgatae, et Summorum Pont. auctoritate confirmatur, vel mutant aliqua damnanda aliquando veterem ac vulgatam editionem: vel 3. praeter voces habent admixtum aliquid, sumpta ex voce occasione pertinens ad ritus vel dogmata. [...] Col.^a 362 in dictione εὐχάριστος legenda sunt quae dicit de sacro mysterio Eucharistiae praesertim cum dicta sint ab homine damnat. [...] Sequuntur ea, quae sunt tertijis generis; col.^a 30 tota refert varias sententias de solemnitate dicta Epiphanoi, quam ipse refert ad baptismum, possunt omnia legi, ut perspectum fiat numquid aliquid sit minus sane dictu. [...] Col.^a 584 in dictione κατάχρεως citans

This dictionary is not an original work, but rather an *epitome*, in a folio volume, of the *Thesaurus Graecae linguae*, as acknowledged by Scapula himself, “at vero ne thesauri illius Herculeo sane labore compositi autorem bene de literis meritum debita laude fraudare, aut me alienis plumi venditare videar: quid illi acceptum feram, fateri non gravabor” (ibid., f. a4v). For the expurgation of this lexicon see ACDF, *Index*. Protocolli, CC (25), f. 148r-v. The censors used the later edition printed in Geneva in 1598.

³⁰ For a recent discussion on this point and previous bibliography see Baldini-Spruit, p. 4-10.

³¹ ACDF, *Index*. Diarii, I, f. 66r, “Societati Jesu. Commentario linguae latinae Stephani Doleti. Thesaurus linguae graecae et latinae. Calepinus. Roberti Stephani Dictionarium Graecolatinum. Joannis Crispini et Roberti Constantini”.

Lexica malvagia et pernicioſa. *The Case of Estienne's* Thesaurus Graecae linguae

locum ſapientiae uti cur his verbis, qui adſcribitur Salomoni, quare revocatur in dubium num ſit Salomonis. [...].³²

Most likely this rather concise correction, followed by only few examples of erroneous places, was deemed unsatisfactory in view of the preparation of the firſt *Expurgatorius Romanus*, and documents give evidence of a later assignment to the Collegium Romanum of the Jeſuit Order.³³

Presented to the Congregation for the Index on 20 November 1602,³⁴ the entire and definitive *expurgatio* carried out by the Collegium Romanum is no longer preserved,³⁵ and as far as is known only a partial draft, relating to a large ſection of the third volume, has ſurvived. On theſe ſheets, an anonymous hand had painstakingly annotated the reference to columns and lines, and liſted more than forty places to be expurgated, moſtly related to Eſtienne's erroneous translations and interpretations of biblical paſſages, as well as his mentioning of Erasmus:

Colum. 18. lit. c. falſa verum legere, neque bene interpretari locum S. Paul. in Ep. ad Hebr. [...] Stephanus autem legit et interpretat longe alio modo [...]

Col. 75 lit. g. [...] Erasmus ſimiliter affecti [...]

Col. 77. lit. g. locum hunc S. Paul. Ep. ad Hebr. c. 10 [...] libentius inquit vertere periphrasi Erasmica [...]

³² ACDF, *Index*. Protocolli, O (13), f. 444r-445v. Poſſibly related to this *cenſura* is the note ſent from Bologna, “ex multis libris quos tanquam utiliores cenſuit expurgandos, inſcriptos, uti maxime neceſſarios Ill.^{mae} Congregationi Romanae prius proponendos delegit. qui ſunt [...] Lexicon Henrici Stephani [...]” (ibid., f. 517r; now in Baldini-Spruit, p. 279).

³³ See e.g. *Nota Librorum omnium cum clauſula expurgatoria in Indice contentorum, cum applicatione cenſorum*, ACDF, *Index*. Protocolli, Z (22), f. 516r, “Flores Epigrammatum. Farrago Poetarum Leodeg. Poemata varia Doctorum. Inſtitutiones Grammaticae. Henricus Decimatoris, Silva. Ioannis Forſterij Dictionarium. Lexſichon [sic] Simonis Scardij. Jo: Scapulae lex: graeco Latinum. Thesaurus linguae graecae Henr. Steph.”.

³⁴ ACDF, *Index*. Diarii, I, f. 161r, “Dominus Sponde retulit quaedam loca cenſura digna in Lexicon graeco lat.^m Joannis Scapulae [...] Joannes Mattheus Carophilus retulit quaedam loca cenſura digna in Lexicon graeco Lat.^o Joannis Crespini [...] Jacobus Candidus retulit cenſuram in Com.¹⁰⁵ Doleti alterum tomum [...] et Collegio Rom.^o Societatis Jeſu theſaurus linguae graecae Henrici Stephani”.

³⁵ The *Commentariolum Vniuerſorum quae in Archivio ſacrae Congregationis Indicis aſſervantur apud ſecretarium* (Biblioteca Apoſtolica Vaticana, *Vat.lat.* 6861) contains an index of the *cenſurae* preſerved in the 1590s in the archive of the Congregation for the Index; on f. 61r is liſted “Thesaurus linguae grece Rom^a, H. 546”. Unfortunately, in the volume ſigned H of the *Protocolli* exactly the f. 545-549 are miſſing.

Margherita Palumbo

Col. 90. lit. g. Delendum videtur totum [...] ubi quaedam habet falsa de Episcoporum et Archiepiscoporum Nominibus vel titulis [...]

Col. 91. lit. q. citat Erasmi locum [...]

Col. 141. lit. B. [...] Debit tam Steph. fideliter scripturae verba enumerare, et deinde [...] subdere suam interpretationem. [...]

Col. 250. lit. f. [...] Ubi reddit inquit Stephanus a Doctissimo Interprete. Nescio quid nam sit tam celebrer Interpres, quemdam ignotum esse voluit Stephanus. Sed ita recipit Stephanos eos Interpretes, quos Catholica Ecclesia repudiat, ut repudiat quod ipsa recipit [...].³⁶

These extensive corrections were never printed, and never became available to the public. More generally speaking, the entire project of an *Index* of expurgations failed. The first and sole volume of an *Index librorum expurgandorum* issued by the Roman Church was published in 1607, under the name of the Master of the Sacred Palace Giovanni Maria Guanzelli,³⁷ and contained the expurgatory *censores* of just fifty-three suspended works. The correction of Estienne's lexicon was not included: this work – like many others lexica – became a victim of an immobility, which characterized Roman censorship for a long time. The Expurgatory Index was not officially approved; a second volume never followed, nor was there as well ever printed an emended edition of the *Thesaurus* – or at least an edition accompanied, as projected in January 1603, by a preface including the approved expurgation.³⁸ Apparently Estienne's dictionary was destined to disappear from the libraries and from the market.

The Congregation for the Index could not, however, ignore the fact that the *Thesaurus Graecae linguae* was a work whose correction was most frequently asked for. Starting from the first decades of the seventeenth

³⁶ *Animadversiones in 3.m Tom. Thesauri Henr. Steph.*, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat.lat.* 6207, f. 52r-53v (related to the col. 1-311 of the third tome). The Vatican codex could be identified with the volume signed E of the *Protocolli*, and lacking in ACDF; see P. Simoncelli, "Documenti interni alla Congregazione dell'Indice, 1571-1599. Logica e ideologia dell'intervento censorio", *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, 35-36, 1983-1984, p. 190, "il codice rappresenta essenzialmente quanto finora noto dei lavori preparatori per l'Indice sistino"; for a different opinion see Baldini-Spruit, p. 131-132 note.

³⁷ *Indicis librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti. Tomus Primus. In quo quinquaginta auctorum Libri prae ceteris desiderati emendantur. Per Fr. Io. Mariam Brasichellen. Sacri Palatii Apostolici Magistrum in unum corpus redactus, & publicae commoditati aeditus*, Romae, ex typographia R. Cam. Apost., 1607.

³⁸ See ACDF, *Index*. Diarii, I, f. 163r.

century requests for licenses to own and read it multiplied,³⁹ and the Roman congregation granted most of them, on condition that the work was expurgated. Consequently, the owners had to struggle to have the volumes corrected by the ecclesiastical authority, or a theological faculty. To avoid unskilled corrections of the names, words or individual passages, the Congregation for the Index would have to send to bishops and local inquisitors the *expurgatio authentica Romae facta*,⁴⁰ fact that apparently did not happen, despite the numerous requests made not only by bishops and inquisitors, but also by private owners and librarians.⁴¹ At the beginning of

³⁹ In August 1596 the Florentine priest Giovanni Battista Salvucci sent to the Congregation a request regarding the following titles, "Platone greco con la versione latina del Serrano et scolie dello Stefano. Emendato in f.° 3 volumi. Il Tesoro della lingua greca dello Stefano. Ditionario greco latino del Crispino. 2 volumi in f.° emendato in alcun luogo. Ditionario greco latino in 4.° stampato da Gug[liel]mo Leimario. 1588. Tesoro della lingua latina dello Stefano [...] Diodoro sicul. In f[olio] stampato in Basilea per Henrico [di] Pietro 1559, con trattato dello Stefano [...] Horatio in f[olio] Stampato In Parigi. 1579 col commento del Lambino. Con alcune [cose] di Henrico Stephano [cum] scholijs Henrici vel Roberti Stefani [...] Grammatica graeca in [8°] 1555 edita ab Henrico [vel] [Roberto] ijsdem impressoribus. Horatio con Scolie e altro dello Stefano, e altri autori Adriano Tur[n]ebo. In 8°. stampato dallo Stefano e da [Mar]tino Iuvene. Le lettere familiari di Cicerone, con scholie e trattati dello Stefano e altri. Stampato in 8.° 1537. dallo Stefano. Vergilius cum scholijs et emendationibus Roberti stephani eodem impressore [...] Fragmenta veterum poetarum impressa à Stefano [cum] scholijs Henrici vel Roberti Stephani [...] Grammatica gallica latinè conscripta ab Henrico Stefano eodem impressore" (ACDF, *Index*. Protocolli, T (18), f. 517r-518v; now in Baldini-Spruit, p. 2677-2682).

⁴⁰ See *Dubitationes aliquot circa Indicem librorum prohibitorum S.^{mi} D.N. iussu recognitum, et publicatum, occurrentes, quarum declaratio, et decisio à Cong.^{ne} Ill.^{issim} D.D. Card.^{issim} super eodem Indice deputatorum ab Inq.^{ne} generali Lusitaniae petitur*, sent to Rome by the Portuguese Inquisition after the publication of the *Clementine Index*, "Cum plerique libri in novo hoc Catalogo veniant suspensi donec expurgentur, scire cupit illud Tribunal, an illorum expurgatio authentica Romae facta sit aut fiat ut in partibus expectari possit. Quod si forte eius expurgationis negotio incubitur, et aliqui iam libri expurgati sunt illorum Indicem interim dum reliqui expectantur, cum convenienti instructione sibi communicari petit" (ACDF, *Index*. Protocolli, Z (22), f. 210v).

⁴¹ This is the view of Antonio Bergamucci, referring to the suspended books in the library of the Duke of Urbino, "[...] se ci fosse fuori qualche correptione approvata di opere proibite, si contenti farcine parte, si saranno in stampa si pagaranno e si saranno à penna, pagaremo il copiatore. Se ci fosse nota autentica di tutti li Heresiarchi dichiarati per tali dal S.^{to} Off.^o, ne desiderassimo parimente copia. Nelle Traduttioni di diversi opere di auttori antichi, ò moderni, come sono Plutarco, Xenofonte ec. fatte da Heretici della prima Classe, alli quali hanno alle volte aggiunto prefationi, epistolae, argomenti, postille, annotationi ò scholij, si desidera sapere, se si possono tenere sicuramente cancellato solamente il nome del Traduttore, lasciando stare quello che di suo vi aggiunge (se basti levare da i libri di questa sorte il nome dell'Auttore dannato dalla prima facciata solamente opur si è necessario levarlo per tutto dove di trova)" (ACDF, *Index*. Protocolli, Z (22), f.

1609 the Congregation for the Index received a petition from Pavia to undertake the expurgation of Estienne's work:

Beatissime Pater

Ex thesauro linguae Graecae cuius autor [est] Henricus Stephanus, eius linguae studiosus, omnem dicendi scribendique facultatem et copiam hauriri notissimum est. Sed quia in illo deprehensa sunt, quae ab orthodoxa religione abhorrentia, maculam haereseos imprudenti adspargere lectori possent, visum est patribus hierarchis pro salute publica excubantibus, lectione, eius suspendere dum quis in eo genere exercitatus, bona fide colligeret, quae mores corrumpere, christianique hominis animum impia fraude obligare possent. Cum autem nemo adhuc (quod quidem palam sit) opus suspectum et suspensum attingere voluerit: Bartholomaeus Regius Ticini habitans, Graece mediocriter doctus, publica utilitatis studiosus de cuius ingenio, moribus, totiusque vitae rationibus, ab inquisitore atque Theologi Ticini, ab omnibus disciplinarum, in academia Ticinensis professoribus; denique ab ipso episcopo cognosci facillime poterit; rem litterariam pro ingenij sui viribus adiuvaré volens, in medium prodiit: suam defert operam: pollicetur se, adhibitis in consilium quos patres adhibendos censuerint, summa fide ac diligentia opus emaculaturum, sublaturumque ea quae impietatem ac haeresim olere videantur. Si V. B. voluntate ac decreto id se facere, sibi ac filio suo Marco Aurelio clerico iurisprudentiae candidato, sacrosanctae sedis apostolicae gratiam eo labore promeriturum esse intelligat.⁴²

About the request the Congregation asked the Pavia Inquisitor Desiderio Scaglia, who wrote as follows on 5 May 1609:

Hò ricevuto la lettera di V.S. Ill.^{ma} delli 20 di Marzo, intorno al memoriale di Bartolomeo Regio, quale si offerisce con Marco Aurelio suo figliuolo, censurare, et espurgare il Thesoro della lingua Greca, insieme con Theologi, et altri dotti che in questa Città si fossero perciò deputati. Sopra di che desiderando V.S. Ill.^{ma} informazione da mè della qualità, et suffitienza delle persone, per dargliela più compita, hò differito fin hora il risponderle, et dico, che quanto alla qualità della persone delli detti Barthol.^o e Marc'Aurelio, mi rimetto a quello, che già si mandò da me alla Sac. Congreg.^{ne} del S.^{to} Uff.^o costi, contro dell'un' e dell'altro. Circa poi la sua suffitienza nella professione di lettere, il Padre è huomo di valore, et in lingua Greca

365r). See also the letter sent on 12 July 1596 by the Inquisitor of Rimini Cipriano Crescentino da Lugo, "Henricus Stephanus, Gulielmo Xilandro, Giovanni Leunclai, e simili, quali hanno tradotto molte historie d'Autori Greci antichi, et poi vi hanno fatto, prefationi, annotationi, scogli o, argomenti, le quali se ben fosse per le regole dell'Indice pare, che si possono concedere deletio nomine tantum auctoris si desidera non di meno sapere, qual tanto che si deve fare per non errare" (ACDF, *Index*. Protocolli, Q (15), f. 79v; now in Baldini-Spruit, p. 190).

⁴² ACDF, *Index*. Protocolli, Q (15), f. 114r-v. The letter is undated. I am grateful to Jyri Hasecker for bringing to my attention this document.

Lexica malvagia et perniciosia. *The Case of Estienne's Thesaurus Graecae linguae*

spetialmente è stimato delli più periti, c'hoggi si trovino, mà però qui in Pavia non vi sono Theologi tanto versati in Greco, e di tale peritia, che se li possa confidare con sicurezza la censura del libro dal Sig.^r Dottor Paolo Belloni in poi, Letor publico di leggi in questo Studio, et Consultore del S.^{to} Off.^o il quale in detta lingua è molto erudito. Ne occorrendomi altro, à V.S. Ill.^{ma} prego dà Dio vero bene, e bacio humilm.te le vesti.

Di Pavia à 5 maggio 1609

Humiliss.^{mo} Ser.^{re} F. Desid.^o Inq.^{re} di Pavia⁴³

These documents reflect the weakness of the expurgatory policy and the substantial failure of this undertaking on the part of the central seat. Lacking the official expurgation from Rome, and in case of Greek books often deprived of skilled censors, the local authorities decided on their own, adopting as the only guiding principle the Tridentine rules and the *Instructio* of 1596, or sometimes using – in the specific case of Estienne's lexicon – the corrections printed in the *Expurgatorius Hispanus* of 1614.⁴⁴ Copies of the *Thesaurus Graecae linguae* are recorded in various public Italian libraries, and as far as I could see, the volumes are corrected in considerably variegated ways. Certain copies show light censorship, with only few passages or individual words deleted. In other cases the censors have focused only on the occurrences of Estienne's name, *Auctor damnatus*, and inked its occurrences on the title page.⁴⁵ In the Vatican Library, the Barberini copy shows a different and radical solution: in the first volume the title page and the liminary leaves are missing – probably cut away – whereas the lexicographical compilation is untouched.⁴⁶ On the contrary, there are copies amply corrected, testifying the fact that the censors went through each line and word of the volumes, given that a lexicon can prove to be a tricky case, even more dangerous than a theological tract: bad

⁴³ Ibid., f. 115r.

⁴⁴ For the Spanish expurgation see *Index librorum expurgandorum*, Matriti, excudebat Ludovicus Sancius, 1614, p. 394-398.

⁴⁵ See for example in the first volume of the Vatican copy signed *R.G. Class. II.123* the deletions of Estienne's name from the title page, the *Admonitio de Thesauri sui Epitome* and dedicatory epistle, whereas the other leaves are completely untouched; and the copy owned by the Biblioteca Classense, Ravenna (F.A.022.003), in which the expurgation merely regards Estienne's name (for this notice I am grateful to Barbara Gentile).

⁴⁶ Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barb. Y.IV.8-12*. These quires are also missing from the copy owned by the Roman convent of Santa Maria in Aracoeli, and nowadays in the Biblioteca Nazionale Centrale at Rome (37.43.G.11).

statements could hide anywhere.⁴⁷ Of course, it would be of particular interest to explore in detail the provenance of the volumes, analysing their early ownership – for example copies from religious libraries, or from private collections. For the time being, there is enough material to shed further light on the substantial variety and variability of the expurgatory activity, and to confirm the scenario dreaded in 1587 by the secretary of the Congregation for the Index Vincenzo Bonardi, related to the discussions about a possible decentralization of the *expurgatio opus*, and the question:

[...] se questa espurgatione si dee far per un collegio di Theologi deputati in Roma à questo, il che sarebbe assai conforme alla grandezza della Sedia Apostolica, overo commetterlo all'Università, ò pur lasciar come stà nelle regole dell'Indice, cosa che facilmente potrà partorire confusione, conciosiache un medesimo libro, s'espurgherà in un vescovato, et da una Inquisitione in un modo, et diversamente da altri.⁴⁸

In the Casanatense – the historical library of the Dominican Order in Rome – I recently came across a copy of the *Thesaurus Graecae linguae*,⁴⁹ which provides the most extended evidence of the required expurgation, and allows us to view the practice of a censor. On the title page of this copy, the name of Henri Estienne is inked and altered, and it is deleted –

⁴⁷ For example the copy of the Biblioteca Universitaria Genova, with the early ownership inscription of the Jesuit College of Genoa (Sala 3.A.8.21-24). I am grateful to Daniele Cianchi who gave me this information.

⁴⁸ ACDF, *Index*. Protocolli, B (2), f. 500v.

⁴⁹ ΘΗΣΑΥΡΟΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΗΣ. *Thesaurus Graecae linguae, ab Henrico Stephano constructus. In quo praeter alia plurima quae primus praestitit, (paternae in Thesauro Latino diligentiae aemulus) vocabula in certas classes distribuit, multiplici derivatorum serie ad primigenia, tanquam ad radices unde pullulant, revocata. Thesaurus lectori, de ea quam fecit quidam eius epitome*, Henr. Stefani Oliva [Genève, after 1580] (Biblioteca Casanatense, P.III.27-31; henceforth *Thesaurus*). As stated on the title page, the Casanatense copy corresponds to the *Epitome*. In some bibliographies and catalogues, such as Opac-Sbn, it is erroneously dated 1572; more likely it was issued in 1580, without indication of where it was printed, whether Geneva or elsewhere. Possibly it was issued as a competitor to the *Lexicon Graecumlatinum* of Johannes Scapula, Estienne's former corrector (see above note 29). On this point see F. Schreiber, *The Estiennes. An annotated Catalogue of 300 Highlights of the various Presses*. Introduction by N. Barker, New York, E. K. Schreiber 1982, p. 159, "at least two other states [...] I believe were issued later. One of these bears no date on the title, and instead of the words 'excudebat Henr. Stephanus' beneath the device, reads 'Henr. Stephani Oliva'. [...] The other variant copy, although dated 1572 and with the statement 'excudebat Henr. Stephanus' beneath the device, exhibits striking differences in the setting of the title-page as well as of the other leaves. This set is furthermore printed on poorer, thinner paper, and is considerably shorter".

together with his father's name, Robert – also from the table of the Greek authors used as sources for the lexicographic compilation: besides the classical authors printed by Aldus Manutius and the Florentine Giunta Press, Estienne employed in fact the standard editions of Greek writers and *Sacra Scripta* issued from the heretical *Domus Stephaniana*, edited or annotated by himself or by his father Robert, *libri non damnati* but edited *a damnatis authoribus*.⁵⁰ The name of Henri is deleted on the other preliminary leaves, the *Admonitio de Thesauri sui Epitome* and the *Epistola ad Lectorem*, and the orderliness of the censors spared not even the half titles and the headings.⁵¹

After the removal of both Calvinist Estiennes, son and father, the second stage was to cross out diligently all the occurrences of names of the other heretical authors, all listed in the first class of the *Index*, and selected by Estienne as sources for the Greek words. Whereas the names of other philologists employed, such as Guillaume Budé, Adrien Turnèbe and Pietro Vittori, are completely untouched, inked are all occurrences of the names of Théodore de Bèze, Joachim Camerarius, Conrad Gesner, or phrases such as *ut docet Beza, à Gesn. vocatur, ut Camerarius interpretatur*. According to the *Instructio* of 1596 are censored also the “epitheta honorifica, & omnia in laudem haeticorum”⁵² – for example the epithet *doctissimus interpres* – in order to punish, as Juan Bautista Cardona wrote in 1576, their “propagandi nominis flagitiosa et perdita libido”.⁵³

Systematically erased by ink is of course the name of Erasmus. Estienne, indeed, repeatedly refers to the Dutch Humanist, citing ample passages from his works, the *Adagia*, the editions of the Fathers, and the

⁵⁰ *Thesaurus* I, f. a4r-v, *Autorum Graecorum Catalogus, ex quorum scriptis vocabula & loquendi genera, eorum item unde expositione vocabulorum aut loquendi generum petita sunt in hoc Thesaurus Graecae linguae*; and f. a4v, *Sacra scripta, aut Qui scripserunt quae ad ea pertinent*.

⁵¹ See the 1596 *Instructio*, “qui negotium susceperit corrigendi, atque expurgandi, circumspicere omnia, & attente notare debet, non solum quae in cursu operis, manifeste se offerunt, sed, si quae in scholijs, in summarijs, in marginibus, in indicibus librorum, in praefationibus, aut epistolis dedicatorijs, tanquam in insidijs, delitescunt” (*Index 1596*, f. d2r).

⁵² *Index 1596*, f. d2v.

⁵³ J. B. Cardona, *De expungendis haeticorum propriis nominibus etiam de libris, qui de religione ex professo non tractant*, Romae, apud Josephum de Angelis, 1576, p. 21. On this point see A. Prosperi, “*Damnatio memoriae*. Nomi e libri in una proposta della Controriforma”, in Id., *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 385-411.

Novum Testamentum, to the extent that we could consider the expurgated version of *Thesaurus Graecae linguae* almost a new, or eighth way – paraphrasing the title of an essay of Seidel Menchi – of censoring Erasmus.⁵⁴ The censors go deep into the content, inking not only his name, but also phrases and passages taken from his works, crossed out with heavy pen strokes or diagonal lines. The censor focused attention on potentially ‘dangerous’ words – for example ἐκκλησία, εὐαγγέλιον, πίστις, συναγωγή, Χριστός –, and furthermore, noteworthy here is the fact that the deletions visible in the third volume match more or less with the places listed in the Vatican expurgation, a fact that leads to different conjectures. The most natural explanation is that it is possibly a copy used for the discussion on the expurgation, if we consider that the Casanatense Library had very close, almost ‘official’ relationship with Roman censorship offices, and, during its Dominican phase in the eighteenth and nineteenth centuries, received many books directly from the Congregation for the Index.⁵⁵

However that may be, the Casanatense copy can be actually taken into account as an exceptional case, but even if other copies located in the Italian libraries could reveal a different, or rather milder use of the expurgatory practice, the *Thesaurus Graecae linguae* was never returned to philologists, students of Greek, or theologians. Moreover, the prescribed expurgations, consisting of inked names, words, phrases and passages, would have turned the *Thesaurus Graecae linguae* into a mutilated book, actually making it a useless tool, despite the many requests to keep and read

⁵⁴ See S. Seidel Menchi, “Sette modi di censurare Erasmo”, in *La censura libraria nell’Europa del XVI secolo*. Atti del Convegno internazionale di Studi (Cividale del Friuli, 9-10 Novembre 1995), a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 1997, p. 177-206. For the *Adagia* see for example the deletions in the second volume of the Casanatense copy, *s.v.* Λαας, col. 540, “[...] quem locum affert & Erasmus in proverbio εἰς λαπίδας”, and *s.v.* Λέγω, col. 616, “Vide & Erasm. in prouerbio Apologus Alcinoi”; in the fourth volume, *s.v.* Χορδή, col. 563-564, “Vnde apud Erasmum in proverb. Chordas non mouendas mouere [...]”, *s.v.* Χορός, col. 566, “De quibus Erasm. in suis Chiliad., vni habes & alia”.

⁵⁵ There is no way to be sure of the Casanatense copy’s provenance, as the relevant acquisitions records have been lost. A possible trace in ACDF, *Inventario delli libri che si ritrovano nella Biblioteca del S. Off.º di Roma quest’anno 1710, sub lit. T*, “Thesauri linguae Graecae Tomi 5.”. On the contrary, the title is no more listed in the later inventory of the Holy Office library, dated at 1825. On the history of the Casanatense and its relationship with the Roman censorship see M. Palumbo, “La Casanatense, una biblioteca al servizio della ‘sana dottrina’”, in *A dieci anni dall’apertura dell’Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Storia e archivi dell’Inquisizione*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2011, p. 455-479.

the *Thesaurus* for professional reasons, even in the following centuries. In 1764, during his stay in Rome, the physician Domenico Cotugno held a conversation with a bookseller:

Cum eum petissem num graecae linguae thesaurum Henrici Stephani haberet sic habuit non quidem possidere se sed emturum animum advertere oportere ut videat num ille thesaurus praefationes omnes integras habeat, et in vocabulo *Eucharistia* oblitus textus non sit. Etenim inibi habentur quae calvinismi infectus Auctor habet ab Ecclesia damnanda.⁵⁶

For centuries Henri Estienne was, in the Catholic area, and in particular within the Italian borders, an *Auctor damnatus*, and great and dramatic was the impact of the censorship proceedings, against the 'dangerous' lexicography, on the development of philological and exegetical studies.⁵⁷ It was only in the second half of the eighteenth century, thanks to the reform ordered by Benedict XIV, that a new discussion within the Roman Curia was opened about Estienne's lexicon and other philological instruments. In 1754 the Secretary of the Congregation for the Index, Tommaso Maria Ricchini, proposed the permission of *Henrici Stephani Thesaurus Graecae linguae*, no more considered by the Roman censorship a lexicon *malvagium* and *perniciosum*, but rather a useful work, essential – together with the *Lexicon Graecolatinum* by Johannes Scapula and the *Lexicon Hebraicum, et Chaldaicum* by Johann Buxtorf – to the biblical exegesis.⁵⁸ The proposal

⁵⁶ D. Cotugno, *Iter italicum anni MDCCLXV*, edito da L. Bellono, Milano, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1960, p. 87. On this point see R. Savelli, "Il censore in biblioteca", in Id., *Censori e giuristi. Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)*, Milano, Giuffrè, 2011, p. 361 note.

⁵⁷ For this long-lasting impact on the classical studies see for example the request send in 1690s to the Congregation for the Index by the brothers Michelangelo, Simone and Filippo Buonarroti, for "retinere, et legere Bocalinum in Tacitum, Diodorum Siculum cum Henrico Stephano de eod., et interpretationes Gulielmi Xilandri, Homerum cum notis Sebastiani Carbalis, Martialem cum Scholijs Junij, Lexicon Scapulae, Loca Communia Stobei translata à Gesnero, Pomponium Melam cum Commentarijs Joachimi Vadiani cum opusculis de Vadiana Familia, Pindarum editum ab Henrico Stephano cum Annotationibus Martini Claudij, Suetonium cum annotationibus, Erasmi Roterodami opera, quae ad humaniores litteras attinent" (ACDF, *Index*. Protocolli, VVV (67), f. 24r-v).

⁵⁸ *Memorie, e Riflessioni del P. Seg^{rio} dell'Indice sù la produzione d'un nuovo Indice de' Libri proibiti, ed un Ind.^e espurgatorio de' medesimi*, ACDF, *Index*. Protocolli, Ricchini II (84), f. 376v-377v. See M. Palumbo, "D'alcuni libri che potrebbero permettersi corretti, ed espurgati". La censura romana e l'espurgazione dei lessici", in *Lessici filosofici dell'età moderna. Linee di ricerca*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2012, p. 1-27.

was accepted by the Congregation and the Pope, and in the new edition of the *Index librorum prohibitorum*, issued in 1758, its prohibition – even as moderated in 1596 with the formula *donec expurgetur* – was removed.⁵⁹ The rehabilitated *Thesaurus Graecae linguae* could eventually enter with full rights also in the Italian culture as well, with a delay of almost two centuries from its publication in the Calvinist Geneva.

REFERENCES

- Baldini, Ugo-Spruit, Leen (eds.), *Catholic Church and Modern Science. Documents from the Archives of the Roman Congregations of the Holy Office and the Index*, Vol. I: *Sixteenth-Century Documents*, 4 vols., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- Considine, John, *Dictionary in Early Modern Europe. Lexicography and the Making of Heritage*, Cambridge, University Press, 2008, p. 72-86.
- De Bujanda, Jesús Martínez (éd.), *Index des livres interdits. VI. L'Index de l'Inquisition Espagnole 1583, 1584*, Sherbrooke, Centre d'Étude de la Renaissance / Genève, Librairie Droz, 1993.
- Godman, Peter, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000.
- Kecskeméti, Judit-Boudou, Bénédite-Cazes, Hélène, *La France des humanistes. Henri II Estienne, éditeur et écrivain*, avec un étude introductive par Hélène Cazes, Turnhout, Brepols, 2003.
- Palumbo, Margherita, “La Casanatense, una biblioteca al servizio della ‘sana dottrina’”, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede. Storia e archivi dell'Inquisizione*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2011, p. 455-479.
- Palumbo, Margherita, “D'alcuni libri che potrebbero permettersi corretti, ed espurgati’. La censura romana e l'espurgazione dei lessici”, in *Lessici filosofici dell'età moderna. Linee di ricerca*, a cura di Eugenio Canone, Firenze, Olschki, 2012, p. 1-27.
- Prosperi, Adriano, “*Damnatio memoriae*. Nomi e libri in una proposta della Controriforma”, in Id., *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, p. 385-411.

⁵⁹ *Index librorum prohibitorum SS^{mi} D.N. Benedicti XIV. Pontificis Maximi jussu recognitus, atque editus*, Romae, ex typographia Reverendae Camerae Apostolicae, 1758. See H. Wolf-B. Schmidt, *Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens. Zur Geschichte und Rezeption von “Sollicita ac provida”*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 2011.

Lexica malvagia et perniciosia. *The Case of Estienne's Thesaurus Graecae linguae*

- Savelli, Rodolfo, "Il censore in biblioteca", in Id., *Censori e giuristi. Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)*, Milano, Giuffrè, 2011.
- Schreiber, Fred, *The Estiennes. An annotated Catalogue of 300 Highlights of the various Presses*. Introduction by Nicolas Barker, New York, E. K. Schreiber, 1982.
- Seidel Menchi, Silvana, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- Seidel Menchi, Silvana, "Sette modi di censurare Erasmo", in *La censura libraria nell'Europa del XVI secolo*. Atti del Convegno internazionale di Studi (Cividale del Friuli, 9-10 Novembre 1995), a cura di Ugo Rozzo, Udine, Forum, 1997, p. 177-206.
- Seidel Menchi, Silvana, "Whether to Remove Erasmus from the Index of Prohibited Books: Debates in the Roman Curia, 1570-1610", *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 20, 2000, p. 19-32.
- Simoncelli, Paolo, "Documenti interni alla Congregazione dell'Indice, 1571-1599. Logica e ideologia dell'intervento censorio", *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, 35-36, 1983-1984, p. 189-215.
- Tonelli, Giorgio, *A Short-title List of Subjects Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Extended Edition Revised and Annotated by Eugenio Canone and Margherita Palumbo, Firenze, Olschki, 2006.
- Wolf, Hubert-Schmidt, Bernward, *Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens. Zur Geschichte und Rezeption von "Sollicita ac provida"*, Paderborn-München-Wien-Zürich, Ferdinand Schöningh, 2011.

MARGHERITA PALUMBO
Biblioteca Casanatense di Roma
marpalumbo@yahoo.it

GIUSEPPE FEOLA

IL MOTO FANTASTICO-PERCETTIVO SECONDO ARISTOTELE

ABSTRACT: In this essay I will propose an analysis of Aristotle's concept of *kinesis aisthetike/phantastike*. I have collected many short pieces of evidence that can be detected in Aristotle's psychological *corpus* about this topic, in order to understand if Aristotle, when he speaks about *kinesis*, has in mind a coherent theory. My conclusion is that he had such a theory (although never clearly expounded by Aristotle himself) that can be expounded in a systematic way, which is what I try to do in the last section of the paper.

SOMMARIO: Nell'articolo, proporrò un'analisi del concetto aristotelico di *kinesis aisthetike/phantastike*. Ho cercato di raccogliere le numerose e sparse affermazioni di Aristotele su questo tema, allo scopo di capire se Aristotele, quando parla di tale *kinesis*, fonda o meno il proprio discorso su una teoria coerente. La mia conclusione è che tale teoria può essere ricostruita ed esposta in maniera sistematica: ed è precisamente questo che tento di fare nel mio contributo.

KEYWORDS: Aristotle; Soul; Perception; *Phantasia*; Sense-organs

1. *L'atto di sensazione come 'moto'*

In vari luoghi del *corpus* di Aristotele troviamo la parola κίνησις ('moto', 'movimento') usata per caratterizzare l'*alteratio perfectiva* in cui consiste l'atto di sensazione o percezione,¹ o anche per indicare il perpetuarsi di tale

¹ Uso queste due parole come tra loro indifferenti, visto che in greco antico non esisteva la distinzione lessicale presente nelle lingue moderne.

alterazione all'interno del corpo senziente dopo che l'atto di sensazione è cessato, cioè la φαντασία.²

Ciò è facilmente comprensibile, se solo osserviamo che tutta la teoria di Aristotele sulla sensazione, e dunque sulla φαντασία, si fonda sull'estensione a essa del concetto di 'moto': l'atto di sensazione è una forma particolare di alterazione (cfr. ἀλλοίωσις τις, *De an.* B 5, 416b34), e l'alterazione è a sua volta una delle specie del moto (*Phys.* B 1, 192b15); quindi l'atto di sensazione sarà automaticamente inscritto nel genere 'moto'.³ Si spiegano così usi linguistici come quello di *Phys.* Θ 2, 253a19,⁴ *Sens.* 6, 446a21,⁵ *Sens.* 7, 447a14,⁶ *Mem.* 2, 451b11,⁷ *Insomn.* 3, 460b27-28,⁸ *Div. Somn.* 1, 463a8.⁹

I moti sensori o percettivi, i quali, per dar luogo a un atto cognitivo, devono giungere all'organo sensorio centrale (che per Aristotele è il

² La φαντασία è infatti "moto generato dalla sensazione in atto" (*De an.* Γ 3, 429a1-2: κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη). Tutte le citazioni e menzioni dal *De anima*, ove non altrimenti indicato, si riferiscono all'edizione di W.D. Ross, *Aristotle. De anima*, Edited with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1961; quelle dai *Parva naturalia*, a W.D. Ross, *Aristotle. Parva naturalia*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1955. Ove non altrimenti indicato, tutte le traduzioni dal greco sono mie.

³ P.-M. Morel, "Perception et divination chez Aristote. Images oniriques et moteurs éloignés", *Antiquorum philosophia*, 5, 2011, p. 31-49, giustamente scrive, riferendosi alla definizione della φαντασία, che essa è giustificata da Aristotele mediante un appello al principio generale della transitività della causalità efficiente che "est à la base de l'explication du mouvement des projectiles. [...] Il est dès lors clair qu'Aristotele souscrit à la définition et qu'il parle ici de mouvement physique. Il n'y a donc ni distance ni connotation métaphorique dans l'application du principe de causalité transitive au cas de la phantasia" (p. 33).

⁴ αἰσθητικῆς [...] οὐδεμιᾶς ἐνούσης κινήσεως: "senza che sia presente alcun moto percettivo" (W.D. Ross, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ. *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, 1936, 1998).

⁵ αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν: "i moti che [provengono] dai sensibili [esterni]".

⁶ αἰεὶ ἢ μείζων κίνησις τὴν ἐλάττω ἐκκρούει: "sempre il moto [sensibile] maggiore ottunde il minore".

⁷ συμβαίνουσι δ' ἀναμνήσεις ἐπειδὴ πέφυκεν ἡ κίνησις ἤδε γενέσθαι μετὰ τήνδε: "gli atti di reminiscenza hanno luogo perché è nella natura del tale moto il venir all'essere dopo il tal altro [moto]" (si riferisce al fatto che nell'atto di reminiscenza l'ordine in cui si succedono i moti fantastici tende a riprodurre quello delle sensazioni da cui si originarono). Cfr. anche *ibid.*, 453b2.

⁸ αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γιγνόμεναι: "i moti che si generano dagli stati sensori".

⁹ αἱ γὰρ μεθ' ἡμέραν γιγνόμεναι κινήσεις: "i moti che si generano di giorno [*i.e.* durante la veglia]".

cuore),¹⁰ possono originarsi direttamente da entità sensibili presenti nel mondo esterno (come avviene p. es. nella sensazione di colori o di suoni), la cui azione modifica in certi determinati modi i nostri organi di senso; oppure possono originarsi dal permanere, perpetuarsi, ricombinarsi, all'interno del nostro corpo, di moti percettivi risalenti ad esercizi di sensazione ormai trascorsi.¹¹ Alla luce di *Div. Somn.* 1, 464a16-17, dove si fa menzione esplicita di moti esterni e moti interni come di moti tra loro omogenei (qui Aristotele ipotizza infatti una capacità, da parte di chi dorme, di avvertire stimoli sensibili presenti *nell'ambiente*, avvalendosi come argomento analogico del fatto comprovato che chi dorme può avvertire moti sensibili provenienti *dal corpo*), sarà forse chiara l'utilità di una tematizzazione di cosa sia, e quali caratteri abbia, per Aristotele, quello che potremmo chiamare il 'moto fantastico-percettivo' in genere, prescindendo cioè dalla differenza tra moti provenienti dall'ambiente e moti provenienti dall'interno del corpo senziente, e proponendone una caratterizzazione unitaria.

Mentre infatti esiste una copiosissima bibliografia su come Aristotele avrebbe concepito l'atto di sensazione, ed una quasi altrettanto copiosa sul rapporto tra *φαντασία* e sensazione, mi sembra che manchi tuttora un

¹⁰ Se, secondo Aristotele, i moti percettivi debbano o meno giungere al cuore per dar luogo a un atto cognitivo, è argomento dibattuto. In questo contributo assumerò, senza pretendere di poterla giustificare in uno spazio così ridotto, la ricostruzione più generalmente accettata, secondo la quale, perché si abbia sensazione, è necessario che il moto sensorio giunga all'organo centrale. Sul tema, cfr. C. Kahn, "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, 1966, p. 43-81 (poi in J. Barnes-M. Schofield-R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics*, London, Duckworth, 1979, p. 1-31); W.W. Fortenbaugh, "A Note on *De Anima* 412b19-20", *Phronesis*, 13, 1968, p. 88-89; J. Ward, "Perception and *λόγος* in *De Anima* II 12", *Ancient Philosophy*, 8, 1988, p. 217-233; I. Block, "Aristotle on the Common Sense: A Reply to Kahn and Others", *Ancient Philosophy*, 8, 1988, p. 235-249; R. Sorabji, "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception", in M.C. Nussbaum-A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 195-225; C. Rapp, "Intentionalität und Phantasia bei Aristoteles", in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 63-95.

¹¹ Cfr. *Insomn.* 3, 461a8-12: *δεῖ δὲ ὑπολαβεῖν ὡς περ τὰς μικρὰς δῖνας τὰς ἐν τοῖς ποταμοῖς γινομένας, οὕτω τὴν κίνησιν ἐκάστην γίνεσθαι συνηχῶς πολλακίς μὲν ὁμοίως, πολλακίς δὲ διαλυομένας εἰς ἄλλα σχήματα διὰ τὴν ἀντίκρουσιν* ("si deve supporre che, come i piccoli vortici che hanno luogo nei fiumi, così ciascun moto [fantastico] ha luogo continuamente [*i.e.* è in divenire continuo], spesso ugualmente [a com'è all'inizio], spesso invece sciogliendosi in altre forme a causa degli ostacoli").

tentativo di mettere a fuoco i molti spunti che possiamo reperire nel *corpus* sui caratteri del moto fantastico-percettivo in quanto – appunto – moto, ovvero in quanto processo che si svolge nel corpo, a partire dal momento in cui il sensibile esterno ha agito, tramite il mezzo (p. es. l'aria) e il sensorio esterno (p. es. la pupilla), sul sensorio centrale (il cuore) fino al momento in cui si riattiverà sotto forma di *φαντασία*.

Mi sembra, cioè, che si sia prestata relativamente poca attenzione al tipo di identità che Aristotele attribuisce all'ente che (a suo avviso) deve pur continuare a esistere, sia pur come temporaneamente inattivo, perché si dia ragione di un punto fondamentale della teoria: cioè della continuità tra la visione che in passato ho avuto di un qualcosa di rosso nel mondo esterno (p. es. il rosso dei capelli di una persona) e il riuso che il mio sistema cognitivo farà di quel dato, vuoi durante un sogno (un caso che per Aristotele è un atto di *φαντασία*), in cui quel colore rosso riapparirà magari in un contesto del tutto diverso, vuoi durante la veglia, nell'esercizio della sensazione *per accidens*, nel momento in cui ad esempio riconoscerò quella persona, vedendola da lontano, proprio grazie al confronto tra la visione attuale del colore dei suoi capelli e le volte precedenti in cui ho visto i suoi capelli.¹²

In questo contributo, perciò, invece di concentrarmi sul rapporto tra sensazione e mondo esterno, o sul rapporto tra sensazione e *φαντασία*, mi porrò il seguente problema: quale tipo di esistenza Aristotele attribuiva al moto sensorio dopo che la sensazione originaria è già avvenuta?

2. *Lo status fisiologico e psicologico del moto percettivo*

Cominciamo col notare che *Somn. Vig.* 1, 454a2-4, pone una stretta correlazione tra vegliare e percepire:

τὸν δὲ αἰσθανόμενον ἐγρηγορέναι νομίζομεν, καὶ τὸν ἐγρηγορότα πάντα ἢ τῶν ἔξωθεν
τινος αἰσθάνεσθαι ἢ τῶν ἐν αὐτῷ κινήσεων.

riteniamo che chi percepisca vegli, e che ogni individuo sveglio percepisca o qualcuno dei moti [provenienti] dall'esterno o [qualcuno dei moti] in lui stesso [insiti].

Vegliare è essere senziente in atto; e il fatto di essere senziente in atto consiste nel 'subire' l'azione di moti sensibili *k* dovuti a (e provenienti da)

¹² Torno su questo tema più avanti: cfr. *infra*, n. 23.

qualità sensibili di oggetti esterni, o da stati del nostro corpo. Gli stati fisiologici assunti dal sistema sensorio sotto la stimolazione delle qualità sensibili sono da Aristotele chiamati *αἰσθήματα*.

Sembra quindi di poter estrapolare la seguente caratterizzazione di ‘moto sensibile o percettivo’ (e con questo siamo finalmente arrivati al punto principale del discorso): un processo fisiologico che ha luogo nel mio corpo conta per me come moto sensibile *k* se (e solo se) *k* è tale che, nell’arrivare al mio organo sensorio centrale, vi induce uno qualunque degli stati fisiologici che possono contare come *αἰσθήματα*. Gli *αἰσθήματα* sono, come si è detto, le *qualificazioni* che l’organo di senso centrale assume per l’azione su di esso delle proprietà sensibili dell’ambiente, tramite gli organi di senso esterni:¹³ il *qualificarsi* del sensorio centrale, l’alterazione cui esso soggiace nell’assumere l’*αἴσθημα* o *φάντασμα*, ovvero (il che è lo stesso) il passaggio dell’*αἴσθημα* o *φάντασμα* dalla potenza all’atto, è, per l’appunto, il moto percettivo.

Si noti che, nella caratterizzazione che ho appena fornito, la definizione di *moto sensibile* dipenderà da quella di *αἴσθημα* (il moto risulterà cioè definito in base al suo *terminus ad quem*, come per altro richiesto dalla più generale teoria aristotelica sull’alterazione come moto),¹⁴ e questa dipenderà a sua volta da quella di *azione delle proprietà sensibili esterne sul sensorio centrale*. Ciò è proprio quel che ci aspettiamo, visto che la teoria aristotelica enfatizza l’aspetto intenzionale della sensazione, il suo essere una relazione dinamica (*κίνησις*) tra l’interno dell’animale e l’ambiente, tramite i sensori esterni.

La capacità di assumere stati fisiologici che contano come *αἰσθήματα* consiste per Aristotele in una ‘medietà’ (*μεσότης*, cfr. *De an.* Γ 13, 435a21-

¹³ D. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1989, p. 33, chiama qui in causa il concetto di ‘rappresentazione’: “Representation is the depiction or description of objects and states of affairs involved in perception, memory, dreams and thoughts. Sensory representation is the depiction of objects or states of affairs through the use of sensible characters (colors, sounds, flavors, etc.). Sensible characters are properties that physical objects possess in relation to percipient beings”. Ritengo senz’altro utile considerare gli *αἰσθήματα* e i *φαντάσματα* come rappresentazioni; ma caratterizzare a sua volta la rappresentazione, nell’ambito della teoria aristotelica, come ‘depction’ o ‘description’, chiamando in causa, rispettivamente, una metafora pittorica che sarebbe appropriata (se mai) solo al senso della vista e un’altra metafora tratta dalla sfera linguistica, mi sembra poco informativo.

¹⁴ Qualunque tipo di mutamento (*μεταβάλλειν*) è definito dai suoi estremi: cfr. il modo in cui sono categorizzati i tipi di mutamento in *Phys.* E 1, 225b5 ss.

22): vale a dire nel fatto che l'organo di senso gode di una condizione 'intermedia', neutra rispetto alla realizzazione fisiologica di ogni possibile stato cognitivo. La realizzazione fisica della medietà dipenderà dalla natura di quella parte omeomera che è il sensorio centrale.¹⁵

Il cardine della teoria è che l'animale sente qualunque cosa agisca sul cuore in modo da stimolare la medietà sensoria. La φύσις dell'animale determina *a priori* l'insieme delle possibili stimolazioni (*k*) cui il sensorio centrale può reagire secondo la medietà: a seconda di ciò che ora stimola i sensori esterni, viene attualizzata questa o quella tra le possibili *k* elementari; *k* a sua volta provoca, nel cuore, lo stato (αἴσθημα) che, nella 'scala' di tutte le possibili deviazioni dalla μεσότης, corrisponde alla qualità del mondo esterno (colore, odore ecc.) che ora sta causando *k*.

Per chi (vuoi un essere umano, vuoi un animale di un'altra specie) è dotato di un organo centrale di senso conformato secondo la medietà, l'atto di sentire consiste nel subire l'azione di un moto sensibile *k* proveniente da un oggetto esterno, attraverso il mezzo esterno, oppure dalle profondità del nostro corpo, attraverso il sangue.

Se questo processo non è disturbato né impedito, la catena causale che darà luogo all'αἴσθημα avrà un unico anello che è lecito chiamare in causa per spiegare come mai, tra tutte le possibili deviazioni dalla μεσότης, se ne è attualizzata, ora, proprio una piuttosto che un'altra qualsiasi: vi sarà dunque un solo fattore nell'ambiente esterno cui l'αἴσθημα elementare corrisponde. Se tale fattore causale è una qualità di un corpo esterno, ecco che tale qualità è precisamente il sensibile sentito tramite *k*. Se invece non c'è alcun corpo esterno, o alcun insieme di corpi esterni, che abbia agito sui sensori e che spieghi *k* univocamente, l'unica cosa che sentiamo è *k* stesso, o meglio lo stato cui *k* dà luogo.¹⁶

La teoria che sto attribuendo ad Aristotele è una teoria causalista della sensazione: il moto percettivo *k*, giungendo al sensorio centrale e qualificandolo in un dato modo, veicola l'informazione su ciò che,

¹⁵ Per i sensori come parti omeomere, cfr. *PA B 1*, 647a5-8. Per il cuore come partecipe sia della natura delle parti omeomere sia di quella delle parti anomeomere, cfr. *HA Γ 3*, 513a24 (il cuore è una parte delle vene) unitamente a *PA B 2*, 647b10-17 (le vene enumerate tra le parti omeomere).

¹⁶ E in tal caso *k* non è sensazione ma φαντασία; e lo stato cognitivo cui dà luogo è un φάντασμα.

chiamato in causa, spiega univocamente sia *k* stesso sia lo stato – una qualità – che il sensorio assume a seguito di *k*;¹⁷ e il fatto che *k* veicoli tale informazione è identico al fatto che *k* sia causato da quel tale fattore causale nell’ambiente. Un *k* verace è definito dal sensibile esterno da cui è stato causato e dall’αἴσθημα cui dà luogo, il quale, per ipotesi (trattandosi qui di una sensazione vera), corrisponde al sensibile esterno; un *k* fallace, invece, non ha cause esterne proprie: esso è definito solo dal φάντασμα prodotto (il corrispettivo fallace dell’αἴσθημα) e dall’oggetto intenzionale che veicola.

In base a questa nozione di ‘impulso sensorio’, nozione comune a sensazioni e φαντασίαι, Aristotele può trattare dell’interazione tra αἰσθήματα e φαντάσματα come di un’interazione tra entità omogenee,¹⁸ pur senza smarrire la distinzione già tracciata tra impulsi esterni e interni.¹⁹ Il sonno impedisce quel tipo di sensazione che più propriamente è tale (cfr. *Insomn.* 1, 459a9-10), ma non impedisce ogni atto sensorio; inoltre, garante dell’omogeneità tra φαντασίαι notturne e diurne è p. es. il φάντασμα di chi passa direttamente dallo svenimento al sonno.²⁰ I φαντάσματα della veglia fungono dunque, in questa teoria, da anello di congiunzione tra αἰσθήματα e sogni:

¹⁷ Il fatto che si dia tale stato dipenderà ovviamente sia dalla mia forma (la mia anima sensitiva, cioè in fin dei conti la medietà sensoria, appunto, quale si realizza in me), la quale fa sì che io sia in grado di assumere vari stati funzionali (tra cui quello in questione) che nell’economia dell’organismo fungono da stati percettivi, sia dal sensibile esterno che, agendo sul mio sistema sensorio, fa sì che io assuma quel particolare stato piuttosto che un altro. Una volta che la mia forma sia assunta come data (e in caso contrario io nemmeno esisterei come animale umano), il fatto che io assuma quel dato stato piuttosto che un altro è spiegato univocamente dall’intervenire di *k* nel mio sensorio. La struttura logica sottostante è di questo tipo: $a \rightarrow (b \rightarrow c)$: Il fatto (*a*) che io abbia una data forma fa sì che il (*b*) giungere al sensorio di un dato stimolo suscitati in me (*c*) un dato stato piuttosto che un altro.

¹⁸ *Somn. Vig.* 2, 456a26: “il sogno [l’esempio principe di φάντασμα] infatti è uno stato percettivo, in certo modo” (τὸ γὰρ ἐνύπνιον ἐστὶν αἴσθημα τρόπον τινά).

¹⁹ *Ibid.*, 455a9-10, ἀδύνατον δ’ ἐστὶν ἀπλῶς ὁποιαοῦν αἴσθησιν αἰσθάνεσθαι τὸ καθεῦδον ζῶον: “è impossibile che l’animale dormiente percepisca *simpliciter* con qualsivoglia senso”; si noti ἀπλῶς: il sentire *simpliciter* (ricezione di moti provenienti da oggetti esterni) è distinto da quello possibile anche nel sonno (ricezione di φαντάσματα).

²⁰ Cfr. 456b13-17. Cfr. anche *Div. Somn.* 1, 463a21-31, per la continuità tra pensieri vigili e sogni: le φαντασίαι notturne continuano ad avere effetti sugli stati cognitivi della veglia; e, d’altro canto, i pensieri vigili di quando ci corichiamo proseguono, trasfigurati, nei nostri sogni.

οὐ μόνον ἐγρηγορότων αἰ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι τῶν τε θύραθεν καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἐνουπάρχουσιν, ἀλλὰ καὶ ὅταν γένηται τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλεῖται ὕπνος καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται (*Insomn.* 3, 460b28-32).

I moti discendenti dagli stati percettivi [che giungono] dall'esterno e da quelli [che giungono] dal corpo insistono [in noi] non solo quando vegliamo ma anche quando accade l'affezione detta "sonno", e maggiormente allora si manifestano.

3. *La teoria di Aristotele sul moto fantastico-percettivo: uno sguardo d'insieme*

Vorrei ora provare a considerare la teoria che attribuisco ad Aristotele nella sua interezza. Nel seguito del mio contributo cercherò di delineare una serie di elementi teorici che a mio avviso costituiscono lo scheletro della sua teoria sul moto fantastico-percettivo.

Sulla natura della *φαντασία*, in base a quanto risulta da *De an.* Γ 3 e da *De insomniis*, è lecito assumere quanto segue:

(a) la *φαντασία* è un κριτικόν, una facoltà cognitiva: aver *φαντασία* implica essere nel vero o nel falso;²¹

(b) la *φαντασία* è qualcosa di ulteriore rispetto alla sensazione: è, infatti, un moto generato dalla sensazione in atto, che permane nel corpo anche dopo che l'atto di sensazione è cessato;

(c) *φαντασῖαι* e sensazioni non si distinguono in base a ciò che esperiamo in esse: non sempre chi esperisce un *φάντασμα* sa e può distinguerlo da un *αἴσθημα* vero e proprio;²²

(d) la *φαντασία* è coinvolta almeno in alcuni casi di percezione dei sensibili comuni e per accidente;²³

²¹ Cfr. p. es. *De an.* Γ 3, 428b1-3, dove si menziona la *φαντασία falsa* relativa alla dimensione del Sole, e, viceversa, la menzione di *φαντασῖαι vere* in 428b28.

²² Tant'è che nei sogni solo raramente ci accorgiamo di star sognando.

²³ In *De an.* Γ 3, 428a12-15, è menzionato un esempio di percezione incerta di sensibile *per accidens* (la visione da lontano di un qualcosa che non si sa se sia o meno un uomo) per dare un esempio di esercizio della *φαντασῖαι*: se ne può inferire che la *φαντασία* entra in gioco, almeno talvolta, nell'esercizio delle percezioni dei sensibili *per accidens*. Lo stesso si può inferire circa il suo rapporto con le percezioni dei sensibili comuni, visto che in 428b2-9 l'argomentazione che vuol dimostrare che la *φαντασία* non è mescolanza di sensazione e opinione si serve della premessa che la percezione della grandezza apparente del Sole è un caso di *φαντασία*, e le percezioni di grandezze sono percezioni di sensibili comuni.

(e) la φαντασία non implica λόγος, per lo meno se a λόγος diamo il suo senso proprio di ‘facoltà razionale’;²⁴ ne consegue che gli stati cognitivi di cui la φαντασία è responsabile non hanno natura proposizionale;

(f) la φαντασία non implica πίστις (‘fiducia’ razionalmente fondata nella verità o falsità di una tesi); perciò è diversa dalla δόξα, con la quale può contrastare: infatti sia la πίστις sia la δόξα richiedono il λόγος, che invece non è richiesto dalla φαντασία;²⁵

(g) Ἰαῖσθημα ο φάντασμα è una qualità fisica del sensorio centrale, che è anche uno stato funzionale nell’economia cognitiva dell’organismo;²⁶ κ è la capacità (potenza, δύναμις), di un corpo (un corpo esterno all’animale, o una parte qualunque dell’ambiente, o ancora una porzione del sangue dell’animale stesso), di indurre Ἰαῖσθημα ο φάντασμα in un altro corpo (in un’altra porzione del sangue, contigua alla precedente, o nel sensorio centrale²⁷); Ἰαῖσθημα ο φάντασμα, infatti – come ogni altra qualità – può

²⁴ Cfr. *ibid.*, 429a6: la φαντασία appartiene anche ad alcuni degli animali non umani, che non hanno il λόγος.

²⁵ Cfr. *ibid.*, 428a19-22.

²⁶ Modrak, *Aristotle*, dopo aver affermato che l’oggetto proprio della sensazione, o ‘sensory content’, è “a complex of sensible characters” (p. 82), prosegue dicendo che “in the absence of an external stimulus a sensory content is an internal representation of sensible characters” (*ibid.*). Condivido questo punto particolare dell’interpretazione di Modrak; e aggiungerei anzi che la “internal representation of sensible characters” di cui parla questa studiosa può essere – nella mia interpretazione – identificata con la qualità fisica del sensorio centrale di cui sto parlando: condivido cioè l’idea di Modrak che sia appropriato attribuire ad Aristotele una teoria del φάντασμα come rappresentazione interna che vicaria un oggetto sensibile esterno assente. Non è invece questa la sede adatta per discutere la più generale ricostruzione di Modrak della teoria aristotelica sulla φαντασία, ricostruzione che dipende – mi pare – da numerose assunzioni generali circa la teoria di Aristotele sulla sensazione.

²⁷ Sono costretto a tralasciare qui, per motivi di spazio, la questione circa quale sia il *medium* fisico della trasmissione degli impulsi sensoriali. Alcuni commentatori (p. es. Modrak, *Aristotle*, p. 72-75) lo identificano senz’altro col sangue. A favore di questa idea, si può ricordare il fatto che l’intera teoria che nel *De insomniis* è chiamata a spiegare i sogni parla del sangue come del vettore dei moti fantastico-percettivi (in *Insomn.* 3, 461b11-12, il sangue è esplicitamente identificato con tale vettore, di cui si è parlato diffusamente nei capp. 2-3 dello stesso trattatello). Morel, “Perception”, p. 39 n. 5, sottolinea, notando la particolare difficoltà di questo problema esegetico, che (1) Aristotele considera il sangue privo di sensazione (chiamando in causa a questo proposito il *PA B* 10, 656 b19-22, e *Γ* 4, 666a17), e che inoltre (2) il moto percettivo deve necessariamente giungere al cuore, laddove il sangue, secondo Aristotele, proviene dal cuore in cui viene prodotto (chiamando in causa *PA Γ* 4, 666a6-7 e *HA Γ* 3-4). Alla prima obiezione si può rispondere che il sangue può ben essere privo di sensazione, con ciò intendendo che non è una parte organica atta a ricevere stimoli sensoriali dall’esterno, e ciò nonostante fungere da vettore di

trasferirsi da questo a quel sostrato, a patto che i due sostrati in questione siano adeguati a trasmettersele;

(*b*) il φάντασμα è l'αἴσθημα in quanto si perpetua divenendo responsabile di nuovi atti cognitivi (cfr. p. es. *Insomn.* 3, 460b28-461b3);

(*i*) il φάντασμα eredita i poteri causali dell'αἴσθημα originario, che conserva più o meno fedelmente secondo i casi.²⁸ Il potere causale dell'αἴσθημα dipende dal fatto che l'αἴσθημα è una qualità assunta dal sensorio centrale in seguito a quel particolare tipo di alterazione che è la sensazione; dal fatto che il cuore assuma un determinato αἴσθημα piuttosto che un altro conseguirà il fatto che l'animale provi l'esperienza p. es. del blu piuttosto che del rosso, oppure di un gusto amaro piuttosto che dolce: l'αἴσθημα ha quindi il potere causale di attualizzare questa o quella esperienza nell'animale. Il φάντασμα, in quanto reliquia dell'αἴσθημα originario, ne eredita i poteri causali:²⁹ ne eredita cioè il potere di far sì, quando giunge al cuore, che l'animale o l'uomo provi di nuovo quella determinata esperienza che era associata all'αἴσθημα.³⁰ Tali poteri causali

impulsi sensori già entrati nel corpo mediante i sensori esterni. Alla seconda obiezione, non si può purtroppo che rispondere che l'unico altro candidato al ruolo di vettore degli impulsi, lo πνεῦμα, vi sarebbe parimenti esposto, essendo contenuto nel sangue: anch'esso, perciò, si muoverebbe, col sangue, dal cuore invece che verso il cuore. La mia impressione è che Aristotele fosse perplesso dal problema degli (allora ignoti) movimenti del sangue nel corpo vivente, e che non presumesse di aver risolto la questione. Ma che al sangue (o a una sostanza in essa contenuta) si dovesse attribuire il ruolo di vettore dei moti percettivi, era una conseguenza inevitabile del suo cardiocentrismo.

²⁸ Vista la rilevanza del sangue (o comunque del πνεῦμα in esso contenuto: io sarei propenso a questa seconda interpretazione) come vettore dei moti fantastici, è aperta la possibilità che eventuali turbamenti del flusso sanguigno possano portare due o più diversi moti fantastici a confondersi tra loro o a elidersi a vicenda: cfr. *Insomn.* 3, 461a8-11 e b17-21.

²⁹ Come notato da M.V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven & London, Yale University Press, 1988: "we are somehow aware of perceptual states without their being standard objects of perception". I φαντάσματα sono cioè sensibili (αἰσθητά), e noi possiamo averne sensazione (cfr. *Insomn.* 3, 460b2-3).

³⁰ Perciò l'esperienza onirica del vedere Corisco, dovuta al φάντασμα di Corisco, è indistinguibile dall'esperienza di vedere Corisco durante la veglia. Cfr. la formulazione di V. Caston, "Why Aristotle Needs Imagination", *Phronesis*, 41, 1996, p. 49-50: per ogni φάντασμα φ e tempo t , l'effetto totale che φ può produrre in t sul sensorio centrale è lo stesso che potrebbe produrre una stimolazione sensoria s , se s avvenisse; e a poter esser veicolato da φ in t è qualsiasi oggetto intenzionale che s potrebbe veicolare. La teoria di Aristotele qui considerata va distinta da quella in auge nella moderna neurofisiologia, nonostante la notevole somiglianza tra le rispettive strutture: per la scienza contemporanea, ciò che resta dopo l'esperienza sensoria non è un impulso che viaggia nel corpo, bensì una tendenza dei neuroni coinvolti nell'esperienza originaria a riattivarsi

costituiscono il suo contenuto intenzionale, cioè il suo riferimento a un ente nel mondo esterno o – meglio – all'aspetto sensibile di un ente del mondo esterno che, agendo sui sensori nel corso dell'originario episodio di sensazione, diede luogo all'*αἴσθημα*.³¹

A questo punto è importante fare una precisazione.

Dicendo che i moti somigliano (cfr. *Insomn.* 3, 461b19, *ἔχουσαι ὁμοιότητα*) ai sensibili originari, Aristotele intende dire che quelli e questi producono stati simili nel sensorio centrale della persona che vide Corisco e che ha nel sangue il residuo (*ὑπόλειμμα*, r. 21) di tale esperienza.³² Si noti che una tale somiglianza è ben diversa da quella riscontrabile tra Corisco e un oggetto del mondo esterno che può produrre un effetto simile a quello di Corisco negli organi di senso di più percipienti: come p. es. un ritratto di Corisco o una nube che assomigliasse alla sua sagoma (cfr. 3, 461b19-21); se, infatti, per ipotesi, potessimo vedere nel corpo di chi vide Corisco, non vi troveremmo un'icona di Corisco che *ci* appaia (anche a noi) "tale e quale a Corisco".³³ È proprio per questo che la teoria di Aristotele non è

secondo lo stesso modello di connessione (cfr. p. es. D.L. Schachter, *Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past*, New York, Basic Books, 1996, tr. it. C. Mennella, *Alla ricerca della memoria*, Torino, Einaudi, 2001, p. 49). Lo spirito della teoria moderna è comunque lo stesso di quello della teoria di Aristotele: l'esperienza dà luogo a un mutamento nel sistema sensorio; tale mutamento è una disposizione a riattivarsi in modo simile a quello dell'esperienza originaria.

³¹ Cfr. p. es. *Insomn.* 3, 461b21-24: τούτων δὲ ἕκαστόν ἐστιν, ὡς περ εἴρηται, ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος· καὶ ἀπελθόνθος τοῦ ἀληθοῦς ἔνεστι, καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι τοιοῦτον οἷον Κόρισκος, ἀλλ' οὐ Κόρισκος ("e ciascuna di queste cose è – come si è detto – residuo dello stato percettivo in atto. E dopo che il vero si è allontanato, [il residuo] rimane, ed è vero dire che è tale e quale a Corisco, ma non è Corisco"); 'ciascuna di queste cose' sono i moti nel sangue risultanti dall'atto percettivo: le *φαντασίαι* (459a17-18) che, giunte al cuore, vi si attivano (*ἐνεργούσιν*: 461b17): vi inducono cioè uno stato fisiologico simile a quello indottovi dagli oggetti che in origine le causarono.

³² Così Rapp, "Intentionalität", p. 84. Questa interpretazione mi sembra suffragata da un brano delle *Categorie* (8, 11a15 ss.), dove si definiscono 'simili' (*ὁμοια*) due o più cose che hanno la stessa qualità; ora, gli *αἰσθητά* esterni da cui derivano gli *αἰσθήματα* e i *φαντάσματα* sono – per ipotesi – qualità sensibili; le qualità sensibili (8, 9b4-9) sono le qualità che producono affezioni del senso, *in quanto* producono affezioni del senso; in base a *Cat.* 8, 11a15 ss., sarà dunque legittimo considerare i moti fantastici come 'simili' agli *αἰσθητά* da cui derivano, in quanto suscitano nel senso le stesse affezioni già prodotte dagli *αἰσθητά* esterni nel corso dell'originario episodio di sensazione. Ecco in che senso Aristotele parla di 'somiglianza' tra gli stati sensorii e i sensibili esterni.

³³ Caston, "Why Aristotle", p. 51, vede nel *φάντασμα* un mutamento nel sistema percettivo di qualcuno, che rappresenta qualcosa in virtù di una somiglianza di poteri causali con la cosa rappresentata: condivido su questo punto la sua interpretazione, che qualificherei, aggiungendo che la somiglianza di poteri causali non è tra Corisco e il

qualificabile come una teoria fondata sul concetto di *immagine* (mentale o meno), e non si espone alle critiche normalmente sollevate contro questo tipo di teorie.

Continuiamo a vedere altri caratteri del moto percettivo:

(j) L'*alteratio perfectiva* di cui il φαντάσμα è portatore, e che si attualizza quando questo raggiunge il cuore, va distinta dalla traslazione del φάντασμα stesso trasportato dal flusso sanguigno. Si consideri p. es. *Insomn.* 3, 461a8-12 (*loc. cit.*), dove la traslazione del φάντασμα nel sangue viene paragonata a quella di un vortice nell'acqua. Ebbene, un vortice è un moto locale (un particolare modo in cui una data materia, p. es. una massa d'aria o d'acqua, si muove: cfr. *Phys.* H 1, 243a17); la vorticazione vera e propria (δίνησις), ovvero il moto elicoidale della massa d'aria o acqua in questione, va distinta da un altro moto locale: lo spostarsi del vortice stesso nell'ambiente (il mare, l'atmosfera, il corso di un fiume ecc.). Tornando alla natura del moto percettivo, al moto di vorticazione, nel paragone formulato da Aristotele, corrisponderà l'alterazione percettiva, al traslarsi del vortice nell'ambiente corrisponderà invece il suo trascinarsi nel sangue.

Ulteriori inferenze che possiamo trarre, in base alle proposizioni *a-j*, e leggendo alla luce di *a-j* altri luoghi del *corpus*, sono:

(k) il potere causale di un αἴσθημα/φάντασμα sta al φάντασμα/αἴσθημα stesso come la forma di un individuo sta all'individuo di cui è forma;³⁴ infatti tra la sensazione originaria e la φαντασία vige precisamente il tipo di rapporto che vige tra un moto e un moto che gli consegue, moto che permane anche quando il moto originario è cessato.³⁵ Per la teoria di Aristotele sul moto, tali moti sono identici per specie, distinti per numero: una sensazione e la φαντασία che le consegue si distingueranno dunque per numero, rimanendo identiche per specie; saranno cioè portatrici di

φάντασμα di Corisco, ma tra l'aspetto sensibile *A* di Corisco che agì sul sistema sensorio del senziente *S* nel tempo *t* e il φάντασμα derivato da quella sensazione: è infatti costitutivo dell'identità di un φάντασμα l'appartener proprio a quell'*S* che visse l'episodio percettivo da cui discende il φάντασμα, mentre p. es. in una fotografia, così come in qualunque altra rappresentazione iconica esterna al corpo senziente, chiunque sia dotato di occhi può cercare riferimenti (giusti o erronei) a qualsiasi referente, a prescindere dall'intenzione originaria del fotografo.

³⁴ Così anche Wedin, *Mind*, p. 121. Giustamente Morel, "Perception", p. 46, sottolinea che a esser veicolato dal moto percettivo è "un *eidōs* ou un *logos*".

³⁵ Cfr. *De an.* Γ 3, 429a1-2, e *supra*, n. 2.

un'identica forma.³⁶ Ora, ciò che nella consecuzione dei due moti si mantiene identico è (per la *i*) proprio il potere causale, e dunque il contenuto intenzionale. Quindi la sensazione originaria e la *φαντασία* hanno, come identica forma comune ad entrambe, il potere causale e automaticamente (ancora per la *i*) il contenuto intenzionale.

Il fatto che il contenuto intenzionale stia al *φάντασμα* come la forma sta all'individuo automaticamente implica il fatto che più *φαντάσματα* possano avere lo stesso contenuto intenzionale, visto che, com'è noto, per Aristotele più individui possono avere la stessa forma. Ciò, lungi dall'essere una difficoltà per Aristotele, è precisamente ciò che gli permette di spiegare l'errore percettivo: errore dovuto all'eventuale indiscernibilità, per il sistema sensorio, di due *φαντάσματα* numericamente diversi, o di un *φαντάσμα* rispetto all'*αἴσθημα* originale. Aristotele, da un lato, si esprime come se credesse che in condizione ottimale debba esservi corrispondenza biunivoca tra contenuti intenzionali e moti percettivi; dall'altro, ammette che il venir meno della biunivocità (più moti vengono ad avere uguale contenuto intenzionale) è la causa dell'errore (cfr. *Insomn.* 3, 461b21-24, *loc. cit.*). Questi due punti non sono in contrasto tra loro, bensì fondano – insieme – la possibilità di spiegare l'errore, il quale avviene (com'è ovvio) quando il percipiente si trova in condizioni non ottimali per l'esercizio delle facoltà cognitive.

(*I*) Visto che la forma definisce la cosa di cui è forma, ecco che – come già abbiamo visto – un *k* verace è definito dal suo potere causale: il qual potere consiste nella capacità di dar luogo a un *αἴσθημα*; all'*αἴσθημα* corrisponderà un determinato contenuto intenzionale; e il contenuto intenzionale corrisponderà, a sua volta, a un sensibile esterno reale. Un *k* fallace, invece, non ha cause esterne proprie: è definito solo dal *φάντασμα* prodotto e dall'oggetto intenzionale che veicola;

³⁶ Wedin, *Mind*, p. 122, invece, vede nel *φάντασμα* un qualcosa che si rapporta all'*αἴσθημα* come una forma si rapporta alla sua materia, e non come una cosa che condivide la stessa forma di un'altra cosa. Per quanto riguarda la possibilità di applicare analogicamente i concetti di 'forma' ed 'essenza' anche a entità che non ricadono nella categoria della 'sostanza', e in particolare – come nel nostro caso – alle qualità, cfr. *Metaph.* H 2, 1043a4-5 (W.D. Ross, *ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ. Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1924, 1966).

(*m*) la storia pregressa del φάντασμα non entra nella definizione dei suoi poteri causali: φαντάσματα diversi, derivati da diversi αἰσθήματα, possono giungere *per accidens*, a causa di mutamenti posteriori, ad avere identici poteri causali;³⁷

(*n*) l'identità del φάντασμα/αἴσθημα non è determinata solo dal suo potere causale o forma. Abbiamo già visto, infatti, che la storia pregressa di due φαντάσματα fino a un dato momento *t* (il modo in cui essi sono giunti ad acquisire i poteri causali di cui godono in quel momento *t*) può averli portati ad avere, in *t*, uguali poteri causali; ma ciò non implica che essi siano numericamente identici.³⁸ La storia pregressa del φάντασμα sarà un elemento della sua identità, pur non entrando nella descrizione dei suoi poteri causali;

(*o*) il φάντασμα può perdere potere causale, contenuto intenzionale, identità, forma confondendosi con altri φαντάσματα (*Insomn.* 3, 461a8-11, *loc. cit.*).

4. Conclusioni

Ho cercato di fornire un'idea unitaria del concetto di *moto fantastico-percettivo* qual è usato da Aristotele. La ricostruzione da me prodotta è ovviamente congetturale, visto che Aristotele usa la nozione di κινήσις φανταστική ο φάντασμα come strumento concettuale per costruire spiegazioni di vari fenomeni biologici (p. es. il sogno, l'errore percettivo, la memoria) ma non espone mai una sua teoria sul φάντασμα in quanto oggetto autonomo d'indagine.

³⁷ Cfr. *Insomn.* 3, 461b19-21, dove il mutamento cui sono soggetti i φαντάσματα è paragonato a quello delle nuvole trascinate dal vento "che rassomigliano ad uomini e centauri, rapidamente mutando" (ἃ παρεικάζουσιν ἀνθρώποις καὶ κενταύροις ταχέως μεταβάλλοντα). Il paragone implica che, come alle nuvole, possa accadere ai φαντάσματα di assumere *facies* diverse da quelle originarie, e simili a quelle di altri φαντάσματα o di sensibili esterni. "Eher ist gemeint, daß die Bewegung sich in andere Formen auflösen kann [...]: So kann sich der Stimulus, der durch die Wahrnehmung eines Menschen hervorgebracht wurde, während der mit dem Schlaf einhergehenden Verwirrung derart ändern, daß er beim Träumenden die Erscheinung eines Kentaurus hervorbringt" (P. J. van der Eijk, *Aristoteles. De insomniis, De divinatione per somnum*, Übersetzt und erläutert, Berlin, Akademie Verlag, 1994, p. 236, *ad loc.*).

³⁸ Cf. *Insomn.* 3, 461a8-12, *loc. cit.*

Ciò nonostante, ed è questa la prima cosa che si fa notare, in base al confronto tra i molti luoghi del *corpus* prodotti, mi pare di poter dire che egli aveva una teoria abbastanza precisa in proposito, la quale mi sembra sottintesa in tutti i brani del *corpus* in cui la nozione di φάντασμα è chiamata in causa. I punti *a-o* del terzo paragrafo del mio contributo espongono, appunto, i dettagli di tale teoria (nella misura in cui mi pare possibile congettarli).

La seconda cosa da notare è che il quadro che emerge dal confronto tra i diversi passi invita a prendere molto sul serio il lato materiale dell'ilomorfismo di Aristotele, per lo meno nel caso della sensazione. È molto difficile, nel leggere i passi che abbiamo letto, sfuggire alla conclusione che per Aristotele i mutamenti fisiologici nell'organismo dell'animale dovessero entrare a pieno titolo tra gli elementi rilevanti nella spiegazione dei processi cognitivi. Il fatto che tali movimenti vengano da lui concepiti come alterazioni, invece che come traslazioni, nulla toglie alla loro materialità.

Tra l'altro, l'analogia che ispira ad Aristotele il proprio modello esplicativo,³⁹ l'analogia cioè con i vortici, è presa – si noti – dalla sfera dei movimenti locali. Senonché, non avendo a disposizione una scienza della dinamica al cui paradigma riferirsi, Aristotele deve, per chiarezza, ricorrere a un'analogia immediatamente, sensorialmente comprensibile al lettore o ascoltatore delle sue lezioni: chiunque può infatti constatare, osservando un ruscello o un torrente, che il moto elicoidale dell'acqua in un vortice gode di una propria identità, alla quale si aggiunge quella del moto del vortice stesso lungo il corso del torrente.

REFERENCES

- Barnes, Jonathan-Schofield, Malcom-Sorabji, Richard (eds.), *Articles on Aristotle, 4: Psychology and Aesthetics*, London, Duckworth, 1979, p. 1-31.
- Block, Irwin L., "Aristotle on the Common Sense: A Reply to Kahn and Others", *Ancient Philosophy*, 8, 1988, p. 235-249.
- Caston, Victor, "Why Aristotle Needs Imagination", *Phronesis*, 41, 1996, p. 20-55.
- Fortenbaugh, William W., "A Note on *De Anima* 412b19-20", *Phronesis*, 13, 1968, p. 88-89.
- Kahn, Charles H., "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, 1966, p. 43-81 (ristampato in J. Barnes-M. Schofield-

³⁹ Sono totalmente d'accordo con Morel, "Perception", p. 39, sul fatto che qui "nous avons affaire, non pas à une métaphore, mais à une véritable explication".

Giuseppe Feola

- R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, 4: Psychology and Aesthetics*, London, Duckworth, 1979, p. 1-31).
- Louis, Pierre, *Aristote. Histoire des animaux*, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969.
- Louis, Pierre, *Aristote. Les parties des animaux*, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- Minio-Paluello, Lucio, *Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- Modrak, Deborah K.W., *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago & London, The University of Chicago Press, [1987] 1989.
- Morel, Pierre-Marie, "Perception et divination chez Aristote. Images oniriques et moteurs éloignés", *Antiquorum philosophia*, 5, 2011, p. 31-49.
- Nussbaum, Martha C.-Oksenberg Rorty, Amelie (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 195-225.
- Perler, Dominik (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.
- Rapp, Cristoph, "Intentionalität und Phantasia bei Aristoteles", in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 63-95.
- Ross, William D., ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ. *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, [1924] 1966.
- Ross, William D., ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ. *Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon Press, [1936] 1998.
- Ross, William D., *Aristotle. Parva naturalia*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1955.
- Ross, William D., *Aristotle. De anima*, Edited with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Schachter, Donald L., *Searching for Memory: The Brain, the Mind, and the Past*, New York, Basic Books, 1996; tr. it. di C. Mennella, *Alla ricerca della memoria*, Torino, Einaudi, 2001.
- Sorabji, Richard, "Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception", in M.C. Nussbaum-A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 195-225.
- van der Eijk, Philip J., *Aristoteles. De insomniis, De divinatione per somnum*, Übersetzt und erläutert, Berlin, Akademie Verlag, 1994.
- Ward, Julie K., "Perception and λόγος in De Anima II 12", *Ancient Philosophy*, 8, 1988, p. 217-233.
- Wedin, Michael V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven & London, Yale University Press, 1988.

GIUSEPPE FEOLA
Scuola Normale Superiore di Pisa
giuseppe.feola1@gmail.com

MICHELE ALESSANDRELLI

L'ORDITO DELLA VITA: ESPERIENZA DEL DIVINO NELLA *POETICA* DI ARISTOTELE*

ABSTRACT: This paper articulates a comparison between the theory of athenian tragedy developed by Aristotle in the *Poetics* and the experience of athenian tragedy that this theory presupposes and preserves, despite its high level of abstraction. The purpose is to show that the *katharsis* refers to a peculiar experience (made by the spectator or by the reader of tragedy) based on the relationship between human and divine order, which is possible only under certain conditions and out of certain assumptions. The *katharsis* is not the result of a mechanical and physiological process of hydraulics of emotions. It should be understood and interpreted as the consequence of a specific type of understanding, pre-theoretical and experiential.

SOMMARIO: In questo studio viene sviluppato un confronto tra la teoria della tragedia ateniese elaborata da Aristotele nella *Poetica* e l'esperienza della medesima che quella teoria presuppone e preserva, malgrado il suo elevato livello di astrazione. L'obiettivo è mostrare che la catarsi rimanda ad una peculiare esperienza (fatta dallo spettatore e/o lettore della tragedia) del rapporto tra ordine umano e divino, possibile solo in determinate condizioni e dati determinati presupposti. La catarsi non è il risultato di un processo meccanico e fisiologico di idraulica delle emozioni. Essa è piuttosto da intendersi come la conseguenza di un tipo specifico di comprensione, di natura pre-teoretica ed esperienziale.

KEYWORDS: Aristotle; Poetics; Katharsis; Mimesis; Muthos

* Il presente lavoro è una revisione sostanziale di un mio precedente saggio apparso con il titolo "Catarsi tragica" in *Chaos e Kosmos*, 9, 2008, p. 1-13. Desidero ringraziare Giampiero Arciero e Vittorio Gallese che mi hanno dischiuso, rispettivamente, gli universi dell'esperienza pre-riflessiva (matrice autonoma del significato) e dell'imitazione.

L'ipotesi che si vuole qui proporre è che la delucidazione del rapporto tra la teoria della tragedia elaborata da Aristotele nella *Poetica* e la tragedia classica medesima sia indispensabile per comprendere il fenomeno che egli chiama 'catarsi'. In questa teoria, enunciazioni normative e prescrittive (che istruiscono su come una tragedia *deve* essere costruita) coesistono e si confondono con parti puramente descrittive (che ci dicono come di fatto era costruita la tragedia ateniese).¹ La parte prescrittiva condiziona talvolta quella descrittiva: ciò che Aristotele ritiene irrinunciabile per la costruzione di una buona tragedia orienta la scelta degli elementi su cui concentrare l'attenzione quando egli descrive la tragedia ateniese. Quella descrittiva si colora talvolta di sfumature normative: ciò su cui Aristotele maggiormente concentra la sua attenzione, quando descrive la tragedia, acquista sovente uno statuto paradigmatico e prescrittivo. Questa duplicità di prospettive è importante perché permette di comprendere portata e limiti dell'impresa teorica di Aristotele. Per quanti sforzi egli abbia compiuto per razionalizzare e laicizzare la tragedia riducendola a un raffinato congegno narrativo, quest'ultima doveva rimanere una realtà indipendente e porre così dei vincoli insuperabili alla propria inclusione nel sistema della filosofia aristotelica. Questo processo di razionalizzazione e laicizzazione era volto a ridurre il più possibile (senza però poterla abolire del tutto) la presenza di elementi della tragedia classica percepiti come arcaici, religiosi e pre-filosofici: tra questi, principalmente, il fato e la catarsi medesima. Questi elementi erano semplicemente ineliminabili perché intrinsecamente costitutivi il primo della tragedia stessa, il secondo del legame tra la tragedia e il proprio uditorio. In questo scritto, sarà avanzata l'ipotesi secondo cui la catarsi, dopo la fugace ma cruciale apparizione nella definizione d'essenza fornita da Aristotele nella *Poetica*, sopravvisse in questo trattato sotto forma di piacere (il suo correlato fisiologico), il fato nella forma della necessità causale che permea la connessione dei fatti. La catarsi, in particolare, in quanto culmine dell'offerta di senso elargita allo spettatore dalla mimesi tragica, non è un processo meccanico e fisiologico di idraulica

¹ Si vedano le numerose occorrenze di δᾶι (più l'infinito) in contesti sia normativi sia descrittivi: 1447a9; 1450b22; 1450b32; 1450b36; 1451a3; 1452a18; 1452b14; 1452b28; 1452b31; 1452b34; 1453b3; 1453b12; 1453b25; 1454a14; 1454a16; 1454a37; 1454b9; 1455a22; 1455b1; 1456a3; 1456a10; 1456a37; 1456b3; 1456b5; 1458a31; 1459a18; 1459b8; 1459b11; 1459b19; 1460a11; 1460a26; 1460a34; 1460b3; 1460b28; 1461a10; 1461a31; 1462b13.

delle emozioni. Si vedrà come essa vada piuttosto interpretata come la conseguenza di un tipo preciso di comprensione, di natura pre-riflessiva ed esperienziale, ma non per questo irrazionale, attuabile soltanto in certe condizioni e dati certi presupposti. Nelle pagine seguenti sarà pertanto articolato un confronto tra la teoria della tragedia elaborata da Aristotele nella *Poetica* ed esperienza della tragedia che quella teoria presuppone e conserva, malgrado l'elevato livello di astrazione. L'auspicio è quello di riuscire a mostrare come la comprensione da cui scaturisce la catarsi, elargita dalla mimesi tragica a uno spettatore (o lettore) integro affettivamente e maturo intellettualmente, riguardi il legame inscindibile, eppur sempre problematico, tra ordine umano e ordine divino. Siffatto termine, inerente al rapporto tra tragedia e suo uditorio, sembra riconducibile, per dirla con Carlo Diano,² alla categoria o dimensione dell'evento (e dell'esperienza), e forse, proprio per questo, faticò a trovare posto nella teoria della tragedia elaborata da Aristotele, appartenente invece a quella della forma.

Il cardine concettuale di tutta la *Poetica* è senza dubbio la *μίμησις*. La *μίμησις* aristotelica è diversa da quella platonica, copia della copia.³ La diversa cornice ontologica in cui la prima è collocata, con la sua rivalutazione dell'elemento sensibile, ne fa "una raffinata operazione di selezione e di ricomposizione interpretativa di aspetti in qualche senso privilegiati del reale, sí da restituire, di questo, il senso più vero, precisamente quello che sfugge invece alla percezione diretta della totalità di ciò che c'è o accade".⁴ Su questa operazione interpretativa Aristotele fonderà un tipo particolare di conoscenza universale. Quest'ultima non è tanto una conoscenza teoretica di oggetti quanto una comprensione pre-riflessiva delle strutture di significato iscritte nei fatti. Una comprensione siffatta esige che questi ultimi siano assunti nel *μῦθος* come possibili prima ancora che reali. La *μίμησις* coglie il senso dell'accadere, cioè i fatti o eventi⁵ (*πράγματα*) che essa seleziona e dispone nel *μῦθος* sono fatti *significativi*. Il *μῦθος* in cui essa consiste è pertanto una connessione causalmente e finalisticamente sensata di *πράγματα*. Nel *μῦθος* personaggi e avvenimenti si

² Cfr. C. Diano, *Forma ed Evento*, Venezia, Neri Pozza, 1952.

³ Plat. *Resp.* 595a1-597e9; 598d8-599a5.

⁴ P.L. Donini (ed.), *Aristotele. Poetica*, Torino, Einaudi, 2008, p. xxii.

⁵ S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*. With a New Introduction, London, Duckworth, 1998² (1986), p. 141: "*Pragmata* is thus best translated as 'events' rather than 'actions'".

influenzano a vicenda “to form a meaningful narrative”.⁶ Il μῦθος, in altri termini, dispiega l’ordito dell’esistenza.⁷

Soffermiamoci ora sul modo in cui Aristotele analizza e descrive la μίμησις. Quest’ultima è colta da Aristotele come l’elemento comune alle diverse specie di arte poetica,⁸ che, proprio in quanto μιμήσεις, differiscono o perché imitano con mezzi diversi o perché imitano oggetti diversi o perché imitano in modo diverso.⁹ I mezzi della μίμησις sono ritmo, parola e armonia.¹⁰ La tragedia si serve contemporaneamente di tutti e tre questi mezzi.¹¹ È degna di nota la circostanza che per Aristotele fossero imitazioni (realizzate attraverso il solo mezzo della parola) anche i λόγοι socratici.¹² La difficoltà di Aristotele davanti a questa specie di imitazione¹³ – che è poi quella cui noi moderni lettori, tutti concentrati sul λόγος, siamo più abituati – deve mettere in guardia dal trascurare l’importanza di quegli aspetti mimetici pre-logici o non logici che, come il ritmo, condizionano la fruizione della tragedia. Se è vero che Aristotele ridimensiona tale difficoltà riducendola a un semplice problema di denominazione, è non meno vero che la μίμησις puramente logica ha acquisito per noi moderni uno statuto paradigmatico che può indurre a trascurare gli aspetti non logici della μίμησις tragica e a concentrarsi solo o prevalentemente sul λόγος.¹⁴ Non tener conto di questi aspetti significa rinunciare a porzioni di senso decisive che vengono veicolate da mezzi non logici. Il ritmo non è pertanto solo decorazione e cosmesi. Scrive al riguardo Rostagni: “il verso, il metro, non è altro che parola + ritmo. La parola tragica è sempre ritmica”.¹⁵ Un punto importante può essere già fissato: la parola ritmica, la parola tragica, il verso o metro non veicola sistemi di credenze ma porta a manifestazione, modulandole di volta in volta in modo diverso, le azioni e le passioni degli uomini. Il problema è allora quello delle cose che accadono e capitano agli

⁶ F. O’Connor, *Mistery and Manners. Occasional Prose*, Selected and Edited by Sally and Robert Fitzgerald, New York, Farrar Strauss & Giroux, 1969, p. 66.

⁷ Ibid., p. 68.

⁸ 1447a13-16.

⁹ 1447a16-18.

¹⁰ 1447a21-23.

¹¹ 1447b24-27.

¹² 1447b11. Cfr. Donini, *Poetica*, p. 7 n. 12 (*ad loc.*).

¹³ 1447b9-11.

¹⁴ Su questo punto si veda M. Zambrano, *L’uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2008, p. 198-205.

¹⁵ A. Rostagni (ed.), *Aristotele. Poetica*, Torino, Chiantore, 1944², p. 6.

uomini (il verbo usato nella *Poetica* da Aristotele è *συμβαίνω*),¹⁶ cambiando, spesso irreversibilmente, il corso delle loro vite. Come scrive Maria Zambrano: “Per l'uomo educato in una cultura razionalistica è difficile comprendere che un modo di agire preceda il modo di conoscere corrispondente. L'agire deriva dal conoscere. Ma, di fatto, quando il conoscere è radicale, quando nasce da una situazione radicale della condizione umana, procede da un sentire, conduce all'azione. Per cui, la prima forma di conoscenza può essere un'azione, un modo di comportarsi”.¹⁷

Poiché ci sono diverse specie di poesia quanti sono i diversi oggetti della *μίμησις*, bisogna capire quale oggetto identifichi una determinata specie di *μίμησις* poetica come *μίμησις* tragica. Al riguardo Aristotele osserva come gli imitatori (*οἱ μιμούμενοι*) imitino persone che agiscono.¹⁸ La differenza che permette di distinguere, per esempio, tragedia e commedia è la seguente: la seconda vuole imitare personaggi peggiori, la prima personaggi migliori di quelli attuali.¹⁹ A sua volta, la differenza tra *μίμησις* tragica e *μίμησις* epica²⁰ corrisponde a quella tra *μίμησις* di tipo narrativo (epica omerica) e *μίμησις* di tipo drammatico (tragedia). Le tragedie sono chiamate drammi (*δράματα*) perché imitano persone che agiscono (*δρώντας*).²¹ Aristotele ha premura di sottolineare come il nome ‘poeta’ non derivi dal metro ma dalla *μίμησις*: Omero ed Empedocle non hanno niente in comune tra loro, essendo il primo un poeta, il secondo un fisiologo.²²

Lasciando qui da parte commedia ed epica, che esulano dalla materia di questo lavoro, non è chiaro perché e in che senso i personaggi imitati dai poeti tragici siano *βελτίονες τῶν νῦν*. Il problema della tragedia è anche, ma certo non primariamente, un problema morale. I migliori infatti falliscono, cadono, si perdono, impazziscono e si suicidano. Nel cap. 13 della *Poetica*, Aristotele descrive questa superiorità come dovuta non a virtù, ma a buona

¹⁶ 1451a13; 1451a17; 1451a25; 1451b8; 1452a19; 1452a28; 1452b3; 1453a6-7; 1453a21; 1453b6; 1454a13; 1455a8; 1455b6; 1459a23; 1460a13.

¹⁷ *L'uomo e il divino*, p. 197. Si legga anche a p. 199: “[N]on si tratta in principio di esprimere opinioni, né emozioni personali, bensì di realizzare un'azione efficace”.

¹⁸ 1448a1.

¹⁹ 1448a16-19.

²⁰ 1448a20-24.

²¹ 1448a28-30.

²² 1447b17-20.

reputazione, fortuna e nascita illustre.²³ Valgimigli afferma al riguardo²⁴ che gli eroi della tragedia e dell'epica, pur non essendo specchi di virtù, sono migliori in quanto eccellono o comunque si distinguono dalla moltitudine, dalla comunità, dal volgo. Tale superiorità genera nell'orizzonte tragico, come si vedrà più avanti, una tensione con l'ordine del divino.²⁵ Essa infatti, a differenza di quella generata dalla virtù, è compatibile sia con stati moralmente ed intellettivamente imperfetti sia, soprattutto, con atti erronei. Tali imperfezioni – componenti rilevanti benché parziali dell'inesorabile processo causale che, il più delle volte e preferibilmente,²⁶ porta alla rovina dell'eroe – favoriscono quella peculiare risposta emotiva dello spettatore o lettore che è intonata secondo pietà e paura.

Quale prima approssimazione all'effetto che è prerogativa della poesia tragica produrre sullo spettatore o lettore, Aristotele individua in modo generale, all'origine della poesia,²⁷ due cause, entrambe naturali. Prima causa: l'imitare (τὸ μιμεῖσθαι).²⁸ Esso è connaturato agli uomini sin da fanciulli. L'uomo è di tutti i viventi quello più imitativo, quello più incline all'imitazione. L'uomo si procura le prime conoscenze mediante l'imitazione. La seconda causa naturale indicata da Aristotele è il godimento che l'imitazione procura (τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντα).²⁹ Esso è legato al vedere, al contemplare, all'imparare, al dedurre e infine al riconoscere. Aristotele sembra qui proporre un concetto prospettico di comprensione in forza del quale inventare da un lato, apprendere da un altro, è sempre, in qualche modo, un ritrovare. Senza questo ritrovare, il piacere che deriva dalla fruizione di μιμήσεις sembra scadere nel semplice apprezzamento della loro buona fattura materiale e artistica. Questo piacere sembra dipendere chiaramente da una sorta di oggettivazione dell'esperienza.³⁰ Ma cosa si tratta di ritrovare? Cosa ha in mente Aristotele

²³ 1453a7-12.

²⁴ M. Valgimigli (ed.), *Aristotele. Poetica*, Bari, Laterza, 1946³, p. 63 n. 16. Cfr. anche M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Revised Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (1986), p. 387 ff.

²⁵ Cfr. J. M. Armstrong, "Aristotle on the Philosophical Nature of the Poetry", *Classical Quarterly*, 48, 1998, p. 447-455, 448.

²⁶ 1453a13-17.

²⁷ 1448b4-5. Cfr. Rostagni, *Poetica*, p. 17 *ad loc.* e Donini, *Poetica*, p. 19 n. 32, *ad loc.*

²⁸ 1448b5-8.

²⁹ 1448b8-9.

³⁰ Questo punto è confermato dalla presenza di verbi 'oggettivanti' come vedere, contemplare, imparare, concludere. Cfr. Donini, *Poetica*, p. 21 n. 37 (*ad loc.*).

quando parla di riconoscimento e di contemplazione? Il movimento che caratterizza la *μίμησις* parte da un presentimento delle strutture di significato più rilevanti iscritte nei fatti per arrivare alla loro compiuta selezione e articolazione. Non è affatto improprio parlare qui di strutture di significato iscritte nei fatti. È lo stesso Aristotele che lascia chiaramente intendere ciò, quando menziona fatti o eventi 'pietosi' e 'paurosi'.³¹ La capacità di elicitare pietà e paura è pertanto una proprietà oggettiva dei fatti scelti e connessi dal poeta tragico.³² La conseguente risposta dello spettatore o lettore, se intonata secondo queste due emozioni, risulta per ciò stesso appropriata non solo dal punto di vista affettivo ma anche, se non soprattutto, da quello cognitivo o conoscitivo. A ragione è stato affermato che per Aristotele "thought and emotion are integrated and interdependent".³³ Per questo motivo, Aristotele sembra quasi concepire la *μίμησις* come una sorta di ermeneutica dell'accadere. L'accadere incorpora strutture di significato che sfuggono alla presa della percezione ordinaria e diretta, sovente disordinata. Tali strutture di senso vengono comunque avvertite, sebbene in modo inconsapevole e disarticolato. È questo presentimento che innesca il processo ad un tempo ermeneutico ed artistico in cui consiste la *μίμησις*. Per questo motivo, la comprensione conclusiva di tali strutture è presentato da Aristotele come un ritrovare.³⁴ Il paradosso con cui Aristotele si misura qui assomiglia molto al paradosso o sofisma con cui si misurò Platone nel *Menone*: se non conosco già ciò su cui verte la ricerca, come potrà mai avviarsi la sua ricerca? Ma se già lo conosco, quale bisogno vi è di avviare una tale ricerca?³⁵ La risposta di Aristotele non è poi così diversa da quella platonica. In luogo della reminiscenza (che obbedisce a un movimento verticale di ascesa che va dal basso verso l'alto) vi è il riconoscimento e ciò non sorprende. Come già osservato, la cornice ontologica in cui Aristotele si muove impone di collocare in uno stesso orizzonte tanto il presentimento delle strutture di senso che precede e innesca il processo mimetico quanto il ritrovare e il comprendere che lo conclude, senza i traumi implicati dalla caduta dell'anima nel corpo.

³¹ 1452a1-4; 1452b32-33, 35-36; 1452b37-1453a1; 1453b1-2.

³² Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 171.

³³ *Ibid.*, p. 173.

³⁴ Cfr. P.L. Donini, "Il piacere cognitivo e la funzione della tragedia in Aristotele", *Méthexis*, 25, 2012, p. 109-130, 118-119.

³⁵ *Men.* 80d5-e5.

Dei diversi tipi di imitazione presi in considerazione da Aristotele il più importante è sicuramente la μιμησις tragica. Tralascerei le considerazioni evolutive svolte a suo riguardo nel capitolo 4 e approderei direttamente alla seconda metà del capitolo 5 dove la tragedia è detta μιμησις σπουδαίων,³⁶ imitazione di cose serie (fatti seri e/o agenti seri), che si sviluppa in un sol giro di sole.³⁷ Questa descrizione chiude le riflessioni sulla tragedia sviluppate nei primi cinque capitoli e prepara il famoso e controverso esordio del capitolo 6, rappresentato dalla definizione dell'essenza della tragedia.³⁸ Tale definizione è detta scaturire o risultare dalle cose già dette (ἀναλαμβάνοντες αὐτῆς ἐκ τῶν εἰρημένων τὸν γινόμενον ὄρον τῆς οὐσίας).³⁹ Essa così recita:

La tragedia è imitazione di un'azione seria e compiuta, dotata di una sua grandezza (ἔστιν οὖν τραγωδία μιμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἔχουσης), in un linguaggio addolcito da abbellimenti distinti in ciascuna loro specie nelle diverse parti, eseguita da agenti e non raccontata (δράντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας), tale che mediante la pietà e la paura porta a compimento la purificazione di/da siffatte passioni (δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν).

La frustrazione provocata dall'improvvisa apparizione di questa parola all'interno della *Poetica* – all'origine di una mole enorme ed eterogenea di lavoro ermeneutico – può facilmente indurre a un rassegnato agnosticismo (per dirla con Halliwell e Donini). La situazione è aggravata dal fatto che, dopo questa apparizione, la parola κάθαρσις scompare nuovamente nel nulla. Si registra, a dire il vero, una sua seconda occorrenza,⁴⁰ la quale però non illumina la prima avendo a sua volta un significato oscuro, di natura probabilmente culturale. In breve, isolata come è, la parola κάθαρσις nella *Poetica* sembra creare problemi più numerosi di quanti non sembrerebbe risolverne la sua assenza. Sulla scia di Halliwell, si può provare comunque a ricapitolare brevemente, classificandole per tipi, le molteplici

³⁶ 1449b10.

³⁷ 1449b12-13.

³⁸ 1449b24-28.

³⁹ 1449b23-24.

⁴⁰ 1455b15.

interpretazioni che questa parola ha suscitato con la sua inattesa e improvvisa apparizione nel presente contesto.⁴¹

Halliwell distingue sei classi ermeneutiche:

1) l'interpretazione moralistica o didattica (in voga soprattutto nel periodo neo-classicista).

2) l'interpretazione che vede nella catarsi un mezzo tramite cui acquisire 'emotional fortitude'⁴² (apprezzata soprattutto in epoca rinascimentale).

3) l'interpretazione, 'broadly ethical'⁴³ o di 'oblique ethical significance',⁴⁴ che associa la catarsi al processo in virtù del quale le emozioni "become better attuned to the perception of reality, and, consequently ... better disposed towards virtue";⁴⁵ (lo stesso Halliwell,⁴⁶ seppure talvolta con accenti che rasentano l'agnosticismo,⁴⁷ ne è il maggiore rappresentante).

4) l'interpretazione che considera la catarsi alla stregua di un processo fisiologico di evacuazione (Jacob Bernays⁴⁸ il suo celebre iniziatore).

5) l'interpretazione che identifica la catarsi con un processo di chiarificazione intellettuale (Leo Golden⁴⁹ e Martha Nussbaum⁵⁰ su tutti).

⁴¹ Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 350-356; Si vedano anche E. S. Belfiore, *Il piacere del tragico. Aristotele e la Poetica*, Roma, Jouvence, 2003, p. 349-395; Donini, *Poetica*, p. xcii-ci.

⁴² Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 351.

⁴³ Ibid., p. xi.

⁴⁴ Ibid., p. 313.

⁴⁵ Ibid., p. 197.

⁴⁶ Ibid., p. 168-201; Id., "La psychologie morale de la catharsis. Un essai de reconstruction", *Les Études philosophiques*, 67, 2003-2004, p. 499-517; "Learning from Suffering: Ancient Responses to Tragedy", in J. Gregory (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 394-412; "Catharsis", in S. Davies et alii (eds.), *A Companion to Aesthetics*, Singapore, Wiley-Blackwell, 2009², p. 182-183.

⁴⁷ Cfr. *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2002, p. 177-206. Agnosticismo che avvicina questo contributo di Halliwell al 'primo' Donini, cfr. *La tragedia e la vita. Saggi sulla Poetica di Aristotele*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, p. 27-29.

⁴⁸ Cfr. *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*, Breslau, Trewendt, 1857, rist. Hildesheim, 1970.

⁴⁹ Cfr. soprattutto: "Catharsis", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 93, 1962, p. 51-60; "Mimesis and Catharsis", *Classical Philology*, 64, 1969, p. 45-53.

⁵⁰ Cfr. *The Fragility of Goodness*, p. 388-391; "Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 10, 1992, p. 107-59, 143-147.

6) l'interpretazione strutturalista o drammatica (Gerald Else)⁵¹. A queste sei classi se ne dovrebbero forse aggiungere altre due, la prima caratterizzata dall'interpretazione della catarsi come sgravio delle emozioni che avrebbe luogo allopativamente e sarebbe volto a preservare i legami di *philia* costitutivi della *polis* medesima (Elisabeth Belfiore⁵² è il suo principale sostenitore) e quella cosiddetta 'edonistica' (Pierre Destrée⁵³ in primis). Sono di difficile classificazione quelle interpretazioni che rinunciano al termine *κάθαρσις* o espungendolo dal testo⁵⁴ o contestando la sua appartenenza alla trattazione della *Poetica*.⁵⁵ Sul secondo di questi tentativi, posto in essere da Pierluigi Donini, ci soffermeremo fra poco approfonditamente.

È opportuno chiarire subito che l'interpretazione che sta per essere qui proposta presenta alcune somiglianze con quelle del gruppo 3) cui appartiene anche quella di Halliwell. Le differenze, come si vedrà, non sono però meno importanti: l'ipotesi (influenzata dalle ricerche di Burkert) di un possibile statuto sacrificale della catarsi tragica con le sue risonanze arcaiche e il suo sfondo violento, l'idea che tale statuto creasse imbarazzo ad Aristotele e che siffatto imbarazzo fosse all'origine del suo silenzio sulla catarsi – nonché, infine, l'affermazione del carattere pre-riflessivo o pre-teoretico della comprensione coronata dalla catarsi ed elargita dal *μῦθος* tragico in quanto *μῖμησις πράξειως* – sono i tratti che maggiormente distanziano la mia interpretazione da quelle di questo gruppo.

Proseguiamo nell'abbozzo di un quadro generale di riferimento. Martha Nussbaum, nel suo celebre volume del 1986, ha prodotto una breve storia del vocabolo *κάθαρσις* e dei termini affini dalla quale risulterebbe che, al tempo di Aristotele ma anche prima e dopo di lui, 1) "the primary, ongoing, central meaning is roughly one of 'clearing up' or 'clarification', i.e., of the removal of some obstacle (dirt or blot, or obscurity or admixture) that makes the item in question less clear than it is in its proper

⁵¹ Cfr. *Aristotle's Poetics: the Argument*, Leiden, Brill, 1957.

⁵² Cfr. Belfiore, *Il piacere del tragico*.

⁵³ Cfr. "Le plaisir 'propre' de la tragédie est-il intellectuel?", *Méthexis*, 25, 2012, p. 93-107.

⁵⁴ C. Veloso, "Aristotle's Poetics without Katharsis, Fear, or Piety", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 33, 2007, p. 255-284.

⁵⁵ P.L. Donini, "La tragedia, senza la catarsi", in Id., *La tragedia e la vita*, p. 53-66; *Poetica*, p. xcii-cxx.

state”⁵⁶ e che 2) “[t]he medical sense to designate purgation is a special application of this general sense”.⁵⁷ Ora, Nussbaum sostiene che l’atteggiamento aristotelico nei confronti del riduzionismo fisiologico è generalmente molto critico.⁵⁸ L’ispirazione antiriduzionistica di Aristotele è fondamentale per la tenuta concettuale della sua interpretazione, pena l’impossibilità di rubricare sotto la categoria di ‘special application’ le numerose occorrenze che il termine *κάθαρσις* vanta nel *corpus Aristotelicum*.⁵⁹ La maggior parte di queste occorrenze si trova infatti nelle opere biologiche e nei *Problemi*. In questa cospicua produzione di tipo scientifico il termine *κάθαρσις* è impiegato in un’accezione sia biologica sia medica. L’accezione biologica riguarda l’evacuazione del fluido mestruale e di altre sostanze riproduttive femminili. L’accezione medica riguarda invece i processi purgativi.

L’interpretazione di Nussbaum ha i pregi e i difetti del buon senso. Vi è infatti uno sconcerto che non va attenuato nel constatare la netta sproporzione tra l’ampio numero di occorrenze di questo termine nei trattati di argomento biologico e medico e le sole due apparizioni che esso fa nella *Poetica*. Certo, seguendo Nussbaum, si potrebbe attenuare lo sconcerto osservando che Aristotele potrebbe aver data per scontata, nella *Poetica*, la perspicuità di *κάθαρσις* nel senso di ‘chiarificazione’.

Tuttavia, le cose non sono così semplici. Se questo fosse vero, Aristotele non avrebbe avuto alcun bisogno nel libro 8 della *Politica* di promettere al lettore una trattazione approfondita della catarsi da svolgersi all’interno di un’opera sulla poesia a quel tempo presumibilmente non ancora redatta.⁶⁰ Se il significato che il termine *κάθαρσις* rivestiva in ambito poetico fosse stato per Aristotele perspicuo, egli non avrebbe avvertito la necessità di farne l’oggetto di un’indagine specifica. Indagine specifica cui egli aveva forse pensato di dedicare il secondo libro della *Poetica*, o andato perduto o mai scritto. Ma anche così lo sconcerto non diminuisce. Se pure fosse vero infatti che Aristotele aveva programmato di trattare della

⁵⁶ *The Fragility of Goodness*, p. 389.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 390.

⁵⁹ Cfr. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955² (1870), p. 354-355. Si veda su queste numerose occorrenze l’ampia panoramica di Belfiore, *Il piacere del tragico*, p. 397-458.

⁶⁰ 8. 7, 1341b38-40.

κάθαρσις in questo fantomatico secondo libro, ciò non giustifica il silenzio che precede e segue l'occorrenza del termine nel solo libro superstite.⁶¹ Occorrenza che ha luogo non in un punto qualsiasi del testo, ma, ripetiamo, all'interno di una definizione di essenza.

Dubito inoltre che il significato di κάθαρσις anche nella *Poetica* fosse quello di chiarificazione. La catarsi tragica non sembra consistere in una chiarificazione ma nella conseguenza di una chiarificazione. Sono infatti convinto che la catarsi tragica abbia a che fare con un processo che, attraverso un particolare tipo di comprensione (chiarificatrice per definizione), stabilizza lo spettatore/lettore dal punto di vista sia emotivo sia cognitivo. Più in generale, ciò che contesto nell'interpretazione di Nussbaum e non solo nella sua è un approccio puramente semantico al problema della catarsi tragica.

Per quanto concerne l'interpretazione che s'intende qui presentare, si può affermare subito, in modo del tutto generale, che essa non rientra né nelle cosiddette interpretazioni omeopatiche⁶² né in quelle allopatiche. Omeopatiche sono quelle interpretazioni in base alle quali è sotto l'azione di pietà e paura che pietà e paura, per l'appunto, vengono fatte oggetto di catarsi. Questa catarsi può consistere o in una loro purgazione o in loro una purificazione equilibratrice e pacificatrice. Entrambi questi processi sono portati a termine dalle medesime passioni di pietà e paura. Nel primo caso, la mimesi tragica susciterebbe nello spettatore pietà e paura in una maniera così intensa da provocare una evacuazione di tali emozioni dalla sua anima. Nel secondo caso, la mimesi tragica attraverso la ripetuta eccitazione di queste emozioni le purificherebbe indebolendo la loro forza e riducendole così alla giusta misura. Il punto di vista allopatico consiste invece nel sostenere che pietà e paura producono la catarsi di emozioni diverse da pietà e paura. Il più autorevole sostenitore del punto di vista allopatico è sicuramente Elisabeth Belfiore. Ora, tanto il punto di vista omeopatico quanto quello allopatico sembrano attribuire un potere medico-curativo e in questo senso causale alle emozioni di pietà e paura. È su questo punto

⁶¹ Cfr. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 190 n. 32.

⁶² Se per omeopatia s'intende il processo per cui sono le passioni di pietà e paura, elicitate nell'anima dello spettatore (o lettore) dalla mimesi tragica, ad agire catarticamente su se stesse. Se invece s'intende con questa espressione il fatto del tutto generico che è attraverso pietà e paura che si compie, per opera della mimesi tragica, la purificazione di queste medesime emozioni, allora anche l'interpretazione qui avanzata può essere detta omeopatica.

che non posso convenire né con l'uno né con l'altro dei due punti di vista. Una lettura attenta della definizione aristotelica di tragedia non può non mettere in luce il fatto che pietà e paura sono i mezzi di cui serve la mimesi per portare a compimento la catarsi e non le sue concause. L'espressione δι' ἐλέου καὶ φόβου non consente al riguardo alcun dubbio. Il valore di διὰ con il genitivo è infatti strumentale, non causale. Un conto, infatti, è dire che la mimesi si serve di pietà e paura per portare a compimento τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν, un altro conto è dire che la mimesi deleghi a pietà e paura l'effettuazione della τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. Va detto, per amor di verità, che un altro luogo della *Poetica*, altrettanto importante, sembrerebbe rovesciare il rapporto tra la mimesi e le emozioni di pietà e paura dando alla prima un valore strumentale e alle seconde, apparentemente, un potere causale. Il passo è il seguente:

οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγωδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν. ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητὴν, φανερόν ὡς τοῦτο ἐν τοῖς πράγμασιν ἐμποιεῖται.⁶³

In realtà a ben vedere la differenza tra i due passi è più di prospettiva che di sostanza. In questo secondo passo Aristotele parla del poeta e del particolare tipo di piacere che egli deve saper παρασκευάζειν, procurare, in quanto creatore di tragedie, allo spettatore (o lettore). Questo piacere, sul cui rapporto con la catarsi bisognerà poi soffermarsi, è detto provenire ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως. La mimesi è il mezzo di cui il poeta si serve per causare il piacere appropriato alla tragedia. Questo piacere proviene ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου non nel senso che deriva causalmente da queste emozioni ma nel senso che dipende da esse, cioè che non può aver luogo senza di esse. Ritengo che ἀπὸ abbia qui un valore strumentale⁶⁴ e che Aristotele stia stabilendo una gerarchia *sia* all'interno del rapporto tra ciò che è propriamente causa e i mezzi di cui siffatta causa si serve per realizzare l'effetto desiderato *sia* all'interno del rapporto tra questi mezzi medesimi. Causa del piacere proprio della tragedia è il poeta tragico. Il mezzo di cui si serve è la mimesi. A loro volta, i mezzi di cui il poeta si serve, all'interno della mimesi, sono pietà e paura. Questa lettura mi sembra filologicamente quanto meno possibile e ha il vantaggio di porre in piena consonanza

⁶³ 1453b10-14.

⁶⁴ LSJ 192 III.

questo passo con quello contenente la definizione di tragedia. Mentre la mimesi tragica è detta produrre la catarsi di pietà e paura, il poeta attraverso la mimesi tragica παρασκευάζει un certo tipo di piacere, quello proprio della tragedia. Potremmo allora dire che il poeta attraverso la mimesi tragica περαινεί la catarsi di pietà e paura e παρασκευάζει un certo tipo di piacere. In altre parole, è effettuando, attraverso la mimesi, la catarsi di pietà e paura che il poeta procura (sottinteso il riferimento a spettatore e lettore) il piacere che è prerogativa della tragedia procurare. Potremmo pertanto avanzare l'ipotesi, unendo i due passi, che il piacere proprio della tragedia vada identificato non con la catarsi tragica ma con ciò che la catarsi, prodotta dalla mimesi tragica, procura allo spettatore o al lettore. Il declassamento della mimesi da causa a strumento si deve alla presenza del poeta, assente invece nell'appena citata definizione. Questo declassamento ha richiesto che il valore di strumento della mimesi venisse diversificato da quello delle emozioni di pietà e paura. Ciò è avvenuto attraverso l'impiego, rispettivamente, delle preposizioni διὰ e ἀπό. Il passo si può allora tradurre così:

Non si deve cercare mediante la tragedia ogni piacere, ma quello suo proprio. Poiché il poeta deve procurare il piacere (*scil.* quella proprio della tragedia) che ha luogo, mediante l'imitazione, a partire e non senza pietà e paura, è evidente che ciò deve essere prodotto nei fatti.

Riguardo all'interpretazione allopatrica c'è un altro elemento testuale che depone a suo sfavore. Mi riferisco a τῶν τοιοῦτων. Francamente non riesco a capire come si possa sostenere che il riferimento effettuato attraverso questa espressione sia a emozioni diverse da pietà e paura. Dico diverse non nel senso di altre ma congeneri (il che è possibile) ma nel senso di dissimili e contrarie. Almeno su questo il punto di vista omeopatico ha bene inteso.

Ben altro discorso va fatto a proposito dell'interpretazione della catarsi fornita da Pierluigi Donini. Si tratta di un'interpretazione molto importante e complessa di cui bisogna qui dar conto in modo accurato. Non condivido affatto il modo superficiale in cui è stata recepita e criticata da alcuni studiosi.⁶⁵ Donini ha avuto il merito di prendere molto sul serio il

⁶⁵ Halliwell, "La psychologie morale de la catharsis", p. 514 n. 2; Id., *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 257; P. Destrée, "Éducation morale et catharsis tragique", *Les Études philosophiques*, 67, 2003-2004, p. 518-540, 526 n. 2; D. Guastini (ed.), *Aristotele. Poetica*, Roma, Carocci, 2010, p. 166; Id., "La forza 'cinetica' delle passioni: in risposta a una recensione sulla *Poetica* di Aristotele", *Lo Sguardo*, 10, 2012, p. 250-269, 264 n. 36.

silenzio che precede e segue l'apparizione della catarsi nella definizione della tragedia. La sua interpretazione si è venuta articolando in due tappe. Dopo essere approdato a un sostanziale 'agnosticismo' (per usare un'espressione dell'autore) circa la funzione della catarsi all'interno della *Poetica*, Donini mette a punto e perfeziona la sua innovativa interpretazione nell'arco di dieci anni, tra il 1998⁶⁶ e il 2008 (anno in cui ha visto la luce il commento einaudiano). Egli prende le mosse da alcuni punti fermi:

1) "il legame stabilito da Bernays con la discussione nell'ultimo libro della *Politica*, che costringe a inquadrare anche la trattazione della *Poetica* con il suo riferimento alla catarsi all'interno di un complessivo progetto di educazione dei cittadini."⁶⁷

2) "la consapevolezza che la catarsi di cui parla la *Politica* ha sempre a che fare con la sola educazione musicale: il che rende impossibile una meccanica trasposizione dei dati ricavabili dalla *Politica* alla *Poetica*, in cui Aristotele tante volte dichiara che la tragedia può perfettamente compiere la sua funzione anche senza la rappresentazione, quindi senza la musica, anche alla sola lettura"⁶⁸.

3) "Doveva rimanere inoltre ferma l'esigenza di dare finalmente conto della pretesa avanzata da Aristotele introducendo la definizione 'formale' del cap. VI: ricavare 'da quanto precedentemente detto' il contenuto dell'intera definizione, compreso dunque l'accento alla catarsi delle passioni di pietà e paura"⁶⁹.

La soluzione proposta da Donini consiste nell'intendere il verbo greco *περᾶνω*, che occorre nella definizione aristotelica di tragedia quale reggente dell'accusativo *τὴν κάθαρσιν*, in modo diverso da come viene universalmente inteso, ossia, quale sinonimo di *ποιέω*, nel senso di 'compiere', 'operare', 'effettuare'. Secondo Donini, questo significato non è il solo consentito dal verbo greco in questione. Tale verbo può significare *sia* l'esecuzione completa di un processo unitario (da questo punto di vista esso è sinonimo di *ποιέω*) *sia* il compimento o coronamento di questo

⁶⁶ Nel 1998 vide la luce in *Phronesis*, 43, p. 26-41, il contributo già citato *La tragedia, senza la catarsi*, ristampato in Donini, *La tragedia e la vita*, p. 53-66 (dal quale vengono effettuate qui le citazioni).

⁶⁷ *Poetica*, p. cvii.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

processo “già iniziato e per la sua gran parte, anche addirittura per la sua totalità, già sviluppato”.⁷⁰ Quest’ultima affermazione, tanto importante quanto problematica, conduce Donini alla conclusione, anch’essa problematica, secondo la quale ciò che il processo porta a compimento, ossia *περαίνει*, risulta essere il coronamento del processo medesimo ma al modo di “un momento ulteriore ed eventualmente anche del tutto esterno e difforme dal processo precedente”.⁷¹ Siffatto coronamento esterno e difforme dal processo medesimo non è più catarsi (che nella *Poetica* è presupposta già compiuta secondo Donini) ma qualcosa di diverso. Ciò consente a Donini di affermare che il riferimento aristotelico alle ‘cose già dette’ in 1449b23 consisterebbe in un rimando non al solo contenuto dei capitoli 1-5 bensì anche alla trattazione della catarsi fatta nella *Politica*.⁷² Proprio perché secondo Donini la purificazione delle emozioni di pietà e paura è presupposta già compiuta nella *Poetica*, il coronamento operato della tragedia della catarsi non è di tipo catartico. È verosimile secondo Donini che tale contributo consistesse nella particolare forma di piacere mimetico e cognitivo che è prerogativa esclusiva del poeta tragico produrre. Riguardo al rapporto tra piacere e cognizione realizzato nello spettatore o lettore dalla mimesi tragica, Donini ritiene che esso possa essere adeguatamente illustrato da un passo del *De partibus animalium*.⁷³ In questo passo il filosofo versato in biologia è detto provare un piacere indicibile quando fa oggetto di osservazione scientifica (*θεωρία*) la natura vivente. Ciò lo rende capace di scorgerne le cause. Alla luce di questo passo, Donini così descrive il fruitore della tragedia: egli “(purché attento ed esperto della vita) grazie alla sapiente costruzione e alla consequenzialità ininterrotta del racconto *ricoscerà* (corsivo mio) le cause che spiegano la vicenda narrata e la conducono a quel certo fine, *capirà* (corsivo mio) quale sia la causa finale dell’azione, quale quella efficiente, quale il fattore che nel momento decisivo della vicenda interviene a produrre la svolta verso il disastro o la salvezza del personaggio; e questa comprensione produrrà in lui un piacere, un’emozione piacevole che può giustamente essere detta, come appunto dice il cap. 14, «provenire da pietà e paura», perché pietà e

⁷⁰ Ibid., p. cviii.

⁷¹ Ibid.

⁷² 8. 7, 1341b32-1342a15.

⁷³ 1. 5, 645a5-15.

paura sono a loro volta suscitate dai fatti bene intrecciati dal poeta, gli stessi fatti che, una volta *compresi* (corsivo mio) nella loro determinazione causale, sono all'origine anche del piacere cognitivo".⁷⁴

Nel merito si possono fare le seguenti osservazioni:

- Ammesso e non concesso che qui *περαινω* abbia il significato di portare a compimento e non quello di compiere, tale verbo, quale reggente dell'accusativo *την κάθαρσιν*, ha molta più probabilità di significare in *Poet.* 1449b27 portare a compimento nel senso di "completare in modo omogeneo qualcosa di non ancora compiuto" che portare a compimento nel senso di "coronare con qualcosa di eterogeneo qualcosa di già compiuto".⁷⁵ Sarebbe alquanto strano se Aristotele, nel contesto di una definizione, si pronunciasse sul processo già compiuto (la catarsi) ma tacesse, come riconosce lo stesso Donini, sulla natura del suo coronamento. Delle tre diverse sfumature semantiche esibite da *περαινω*, 'compiere', 'completare in modo omogeneo qualcosa di non ancora compiuto' e 'coronare con qualcosa di eterogeneo qualcosa di già compiuto', Donini sembra privilegiare la terza, che è forse la meno probabile ma anche la sola che consenta di espellere la catarsi dalla *Poetica* e di relegarla nella sola *Politica*, stabilendo un esplicito legame, sia di continuità sia di discontinuità, tra le due opere.

Donini sembra ipotizzare nelle 'cose dette' di *Poet.* 1449b23 un doppio rimando (in parte ai primi cinque capitoli della *Poetica* e in parte a *Politica* 8). Mi domando però come possa celarsi anche *Politica* 8 dietro le cose già dette del passo della *Poetica* se è vero, come è vero, che da queste Aristotele ricava o estrae direttamente nientemeno che una definizione d'essenza. Non solo, mi domando perché Aristotele, se il rinvio è anche alla *Politica*, non si sia preoccupato di essere esplicito al riguardo, tanto più all'interno di un presunto doppio rimando. Un doppio rimando avrebbe richiesto, per evitare possibili ambiguità, la menzione esplicita di entrambi i luoghi da esso implicati. L'espressione 'le cose dette' se si riferisce anche a *Politica* 8 è quindi colpevolmente e doppiamente incompleta. L'assenza di riferimenti *tout court* giustifica il sospetto del tutto naturale che qui il rinvio sia solo interno (ai primi cinque capitoli della *Poetica*). Si pone

⁷⁴ *Poetica*, p. civ-cv.

⁷⁵ Donini, *La tragedia, senza la catarsi*, p. 63-64.

pertanto allo studioso il compito di spiegare in che modo la parola ‘catarsi’, pur non essendo mai stata usata nei primi cinque capitoli, appartenga legittimamente alla definizione aristotelica nella sua qualità di effetto che solo la tragedia è grado di suscitare.

Al *περαίνειν* inteso nel modo in cui lo intende Donini in 1449b27 nel senso di ‘portare a compimento’ segue solo 3 righe dopo in 1449b30 una nuova occorrenza del verbo (*περαίνεσθαι*) con il significato praticamente certo di ‘compiere’ o ‘produrre’. Donini riconosce naturalmente questa difficoltà⁷⁶ ma afferma che siffatti mutamenti di significato di un medesimo vocabolo nel giro di pochissime linee di testo sono frequenti in Aristotele. Secondo Donini qui non abbiamo nemmeno a che fare con un mutamento vero e proprio di significato ma con due diverse sfumature di un unico significato. Il che rende il riscontro di questa mancanza di uniformità semantica molto più innocua. Ora, sebbene si tratti solo di sfumature, tra la terza e la prima la differenza è considerevole, come è innegabile che ognuna delle due comporti un modo radicalmente diverso di intendere il rapporto tra mimesi tragica e catarsi, il quale ha conseguenze decisive ai fini dell’intelligenza dell’intera *Poetica*. Non solo, le due sfumature predilette da Donini, in particolare la seconda, istituiscono, attraverso il rimando di 1449b23, un legame molto forte con la *Politica* all’insegna sia della continuità sia della discontinuità. Aristotele, secondo Donini, si sarebbe servito di *περαίνω* e non di *ποιέω* proprio per questo motivo. Ma questo solo fatto diminuisce in modo considerevole le probabilità che lo stesso verbo sia stato usato da Aristotele in due sfumature semantiche diverse nel volger di sole tre righe. Vista l’importanza che Donini attribuisce a questo luogo in quanto punto di raccordo cruciale tra *Politica* e *Poetica*, è ragionevole ipotizzare che il controllo da parte di Aristotele su ogni singolo vocabolo qui impiegato non tollerasse oscillazione alcuna dal punto di vista semantico. Ma quanta plausibilità può esservi nell’affermazione a questo punto obbligata secondo cui Aristotele ha usato il *περαίνεσθαι* di 1449b30 nel senso di “coronare con qualcosa di eterogeneo qualcosa di già compiuto”? E qui arriviamo al punto che preme mettere in luce. Per ragioni di correttezza filologica ed ermeneutica, dovrebbe essere il termine dal significato sicuro a disambiguare quello dal significato incerto.

⁷⁶ Ibid., p. 64 ff.; Donini, *Poetica*, p. cxiv-cxvii.

L'assimilazione da parte di Donini del fruitore di tragedia al filosofo versato in biologia, a mio avviso, non funziona perché nel caso di quest'ultimo è lo studio, cioè un'attività teoretica, la fonte del piacere, mentre nel caso del fruitore della tragedia il piacere è procurato allo spettatore (o lettore) dalla mimesi tragica, non dalla teoresi (da parte dello spettatore) dell'impianto strutturale della tragedia, di tipo causale e finalistico. Il primo ha un atteggiamento teoretico-riflessivo nei confronti dell'oggetto osservato, il secondo è, per così dire, in balia⁷⁷ della mimesi tragica dal punto di vista emotivo-cognitivo ed è pertanto in una condizione di passività che non consente ispezioni teoretiche di sorta nei confronti del suo impianto causale e finalistico. Egli riceve senso dalla mimesi tragica, non lo impone ad essa. Se le cose stessero come dice Donini, tutti i fruitori di tragedia non sarebbero soltanto 'esperti di vita', ma anche e soprattutto filosofi di tipo aristotelico, impassibili e assai versati nella sua teoria dell'arte poetica e nella sua dottrina della causalità.

Dal confronto con l'interpretazione di Donini è emerso che *περαίνω* deve essere inteso in 1449b27 nel senso di 'compiere o produrre interamente', quindi come sinonimo di *ποιέω* o, al massimo, nel senso di 'completare in modo omogeneo qualcosa di non ancora compiuto'; da questo fatto, dalla natura del rimando effettuato tramite l'espressione 'le cose dette' e da *Politica* 8, riguardante il rapporto tra musica e catarsi, deriva che esiste una catarsi propriamente tragica, cioè una catarsi delle emozioni di pietà e paura prodotta interamente dalla mimesi tragica.

L'affermazione aristotelica che la definizione di tragedia scaturisce dalle cose dette nei capitoli precedenti può essere spiegata nel modo seguente. Tale definizione non consisterebbe unicamente di parole già impiegate e/o di concetti già articolati, ma esplicita quanto di implicito vi era nei pronunciamenti teorici fatti fino a quel momento, il che è perfettamente compatibile con la presenza in essa di parole irreperibili nei capitoli 1-5 (questo vale non solo per la parola 'catarsi' ma anche per le parole 'paura' e 'pietà'). In effetti, nei cap. 1-5 non si fa alcuna esplicita menzione dell'uditorio della tragedia. È questo l'elemento nuovo che figura nella definizione e che giustifica tanto il parlare di catarsi quanto il parlare di pietà e paura.

⁷⁷ Sul potere quasi magico d'incantamento della poesia tragica si veda Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 188-189; "Learning from Suffering", p. 394-397.

Del silenzio di Aristotele voglio provare a proporre in questa sede una spiegazione diversa. Bisogna in primo luogo partire dal fatto che il riferimento alla catarsi, come compimento della mimesi tragica, presuppone probabilmente una tradizione ermeneutica della tragedia ed una consuetudine esperienziale con essa già consolidate e ampiamente condivise cui Aristotele semplicemente si riallaccia.⁷⁸ Altrimenti, altrettanto semplicemente, né si spiega né comprende. Il carattere generale della definizione infatti non toglie nulla alla pretesa del suo ideatore di rendere giustizia alla realtà preesistente e autonoma della tragedia attica. Poiché la definizione ha a che fare con l'*ousia* della tragedia in rapporto al suo uditorio, se c'era un luogo della *Poetica* da cui un riferimento alla catarsi non poteva mancare, tale luogo era proprio una definizione d'essenza. Il fatto che Aristotele non stia considerando la tragedia in isolamento ma in rapporto ai suoi fruitori implica immediatamente un riferimento al suo orizzonte religioso.⁷⁹ Se questo è vero, tale riferimento comporta per Aristotele uno sconfinamento al di fuori del proprio campo tematico di indagine, caratterizzato dalla preoccupazione in qualche modo laica (influenzata dalla sofistica) e urbana (diremmo noi oggi, politicamente corretta) di configurare la poesia in generale, quella tragica in particolare, come una τέχνη⁸⁰ praticabile e attuabile tramite il controllo razionale del repertorio mitico tradizionale.⁸¹

Il progetto di configurare la poesia come una τέχνη è una vera manifestazione di mentalità razionalista. È questo orientamento razionalista che condiziona negativamente⁸² l'atteggiamento di Aristotele nei confronti "della presenza e dell'influenza del mondo divino nell'azione della tragedia".⁸³ La mia ipotesi è che furono concetti come quello di fato e di catarsi a fare le spese nella *Poetica* di questo progetto teorico di razionalizzazione della tragedia, volto soprattutto a mettere in evidenza, di quest'ultima, la perfezione tecnica del congegno mimetico.⁸⁴ Lo scotto pagato da questi concetti equivalse non ad una loro espulsione dalla *Poetica*

⁷⁸ Id., *Aristotle's Poetics*, p. 168-170, 173, 184 ff.

⁷⁹ Ibid., p. 186.

⁸⁰ 1447a20, 1447b29, 1450b20, 1453a22, 1454a10.

⁸¹ Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 10 ff.

⁸² Donini, *La tragedia e la vita*, p. 29-33; Cfr. anche D. Lanza, *Aristotele. Poetica*. Introduzione, traduzione e note, Milano, Rizzoli, 1987, p. 36-38.

⁸³ Donini, *La tragedia e la vita*, p. 29 n. 46.

⁸⁴ 1447a20; 1454a10; 1460b19; 1460b23; 1460b28; 1460b30; 1462b12.

ma ad una sorta di ridimensionamento e travestimento concettuali. La mia ipotesi, come già detto, è che la catarsi sia sopravvissuta sotto forma di piacere (il suo correlato fisiologico), il fato nella forma della necessità causale che permea la connessione dei fatti.

Per tutte queste ragioni non sono d'accordo con coloro che a causa del silenzio che precede e segue l'apparizione del termine *κάθαρσις* vanno a cercare delucidazioni al di fuori del trattato.⁸⁵ Bisogna trattare questo silenzio non in termini soltanto negativi, come semplice lacuna d'informazione, bensì come qualcosa di significativo e informativo di per se stesso. In altri termini, questo silenzio non può esser casuale e deve avere a che fare con il significato 'tragico' della parola catarsi. Esso sembra suggerire che Aristotele, da buon interprete razionalista della poesia tragica, non era a suo agio con questo termine (o meglio, con ciò cui questo termine rimandava) nel contesto della sua teoria della tragedia. Bisogna considerare seriamente la possibilità che nel concetto tragico di catarsi vi fosse per Aristotele qualcosa di imbarazzante. Questo qualcosa, riconducibile ad una tradizione religiosa e rituale sulla catarsi di origine pre-aristotelica,⁸⁶ potrebbe esser corrisposto, come vedremo meglio, alla sua funzione di rito conoscitivo a sfondo sacrificale.⁸⁷ Significativamente anche nei confronti del piacere proprio della tragedia, il corrispettivo psico-fisiologico della catarsi, Aristotele è reticente. Esso non soltanto è menzionato poche volte⁸⁸ nell'opera ma non è mai chiarito o spiegato. Una possibile spiegazione di questa reticenza è che la concezione aristotelica generale del piacere cognitivo (illustrata nel cap. 4 della stessa *Poetica*) fosse entrata in tensione con un oggetto, la tragedia, che nel procurare piacere allo spettatore da una parte non è neutrale – come lo è invece un fenomeno naturale – dall'altra esige che lo spettatore si lasci coinvolgere con tutto il suo essere e che sia quindi più recettivo che teoreticamente attivo. La tragedia è un fenomeno culturale ed ha alle sue spalle una ben determinata visione del mondo e dell'uomo, arcaica e religiosa e quindi lontana da quella razionalista e

⁸⁵ Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 185.

⁸⁶ W. Burkert, *Savage Energies. Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, p. 7; Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 186, 194, 199.

⁸⁷ Cfr. Lanza, *Poetica*, p. 37. Burkert, *Savage Energies*, p. 2, 7, 12, 16. Degna di nota è in tal senso la scarsità di riferimenti a pratiche sacrificali nella *Poetica*: 1455a8; 1455b5; 1455b9.

⁸⁸ 1453a36; 1453b11-12; 1459a21; 1462b13.

fondamentalmente laica di Aristotele. Non si può pensare che tale visione non condizionasse il modo in cui la tragedia purifica e allevia l'animo dello spettatore. Non bisogna quindi dare per scontato che il piacere corrispondente alla catarsi elicitata dalla tragedia nello spettatore risultasse per Aristotele perfettamente consono a quello cognitivo, descritto nel cap. 4 del trattato, e coronante un'attività cognitiva di tipo teoretico. È in questo possibile disallineamento tra la concezione generale del piacere e il piacere cui Aristotele riduce la catarsi tragica che andrebbe a mio avviso cercata una spiegazione della suddetta reticenza.

Il concetto di catarsi tragica sarebbe, secondo questa ipotesi, quindi pre-aristotelico. Esso apparterebbe a un piano sacrificale che rimanda alla purificazione da vari tipi di contagio, anche quello violento e sanguinario, la quale, a sua volta, presuppone l'iniziazione a una sapienza più profonda.⁸⁹ Il concetto musicale e poetico di catarsi legherebbe la riflessione aristotelica alla dimensione del sacro.⁹⁰ A questo proposito, si tenga presente che in *Politica* 8 Aristotele, pur non menzionando la tragedia ma parlando solo di musica e dei suoi diversi effetti sull'anima, stabilisce comunque un legame importante tra catarsi e 'canti sacri'.⁹¹ La definizione aristotelica di tragedia ci direbbe così che la tragedia si compie per lo spettatore, con il suo inesorabile procedere, in un'esperienza religiosa di tipo sapienziale. Quello di catarsi è un concetto che appartiene all'essenza religiosa del rapporto tra la tragedia e il suo spettatore (o lettore). Questa spiegazione ha il vantaggio di ridimensionare la catarsi all'interno dell'apparato concettuale della teoria aristotelica della poesia, di chiaro stampo razionalista, senza rimuovere il termine dal testo della *Poetica*. La catarsi sembrerebbe così inerire alla dimensione dell'evento (per dirla con Carlo Diano) – considerati gli effetti dall'ampia e profonda risonanza esperienziale prodotti dalla tragedia su un certo tipo di spettatore – e non alla teoria degli εἶδη⁹² della poesia tragica

⁸⁹ Cfr. W. Burkert, *Greek Religion*, Trans. J. Raffan, Cambridge Massachussets, Harvard University Press, 1972, p. 75-82.

⁹⁰ Se questo fosse vero, andrebbe solo in parte ridimensionato il giudizio sprezzante nei confronti di Aristotele formulato da Nietzsche nella *Nascita della tragedia*. Secondo Nietzsche: "la vita di Aristotele è ... troppo lontana dai periodi rigogliosi in cui sorsero le primitive forme poetiche, perché egli potesse avvertire qualcosa dell'incalzante desiderio di vivere quei tempi". Il passo, eliminato nella versione definitiva del testo, è ciò nondimeno recuperabile nell'apparato di note; cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia, ovvero: Grecità e pessimismo*, in Id., *Opere*, Milano, Adelphi, 1982³, vol. III, tomo 1, p. 515-516.

⁹¹ 8. 7, 1342a7-15.

⁹² 1447a8, 1449a7-8, 1449b29-30, 1450a13, 1452b14, 1452b25, 1455b32.

sviluppata da Aristotele nel suo trattato. Per questo, forse, il termine 'catarsi' occorre solo una volta e per giunta proprio all'interno della definizione dell'*ousia* della tragedia. Per questo, forse e più in generale, Aristotele rinunciò ad approfondirne il significato in una trattazione specifica, come aveva inizialmente lasciato intendere di voler fare in *Politica* 8.

Se questo è vero, il problema della catarsi non è più semantico ma psicologico ed esistenziale. Ciò comporta che bisogna cercare di capire non tanto quale sia il suo significato lessicale più o meno appropriato al presente contesto ma quale esperienza della tragedia una tale parola presupponga. Tra questa esperienza cui la parola *κάθαρσις* rimanda e il significato della parola stessa il rapporto è più problematico di quanto a prima vista non sembri. In primo luogo perché non si deve dare per scontato che una esperienza siffatta sia ancora a disposizione del lettore moderno. Al contrario, forte è l'impressione che l'esperienza della tragedia che aveva in mente Aristotele sia possibile solo date certe condizioni. In secondo luogo perché la parola in questione, pur con il suo riferimento a quella esperienza, è solo la punta di un *iceberg* religioso e sapienziale, nel caso di Aristotele più che adeguata per non perderlo di vista ma che lascia noi, estranei a quella esperienza, brancolare nel buio.

Ma andiamo avanti. Una volta completato l'esame dei più importanti concetti della mimesi tragica aristotelica, potremo finalmente tornare sul problema della catarsi e così verificare la plausibilità dell'ipotesi qui avanzata.

L'oggetto della *μιμησις* tragica è una *πρᾶξις*⁹³ complessa, da intendersi quale intreccio di agenti. Che la *πρᾶξις* vada intesa proprio così si evince dal fatto che Aristotele affermi che "si agisce per opera di certi agenti".⁹⁴ Le azioni hanno una qualità che dipende dalla qualità degli agenti, qualità che inerisce sia al loro *ἦθος*, carattere, sia alla loro *διάνοια*, pensiero. Gli agenti sono qualificati dall'*ἦθος* e dalla *διάνοια*⁹⁵ ed è tramite *ἦθος*⁹⁶ e *διάνοια*⁹⁷ che

⁹³ Per la concezione aristotelica della *πρᾶξις* nella *Poetica* si veda Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 140.

⁹⁴ 1449b36-37.

⁹⁵ 1449b37-38.

⁹⁶ L'*ἦθος* è definito a 1450a6-7 come ciò in base a cui diciamo che gli agenti hanno una certa qualità. L'*ἦθος* è ciò che palesa l'intenzione dell'agente (*προαίρεσις*). Si parla qui di intenzione nel senso in cui diciamo di sapere sempre in anticipo quel che desideriamo (e quindi perseguiamo) e quello che temiamo (e quindi fuggiamo). Cfr. 1450b8-10.

attribuiamo qualità alle azioni, di cui ἦθος e διάνοια sono la causa.⁹⁸ Aristotele dice anche che esito felice e infelice dipendono dalle azioni causate dall'ἦθος e dalla διάνοια.⁹⁹ Ancora più importante è il fatto che Aristotele arrivi all'identificazione di μιμησις e μῦθος sulla base della sua comprensione della parola μῦθος quale σύνθεσις τῶν πραγμάτων e del carattere complesso della πράξις di cui la tragedia è μιμησις.¹⁰⁰ Pertanto, il μῦθος inteso come σύνθεσις τῶν πραγμάτων è μιμησις di una πράξις, dove per πράξις si deve intendere un complesso sapientemente intrecciato di agenti.

Aristotele afferma il primato del μῦθος sulle altre cinque parti della tragedia (ἦθος, λέξις, διάνοια, ὄψις e μελοποιία)¹⁰¹ e lo spiega nel modo seguente.¹⁰² La felicità e l'infelicità di una vita risiedono nell'azione. Il fine cui gli uomini tendono è una azione (quale che sia), non una qualità (quale che sia).¹⁰³ Aristotele qui dice qualcosa di cruciale: il poeta tragico sceglie ἦθος e διάνοια in vista delle azioni che vuole imitare. Il primato della πράξις è legato a quello del τέλος. Quello che Aristotele vuol dire è che se aspiriamo ad avere quell'ἦθος particolare o quella διάνοια particolare è perché aspiriamo all'esito felice delle azioni che ne derivano. In questo senso l'ἦθος e la διάνοια non sono τέλος. Quando Aristotele afferma che la tragedia è impossibile senza azione, mentre sono possibili tragedie ἄνευ δὲ ἡθῶν οὐκ ἔστιν, cioè prive di caratteri,¹⁰⁴ non intende certo affermare che sono possibili tragedie con personaggi privi di carattere. Se i caratteri non ci fossero, non ci sarebbero nemmeno le azioni che dei caratteri sono l'effetto. Egli intende molto più semplicemente affermare che è possibile concepire e

⁹⁷ 1450a6-7. La διάνοια sembra avere un rapporto privilegiato con il parlare. Ha διάνοια infatti quell'agente che, parlando, rivela qualcosa ed esprime una γνώμη. Con questo termine Aristotele designa anche la natura assertiva dei discorsi e dei pensieri dell'agente e il loro tendere alla generalità/genericità (1450b4-5 e 11-12). Aristotele in altri termini dice che l'agente tragico quando parla è generalizzante. Credo che questa potrebbe essere una buona descrizione del modo in cui in generale gli uomini praticano il linguaggio: fanno affermazioni sul conto delle cose, non importa se vere o false (infatti Aristotele usa ἔστιν e οὐκ ἔστιν) e tendono a una generalità non verificata.

⁹⁸ 1450a1-2.

⁹⁹ 1450a16-20.

¹⁰⁰ 1449b36-1450a5.

¹⁰¹ 1450a9-10.

¹⁰² 1450a15-23.

¹⁰³ 1450a16-20.

¹⁰⁴ 1450a23-25.

ordire tragedie che non descrivano minimamente i caratteri degli agenti.¹⁰⁵ Il μῦθος è la parte più importante della tragedia perché ne realizza l'ἔργον, che sappiamo consistere nella catarsi di certe passioni speciali (pietà e paura). Proprio per questo il μῦθος è detto principio e anima della tragedia.¹⁰⁶

Per quanto riguarda il modo in cui deve essere ordinata la connessione dei fatti in cui il μῦθος consiste,¹⁰⁷ Aristotele afferma che la tragedia è μίμησις di una azione non solo complessa ma perfetta e intera, azione che ha una estensione o grandezza determinata. Un intero è ciò che ha un principio (ἀρχή), un mezzo (μέσον) e una fine (τέλευτή). Principio è ciò che non ha necessità alcuna di trovarsi dopo qualcos'altro, mentre è naturale che qualcos'altro sia o accada dopo di esso. Fine è ciò che è naturale si trovi dopo qualcos'altro secondo necessità o per lo più, mentre dopo di esso non c'è altro. Mezzo è ciò che è preceduto e seguito da qualcos'altro. Quando Aristotele dice che non bisogna né cominciare da qualunque punto capiti né finire con qualunque punto capiti,¹⁰⁸ intende dire che bisogna scegliere come principio e come fine πράγματα appropriati. Ci sono πράγματα che rimandano ad altri per la loro intelligibilità e πράγματα che non vi rimandano. Elementi che possono ricoprire il ruolo di ἀρχή sono quei πράγματα che per essere compresi non hanno bisogno di πράγματα precedenti. Elementi che possono ricoprire il ruolo di τέλευτή sono invece quei πράγματα che per essere compresi non hanno bisogno di πράγματα successivi. Va di nuovo sottolineato il carattere complesso della πράξις di cui la tragedia è imitazione. Vi è un'unica azione (μία πράξις) al cui svolgimento contribuiscono, con gradi di responsabilità diversi, i personaggi coinvolti nel dramma. Le loro azioni sono pertanto parti dell'unica azione imitata dal poeta tragico.¹⁰⁹ La connessione tra πράγματα ha pertanto luogo come connessione di senso. Il bello è predicato di un

¹⁰⁵ Aristotele spiega così il senso del termine ἀήθης (1450b10). Dopo aver mostrato che esso è predicato di λόγος, chiarisce che un λόγος οὐκ ἔχει ἦθος quando non descrive il carattere del personaggio. Questa descrizione consiste nella manifestazione della sua προαίρεσις (1450b10-12).

¹⁰⁶ 1450a38-39.

¹⁰⁷ 1450b21-34.

¹⁰⁸ 1050b32-34.

¹⁰⁹ Cfr. R. Bittner, "One Action", in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 97-110, 97, 99.

organismo che vanta estensione e ordine.¹¹⁰ Osserva al riguardo Valgimigli:¹¹¹ “i fatti (*scil. πράγματα*) non devono succedersi solo cronologicamente come in una storia o in una biografia ma devono essere conseguenza l’uno dell’altro o necessaria (*scil.:* nel senso di fattualmente inevitabile) o naturale e verisimile”. Tutto questo deve potersi mostrare all’interno di un ordine che metta oggetti con determinate caratteristiche (i fatti/principio, quelli/mezzo, quelli/fine) in una relazione di sviluppo promosso da una razionalità causale e finalistica interna ai *πράγματα* in questione.¹¹²

Ma non è tutto. Aristotele afferma che compito del poeta è descrivere cose non realmente accadute ma che possono accadere secondo il verisimile o il necessario (nel senso di inevitabile).¹¹³ Mentre lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta descrive fatti che possono accadere. Da questo punto di vista la poesia è qualcosa di più filosofico e serio della storia.¹¹⁴ La poesia rivela gli universali, mentre la storia registra e attesta i particolari. Quando un fatto realmente accaduto diviene un fatto possibile? Lo storico registra i fatti realmente accaduti secondo un ordine di successione che è quello del loro accadere effettivo. In altre parole li accumula uno dopo l’altro. Lo storico registra quel determinato fatto, per esempio quella determinata azione di Alcibiade. Questa azione ha precise coordinate spaziotemporali, ossia è stata compiuta da Alcibiade in un luogo preciso e in un momento determinato. Lo storico si ferma a questo. Lo storico fornisce spiegazioni dell’azione che si limitano a connessioni fattuali basate sulla successione cronologica del solo accadere reale. La sua attenzione è rivolta agli agenti storici individuali e alle azioni puntuali da essi compiute. La conclusione che Aristotele sembra trarre da siffatto modo di procedere è che sulla base dei resoconti dello storico, che sono cronache, noi possiamo solo constatare che Alcibiade ha compiuto in quel luogo e in quel tempo quella certa azione.

Il poeta invece costruisce *μῦθοι*. Questo è il punto fondamentale che segna la differenza rispetto allo storico. Stabilendo connessioni tra fatti in base al significato che ciascun fatto esprime, significato che nel *μῦθος* si

¹¹⁰ 1450b34-1451a6.

¹¹¹ *Poetica*, p. 90 n. 94.

¹¹² *Ibid.*, p. 37 n. 65; cfr. anche Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 143.

¹¹³ 1451a36-38.

¹¹⁴ 1451b5-9.

trasferisce coerentemente da un fatto all'altro, il poeta porta alla luce ἦθος e διάνοια come gli elementi che stanno alla base delle azioni, anche quando ἦθος e διάνοια non sono descritti. Ecco allora il senso dell'universale poetico: a quel certo individuo con quel determinato tipo di carattere accade (συμβαίνει) di fare e dire cose di una certa qualità, ossia azioni e discorsi la cui qualità dipende dal carattere e dal pensiero dell'esemplare in questione. In altre parole, secondo Aristotele, non è più Alcibiade in quanto individuo a compiere quella certa azione, ma Alcibiade in quanto esemplificazione di un tipo caratteriale. L'azione compiuta dall'esemplare Alcibiade ha pertanto una qualità che corrisponde al tipo, non all'individuo. In questo modo anche le azioni realmente accadute sono sottratte alla cronaca puntuale e divengono verosimili e/o necessarie in quanto compiute in primo luogo da esemplificazioni di tipi caratteriali. Quindi, quello che ha fatto Alcibiade potrà accadere di nuovo per opera di un individuo con le stesse proprietà del tipo caratteriale che Alcibiade esemplifica.

Quale ulteriore chiarificazione di questo punto, Aristotele precisa che a siffatto universale il poeta aggiunge i nomi.¹¹⁵ Tale aggiunta segna la transizione dal possibile al credibile.¹¹⁶ In che modo? Il rapporto molto stretto che intercorre tra accadere possibile e accadere reale rende il primo credibile. Se qualcosa è accaduta, dice Aristotele, è perché era possibile che accadesse, altrimenti non sarebbe accaduta. Tutto ciò che è accaduto è possibile e in quanto possibile, credibile. Quindi il possibile sta alle spalle dell'accadere reale e diviene credibile proprio in quanto ciò che sta alle spalle dell'accadere reale. L'enfasi che, secondo Aristotele, il poeta tragico conferisce al significato dell'azione e al suo rapporto con il carattere, porta i nomi, anche quelli della tradizione, nell'ambito del possibile. Se il lettore o lo spettatore può comprendere un μῦθος che dischiude scenari esistenziali possibili, tale comprensione, evidentemente, non dipende dall'essere un fatto realmente accaduto. Ma poiché i fatti realmente accaduti sono singolari, la comprensione non dipende da qualcosa di singolare. Cos'è allora che la rende possibile, nella fattispecie della tragedia? Una connessione ordinata e compiuta di fatti intrinsecamente significativi. Questa connessione, in quanto imitazione di un'azione complessa, possiede

¹¹⁵ 1451b15-16.

¹¹⁶ 1451b16-19.

una struttura finalistica. Questa stessa struttura si ritrova in ogni singola umana azione. Un carattere è sempre pre-orientato, cioè agisce sempre in vista di qualcosa. Il poeta tragico coglie il carattere finalistico dell'agire umano e lo mette in mostra nel $\mu\theta\omicron\varsigma$. Il lettore riconosce immediatamente il fine dell'azione imitata dal poeta, perché il suo stesso comprendere e agire è finalistico. Il lettore condivide con l'eroe il fatto che il significato dell'agire è sempre finalistico. Sono questi significati condivisi a garantire l'intelligibilità del $\mu\theta\omicron\varsigma$ tragico. È chiaro che ad Aristotele sta a cuore difendere il valore conoscitivo della poesia. Egli capisce che la poesia produce una conoscenza speciale. Il merito filosofico della tragedia secondo Aristotele risiede nel fatto che in essa risaltano connessioni che la semplice cronaca non riesce a cogliere. Queste connessioni stanno alle spalle e all'origine dell'accadere effettivo. È come se la tragedia cogliesse l'ossatura eidetica che si esemplifica in ogni accadere reale. Di qui il suo valore conoscitivo dovuto al primato del possibile/credibile sul reale.

Bisogna anche considerare un altro aspetto molto importante: la storia, in quanto cronaca, è caratterizzata da un contegno troppo passivo nei confronti della realtà. Quest'ultima con il suo variegato farsi e dispiegarsi può indurre a perdersi nel dettaglio puntuale o nella mera cronologia di eventi singolari. Il problema di Aristotele fu forse questo: la comprensione filosofica dell'accadere, possibile prima ancora che reale. Si trattava per lui di spiegare il carattere paradossale, inaspettato, inanticipabile di certi fatti ordinandoli in un $\mu\theta\omicron\varsigma$ che ne mettesse in risalto le connessioni senza privarli della forza che sprigionano.¹¹⁷ Anzi, si trattava per Aristotele di stabilire queste connessioni cosicché fosse il senso a svilupparsi in modo inesorabile, plausibile e al tempo stesso paradossale. È proprio la connessione sensata del fatto meraviglioso o straordinario con ciò che lo precede che ne libera tutta la forza e la potenza. Si trattava allora di articolare il senso secondo connessioni che non fossero quelle della deduzione (che è lineare e in un certo senso a una sola via). È solo il $\mu\theta\omicron\varsigma$ che può realizzare questo perché intreccia azioni e passioni con un margine di variazione molto ampio nella produzione rigorosa di senso. Aristotele intuisce così il potere conoscitivo ed esplicativo del $\mu\theta\omicron\varsigma$. Anzi sembra insinuare che solo il $\mu\theta\omicron\varsigma$ sia capace di svelare il senso profondo di ciò che accade.

¹¹⁷ 1452a1-6.

Arrivati a questo punto, disponiamo finalmente di elementi sufficienti per perfezionare l'interpretazione della catarsi fino a questo momento solo abbozzata.

Consideriamo in modo più approfondito il rapporto tra la catarsi e l'altro grande assente già menzionato, il fato: la mimesi tragica che produce la catarsi si declina nei grandi drammi classici cui Aristotele si richiama come espressione di una causalità rigorosamente fatale. La catarsi è quindi prodotta da un'imitazione del fato all'opera. La sapienza che produce è irrinunciabile ma, forse, sconcertante e scabrosa per il suo fondo violento dovuto al carattere sacrificale del fato medesimo che riduce gli uomini a semplici parti di un ingranaggio o anelli di una catena. Si pensi a tal proposito all'affermazione aristotelica secondo cui la sofferenza patita dai personaggi tragici è immeritata (*ἀνᾶξιτος*).¹¹⁸ Essa si spiega solo nella prospettiva di un rifiuto del carattere liberticida e sacrificale del fato. Del fatalismo rimane solo l'ossatura causale e finalistica che permea il *μῦθος* tragico.

Vediamo meglio questo punto. Nella tragedia attica (come anche nell'epica omerica) il fato gioca un ruolo fondamentale. Ora, Aristotele non fa mai o quasi mai¹¹⁹ riferimento al fato nella *Poetica*. Il motivo è da imputare molto probabilmente al fatto, come detto, che egli riteneva il fato un argomento non degno di indagine filosofica o addirittura, in ragione delle sue premesse deterministiche, pericoloso per la *προαίρεσις* umana. Pur tergendolo la tragedia dai rimasugli di una visione della realtà arcaica e deterministica, vi era un residuo irriducibile del suo impianto fatalistico che lo stesso Aristotele non poteva sopprimere senza sopprimere la tragedia medesima. Questo residuo ineliminabile è probabilmente quello cui lo stesso Aristotele fa riferimento con i concetti di *ἀναγκαῖος/ἀνάγκη* e di *σύνθεσις τῶν πραγμάτων*. Riguardo a siffatto concetto di necessità, osserva Bittner:¹²⁰ "Aristotle mentions repeatedly that in tragedy things happen according to what is probable or necessary. But the necessity involved here is not imposed by an alien power crushing human endeavor. Nor is it fate, predetermining the course of events. It is a necessity immanent to the action (*scil.* l'azione intera e perfetta imitata dal poeta tragico). All that is

¹¹⁸ 1453a4.

¹¹⁹ 1455a11.

¹²⁰ "One Action", p. 101.

happening is tied together by its constituting this sort of action”. Qualcuno potrebbe obiettare che il concetto aristotelico di necessità non ha nulla a che fare con la necessità fatale. In effetti, l’uso aristotelico sembrerebbe rimandare a una nozione neutrale di consequenzialità causale, non compromessa con quella di fato. Questo è senza alcun dubbio possibile. Tuttavia è degno di nota il fatto che in più di un luogo Aristotele menzioni il necessario in relazione al concetto di *σύνθεσις τῶν πραγμάτων*, quindi in relazione all’intreccio, che è poi il *μῦθος* medesimo. Questo fatto rappresenta, a nostro avviso, un dato ermeneutico molto importante che va riferito alla struttura stessa della tragedia quale scaturisce dall’interpretazione aristotelica. Ora, un aspetto veramente interessante è rappresentato dal fatto che quando Aristotele nella *Poetica* menziona il ‘necessario’ lo fa sovente in dipendenza dalla preposizione *κατά*.¹²¹ Questo fatto configura il ‘necessario’ come ciò conformemente al quale qualcosa avviene. È legittimo affermare che tale necessità nella *Poetica* è determinata dal *μῦθος*, anima e principio della tragedia. Essa sembra rimandare all’idea di sviluppo e svolgimento immanenti e razionali, ossia all’idea che vi sia un’unica realtà razionalmente articolata da forze causali in interazione e in tensione fra loro. Il modo in cui queste forze si combinano genera nella tragedia configurazioni di significato universali, per questo superiori a quelle della semplice cronaca e determina esiti cui gli uomini, forse essi stessi, contribuiscono e non possono sfuggire. Tali forze (uomini compresi) confluiscono nell’unica grande azione (*μία πράξις*),¹²² che è oggetto di mimesi da parte del poeta tragico. In altre parole, la necessità tragica, rimandando a un ordine che precede e oltrepassa l’uomo, ma cui l’uomo sempre e in larga misura contribuisce, finisce con l’incorporare quest’ultimo in un’unica realtà attraversata al suo interno da tensioni violente. Potremmo dire così: Aristotele, analizzando la struttura della tragedia senza fare alcun riferimento al fato, riesce paradossalmente a mettere in luce le proprietà più importanti di quest’ultimo, oscurate dalla concezione tradizionale. È quindi il legame tra il *μῦθος* e il ‘necessario’ a evocare, sia pure in modo implicito, l’idea tragica di fato.

Nei confronti della catarsi dobbiamo immaginare qualcosa di analogo. La sapienza elargita a spettatore e lettore dalla mimesi tragica ha un costo: il

¹²¹ 1451a12-13, 38; 1451b9; 1452a24.

¹²² 1451a28; 31-34.

sacrificio del protagonista, oppure, come scrive Burkert, “the destruction of life as the sacral center of the action”.¹²³ È la sua rovina che plasma a livello sapienziale spettatore e lettore, è dalla sua rovina che spettatore e lettore apprendono l’arte di misurarsi con i rovesci della vita o, come dice D’Annunzio, “l’arte d’inventare ogni giorno la propria virtù contro l’evento, e l’arte di serbarsi puro”.¹²⁴ Da questo punto di vista, la tragedia dischiude un orizzonte pre-politico e pre-filosofico¹²⁵ e mette in scena una condizione umana di fragilità, contro la quale o a difesa della quale la *polis* può poco o nulla.¹²⁶ Questa condizione disgraziata generò forse in Aristotele pudore e reticenza. Aristotele vedeva, forse, nella catarsi tragica qualcosa di arcaico e violento, per quanto raffinata fosse, a livello di congegno poetico, la mimesi che la produce. Sarebbe però sbagliato pensare che a questo pudore corrispondesse una valutazione negativa della catarsi. In quanto compimento della tragedia, essa perfeziona il particolare tipo di conoscenza universale di cui la poesia tragica è capace. Questo si capisce dal fatto che, pur non più menzionata nella *Poetica*, la catarsi ritorna, sebbene anche qui con qualche reticenza, *sub specie voluptatis*, sotto forma di un certo tipo di piacere, il correlato fisiologico della catarsi, che è l’effetto appropriato prodotto nello spettatore e lettore dalla mimesi tragica. La catarsi sopravvive nella *Poetica* unicamente sotto forma di quel suo correlato che è il piacere, tramite il quale si indica ciò che accade fisiologicamente allo spettatore ateniese di una tragedia attica. Piacere connesso alla conoscenza pregiata dell’universale umano prodotta dalla tragedia. Ripetiamo però: strana e sinistra connessione.¹²⁷ Un conto è la contemplazione scientifica di un fenomeno naturale, un altro conto è la messa in scena, per quanto pudica e accorta,¹²⁸ della rovina di uomo con la sua peculiare elargizione di sofferenza. Eppure, questa esperienza dolorosa

¹²³ Cfr. Burkert, *Savage Energies*, p. 12.

¹²⁴ *Più che l’amore. Tragedia moderna preceduta da un discorso e accresciuta d’un preludio d’un intermezzo e d’un esordio*, Milano, Fratelli Treves Editori, 1907, p. xlix-l. Si veda al riguardo C. Diano, “D’Annunzio e la Grecia”, (1963), http://emiliashop.wordpress.com/2014/09/28/carlo-diano-dannunzio-e-la-grecia/#_ftn1.

¹²⁵ H. Arendt, *Life of Mind*, San Diego-New York-London, A Harvest Book-Harcourt, Inc., 1978, p. 129-140.

¹²⁶ J. Taminiaux, “From Aristotle to *Bios Theôrêtikos* and Tragic *Theôria*”, in Id., *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany, Suny Press, 1997, p. 89-121, 102.

¹²⁷ Cfr. Augustin, *Confessiones*, 3.2.2.

¹²⁸ Cfr. Lanza, *Poetica*, p. 37.

non è fonte di angoscia e inquietudine ma culmina in un tipo particolare di piacere, che non dobbiamo esitare a chiamare catartico (nel senso che certifica l'avvenuta purificazione per lo spettatore o lettore). Una conferma di ciò viene dal modo in cui Aristotele tratta l'eroe dal punto di vista della sua responsabilità verso la rovina che l'attende. Aristotele reputa immeritata (*ἀνόμιος*) la sofferenza del personaggio tragico che impietosisce e spaventa spettatore e/o lettore. Il motivo di ciò non è il suo essere privo di responsabilità verso di essa. Tale sofferenza è *ἀνόμιος* perché commisurata non alla porzione di responsabilità che spetta al personaggio in questione, vagamente evocata da Aristotele attraverso il concetto di *ἁμαρτία*,¹²⁹ ma al contributo causale dell'intera azione tragica imitata dal poeta, di cui la responsabilità del personaggio è solo una parte. Tale sofferenza è pertanto la conseguenza dell'abbattersi dell'intero corso causale dell'azione tragica sul disgraziato protagonista. Si potrebbe dire così: il tutto fa a pezzi la parte. In altri termini Aristotele percepisce il carattere di vittima del personaggio tragico ma non sa e non vuole rinunciare alla sapienza catartica elargita dalla tragedia, perché è alla tragedia, nonostante il suo intrinseco legame con la violenza, che deve tale percezione.

Vediamo nel dettaglio se il modo in cui la mimesi tragica tramite la catarsi opera sul suo uditorio conferma quanto diciamo. Abbiamo già constatato la connessione molto stretta che Aristotele stabilisce tra catarsi e piacere. Per comprendere di che tipo di piacere si tratti bisogna comprendere l'esperienza che esso corona.¹³⁰ Questo piacere è procurato da un rilassarsi non meglio determinato. L'oggetto della catarsi sono paura e pietà, non possono esserci dubbi al riguardo. Paura e pietà suscitate nello spettatore o nel lettore dalla mimesi tragica. Paura e pietà stabiliscono una relazione affettiva tra conspecifici. Questo è un punto molto importante. Ad Aristotele interessa esclusivamente un legame tra individui in quanto esemplari, come apprendiamo dalla sua caratterizzazione dell'universale oggetto della poesia.¹³¹ Ricordiamo il giro di pensiero aristotelico: a un certo 'quale', cioè a un individuo considerato come esemplare, accade di

¹²⁹ Sul concetto di *ἁμαρτία* si vedano T. C. V. Stinton, "Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy", *The Classical Quarterly*, 25, 1975, p. 221-254; Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 215 ff., 229; Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, p. 382 ff.; S. Østerud, "Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy", *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 51, 2008, p. 65-80.

¹³⁰ Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 6.

¹³¹ 1451b8-9.

fare e dire cose di un certo tipo o di una certa qualità all'interno di un *μῦθος* che si dispiega e sviluppa secondo una logica interna (secondo verosimiglianza o necessità). Perché si dia catarsi, il legame dello spettatore o del lettore con il protagonista della tragedia non deve essere più stretto di quello di cospecificità. Questo legame di cospecificità è culturalmente e socialmente condizionato: ci si emoziona secondo pietà e paura solo al cospetto di cospecifici esperiti come simili quanto a età, carattere, costumi, posizione e lignaggio.¹³² In altri termini, si tratta di un legame indiretto, di simpatia¹³³ e, in un'ultima analisi, di *φιλία*. Tale legame preserva lo spettatore stabilendo una distanza tra lui e il protagonista della tragedia. Qualora infatti il legame tra lo spettatore e un dato personaggio tragico risultasse essere più stretto di quello di mera cospecificità, il primo si troverebbe a soffrire e patire come e quanto il secondo.¹³⁴

Già questo solo fatto in certo senso esclude lo spettatore dal *μῦθος* tragico; in altre parole egli ne è fuori, non dentro. Naturalmente Aristotele presuppone l'integrità affettiva dello spettatore e del lettore, cioè la sua capacità emotiva e cognitiva di spaventarsi e di impietosirsi. La distanza del lettore o spettatore dal protagonista diviene allora una componente essenziale della catarsi tragica. Che vi sia distanza è già implicito nel fatto di parlare di spettatori e lettori della tragedia, cioè di persone che non hanno legami diretti e personali con i protagonisti del dramma. Il legame è affettivo ed è tra cospecifici. Ciò comporta che la comprensione di quello che sta succedendo a quel dato personaggio tragico, comprensione elargita al lettore o spettatore dalla mimesi tragica, è subito intonata secondo pietà o paura. Lo spettatore è tuttavia svincolato dal *μῦθος*. Non esser parte del *μῦθος* significa vederlo e parteciparne solo in quanto cospecifici. Lo spettatore di un dramma è decentrato rispetto al *μῦθος*, ossia non è radicato nell'esperienza viva di chi *si trova* nella morsa dei fatti (*σύστασις τῶν πραγμάτων*) che la tragedia mette in scena. Lo sradicamento dello spettatore dal dramma (si pensi al carattere chiuso del *μῦθος*) rende possibile la catarsi. Un aspetto che mi preme evidenziare è che Aristotele identifica paura e pietà come le risposte costanti e invariante di spettatori o lettori emotivamente competenti. Questa competenza emotiva si forma

¹³² Arist. *Reth.* 1386a14-17.

¹³³ Cfr. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 175.

¹³⁴ *Reth.* 1386a12-14.

intersoggettivamente nello spettatore o lettore. Senza gli altri cospecifici emotivamente integri non possono formarsi emozioni come la pietà e la paura. Sono quindi emozioni sociali nel senso che sono ingredienti essenziali della vita associata. Potrebbe allora affermarsi che l'affinamento di questa competenza emotiva fosse per Aristotele una delle finalità della tragedia. D'altra parte questo mi sembra consonante con tutto l'impianto della *Poetica*, orientato a imporre e riscattare la poesia come un'attività che produce conoscenza universale.

Ora, da questa analisi risulta che la catarsi tragica consiste in una separazione di destini. La mimesi tragica *purifica* le emozioni di pietà e paura elicitate nello spettatore e, così facendo, *separa* il destino dello spettatore *da* quello del personaggio. La catarsi consiste così nella purificazione del primo dal contagio violento del secondo e presuppone l'iniziazione del primo a un sapere globale che al secondo è precluso. In generale la tragedia garantisce una netta condizione di vantaggio conoscitivo che procura allo spettatore o lettore un piacere del tutto particolare. Al primo non deve capitare quello che succede al secondo. A questo serve la tragedia, a stabilizzare gli spettatori collocando il fallimento esistenziale dell'eroe in una cornice di senso che sposti il loro *focus* emotivo dal suddetto fallimento alle sue ragioni cosmiche e divine,¹³⁵ a forgiare in loro una sensibilità per l'errore, *ἄμαρτια*, che consenta, nei limiti del possibile, di anticiparlo e prevenirlo. La dinamica cui va incontro lo spettatore/lettore grazie al *μῦθος* tragico è la seguente: a dispiegamento parziale dell'intreccio, egli subisce il coinvolgimento momentaneo con il destino dell'eroe tragico attraverso pietà e paura opportunamente intensificate dai meccanismi narrativi riconducibili alla *δέσις* (nodo).¹³⁶ A tale coinvolgimento corrisponde la condivisione momentanea di un sapere solo parziale. A dispiegamento dell'intreccio compiuto, c'è la definitiva separazione dal destino dell'eroe, sempre attraverso pietà e paura, questa volta però definitivamente attenuate da meccanismi narrativi riconducibili alla *λύσις* (scioglimento).¹³⁷ Tale separazione (fonte di piacere) è determinata nello spettatore dall'accesso a un sapere globale precluso all'eroe.

¹³⁵ Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 11.

¹³⁶ 1455b24, 26-28.

¹³⁷ 1455b24, 28-29.

La tragedia, in quanto $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$, sembra così venire incontro al bisogno umano di affrancamento dalla morsa dolorosa dei fatti. A questo bisogno sembra sia possibile dare soddisfazione solo sul piano della finzione. Affinché questo bisogno sia soddisfatto la finzione tragica deve intrattenere un rapporto del tutto speciale con la verità. Un'imitazione che sia anche finzione stabilisce una relazione con il suo oggetto che non può essere descritta né come semplice trascrizione della verità né come ideazione di falsità spacciata per realtà.¹³⁸ Un'imitazione tragica che sia anche finzione non è vera in modo triviale o, si potrebbe dire, naturalistico. Il celebre frammento di Gorgia¹³⁹ sulla tragedia, definita “un inganno ... per cui chi inganna (*scil.* il poeta tragico) è più giusto di chi non inganna e chi è ingannato è più saggio di chi non si lascia ingannare”, sembra voler esaltare, quasi fosse un negativo, il carattere non naturalistico della finzione tragica traducendo il rapporto tra poeta e spettatore nei termini naturalistici dell'inganno. Questi ultimi, se riferiti al $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ tragico e al suo effetto sullo spettatore o lettore, risultano inevitabilmente paradossali, in quanto dominati dalla rigida logica dicotomica vero/falso. Poiché il poeta tragico non si limita a trascrivere stati di cose (come lo storico) egli non dice il vero (come lo storico) e quindi, da un punto di vista naturalistico, inganna. Poiché, tuttavia, solo interpretando e non trascrivendo la realtà, l'offerta di senso che egli elargisce attraverso la finzione riesce impareggiabile e irrinunciabile, il poeta tragico è più giusto (nei confronti dello spettatore o del lettore) di chi trascrive puntualmente la realtà e così facendo puntualmente dice il vero. Ugualmente, chi si lascia conquistare, per la sua maggiore sensibilità, da un racconto in cui la realtà non è trascritta ma interpretata si lascia ingannare, ma proprio per questo egli riceve un'offerta di senso che lo fa crescere in sapienza e che non potrebbe mai ricevere da una banalmente vera trascrizione puntuale di stati di cose. In una logica dicotomica di tipo naturalistico (quella platonica per intenderci)¹⁴⁰ il significato non può trovare spazio. Il $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ tragico è pertanto sempre un'interpretazione della realtà. Si legga quanto scrive al riguardo Flannery O'Connor, magnifica scrittrice di tipo aristotelico,¹⁴¹ iniziata al $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$

¹³⁸ Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 12.

¹³⁹ Fr. 23 DK.

¹⁴⁰ Halliwell, *Aristotle's Poetics*, p. 11-12.

¹⁴¹ Cfr. *Mystery and Manners*, p. 74: “The story is not as extreme a form of drama as the play, but if you know anything about the history of the novel, you know that the novel

tragico dalla trilogia tebana sofoclea (Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono):¹⁴² “strict naturalism is a dead end in fiction. In a strictly naturalistic work the detail is there because it is natural to life, not because it is natural to the work. In a work of art we can be extremely literal, without being in the least naturalistic. Art is selective, and its truthfulness is the truthfulness of the essential that creates movement”.¹⁴³ Il μῦθος deve recare e offrire il significato. Passando dal particolare all’universale la poesia tragica compie, a suo modo, un’operazione di tipo anagogico.¹⁴⁴ Anagogica è quell’operazione, all’interno di un processo sia creativo sia ermeneutico, che rende possibile l’accesso a “different levels of reality in one image or one situation”.¹⁴⁵ Da questo punto di vista “the whole story is the meaning, because it is an experience, not an abstraction”.¹⁴⁶ Il significato di cui parlano Aristotele e Flannery O’Connor è quindi pre-riflessivo: la sua fonte o matrice non è la riflessione astratta dello spettatore/lettore (come pensa Donini) ma l’ordito dell’esperienza stessa anagogicamente dispiegato dal μῦθος tragico.¹⁴⁷

Non si può escludere pertanto che si debba proprio a un procedimento creativo di tipo anagogico¹⁴⁸ il fatto che la verità esplorata dalla tragedia si

as an art form has developed in the direction of dramatic unity”; oppure a p. 90: “A story is a complete dramatic action - and in good stories, the characters are shown through the action and the action is controlled through the characters, and the result of this is meaning that derives from the whole presented experience”. Cfr. C. A. Kirk (ed.), *A Critical Companion to Flannery O’Connor. A Literary Reference to Her Life and Work*, New York, Facts on File, 2008, p. 226, 228, 366.

¹⁴² *The Habit of Being*, Letters edited with an Introduction by Sally Fitzgerald, New York, Farrar Strauss & Giroux, 1979, cfr. le lettere a Ben Griffith del 13/03/54; a “A.” del 20/10/55 e 20/07/63. Si veda al riguardo Kirk, *A Critical Companion*, p. 163, 168-169, 229, 264.

¹⁴³ *Mystery and Manners*, p. 70.

¹⁴⁴ Ibid., p. 72-73, dove si può leggere un’interessante estensione del metodo anagogico dall’esegesi biblica (su cui si veda H. De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura*, Roma, Edizioni Paoline, 1962, p. 1117-1203) all’intero mondo dell’esperienza umana nel suo rapporto, sempre drammatico (nel senso letterale del termine), con la trascendenza.

¹⁴⁵ *Mystery and Manners*, p. 72.

¹⁴⁶ Ibid., p. 73.

¹⁴⁷ Sulla natura pre-riflessiva del significato narrativo e sul suo legame inscindibile con l’esperienza (che ne è la matrice originaria) si veda G. Arciero-G. Bondolfi, *Selfhood, Identity and Personality Styles*, Singapore, Wiley & Sons, 2009, p. 25, 30-31, 33, 55, 58, 191. Per il rapporto tra significato ed imitazione si vedano, dello stesso libro, le p. 44-45.

¹⁴⁸ Anche Aristotele sembra avere una qualche cognizione di questo processo quando usa ἀναγωγή nel senso di elevazione e riferimento dei fenomeni alle loro cause. Cfr. *Metaph.* 1005a1; 1027b14. Si tratta anche per lui di un processo che apre il mondo fisico e

dispieghi sempre su due piani o binari distinti, sovente opposti, ma inseparabili:¹⁴⁹ il piano dell'azione umana e quello della potenza divina, dell'ordine generale del mondo, al quale solo gli dèi presiedono. Nella *Poetica* il piano divino è evocato *e contrario* dalla sua relegazione nella periferia dell'arcaico e dell'irrazionale.¹⁵⁰ La verità della tragedia è quindi doppia. Tale verità non è mai data tutt'intera all'uomo, anzi è ciò da cui l'uomo è inizialmente più lontano. Essa si ricompone inesorabilmente malgrado l'uomo e quando sopraggiunge è sempre da questi inattesa e indesiderata. Ciò avviene attraverso un intreccio in cui l'uomo è preso e alla cui morsa non può sottrarsi. L'irrompere improvviso di tale verità è devastante e non lascia scampo all'eroe, incapace di assorbire il colpo, cioè di integrare un evento dalla portata inedita nel suo limitato orizzonte di senso (si pensi ad Aiace e ad Edipo). È interessante osservare quali conseguenze produce sul piano della lingua parlata il colpo patito dall'eroe. L'eroe ha fino a quel momento praticato il linguaggio in un modo che non può consentirgli, appena colpito, di dar voce articolata all'inedito significato di quell'esperienza. L'esperienza tragica sembra così restituirlo a forme primitive di comunicazione linguistica come il balbettio e il lamento (il grande e potente Aiace è solo lamento e sbigottimento dopo aver scoperto di essere stato umiliato da Atena). E qui non bisogna commettere il madornale errore di pensare a una preconizzazione del regresso all'infanzia. Non si tratta di ritorno a modi stabili eppur rimossi. Abbiamo a che fare invece con una nuova forma del sé, perché di fronte a una novità radicale che stravolge il corso ordinario di un'esistenza si diviene nuovi a se stessi e ci si sente totalmente impotenti. La penetrazione della verità tragica nell'esistenza dell'eroe è lacerante a causa della sua inassimilabilità. Il punto fondamentale è che a questa rivelazione, per la sua potenza, l'eroe non può sottrarsi. La domanda dolorosa e disperata che s'incarna nell'eroe tragico è la seguente: cosa posso ancora? (Antigone, Aiace, Edipo). Bisogna fare attenzione quando si parla di domanda, perché la parola porta con sé sfumature temibili, evocando una postura (un atteggiamento) attiva e

visibile alla trascendenza e all'invisibile. Interessante anche il fatto che tra i vari significati di ἀναγωγή vi sia quello magico-alchemico di sublimazione, distillazione, evocazione, non del tutto inappropriato alla poesia considerato il suo potere quintessenziale d'incantamento di cui era accreditata.

¹⁴⁹ Sul concetto di duplice verità nella tragedia attica si veda il volume di J. P. Vernant-P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1976.

¹⁵⁰ Cfr. Donini, *La tragedia e la vita*, p. 29-33.

consapevole (espressione di padronanza di sé).¹⁵¹ È preferibile parlare di una inclinazione al domandare che si genera nell'eroe tragico. Ma anche questo domandare è patito, è un movimento in cui l'eroe è preso, che da passione si fa coartatamente azione. L'identità lacerata e slabbrata sembra veramente il cuore della tragedia greca e ciò trova conferma, a mio avviso, nel modo in cui in questa è usata la storia dell'eroe. Essa è spesso evocata e presupposta ma raramente raccontata, è messa in scena come il debole e fragile bastione contro cui si abbatte la rivelazione con il suo carico di verità insostenibile. Questa verità è la presenza del dio. È straordinario il fatto che a questa apertura abnorme non faccia quasi mai seguito un primo posarsi dell'esperienza patita in qualcosa di nuovo (eccezione: Edipo). L'eroe non è in grado di ricominciare a vivere (Aiace e Antigone). L'uomo tragico non è agente di verità, ma la patisce sempre. E lo spettatore?

Vale la pena riportare le considerazioni fatte da Martha Nussbaum riguardo alle peculiari condizioni caratterizzanti, anche dal punto di vista fisico, la fruizione della tragedia da parte del pubblico ateniese. Dopo aver ricordato 1) il carattere di solenni feste religiose (dionisiache,¹⁵² aggiungerei) delle *performances* tragiche, 2) come Atene si fermasse perché i cittadini potessero accorrere per assistervi, e 3) come tutto ciò avvenisse “against a general background of belief that poets are important teachers”,¹⁵³ ella indugia sulle particolari condizioni fisiche in cui era dato al pubblico di assistere a una rappresentazione tragica: “Spectators took their seats in daylight, and looked across the staged action at the faces of their fellows citizens. Evidence suggests that the audience reacts strongly and visibly, so that individuals would have been well aware of one another's responses ... In short, spectators were encouraged by the conditions of performance to be aware of one another, and aware of the whole occasion as a time of communal experience”.¹⁵⁴

In una cornice scenico-esperienziale siffatta e al cospetto della rappresentazione dionisiaca che vi viene celebrata (con la sua ineliminabile memoria del sacrificio),¹⁵⁵ lo spettatore, se emotivamente integro, partecipa

¹⁵¹ Sul problema della domanda si veda il volume di R. Ottone, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta nella cultura occidentale*, Milano, Glossa Editore, 1998.

¹⁵² Burkert, *Savage Energies*, p. 9.

¹⁵³ Nussbaum, “Tragedy and Self-Sufficiency”, p. 115.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 115-116.

¹⁵⁵ Burkert, *Savage Energies*, p. 9.

alle sofferenze dell'eroe emozionandosi secondo paura e pietà. L'intrigo tragico sembra avere un doppio potere sullo spettatore: suscita in lui paura e pietà per l'eroe e al contempo lo libera da esse o rende queste passioni più lievi e sopportabili. Lo spettatore prova pietà e paura, ma in modo diverso da chi, per esempio, partecipa alla sofferenza dell'eroe da dentro il *μῦθος* tragico. Lo spettatore è fuori dal *μῦθος* pur partecipandone, è dentro e fuori, e in ciò consiste il suo privilegio rispetto all'eroe. Come la verità tragica si dispiega secondo due livelli, così anche il coinvolgimento cognitivo-emotivo dello spettatore avviene a due livelli, quello dell'eroe e quello della verità divina che viene da lontano e da cui l'eroe si tiene lontano (Edipo), verità divina che finisce sempre con il raggiungerlo e con l'abbatterlo. Questa verità che viene da lontano è, paradossalmente, la verità che più da vicino riguarda l'eroe. La sofferenza dell'eroe, per l'universalità della sua raffigurazione, diviene anche la sofferenza dello spettatore che infatti si emoziona impietosendosi e spaventandosi. L'estraneità dello spettatore al *μῦθος* (che gli permette di ottenere una visione d'insieme che l'eroe non ha e quindi di anticipare il colpo che lo sta per raggiungere e abbattere) e contemporaneamente la sua *simpatia* (compassione) nei confronti dell'eroe (resa possibile dal carattere universale della rappresentazione tragica) permettono a tale sofferenza di penetrare nella coscienza dello spettatore in modo non traumatico, purificato per l'appunto. Purificate risulteranno pertanto anche le emozioni di pietà e paura che quella sofferenza continua ad alimentare nello spettatore. Si potrebbe forse affermare che compito della tragedia è impedire che tali emozioni degenerino in passioni.

È molto difficile per l'uomo moderno fare un'esperienza simile a quella che Aristotele chiama con il nome di *κάθαρσις*. Molto è cambiato. Soprattutto il modo in cui è pensato l'uomo. Davanti alla superbia intellettuale di Edipo o all'arroganza guerriera di Aiace gli spettatori ateniesi dovettero provare un brivido di terrore. L'uomo che pensa di riuscire in tutto quello che intraprende con il solo aiuto delle sue forze è un uomo che ha abbandonato gli dèi o che ha trascurato un pezzo importante della propria identità, che ne sia cosciente o meno. Il prezzo che l'eroe tragico paga per la ricomposizione di questa frattura è altissimo. Lo spettatore, nel momento in cui vede sulla scena i protagonisti aderire esclusivamente a un senso e perdere se stessi o dilaniarsi a vicenda, viene messo dalla mimesi tragica nelle condizioni di comprendere che esistono in realtà due o più sensi possibili. Lo spettatore non è prigioniero del senso

unilaterale che acceca l'eroe perché lo riceve dal $\mu\theta\omicron\varsigma$ arricchito e integrato. Il $\mu\theta\omicron\varsigma$ dilata e allarga anagogicamente il senso spalancandolo alla trascendenza e collocandolo così in un contesto cosmico in cui esso diviene assimilabile e sopportabile. Perché sia possibile catarsi nel senso in cui ne parla Aristotele bisogna che il $\mu\theta\omicron\varsigma$ tragico dispieghi il suo significato su due piani, il piano umano e quello divino, e che quest'ultimo, il piano divino, finisca con il ricomprendere al suo interno il piano umano imponendo una verità che può determinare o la caduta dell'uomo (Aiace, Antigone, Creonte) o obbligarlo a una completa ridefinizione di sé (Edipo). I due piani, anche se distinti, sono pensati come inseparabili. Lo spettatore diviene capace, grazie alla mimesi tragica, di collocare nell'ordine superiore della volontà del dio la sofferenza dell'eroe poiché, di quanto accade e di quanto gli accade, ha una visione d'insieme che costui non può avere. La catarsi di cui egli fa esperienza consiste pertanto in un alleggerimento, fonte di sollievo o piacere, delle emozioni di pietà e paura, svincolate dall'*hic et nunc* dell'accadere tragico e purificate da una visione d'insieme, sufficientemente ma non totalmente distaccata, di quella tremenda realtà divina che è la rovina di un uomo.

REFERENCES

- Arciero, Giampiero-Bondolfi, Guido, *Selfhood, Identity and Personality Styles*, Singapore, Wiley & Sons, 2009.
- Arendt, Hannah, *Life of Mind*, San Diego-New York-London, A Harvest Book-Harcourt, Inc., 1978.
- Armstrong, John M., "Aristotle on the Philosophical Nature of the Poetry", *Classical Quarterly*, 48, 1998, p. 447-455.
- Belfiore, Elizabeth S., *Il piacere del tragico. Aristotele e la Poetica*, Roma, Jouvence, 2003.
- Bernays, Jacob, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*, Breslau, Trewendt, 1857, rist. Hildesheim, 1970.
- Bittner, Rüdiger, "One Action", in A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 97-110.
- Bonitz, Hermann, *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955² (1870).
- Burkert, W., *Greek Religion*, Trans. J. Raffan, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1972.
- Burkert, Walter, *Savage Energies. Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.

L'ordito della vita: esperienza del divino nella Poetica di Aristotele

- D'Annunzio, Gabriele, *Più che l'amore. Tragedia moderna preceduta da un discorso e accresciuta d'un preludio d'un intermezzo e d'un esordio*, Milano, Fratelli Treves Editori, 1907.
- Destrée, Pierre, "Éducation morale et catharsis tragique", *Les Études philosophiques*, 67, 2003-2004, p. 518-540.
- Destrée, Pierre, "Le plaisir 'propre' de la tragédie est-il intellectuel?", *Méthexis*, 25, 2012, p. 93-107.
- Diano, Carlo, *Forma ed Evento*, Venezia, Neri Pozza, 1952.
- Diano, Carlo, "D'Annunzio e la Grecia", (1963), http://emiliashop.wordpress.com/2014/09/28/carlo-diano-dannunzio-e-la-grecia/#_ftn1.
- Donini, Pierluigi, *La tragedia e la vita. Saggi sulla Poetica di Aristotele*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004.
- Donini, Pierluigi, "La tragedia, senza la catarsi", in Id., *La tragedia e la vita. Saggi sulla Poetica di Aristotele*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, p. 53-66.
- Donini, Pierluigi (ed.), *Aristotele. Poetica*, Torino, Einaudi, 2008.
- Donini, Pierluigi, "Il piacere cognitivo e la funzione della tragedia in Aristotele", *Méthexis*, 25, 2012, p. 109-130.
- Golden, Leo, "Catharsis", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 93, 1962, p. 51-60.
- Golden, Leo, "Mimesis and Catharsis", *Classical Philology*, 64, 1969, p. 45-53.
- Guastini, Daniele (ed.), *Aristotele. Poetica*, Roma, Carocci, 2010.
- Guastini, Daniele, "La forza 'cinetica' delle passioni: in risposta a una recensione sulla *Poetica* di Aristotele", *Lo Sguardo*, 10, 2012, p. 250-269.
- Halliwel, Stephen, *Aristotle's Poetics*. With a New Introduction, London, Duckworth, 1998² (1986).
- Halliwel, Stephen, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2002.
- Halliwel, Stephen, "La psychologie morale de la catharsis. Un essai de reconstruction", *Les Études philosophiques*, 67, 2003-2004, p. 499-517.
- Halliwel, Stephen, "Learning from Suffering: Ancient Responses to Tragedy", in J. Gregory (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 394-312.
- Halliwel, Stephen, "Catharsis", in S. Davies et alii (eds.), *A Companion to Aesthetics*, Singapore, Wiley-Blackwell, 2009², p. 182-183.
- Halliwel, Stephen, *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Kirk, Connie A., (ed.), *A Critical Companion to Flannery O'Connor. A Literary Reference to Her Life and Work*, New York, Facts on File, 2008.
- Lanza, Diego, *Aristotele. Poetica*. Introduzione, traduzione e note, Milano, Rizzoli, 1987.
- Lubac, Henri de, *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura*, Roma, Edizioni Paoline, 1962.
- Nietzsche, Friedrich, *La nascita della tragedia, ovvero: Grecità e pessimismo*, in Id., *Opere*, Milano, Adelphi, 1982³, vol. III, tomo 1.

Michele Alessandrelli

- Nussbaum, Martha, "Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 10, 1992, p. 107-59.
- Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Revised Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (1986).
- O'Connor, Flannery, *Mistery and Manners. Occasional Prose*, Selected and Edited by Sally and Robert Fitzgerald, New York, Farrar Strauss & Giroux, 1969.
- O'Connor, Flannery, *The Habit of Being*. Letters edited with an Introduction by Sally Fitzgerald, New York, Farrar Strauss & Giroux, 1979.
- Ottone, Rinaldo, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta nella cultura occidentale*, Milano, Glossa Editore, 1998.
- Østerud, Svein, "Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy", *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 51, 2008, p. 65-80.
- Rostagni, Augusto (ed.), *Aristotele. Poetica*, Torino, Chiantore, 1944².
- Stinton, Thomas C. W., "Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy", *The Classical Quarterly*, 25, 1975, p. 221-254.
- Taminiaux, Jacques "From Aristotle to *Bios Theôrêtikos* and Tragic *Theôria*", in Id., *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany, Suny Press, 1997, p. 89-121.
- Valgimigli, Manara (ed.), *Aristotele. Poetica*, Bari, Laterza, 1964⁴.
- Veloso, Claudio W., "Aristotle's Poetics without Katharsis, Fear, or Piety", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 33, 2007, p. 255-284.
- Vernant, Jean-Pierre-Vidal-Naquet, Pierre, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1976.
- Zambrano, María, *L'uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2008.

MICHELE ALESSANDRELLI
ILIESI-CNR (Roma)
michele.alessandrelli@iliesi.cnr.it

CHRISTIAN VASSALLO

TESTIMONIANZE SU ANASSAGORA E
ALTRI PRESOCRATICI
NEL LIBRO IV DELLA *RETORICA* DI FILODEMO
Praesocratica Herculaneusia V

ABSTRACT: In book 4 of Philodemus' *On Rhetoric*, there are several testimonia to some of the most important Presocratic philosophers. They are not preserved in the central parts (*midolli*) of the rolls in which the book is transmitted (*PHerc.* 1423 and *PHerc.* 1673/1007, containing respectively the first tome and the entire book), but only in *scorze*, viz. the outermost parts of the rolls. In these passages, which involve more or less directly Anaxagoras, the Milesians, the Eleatics, the Atomists, and the Pythagoreans, we find both biographical and properly doxographical pieces of information. The biographical evidence is mainly connected to Philodemus' argument concerning rhetoric and has often a polemical character. As for the doxographical evidence, it ranges from physical and cosmological problems to ontological and epistemological ones. For all these testimonia, this paper provides a critical edition together with a translation and a wide-ranging commentary.

SOMMARIO: Nel libro IV della *Retorica* di Filodemo si trovano diverse testimonianze su alcuni dei più importanti filosofi presocratici. Esse non sono conservate nelle due porzioni più interne di papiro (*midolli*) dalle quali il libro è trasmesso (*PHerc.* 1423 e *PHerc.* 1673/1007, che contengono rispettivamente il primo tomo e l'intero libro), bensì soltanto in alcune scorze, ossia nelle parti più esterne dei rotoli. In questi passi, che coinvolgono soprattutto Anassagora, ma anche i Milesii, gli Eleati, gli Atomisti e i Pitagorici, si possono leggere notizie tanto biografiche quanto propriamente dossografiche. Le fonti di natura biografica sono connesse soprattutto al discorso sulla retorica che Filodemo porta avanti nel suo scritto e presentano spesso un carattere polemico. Quelle dossografiche spaziano invece dalle tematiche fisiche e cosmologiche a quelle ontologiche ed epistemologiche. Di tutte queste testimonianze il presente articolo fornisce l'edizione critica, insieme a una traduzione e a un ampio commentario.

KEYWORDS: Doxography; Epicureanism; Herculaneum Papyri; Presocratics; Scepticism

Tra i numerosi Papiri Ercolanesi che contengono testimonianze sui Presocratici, quelli ascrivibili all'opera *Sulla retorica* dell'epicureo Filodemo di Gadara ricoprono un ruolo di assoluto rilievo,¹ secondo soltanto a quello che in questo campo assume il trattato filodemeo *Sulla pietà religiosa*.² Una straordinaria concentrazione di testimonianze di questo tipo emerge, in particolare, nel libro IV della *Retorica*. Tale libro è tramandato da due papiri – il *PHerc.* 1423, che, stando alla *subscriptio*, contiene la prima parte di un'edizione di lusso divisa in due tomi, e il *PHerc.* 1673/1007, testimone invece dell'intero libro – e dalle loro scorze, ossia porzioni appartenenti alle parti più esterne dei rotoli e diversamente numerate.³ Proprio alcune di queste scorze rappresentano per noi importanti fonti dossografiche su Anassagora e altri Presocratici, solo parzialmente prese in considerazione dai *Vorsokratiker* di H. Diels così come dai successivi editori dei frammenti di alcuni di essi. Si tratta dei fr. 3 e 15 di *PHerc.* 224, del fr. 7 di *PHerc.* 245 e del fr. 9 di *PHerc.* 452 (*olim* 463). Secondo la recente ricostruzione di M. Fimiani, i *PHerc.* 221 e 452 (*olim* 463) farebbero parte di quel gruppo di scorze da attribuire al *PHerc.* 1423, dunque, con sicurezza, al primo tomo del libro IV della *Retorica* di Filodemo; laddove il *PHerc.* 224 sarebbe da annoverare tra le scorze del *PHerc.* 1673/1007.⁴ È per mere ragioni contenutistiche che noi possiamo oggi inquadrare i fr. 3 e 15 di *PHerc.* 224 nella stessa sezione del libro cui appartengono le altre due testimonianze. Tranne che per il *PHerc.* 245, di tutte le scorze citate non è conservato il manoscritto originale ma soltanto il corrispettivo disegno

* Dove non diversamente indicato, le traduzioni italiane dei testi greci e latini di seguito riportati sono da ritenersi mie. Le immagini multispettrali di *PHerc.* 224, 245 e 452 (*olim* 463) sono riprodotte, in appendice, su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali (Foto di S.W. Booras © Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III", Napoli; Brigham Young University, Provo, USA); ne è vietata la duplicazione con qualsiasi mezzo.

¹ Se ne contano circa 30, che coinvolgono vari autori, da Anacarsi a Gorgia.

² Cfr. C. Vassallo, "A Catalogue of the Evidence for Presocratics in the Herculaneum Papyri", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, in corso di stampa (d'ora in avanti *IPPH* = *Index Praesocraticorum Philosophorum Herculaneensis*).

³ M. Fimiani, "I papiri del IV libro della *Retorica* di Filodemo: segni, correzioni e caratteristiche bibliologiche (*PHerc.* 1423, 1673/1007 e relative scorze)", *Cronache Ercolanesi*, 42, 2012, p. 121-188.

⁴ Ivi, p. 130.

napoletano (*N*).⁵ Il loro contenuto tocca aspetti eterogenei della vita e del pensiero degli autori coinvolti. Oltre ad Anassagora, in maniera più o meno esplicita le varie testimonianze riguardano Talete, Parmenide, Melisso, Pitagora, Metrodoro di Chio e Nausifane. Purtroppo, ogni sforzo di contestualizzazione di queste citazioni non lascia intravedere in maniera netta il loro legame con l'argomento specifico del libro IV della *Retorica* filodemea, che sappiamo trattare dell'elocuzione (*λέξις*), degli artifici sofistici, delle figure retoriche e delle partizioni del discorso.⁶ È tuttavia possibile giustificare quegli *excursus* dossografici alla luce del motivo di fondo che ispira l'intera opera, anche quando essa si sofferma sugli aspetti più tecnici del suo oggetto di studio. Quel motivo è rappresentato senz'altro da un confronto serrato tra la retorica e la filosofia, o meglio ancora tra i loro mezzi e i loro fini. Tale confronto, nell'ottica di Filodemo, non può che risolversi a favore della filosofia, ma nella pratica vede i filosofi muoversi su un terreno talora molto simile a quello dei retori, dei quali finiscono spesso col condividere l'amaro destino dell'impopolarità e della persecuzione.

⁵ Per una catalogazione e una descrizione di queste e delle altre scorze del libro IV della *Retorica*, cfr. *ivi*, p. 131-134.

⁶ T. Dorandi, "Per una ricomposizione dello scritto di Filodemo sulla retorica", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 82, 1990, p. 70-71.

1. *Un catalogo dossografico nel libro IV della Retorica di Filodemo*

Philod. *Rhet.* IV, *PHerc.* 224, fr. 3 Vassallo (= II, p. 169 Sudhaus)⁷

<p>διαγενέσθαι τὸ ὕδ[ωρ· οὐ γὰρ ἂν κατ' Ἀγαξα[γόραν φήσαι τις ἀκολούθω[ε πάνθ' ὑπάρχειν ἐν παντ[ί, οὐδ' ἂν 5 κατὰ τὸν Χείον Μητ[ρᾶν ὁμολογῶν τῶι μὴ [εἰδέ- ναι μὴδ' αὐτὸ τοῦ[το, οὐ- δὲ κατὰ Παρμ<ενίδην τε καὶ> {γενέσθαι} Μέλιsson ἐν τὸ πᾶ[ν λέγον- 10 τας εἶναι καὶ διὰ τὸ [τὰς αἰς[θής]εις ψευδε[ίς εἶναι καὶ τὰ] πολλὰ [.]των[.]απαντα [. 15 τὴν δὲ]ξαν ἀπ[ατηλὴν εἶναι κ]ατὰ Π[αρμενίδην]ν μᾶλλον[. 18 . . . εἰ]δέναι τοῖς [. <i>desunt versus fere 9</i></p>	<p>(...) generare l'acqua; infatti non si potrebbe dire in maniera coerente, secondo [quanto afferma] Anassagora, che tutte le cose sono in tutto, né concordando, secondo [quanto afferma] Metra (<i>scil.</i> Metrodoro) di Chio, circa il non sapere e neppure [sapere] questa stessa cosa (<i>scil.</i> il sapere di non sapere) né, secondo [quanto sostengono] Parmenide e Melisso, che il tutto sia uno e che per il fatto che le sensazioni sono ingannevoli anche i molti [lo sono] (<i>c. 1 linea e 1 parola mancanti</i>) tutte le cose (<i>c. 1-2 parole mancanti</i>) che l'opinione sia ingannevole secondo [Parmenide] (<i>c. 1 parola mancante</i>) piuttosto (<i>c. 2-3 parole mancanti</i>) conoscere ai/alle/con gli/con le (<i>c. 1 parola e 9 linee mancanti</i>)</p>
--	--

1 ἢ ἰ]||δία γενέσθαι suppl. Crönert ὕδ[ωρ· οὐ suppl. Sudhaus 2 Ἀγαξα[γόραν rest. Sudhaus 3 φήσαι rest. Sudhaus (et ζή<τή>σαι possis) ἀκολούθω[ε suppl. Sudhaus [πάνθ' supplevi [πάντα Janko per litteras secutus (cfr. DK 59 B 1; B 4; B 6; B 11; B 12): [πάν Sudhaus 4 suppl. Sudhaus 5 Μητ[ρᾶν suppl. Wilamowitz: Μητ[ρῶνα Crönert: μὴ τ. . . . Sudhaus 6 ὁμολογῶν restitui: ὁμολογῶη Sudhaus 6-7 suppl. Sudhaus 8 κατὰ Παρμ<ενίδην τε καὶ τε> {γενέσθαι} restitui: κατὰ Παρ[μ]εν[ί]δην κ]αὶ perperam leg. ac suppl. Sudhaus: Παρ[μ]εν[ί]δην καὶ Crönert: Παρμεν[ε]ίδην κ]αὶ Capasso 9-11 suppl. Sudhaus 12 supplevi e.g. 12-13 [ἐκβάλλειν αὐτάς ἐκ τῶν κριτηρίων τῆς ἀληθείας] Crönert e.g., sed apographi litterarum vestigiis minime congruenter 15 τὴν δὲ]ξαν ἀπ[ατηλὴν supplevi e.g. (δὲ]ξαν iam Sudhaus) 16 supplevi e.g. (cfr. DK 28 B 8, 51-52) 17 suppl. Sudhaus 18 supplevi

Il fr. 3 di *PHerc.* 224 costituisce una delle testimonianze presocratiche più ricche e significative tra quelle conservate nella biblioteca ercolanese. Nel passo si possono enucleare alcune tematiche classiche della dossografia che riguarda i Presocratici: a) quella fisico-cosmologica (come si dirà, il riferimento iniziale all'acqua fa pensare a Talete e, in generale, a una

⁷ = *IPPH* IV 13; XXIV 111; XXV 112; XXX 138; XXXVI 175; XXXVIII 178.

trattazione del problema dell'origine dell'universo); b) quella ontologica, afferente allo statuto proprio degli enti nel mondo e al complesso rapporto tra unità e molteplicità (esemplare, in questo caso, il riferimento alle cosiddette 'omeomerie' di Anassagora, tramite la citazione del principio "tutte le cose in tutto", e al monismo di Parmenide e Melisso); c) quella epistemologica, incentrata sul ruolo da attribuire alle sensazioni nel processo conoscitivo. A quest'ultimo proposito, la citazione di Metrodoro di Chio apre la strada a una più ampia digressione sullo scetticismo nell'atomismo antico; così come il riferimento finale all'inganno dei sensi lascia supporre una nuova, diretta allusione alla filosofia di Parmenide e alla distinzione da lui operata tra ἀλήθεια e δόξα, ciò anche indipendentemente dai problemi papirologici che la lettura del nome di Parmenide, accanto a quello di Melisso, pone sul piano editoriale (cfr. *infra*).

Siamo di fronte a un vero e proprio catalogo dossografico, dove le singole notizie sembrano indipendenti le une dalle altre, sebbene la polemica antiscettica sia preponderante.⁸ Tuttavia, come si chiarirà in seguito, mentre per il fr. 15 di *PHerc.* 224 e il fr. 7 di *PHerc.* 245 la *ratio* della lista di filosofi risulta abbastanza perspicua, nel fr. 3 le tematiche cosmologiche, ontologiche e gnoseologiche fanno fatica a inserirsi in un trattato sull'arte oratoria. Si può pensare che i personaggi citati compaiano come esempi di uomini che, nonostante la loro saggezza, abbiano argomentato in maniera non convincente proprio i capisaldi delle loro dottrine. Si tratterebbe, dunque, di casi paradigmatici adottati per dimostrare come sapienza e persuasione, più specificamente filosofia e retorica, non si congiungano per forza. Difficile, d'altra parte, fornire plausibili spiegazioni alternative, vista la mancanza del contesto che precede e segue il frammento. Va però notato come la letteratura epicurea non sia nuova a questo genere di 'schede'. Si possono citare i famosi vv. 635-920 del libro I del *De rerum natura* di Lucrezio, dove bersagli del poeta sono, in successione, Eraclito, Empedocle e Anassagora (cfr. *infra*).⁹ Un caso analogo è il fr. 6 Smith di Diogene di Enoanda. Qui la lista di opinioni fisiche e cosmologiche si estende a un ventaglio più ampio di filosofi

⁸ Cfr. M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 64.

⁹ Cfr. L. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005; F. Montarese, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

presocratici, alcuni dei quali, quasi certamente, anche Filodemo avrà nominato nella porzione purtroppo mancante di quel passaggio del libro IV della *Retorica*. L'iscrizione di Enoanda ci restituisce i nomi di Eraclito (citato più di una volta), Talete, Diogene di Apollonia, Anassimene, Empedocle, Anassagora e Democrito,¹⁰ ognuno associato al messaggio principale della sua dottrina:

Per quanto riguarda i primi corpi, che sono denominati anche elementi, i quali da una parte sussistono dal principio e sono indistruttibili, dall'altro sono cose generate, in che cosa essi consistano lo esporremo dopo aver demolito le opinioni degli altri. Dunque, elemento [primordiale] Eraclito di Efeso diceva fosse il fuoco (πῦρ), Talete di Mileto l'acqua (ὕδωρ), Diogene di Apollonia e Anassimene l'aria (ἀέρα), Empedocle di Agrigento il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra (καὶ πῦρ καὶ ἀέρα | καὶ ὕδωρ καὶ γῆν), Anassagora di Clazomene le omeomerie di ciascuna cosa (τὰς ὁμοιομερείαις ἐκάς|του πράγματος), gli Stoici la materia e dio (ἕλην καὶ θε|όν). Democrito di Abdera, correttamente, sostenne che la natura [delle cose] fosse fatta di atomi (ἀτό|μους φύσεις), ma poiché su di essi commise alcuni errori, lo si prenderà in esame allorché esporremo le nostre teorie. Formuleremo ora il nostro atto d'accusa verso le suddette persone, non per il desiderio di prevalere ad ogni costo su di loro, ma per la volontà di preservare la verità. E il primo ad essere accusato sarà Eraclito, in quanto primo della nostra lista. Stoltamente, o Eraclito, affermi essere il fuoco il [primo] elemento: esso infatti non è indistruttibile, poiché vediamo invece come sia soggetto a distruzione, né può generare le cose.¹¹

In continuità con questo testo, è ora da annoverare una nuova iscrizione di Enoanda, che contiene un attacco di Diogene a Empedocle o ad Anassagora e richiama la precedente polemica verso Eraclito. Il frammento (NF 142 = YF 215) ha contenuto fisico e fa sicuramente parte, per lo stile e per il contenuto, del catalogo dossografico sopra riportato. Va dunque collocato dopo il fr. 6 Smith e prima del fr. 7 Smith, dove bersagli dell'epicureo sono

¹⁰ Cfr. M.F. Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 442-443.

¹¹ *Diog. Oen.*, fr. 6 Smith. Un elenco simile di principi, all'interno della polemica diogeniana contro gli Stoici, sembrerebbe trovarsi nel fr. 100 Smith (testo, tuttavia, massicciamente integrato), che è ritenuto essere molto vicino, o immediatamente successivo, a NF 155 (= YF 200). Questi ultimi passi, insieme al fr. 5 Smith, offrono dati significativi sull'uso che Diogene fa della storia della filosofia e, più in generale, sul rapporto fra le dossografie epicuree e il problema dello scetticismo. Per tutto questo, rinvio ora a F. Verde, "Plato's Demiurge (NF 155 = YF 200) and Aristotle's Flux (5 Smith): Diogenes of Oinoanda on the History of Philosophy", *Colloque International Diogène d'Énoanda: Épicurisme et Controverses Philosophiques* (Istanbul-Muğla, 22-24 settembre 2014), di prossima pubblicazione.

specificamente gli Stoici e Democrito.¹² Infine, si può suggerire un parallelo con un passo latino, che, proprio in relazione al problema epistemologico, sembra attingere a una fonte non molto lontana da quella di Filodemo. Si tratta delle battute conclusive dell'*Ep.* 88 di Seneca, dove una rassegna dossografica su alcuni Presocratici viene sfruttata per criticare duramente la cura che i filosofi mostravano ormai soltanto per i cavilli e per tutto ciò che è inutile alla vita:

Ascolta quanto nuoce l'eccessiva sottigliezza, e quanto sia pericolosa per la verità! Protagora afferma che su ogni cosa si può argomentare ugualmente in senso contrario, e anche su di questo stesso fatto, se di ogni cosa si possa argomentare in senso contrario (*de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo, et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit*). Nausifane dice che, delle cose che paiono essere, nulla è più che non è (*nihil magis esse, quam non esse*). Parmenide, che delle cose che appaiono, nulla esiste che sia diverso dall'uno (*nihil esse ab uno diversum*). Zenone di Elea si sbarazzò di ogni problema, dicendo che nulla è (*nihil esse*). Più o meno delle stesse cose trattano i Pirroniani, i Megarici, gli Eretrici e gli Accademici, che introdussero una nuova scienza, quella di non sapere nulla (*nihil scire*).¹³

Gli autori citati da Seneca, ad eccezione di Parmenide,¹⁴ non sono propriamente gli stessi considerati nel frammento ercolanese. Ma la critica

¹² J. Hammerstaedt-M.F. Smith, *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda: Ten Years of New Discoveries and Research*, Bonn, Habelt, 2014, p. 37-38.

¹³ Sen. *Ep.* 88, 43-44 Reynolds (= Zen. El., DK 29 A 21 = Nausiph., DK 75 B 4 = Protag., DK 80 A 20 = Pyrrh., test. 71 Decleva Caizzi). Traduz. di F. Decleva Caizzi. Cfr. Ead., *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 274-275, per la quale Seneca userebbe una fonte stoica che pone Protagora e gli Eleati alla base della tendenza scettica, gli Accademici, verso i quali è ostile, accanto alle scuole dialettiche (Pirroniani, Megarici, Eretrici), considerate come minori alla stessa stregua della fonte di Cicerone (Pyrrh., test. 69 H-M Decleva Caizzi). Dell'*Ep.* 88 come parafrasi di testi epicurei parlava H. Mutschmann, "Seneca und Epikur", *Hermes*, 50, 1915, p. 343 (cfr. M. Capasso, *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo*, Napoli, Bibliopolis, 1987, p. 142, n. 169). Si vedano A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, Patron, 1988, per la presenza dei filosofi greci in Seneca; A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma, Bocca, 1953, p. 262-276, e W. Schmid, "Eine falsche Epikurdeutung Senecas und seine Praxis des erbauenden Lesung", *Acme*, 8, 1955, p. 119-129, sull'uso senecano di testi epicurei. Circa i rapporti tra Nausifane e Pirrone, cfr. Diog. Laert. IX 64 Dorandi (= Antig. Caryst., fr. 2 Dorandi = Pyrrh., test. 28 Decleva Caizzi).

¹⁴ Riguardo alla testimonianza senecana su Parmenide, accolgo nel testo, come fa anche Decleva Caizzi, la lezione *ab uno diversum* di J. Schweighäuser, confermata dalle parole poco dopo dedicate ancora all'Eleate e a favore della quale il frammento ercolanese mi sembra costituire un valido supporto. I codici attestano la variante *universo*, che L.D. Reynolds riporta giustamente fra *cruces*.

allo scetticismo di Protagora e Nausifane ha la stessa portata di quella che Filodemo e, come vedremo, Lucrezio indirizzano, ad esempio, verso Metrodoro di Chio.¹⁵ Nulla esclude, peraltro, che per la seconda formulazione del pensiero di Nausifane in Seneca, secondo cui l'unica certezza sarebbe data dal fatto che non vi sia nulla di certo, si sia verificata una sovrapposizione dossografica del nome di Nausifane con quello di Metrodoro.¹⁶ In effetti, dopo un breve riepilogo delle opinioni presocratiche appena esposte, l'epistola senecana si chiude con una difesa dell'empirismo e del criterio dell'evidenza che avrebbe potuto essere pienamente sottoscritta da un epicureo:

Se credo a Protagora, non v'è niente in natura se non il dubbio (*nihil in rerum natura est nisi dubium*); se a Nausifane, questo solo è certo, che non v'è niente di certo (*hoc unum certum est, nihil esse certi*); se a Parmenide, che non v'è nulla al di fuori dell'uno (*nihil est praeter unum*); se a Zenone, che neppure l'uno esiste (*ne unum quidem*). Che cosa siamo, dunque? Che cosa sono queste cose che ci circondano, ci nutrono, ci sostengono? La natura tutta intera ridotta a ombra, vuota, ingannevole! Non saprei dirmi facilmente più sdegnato con quelli che vorrebbero che non conosciamo nulla, o con coloro che neppure questo – il non sapere nulla – ci hanno concesso.¹⁷

1a. Un probabile riferimento a Talete e la critica alle 'omeomerie' di Anassagora

ἡ διαγενέσθαι τὸ ὕδ[ωρ]: L'integrazione di Sudhaus rende molto probabile un riferimento a Talete e alla sua teoria dell'acqua come principio dell'universo. Così, d'altra parte, avviene nel già richiamato fr. 6 Smith di Diogene di Enoanda (I, 12-13: Θα|[λιχ δ]ὲ ὁ Μειλήσιος ὕδωρ). L'unica testimonianza ercolanese dove il nome di Talete compare esplicitamente è il fr. 6 di *PHerc.* 1788, dove sembra esserci un riferimento al monismo del Milesio.¹⁸ Ad ogni modo, all'interno di un catalogo dossografico così ricco

¹⁵ Cfr. Gigante, *Scetticismo*, p. 43 e n. 34.

¹⁶ Cfr. M. Isnardi Parente, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli, Morano, 1991, p. 159, n. 14. *Contra* Gigante, *Scetticismo*, p. 43, che considera Nausifane, proprio sulla base della testimonianza senecana, piuttosto pirroniano che non democriteo. Sull'ὄ μᾶλλον in Democrito, si veda S. Makin, *Indifference Arguments*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 65-84 (anche *infra*).

¹⁷ Sen. *Ep.* 88, 45-46 Reynolds. Sul concetto di ἐνέργεια, cfr. Epic. *Hdt.* 52; fr. 35; 247; 256 Usener; a proposito di RS XXIII-XXIV, Isnardi Parente, *Filosofia*, p. 149-169.

¹⁸ C. Vassallo, "On the Supposed Monism of Thales in *PHerc.* 1788 (= *VH²* VIII 60, fr. 6). *Praesocratica Herculansia I*", *Hermes*, 143, 2015, p. 101-118.

come quello offerto dal fr. 3 di *PHerc.* 224, la presenza di Talete risulterebbe ampiamente giustificata.

2-4 κατ' Ἀγαξά[γόραν] | ... | ὑπάρχειν ἐν παντ[ι]: Alla linea 3, il nominativo plurale πάντα, al posto del πᾶν di Sudhaus, mi sembra integrazione preferibile, perché la totalità cui fa riferimento Anassagora ha ad oggetto elementi discernibili. Non si tratta, cioè, di un *tutto* indistinto o di aggregati di materia, ma di *tutti* gli elementi che fanno parte di quel tutto e di quegli aggregati (cfr. *infra*). Il supplemento πάντα, proposto nella forma elisa πάνθ' per evitare lo iato, non è *spatio longius*. L'apografo dimostra come, proprio nella seconda parte della linea (ultime 6 lettere), lo scriba abbia considerevolmente ridotto il modulo di scrittura, sulla base del quale l'integrazione proposta presenta un numero effettivo di lettere compatibile con la media del frammento.¹⁹ Filodemo, dunque, afferma che secondo Anassagora “tutte le cose sono in tutto” (πάνθ' | ὑπάρχειν ἐν παντ[ι]). Nel fr. 1 DK si legge che in principio tutte le cose erano mescolate insieme (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν²⁰), infinite sia per quantità che per piccolezza, tanto che nessun elemento poteva essere distinto individualmente. Il tutto sarebbe stato avvolto da aria (ἀήρ) e da etere (αιθήρ), elementi infiniti come gli altri, ma più grandi sia per quantità che per grandezza. Come ha chiarito D. Lanza,²¹ di questo frammento sono state proposte tre principali interpretazioni: quella fisico-chimica, che vede in esso la teorizzazione della struttura corpuscolare della materia; quella fisico-matematica, che fonda invece il senso del passo sul principio di infinita divisibilità della materia (anche degli μικρά, contro la prospettiva di Leucippo); quella logico-matematica, che pone l'accento sul problema del molteplice e sulla probabile critica anassagorea alla sua negazione da parte di Zenone di Elea.²² In realtà, l'interpretazione corpuscolare veniva

¹⁹ Il numero delle lettere va qui da un minimo di 17 a un massimo di 21. Ma, tenendo conto del modulo ristretto dello *iota* e di quello più ampio di lettere come *my* ed *omega*, si andrebbe da un minimo di 17 lettere (come nella linea 7) a un massimo di 20½ (come appunto nella linea 3, che, insieme alla 9, risulta la più lunga del frammento).

²⁰ Queste parole, che costituirebbero l'*incipit* del Περὶ φύσεως di Anassagora (Simpl. in *Phys.*, p. 155, 26-30 Diels), sono riportate da D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005², p. 68-70, nel seguente ordine: ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν. Ciò sulla base delle osservazioni di W. Rösler, “Ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν”, *Hermes*, 99, 1971, p. 246-248. Per il significato dell'espressione, cfr. D. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 189-190 n.

²¹ Ivi, p. 188-189 n.

²² Cfr. G. Calogero, “La logica di Anassagora”, *La Cultura*, 1, 1963, p. 449-501.

già proposta da Simplicio nel suo commento alla *Fisica*. Nel libro A di quell'opera (187a20 ss.) Aristotele sostiene che Anassagora avrebbe fatto derivare i contrari da un processo di separazione dall'uno, affermando, come Empedocle, che l'essere sia allo stesso tempo uno e molteplice (ὅσοι δ' ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι). Mentre Empedocle, però, avrebbe concepito questo processo in senso ciclico, Anassagora lo avrebbe considerato come un evento verificatosi una volta per sempre; e ancora, se per Empedocle la materia sarebbe composta da infinite particelle simili e contrarie (τὸν μὲν ἄπειρα, τὰ τε ὁμοιομερῆ καὶ ἀναντία), per Anassagora essa sarebbe data soltanto dai cosiddetti elementi (τὸν δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα μόνον). La teoria anassagorea degli ἄπειρα non sarebbe altro che la conseguenza dell'accettazione dell'opinione comune dei fisici per cui nulla nasce dal nulla. Ma dal punto di vista aristotelico la teoria delle omeomerie si contraddice perché il processo di separazione all'interno degli aggregati deve per forza avere un termine: è assurdo credere che vi siano parti egualmente finite in grandezza e allo stesso tempo infinite di numero (187b25 ss.).²³ Dunque, a proposito di questa pagina della *Fisica*, Simplicio osserva come Anassagora avrebbe sostenuto che da una mescolanza primordiale si fossero distaccate omeomerie (ὁμοιομερῆ), ossia elementi formati da parti simili. Delle cose che sono, tali omeomerie avrebbero garantito l'omogeneità, in base al principio "tutte le cose in tutto" (πάντων μὲν ἐν παντὶ ἐνόντων), e la peculiarità, grazie alla legge di prevalenza di una delle parti (ἐκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηριζομένου).²⁴

²³ In *Met.* A 8, 989a30-b24 Primavesi, Aristotele elenca le aporie della teoria della mescolanza e dichiara Anassagora un inconsapevole antesignano del dualismo di principi (uno/diverso) che sarà sviluppato nell'Accademia platonica. Cfr. O. Primavesi, "Second Thoughts on Some Presocratics (*Metaphysics* A 8, 989^a 18-990^a 32)", in C. Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 240-249.

²⁴ La parola ὁμοιομέρεια non trova attestazione nella filosofia greca prima di Teofrasto (*Phys. op.*, fr. 228A FHS&G = *Simpl. in Phys.*, p. 26, 31-27, 28 Diels) e, indipendentemente da Anassagora, si riscontra almeno una volta nel *Περὶ φύσεως* di Epicuro (*Nat.* XIV, *PHerc.* 1148, col. 39, 7 Leone). Cfr. G. Leone, "Epicuro, *Della natura*, Libro XIV", *Cronache Ercolanesi*, 14, 1984, p. 97-99 e n. 689; M. Wigodsky, "Homoiotetes, stoicheia and homoiomereiai in Epicurus", *The Classical Quarterly*, 57, 2007, p. 536-538 e nn. 76-77. Tradurre σπέρματα con omeomerie, identificando così i due concetti (come per primo fece C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York, Russell & Russell, 1964, p. 551-556), è dunque operazione che richiede cautela. Sul punto, si vedano D. Lanza, "Le omeomerie nella tradizione dossografica anassagorea", *La Parola del Passato*, 91, 1963, p. 256-293; M. Carbonara Naddèi, *Σπέρματα, νοῦς, χρήματα nella dottrina di Anassagora*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1969, *passim*.

Il principio “tutte le cose in tutto” rappresenta uno dei cardini della fisica anassagorea. Nel fr. 4 DK, il filosofo attribuisce al processo di separazione (ἀπόκρισις) caratteri comuni all’origine del nostro e degli infiniti altri mondi che potenzialmente esistono nell’universo.²⁵ Prima della separazione delle particelle (σπέρματα), nessuna qualità della materia era distinguibile. Quell’evento conferì agli esseri un’identità qualitativa, che tuttavia non ha intaccato l’omogeneità della materia.²⁶ Dunque – conclude Anassagora – bisogna ritenere che “tutte le cose (*scil.* gli elementi) si trovino in tutto” (ἐν τῷ κύμπαντι χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα).²⁷ Il concetto viene ribadito nel fr. 6 DK, che Simplicio riporta poco dopo, in B 3.²⁸ Se le parti (μοῖραι), sia del grande che del piccolo, sono quantitativamente (πλήθος) uguali, ciò significa che anche sotto questo punto di vista “tutte le cose siano in tutto” (καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα): non è possibile, infatti, che esistano separatamente perché “ognuna di esse partecipa, per la parte che le spetta, alla totalità” (πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει). In maniera più sistematica, i fr. 11 e 12 DK chiariscono poi la strutturale differenza dell’intelletto, la cui caratteristica fondamentale è l’essere *per sé*, rispetto agli altri elementi, dei quali, oltre all’impossibilità di giungere a un minimo nel processo di separazione, è ancora una volta evidenziata la necessaria partecipazione alla mescolanza di tutte le cose (ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλήν νοῦ).²⁹

²⁵ Si tratta di un insieme di frammenti sapientemente riuniti da Simplicio (o dalle sue fonti). Cfr. *Simpl. in Phys.*, p. 34, 29-35, 9; 35, 12 ss.; 156, 2-4; 157, 9-16 Diels; *in Cael.*, p. 609, 5-11 Heiberg. Sulle diverse interpretazioni della prima parte di B 4, si veda Lanza, *Anassagora*, p. 200-201; sulla tesi simpliciana di un duplice ordine dell’universo in Anassagora, Sider, *The Fragments*, p. 92; sul principio di separazione, M.C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, D.C., Center for Hellenic Studies, 1971, p. 237-238.

²⁶ In questo senso, non è corretto parlare di una teoria corpuscolare della materia in Anassagora. Così Lanza, *Anassagora*, p. 203-204 n., per il quale, esclusa un’equiparazione agli atomi degli σπέρματα, questi ultimi non sono “costituenti dei χρήματα, ma ciò da cui i χρήματα si sono prodotti”. Cfr. Carbonara Naddei, *Σπέρματα*, p. 64-77.

²⁷ Cfr. C. Strang, “The Physical Theory of Anaxagoras”, in R.E. Allen-D.J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vols., London, Routledge & Kegan Paul, 1970-1975, II, p. 371-373; M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 42.

²⁸ *Simpl. in Phys.*, p. 164, 26-165, 1 Diels.

²⁹ DK 59 B 11 (= *Simpl. in Phys.*, p. 164, 22 Diels); B 12 (= *Simpl. in Phys.*, p. 164, 24 Diels). Cfr. P.K. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2007, p. 178-191.

Al di là delle ragioni contingenti che abbiano potuto spingere Filodemo a citare la teoria delle omeomerie e a dissentire da essa, il fr. 3 di *PHerc.* 224 costituisce non solo una testimonianza importante da aggiungere al *corpus* dei frammenti di Anassagora, ma anche uno spunto testuale per approfondire la critica epicurea al pluralismo presocratico. Tuttavia, l'insieme delle fonti finora citate non consente d'interpretare in maniera univoca la formula filodemea πάνθ' | ὑπάρχειν ἐν παντ[ι. Di essa, e delle sue varianti in Simplicio, andrebbe cercata forse un'interpretazione intermedia tra quella *sostanzialistica* di Aristotele, che considera le omeomerie come στοιχεῖα, assimilabili a un osso o a un pezzo di carne, la cui divisione all'infinito produrrebbe nient'altro che infinite parti della stessa sostanza (es. schegge di osso o brandelli di carne);³⁰ e quella *qualitativa*,³¹ proposta già nell'Ottocento da Tannery³² e rielaborata oggi da Sedley,³³ secondo la quale “tutto in tutto” vorrebbe dire presenza di tutte le qualità opposte (es. caldo/freddo o secco/umido) in ciascun fenomeno naturale. Ognuna di queste due interpretazioni chiarisce alcuni dubbi, ma ne solleva inevitabilmente degli altri. Come anticipavo, nel principio anassagoreo citato da Filodemo bisognerebbe tenere ben distinti i πάντα, che indicano le singole particelle di cui le cose si compongono (così dovremmo intendere le omeomerie nella dossografia epicurea),³⁴ dal secondo πᾶν, che allude sia al *tutto* come sostrato materiale di ciò che esiste, sia a *tutti* gli aggregati cui le omeomerie conferiscono qualità formale. La differenza tra le cose verrebbe così determinata non tanto dalla diversa quantità numerica, quanto piuttosto dalla mescolanza e dal diverso posizionamento delle parti di un composto rispetto al tutto. Secondo questa prospettiva, Anassagora avrebbe teorizzato una struttura materialmente omogenea della realtà e dei singoli composti che della realtà fanno parte. Rispetto a questi composti, le

³⁰ Aristot. *Met.* A 3, 984a11 Primavesi; *Cael.* Γ 3, 302a28 Moraux (= DK 59 A 43), dove, in opposizione a Empedocle, i principi (come aria e fuoco) sono intesi come aggregati di *omeomerie/elementi* e di altri *semi*.

³¹ Entrambe le etichette sono usate da A. Capizzi in E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, *I Presocratici*, 5. *Empedocle, Atomisti, Anassagora*, traduz. di D. Musti, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 390-391 n.

³² P. Tannery, “La théorie de la matière d’Anaxagore”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 22, 1886, p. 255-271.

³³ D.N. Sedley, *Creazionismo: Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, ediz. it. a cura di F. Verde, Roma, Carocci, 2011, p. 45-49.

³⁴ Cfr. F.M. Cornford, “Anaxagoras’ Theory of Matter”, in Allen-Furley, *Studies*, II, p. 278-279.

omeomerie rappresenterebbero il fondamento *confuso*, ossia un microcosmo materiale che conserva, in scala ridotta, la stessa composizione del tutto; e quello *discreto*, ossia un microcosmo formale che della struttura del tutto lascia emergere, in qualche modo, soltanto le qualità elementari adatte a individuare il singolo composto.³⁵

Per un'interpretazione di questo tipo mi pare propenda Lucrezio nel libro I del *De rerum natura*,³⁶ che rappresenta un buon compendio del punto di vista epicureo sulla filosofia di Anassagora. Seguendo evidentemente lo stesso atteggiamento di Epicuro,³⁷ Lucrezio polemizza sì verso il Presocratico, ma in maniera non del tutto ostile, probabilmente per la considerazione del suo pensiero come una dottrina in un certo senso preparatoria dell'atomismo.³⁸ Sin da subito, il poeta latino interpreta le omeomerie come parti della struttura della realtà e come ingranaggi del

³⁵ Questa mia lettura è affine, per certi versi, al 'density model' proposto da Curd, *Anaxagoras*, p. 187-188. Sulla struttura della materia in Anassagora la bibliografia è vastissima. Oltre allo studio di Cornford sopra citato, cfr. almeno J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène*, Paris, Les Belles Lettres, 1948, p. 282-296; F.M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, New York, Columbia University Press, 1949, p. 19-27; J.E. Raven, "The Basis of Anaxagoras' Cosmology", *The Classical Quarterly*, 48, 1954, p. 123-137; R. Mathewson, "Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F.M. Cornford's Interpretation", *The Classical Quarterly*, 52, 1958, p. 67-81; D. Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, Milano, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1965, p. 243 ss.; G.B. Kerferd, "Anaxagoras and the Concept of Matter before Aristotle", in A.P.D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1974, p. 489-503; G. Vlastos, "The Physical Theory of Anaxagoras", *ibid.*, p. 459-488; S.-T. Teodorsson, *Anaxagoras' Theory of Matter*, Göteborg, Acta universitatis Gothoburgensis, 1982; G.S. Kirk-J.E. Raven-M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983², p. 365-368; L. Pepe, *La misura e l'equivalenza: La fisica di Anassagora*, Napoli, Loffredo, 1996, p. 89-102; M.L. Silvestre, *Anassagora nella storiografia filosofica. Dal V sec. a.C. al VI sec. d.C.*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1989, p. 114, 130, 172, 247; A. Drozdek, "Anaxagoras and the Everything in Everything Principle", *Hermes*, 133, 2005, p. 163-177; G. Rechenauer, "Anaxagoras", in F. Ueberweg (begr. von), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 1, *Frühgriechische Philosophie* (hrsg. von H. Flashar, D. Bremer, G. Rechenauer), 2 Halbb.de, Basel, Schwabe, 2013, II, p. 755-766, su cui si veda ora la recensione di J. Mansfeld in *Mnemosyne*, 68, 2015, p. 341-342.

³⁶ Lucr. I 830-920 Flores (= DK 59 A 44, *tantum* vv. 830-879). Cfr. H.D. Rankin, "Lucretius on 'Part of Everything is in Everything'", *L'Antiquité Classique*, 38, 1969, p. 158-161.

³⁷ Diog. Laert. X 12 Dorandi (= DK 59 A 26 = Epic., fr. 240 Usener).

³⁸ Su Epicuro e Anassagora, cfr. Piazzì, *Lucrezio*, p. 52-55 e nn. 60 e 62; Montarese, *Lucretius*, p. 36-40, 179-180; F. Verde, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013, p. 37-40 e nn. 82-87.

meccanismo generativo degli esseri e degli elementi.³⁹ Secondo l'Anassagora di Lucrezio, ogni essere o elemento x non può che generarsi da una piccola quantità x_n (omeomeria), dotata delle stesse caratteristiche qualitative di x in quanto prodotto finale di un processo di aggregazione. Lucrezio, dunque, intende alla lettera quella parola greca, per la quale riconosce di non riuscire a trovare un corrispondente vocabolo latino a causa della *patrii sermonis egestas*. Gli esempi che egli adduce coinvolgono sia gli esseri della realtà fisica e biologica, sia gli elementi tradizionali nei quali i primi filosofi avevano talora identificato il principio dell'universo: nell'ordine, egli cita infatti le ossa, le viscere, il sangue, l'oro, la terra, il fuoco e l'acqua. Di questa teoria, Lucrezio critica i due corollari dell'inesistenza del vuoto e dell'infinita divisibilità dei corpi, ma anche l'idea dell'omogeneità qualitativa tra le parti e il tutto, che rende di fatto le omeomerie degli esseri soggetti a distruzione (*imbecilla nimis primordia*), alla stessa stregua dei composti. Una conclusione di questo tipo viola uno dei cardini della fisica antica: che cioè nulla può ricadere nel nulla né tantomeno nascere dal nulla. E inoltre contraddice la composizione reale degli esseri e degli elementi, i quali si mostrano in realtà sempre variegati e mai dipendenti dalla mescolanza di principi unici e omogenei. È a questo punto che Lucrezio richiama la tesi in base alla quale tutte le cose siano in tutto (*omnibus omnis / res putet immixtas rebus latitare, sed illud / apparere unum cuius sint plurima mixta / et magis in promptu primaque in fronte locata*), che Anassagora avrebbe escogitato proprio per far fronte a queste difficoltà, non accorgendosi di aver creato in tal modo aporie più gravi di quelle che intendeva risolvere.⁴⁰

1b. Metrodoro di Chio: la polemica epicurea verso lo scetticismo atomistico

5-7 κατὰ τὸν Χείων Μητ[ράν] | ... | μηδ' αὐτὸ τοῦ[το: Sul fatto che queste linee facciano riferimento all'atomista Metrodoro di Chio non vi sono dubbi. Filodemo, tuttavia, non può aver usato l'accusativo Μητ[ρόδωρον], in quanto *spatio longius*. Nella mia edizione ho accolto il supplemento

³⁹ Per la dipendenza di Lucrezio da fonti dossografiche epicuree, indipendenti da Teofrasto e orientate a considerare il pensiero di Anassagora come una delle espressioni originarie dell'atomismo, cfr. Lanza, "Le omeomerie", p. 284-289.

⁴⁰ Lucr. I 875-896 Flores. Cfr. Piazzì, *Lucrezio*, p. 55-58, 256-269.

Μητρ[ῶν], proposto a suo tempo da Wilamowitz,⁴¹ per due ragioni: perché, sul piano papirologico, mi sembra assolutamente compatibile con lo spazio in lacuna che si evince dal disegno (3-4 lettere mancanti); poi perché il diminutivo Metra, per Metrodoro, è usato già dal comico Antifane nel suo *Filometore* per indicare l'atomista di Chio (Μητρᾶς ὁ Χιός ἐστι τῷ δήμῳ φίλος).⁴² Meno convincente il supplemento Μήτρ[ρων]α di Crönert,⁴³ che non solo risulta leggermente *spatio longius*, ma soprattutto non sembra trovare un solido fondamento testuale nella letteratura greca, se non un dubbio riferimento nel titolo dell'opera di Eraclide Pontico Πρὸς τὰ Μήτρωνος.⁴⁴

Nella sezione del libro II dei *Lineamenti pirroniani* dedicata al criterio di verità, Sesto Empirico annovera Metrodoro di Chio, insieme ad altri filosofi (citando per nome soltanto Seniaide e Senofane), tra coloro che negarono quel criterio e si fecero sostenitori dell'incomprensibilità di tutte le cose.⁴⁵ La posizione di Metrodoro, e degli altri a lui accomunati, viene riassunta con l'emistichio conclusivo del fr. 34 DK di Senofane, variamente interpretato sia dalle antiche fonti dossografiche sia dagli studiosi moderni: δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται ("sopra ogni cosa, infatti, si costruisce [solo] opinione").⁴⁶ Testimonianza analoga su Metrodoro viene poi ripetuta da Sesto nel trattato *Contro i logici*:

Come ho detto in precedenza, non erano pochi quanti affermavano che i seguaci di Metrodoro, di Anassarco e anche quelli di Monimo avessero abolito il criterio (*scil.* di verità), ma che Metrodoro [l'avesse abolito] perché diceva: "Non sappiamo nulla,

⁴¹ U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Lesefrüchte", *Hermes* 34, 1899, p. 636.

⁴² Athen. III 100d Kaibel (= Antiph., fr. 219 Kassel-Austin = DK 70 A 1a). L'allusione satirica a Metrodoro di Chio in questi versi fu scorta per primo da A. Meineke.

⁴³ W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Amsterdam, Hakkert, 1965, p. 192, seguito da Capasso, *Comunità*, p. 152 e n. 204.

⁴⁴ Diog. Laert. V 87 Dorandi (= Heracl. Pont., fr. 35 Wehrli = fr. 1 Schütrumpf), su cui cfr. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, VII. *Herakleides Pontikos*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1969², p. 69.

⁴⁵ Sext. Emp. *PH* II 18 Mutschmann-Mau.

⁴⁶ Cfr. C. Vassallo, "Senofane e lo scetticismo antico: *PHerc.* 1428, fr. 12 e il contesto dossografico di DK 21 B 34", in A. Schwab-V. Gysembergh (éds.), *Le Travail du Savoir / Wissensbewältigung. Philosophie, Sciences exactes et Sciences appliquées dans l'Antiquité*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2015, p. 167-196.

e neppure questa stessa cosa sappiamo, ossia di non sapere nulla” (οὐδὲν ἴμεν, οὐδ’ αὐτὸ τοῦτο ἴμεν ὅτι οὐδὲν ἴμεν).⁴⁷

Citando questo passo sestano alla fine della sezione delle testimonianze dedicate a Metrodoro (A 25), Diels lo faceva precedere da uno di Epifanio (A 23), dove l’epistemologia del filosofo atomista appare ancora più affine a quella espressa da Senofane nel fr. 34 DK:

Metrodoro di Chio sosteneva che nessuno sapesse nulla (μηδὲνα μηδὲν ἐπίστασθαι), e che, d’altra parte, ciò che pensiamo di conoscere in realtà non lo sappiamo con esattezza. Né – diceva – bisogna fidarsi dei sensi: solo apparentemente, infatti, tutte le cose esistono (δοκῆσει γὰρ ἔστι τὰ πάντα).⁴⁸

Allo stesso tempo, nella medesima testimonianza A 25 di Metrodoro, Diels faceva seguire le parole di Sesto dal fr. 3 di *PHerc.* 224, che desumeva dall’edizione di Sudhaus della *Retorica* filodemea. Ciò che agli occhi di Diels il passo ercolanese volesse significare risulta chiaro dalla selezione dei due unici frammenti che egli credette di poter ascrivere al Περὶ φύσεως di Metrodoro, desunti dal *Lucullus* di Cicerone e dalla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio. In Cicerone leggiamo:

Quel famoso Metrodoro di Chio, che lo (*scil.* Democrito) ha grandemente ammirato, all’inizio della sua opera *Sulla natura* afferma: “Nego che sappiamo se sappiamo qualcosa oppure non sappiamo nulla, e se sappiamo di non sapere neppure quella stessa cosa o di saperla, o se in generale sappiamo se esiste qualcosa o nulla” (*nego, inquit, scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit*).⁴⁹

Grazie a Eusebio, invece, conserviamo non soltanto l’esordio in greco dello scritto di Metrodoro, ma anche uno stralcio del corpo dell’opera, tanto rilevante sul piano speculativo quanto arduo da interpretare:

Dopo costoro (*scil.* Aristippo e i suoi seguaci) resta da indagare anche il pensiero di quanti percorrono la strada opposta e credono bisogna prestar fede assoluta alle sensazioni del corpo. Tra questi vi sono Metrodoro di Chio e Protagora di Abdera. Si dice poi che Metrodoro sia stato allievo di Democrito e che abbia considerato

⁴⁷ Sext. Emp. *M* VII 87, 88 Mutschmann (= DK 70 A 25). Cfr. *ivi*, VII 48, dove Metrodoro compare in analogo contesto non solo insieme a Senofane e Seniate, ma anche ad Anacarsi, Protagora, Dionisodoro, Gorgia, Anassarco e Monimo il Cinico.

⁴⁸ Epiph. *Adv. haer.* III 2, 9 Migne (= DK 70 A 23 = *DG*, p. 590, 35).

⁴⁹ Cic. *Ac. pr.* II 23, 73 Plasberg (= DK 70 B 1).

come principi il pieno e il vuoto, dei quali al primo corrisponde l'essere, al secondo il non-essere. Nel comporre il suo scritto *Sulla natura* egli ricorse al seguente esordio: "Nessuno di noi sa nulla e neppure questa cosa, ossia se sappiamo o non sappiamo, né sappiamo di sapere o di non sapere ciò che esiste né, in generale, se qualcosa esista oppure no" (οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἶδαμεν ἢ οὐκ οἶδαμεν <οὐδ' αὐτὸ τὸ μὴ εἰδέναι καὶ τὸ εἰδέναι οἶδαμεν (ὅτι ἔστιν) οὐδ' ὅλως πότερον ἔστι τι ἢ οὐκ ἔστιν>). In seguito, tale esordio esercitò un influsso negativo su Pirrone. Più avanti, egli (*scil.* Metrodoro) aggiunge: "Tutto ciò che esiste è quello che si può pensare/conoscere" (πάντα ἔστιν, ὃ ἄν τις νοήσῃ).⁵⁰

Un tentativo di conciliare le testimonianze, apparentemente difformi, di Epifanio ed Eusebio è stato compiuto da M. Isnardi Parente, secondo la quale non emergerebbe da esse una contraddizione fra scetticismo (Epifanio) ed empirismo (Eusebio) radicali, ma soltanto il tentativo da parte di Metrodoro di riconciliare mente (φρήν) e sensi (αἰσθήσεις), rispondendo così a un'esigenza che era già emersa in Democrito (B 125, su cui cfr. *infra*). Metrodoro, dunque, avrebbe "negato la validità dei sensi, accettando e forse accentuando la critica fatta da Democrito alla conoscenza sensibile"; ma, allo stesso tempo, avrebbe anche "assolutizzato la funzione gnoseologica di quest'ultima, negando alla διάνοια una fisionomia autonoma, tale da permetterle di contrapporsi alla sfera della conoscenza sensibile".⁵¹ Anche accogliendo questa spiegazione, risulta tuttavia non facile orientarsi tra le diverse fonti dossografiche su Metrodoro e ricostruire con ciò l'autentica portata del suo presunto scetticismo. Finora J. Brunschwig è stato l'unico ad aver esaminato in maniera capillare la tradizione del fr. 1 DK, giungendo alla conclusione che la prima parte della testimonianza ciceroniana risulterebbe quella più attendibile sul piano storiografico. Per cui il frammento metodoreo andrebbe considerato soltanto nella sua portata gnoseologica, senza alcun riferimento specifico all'essere e al nulla in quanto problematiche ontologiche.⁵² Ad ogni modo, per quanto riguarda la posizione epicurea su questo tema, un ulteriore chiarimento viene ancora una volta da Lucrezio, che nel libro IV del *De rerum natura* difende strenuamente il criterio

⁵⁰ Eus. *PE* XIV 19, 8 des Places (= DK 70 B 1, B 2).

⁵¹ Isnardi Parente, *Filosofia*, p. 163.

⁵² Cfr. J. Brunschwig, "Le fragment DK 70 B 1 de Métrodore de Chio", in K.A. Algra-P.W. van der Horst-D.T. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, p. 32-37.

dell'evidenza.⁵³ Senza di esso – afferma il poeta – non solo la ragione, ma la vita stessa verrebbe meno: è contraddittorio e dissennato lo scetticismo di chi dice che non si possa sapere nulla, poiché, se ciò fosse vero, non sarebbe nemmeno possibile sapere di non sapere.⁵⁴ Grazie al fr. 3 di *PHerc.* 224 troverebbe conferma la tesi secondo cui, anche alla luce della testimonianza del *Lucullus*, in questi versi Lucrezio stesse polemizzando proprio contro Metrodoro di Chio (Ernout-Robin e Bailey);⁵⁵ mentre sembrano cadere le ipotesi di S. Luria, per il quale il poeta latino avrebbe fatto qui riferimento a Gorgia e a Pirrone,⁵⁶ e di P. Boyancé, che immaginava addirittura una sua allusione a Socrate.⁵⁷

Lo scetticismo di Metrodoro impone tuttavia un confronto più generale con la gnoseologia atomistica. Anche in questo caso le fonti ercolanesi offrono spunti di estremo interesse. Vi è, in particolare, un passo del *De ira* in cui Filodemo, descrivendo le conseguenze dannose dell'ὀργή, cita un frammento di Democrito (DK 68 B 143 = fr. 64 Luria) che può essere in qualche modo ricondotto al problema epistemologico:

(...) e poco manca che tutti i mali, “quanti uno possa immaginarsene” (ὅσα τις ἂν νόσσειτο), come dice Democrito, derivino come conseguenza a causa di smodati moti d'ira.⁵⁸

A meno di non voler far rientrare nella citazione anche i *κακά*,⁵⁹ nel qual caso il frammento assumerebbe una sfumatura etica, in quel contesto l'espressione ὅσα τις ἂν νόσσειτο sembra avere una mera funzione stilistica.⁶⁰

⁵³ Secondo Isnardi Parente, *Filosofia*, p. 166-169, per il problema dell'impossibilità di vivere cui conduce la posizione scettica, Lucrezio si rifarebbe alla polemica antisettica di un Colote o di un Polistrato; mentre, per la questione del non sapere, riformulerebbe la polemica di Epicuro stesso, diretta contro i democritei più che contro Democrito.

⁵⁴ Lucr. IV 461-521, spec. 462-472 Flores. Cfr. M.F. Burnyeat, “The Upside-Down Back-to-Front Sceptic of Lucretius IV 472”, *Philologus*, 122, 1978, p. 197-206.

⁵⁵ A. Ernout-L. Robin, *Lucrece: De Rerum Natura. Commentaire exégétique et critique*, 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1962², II, p. 226-227; C. Bailey, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura: Libri Sex*, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1947-1972, III, p. 1238-1239.

⁵⁶ S. Luria, *Democrito*, traduz. di A. Krivushina, Milano, Bompiani, 2007, p. 991.

⁵⁷ P. Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, ediz. it. a cura di A. Grilli, Brescia, Paideia, 1985², p. 208 e n. 25.

⁵⁸ Philod. *Ir.*, *PHerc.* 182, col. 29, 25-29 Indelli. Traduz. di G. Indelli.

⁵⁹ Così sembrerebbe aver inteso K. Wilke, *Philodemi De ira liber*, Lipsiae, Teubneri, 1914, *ad loc.*

⁶⁰ Cfr. M. Gigante-G. Indelli, “Democrito nei Papiri Ercolanesi di Filodemo”, in F. Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, Università di Catania, 1980, p. 462-463; G. Indelli, *Filodemo. L'ira*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 201; C. Vassallo, “Il

Luria, tuttavia, intuì che quelle parole, considerate all'interno del *corpus* dei frammenti di Democrito, potevano dare lo spunto per una più ampia digressione sulla teoria della conoscenza nel primo atomismo. Stando alle fonti in nostro possesso, possiamo dire che alla base della gnoseologia democritea stesse la convinzione della generale inattitudine dei sensi al raggiungimento della verità. La forma di conoscenza autentica sarebbe stata per lui quella fondata sulla ragione (διὰ τῆς διανοίας), l'unica facoltà umana capace di percepire la struttura della realtà, fatta di atomi e vuoto, che la conoscenza inautentica dei sensi (διὰ τῶν αἰσθήσεων) non riesce a cogliere.⁶¹ Una posizione di questo tipo è molto lontana da uno scetticismo radicale.⁶² Si aggiunga che una nota testimonianza di Galeno descrive un Democrito perfettamente consapevole delle contraddizioni della sua critica ai sensi. Considerare come frutto di convenzione (νόμῳ), e dunque come non veritiero, tutto ciò che i sensi ci mostrano, deve fare i conti col fatto che la ragione stessa trae le sue convinzioni (πίστεις) dai sensi.⁶³ Senza l'αἰσθητικὴ, in altri termini, verrebbe meno anche la διάνοια, ossia la capacità di cogliere la struttura fisica della realtà.⁶⁴

fr. 70 Marcovich di Eraclito (= DK 22 B 85) nel *De ira* di Filodemo. *Praesocratica Herculaniensia III*, *Cronache Ercolanesi*, 43, 2013, p. 88, n. 106.

⁶¹ Sext. Emp. *M VII* 135-136; 138-139 Mutschmann (= DK 68 B 9, B 10, B 11).

⁶² In Sext. Emp. *PH I* 213-214 Mutschmann-Mau, Democrito non viene propriamente annoverato tra gli scettici (cfr. P.-M. Morel, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996, p. 393-460). Sulla collocazione di Democrito e della sua scuola nella storia dello scetticismo antico, si vedano almeno M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1975², *passim*; V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1959², p. 9-11; A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, New York-London, Garland, 1987, p. 1-3; P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1989, p. 164-208.

⁶³ Gal. *De medic. empir.*, fr. 23b, p. 102, 5-11 Deichgräber (= DK 68 B 125).

⁶⁴ Sulla dottrina democritea della conoscenza, cfr. S. Zeppi, "Intorno alla gnoseologia di Democrito e alla sua posizione nei confronti di quella protagorea", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 30, 1975, p. 123-131; M.M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 198-236; F. Decleva Caizzi, "Démocrite, l'école d'Abdère et le premier pyrrhonisme", in AA.VV., *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, 2 vols., Xanthi, International Democritean Foundation, 1984, II, p. 139-157; R. McKim, "Democritus Against Scepticism: All Sense-Impressions are True", *ivi*, I, p. 281-290; Morel, *Démocrite*, p. 177-201, 424-458; R. Bett, *Pyrrho: His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 152-160; M. Lee, *Epistemology after Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 200-216; Id., "Antecedents in Early Greek Philosophy", in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 17-19; J. Salem,

Dal passo filodemeo, invece, Luria credette di poter ricostruire una gnoseologia democritea molto più scettica di quanto le fonti successive attestano. Nello specifico, la massima del *De ira* veniva così completata dal filologo russo: ὅσα τις ἂν νόσκειτο, πάντα ἔστι (“esiste nella realtà tutto ciò che potrebbe essere oggetto di pensiero”). Per Luria ciò avrebbe significato che Democrito facesse dei fenomeni l’unica fonte della conoscenza.⁶⁵ Una simile posizione ha un notevole potenziale scettico: da un lato, infatti, fa dipendere la conoscenza dai fenomeni, dall’altro l’esistenza dei fenomeni dalla percezione soggettiva che se ne ha. Uno scetticismo di questo tipo porta inevitabilmente a tesi relativistiche, che soprattutto la tradizione peripatetica attribuisce a Democrito. Nella *Metafisica*, Aristotele afferma che per Democrito o la verità non esiste o, se esiste, rimane nascosta.⁶⁶ Questa conclusione deriverebbe dalla riduzione dell’intelligenza (φρόνησις) a semplice sensazione (αἰσθησις), e di quest’ultima a una modificazione (ἀλλοίωσις) dello stato iniziale del percipiente. Ne deriva che, degli stessi fenomeni, molti esseri viventi hanno percezioni sensoriali opposte rispetto alle nostre (τὰναντία), e che anche lo stesso individuo, del medesimo fenomeno, ne può avere talora di discordanti (οὐ ταῦτὰ κατὰ τὴν αἰσθησιν). Dunque è impossibile stabilire, secondo parametri oggettivi, quali impressioni sensoriali siano vere e quali false.⁶⁷ Lo stesso concetto verrà esplicitato da Alessandro di Afrodisia nel suo commento a questo luogo della *Metafisica*. L’esempio classico cui egli ricorre è quello del senso del gusto, per cui il germoglio dell’olivo, dolce per gli animali che se ne nutrono, risulta amaro per gli esseri umani.⁶⁸ Nei suoi *Democritea*, Luria faceva precedere il fr. 143 DK da un altro frammento che Diels inseriva invece tra gli *spuria* (DK 68 B 304 = fr. 63 Luria). In questo passo Democrito avrebbe affermato di sapere soltanto una cosa: ossia di non sapere nulla.⁶⁹ Secondo

“Perception et connaissance chez Démocrite”, in A. Brancacci-P.-M. Morel (eds), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 125-142.

⁶⁵ Luria, *Democrito*, p. 160: “sunt itaque secundum Democritum phaenomena rerum cognitionis unica fons”.

⁶⁶ Questo principio è in diversi modi attribuito a Democrito in Sext. Emp. *M* VII 137 Mutschmann (= DK 68 B 6, B 7, B 8); Diog. Laert. IX 72 Dorandi; Cic. *Ac. pr.* II 10, 32 Plasberg; Isid. *Etym.* VIII 6, 12 Lindsay (= DK 68 B 117).

⁶⁷ Aristot. *Met.* Γ 5, 1009b7 Jaeger (= DK 68 A 112 = fr. 52 + 73 Luria).

⁶⁸ Alex. Aphr. in *Met.*, *ad loc.*, p. 305, 26 Hayduck (= fr. 52 Luria = *om.* DK). Cfr. Syr. in *Met.*, *ad loc.*, p. 75, 19 Kroll.

⁶⁹ *Graeco-Syr. dicta interpr.* Ryssel, 42; *Gnom. Vatic.* 743 (*Wien. Stud.* 10, 1888, p. 232) n. 267 = *Cod. Vat. Gr.* 1144, f. 217r.

Luria questa massima non può essere una semplice falsificazione in quanto la si ritrova, espressa in maniera ancora più radicale, proprio in Metrodoro di Chio. Tra le varie testimonianze coinvolte,⁷⁰ lo studioso privilegiava ovviamente quella di Eusebio, sopra riportata, che non a caso si conclude con l'affermazione metrodorea della totale coincidenza tra pensiero e realtà, ossia tra la percezione (soggettiva) dei fenomeni e la loro esistenza effettiva: πάντα ἐστίν, ὃ ἄν τις νοῆσαι.⁷¹

1c. *L'uno e i molti in Parmenide e Melisso: la critica al monismo e allo scetticismo degli Eleati*

8-9 κατὰ Παρμ<ενίδην τε καὶ> {γενεσθαι} | Μέλισσον: Le difficoltà che s'incontrano nella ricostruzione della linea 8 dipendono dal fatto che nell'apografo si legge la sequenza δεκαταπαραγενεσθαι (cfr. *infra*, appendice), non compatibile con la citazione del nome di Melisso con cui esordisce la linea 9. Sembra difficile spiegare l'origine di questo errore paleografico. Quel che è certo è che il participio plurale λέγον]]τασ delle linee 9-10 non può riferirsi al solo Melisso. Dunque, potremmo pensare che la sequenza παρα costituisca l'inizio del nome di Parmenide (dove il *my* è stato trasformato in *alpha* dal disegnatore). Nella tradizione dossografica, soprattutto (ma non solo) nelle testimonianze di Sesto Empirico e Simplicio, Melisso è costantemente citato insieme a Parmenide.

9 ἐν τὸ πᾶ[ν: La tesi che il tutto sia uno era stata sostenuta per primo da Senofane, secondo una tradizione di chiara ascendenza peripatetica (cfr.

⁷⁰ Oltre a Sesto Empirico, Filodemo (DK 70 A 25), Cicerone, Eusebio (DK 70 B 1, B 2), Luria cita anche Diog. Laert. IX 58 Dorandi (= DK 69 A 2, 72 A 1), su cui cfr. Brunschwig, "Le fragment", p. 27-28.

⁷¹ Già in H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 B.de, Berlin, Weidmann, 1952⁶, II, p. 170, si metteva in relazione il fr. 143 di Democrito col fr. 2 di Metrodoro. Per Luria, *Democrito*, p. 990, da Eusebio si dedurrebbe il carattere solo propedeutico dello scetticismo di Metrodoro. Dell'espressione πάντα ἐστίν, ὃ ἄν τις νοῆσαι, Sassi, *Le teorie*, p. 228-229, dà un'interpretazione 'idealistica', nel senso che per Metrodoro la realtà sarebbe ciò che di essa pensa la ragione, anche allorché questo atto intellettuale smentisca l'evidenza dei sensi; *contra* Isnardi Parente, *Filosofia*, p. 160-161, n. 19, che, richiamando P. Natorp, rileva come al νοεῖν di Metrodoro non si possa riferire il significato platonico e postplatonico di 'pensare', bensì quello di un 'rappresentar(si)' che non prescinde dai sensi.

IPPH XXXVIII 178).⁷² Di essa, tuttavia, si trovano tracce già nel *Sofista* platonico, dove lo Straniero di Elea fa cominciare l'eleatismo da Senofane e da prima ancora di lui, identificandolo appunto con la riduzione del tutto a una sola cosa.⁷³ Nel caso di Senofane molte testimonianze dossografiche riconducono l'idea dell'unicità del tutto a quella dell'unicità del dio, dunque a una tematica eminentemente teologica.⁷⁴ Per Melisso, invece, il tutto non è altro che l'essere infinito, il quale, proprio in quanto infinito, è uno.⁷⁵ L'ἐν τὸ πᾶ[ν che Filodemo attribuisce a Melisso ha dunque un significato ontologico che sintetizza gli attributi dell'essere melissiano. Il fatto che Filodemo riferisca l'espressione anche a Parmenide non può non tener conto della differenza strutturale dell'essere nei due filosofi: *finito* per Parmenide, *infinito* per Melisso. Ciò però non toglie che il passo ercolanese rappresenti un importante contributo per la ridefinizione dei rapporti fra eleatismo ed epicureismo.⁷⁶ A ben guardare, in nessuna delle testimonianze tramandate da Simplicio l'*unità* o *unicità* dell'essere di Melisso conduce alla forma di monismo olistico espressa dall'ἐν τὸ πᾶ[ν di Filodemo. Tutti i frammenti di Melisso che parlano dell'unità/unicità dell'essere sono in buona sostanza argomenti contro la molteplicità: molteplicità fisico-ontologica (se l'essere non fosse uno, troverebbe un limite nell'esistenza stessa di altri esseri e dunque non sarebbe infinito)⁷⁷ e logico-matematica (se l'essere è ed è uno, non può avere spessore corporeo né essere costituito di parti, ed è quindi indivisibile).⁷⁸ Melisso fa notare che, se i molti esistessero, dovrebbero godere degli stessi attributi dell'essere uno e infinito; ma siccome i molti che cadono sotto i nostri sensi mutano e sanciscono sistematicamente un passaggio al non-essere, è assurdo predicare dei molti ciò che si predica dell'essere, in particolare che "è eterno, infinito, uno e tutto omogeneo" (ἀίδιον ἐστι καὶ ἀπειρον καὶ ἐν καὶ ὁμοιον πᾶν).⁷⁹

⁷² Aristot. *Met.* A 5, 986b21-25 Primavesi (= DK 21 A 30). Cfr. Cic. *Ac. pr.* II 37, 118 Plasberg (= DK 21 A 4, A 34); [Gal.] *Hist. phil.* 7, DG, p. 604, 17 (= DK 21 A 35 [I]); Tim. fr. 59, 4-6 Di Marco *ap.* Sext. Emp. *PH* I 223 Mutschmann-Mau (= DK 21 A 35 [II]).

⁷³ Plat. *Soph.* 242d4-7 Diès (= DK 21 A 29).

⁷⁴ Cfr. Clem. *Strom.* V 109, II, p. 399, 16 Stählin (= DK 21 B 23).

⁷⁵ Cfr. G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, p. 105-109.

⁷⁶ Per un'introduzione a questa tematica, cfr. Capasso, *Comunità*, p. 104-111.

⁷⁷ Simpl. *in Phys.*, p. 110, 5 Diels (= DK 30 B 5).

⁷⁸ Simpl. *in Phys.*, p. 109, 34 Diels (= DK 30 B 9).

⁷⁹ Simpl. *in Phys.*, p. 111, 18 Diels (= DK 30 B 7).

Per instaurare un nesso fra la dossografia teofrastea recepita da Simplicio e quella rielaborata da Filodemo bisogna forse partire dal fr. 6 DK di Melisso, dove si dimostra che se l'essere è infinito, allora deve necessariamente avere il carattere dell'unità.⁸⁰ Anche nel frammento ercolanese l'essere è come assimilato a uno dei suoi attributi, che a sua volta si sostantivizza per godere del carattere dell'unità (l'essere è uno e tutto omogeneo → l'essere è il tutto → il tutto è uno). Questo processo non stravolge la testimonianza di Simplicio e si spiega calando il passo ercolanese nel suo contesto storico-filosofico. Come abbiamo visto per Metrodoro, gli Epicurei erano interessati ai Presocratici soprattutto (sebbene non esclusivamente) per contrastare il loro scetticismo. Dal loro punto di vista, anche l'essere eleatico destava preoccupazione per le sue implicazioni epistemologiche. Nel fr. 3 di *PHerc.* 224 ciò è dimostrato dalle parole che immediatamente seguono la citazione dell'ἐν τὸ πᾶ[ν, le quali esplicitano la brachilogica sovrapposizione uno/tutto mettendo in evidenza l'errore gnoseologico del pluralismo. Proprio per il fatto che le sensazioni sono ingannevoli, lo sono anche le percezioni della molteplicità (ll. 10-12: καὶ διὰ τὸ [τὰς] | αἰσ[θήσε]εις ψευδε[ῖς εἶναι | καὶ τὰ] πολλά). Né più né meno quanto afferma Melisso nel fr. 8 DK, dove viene impostata una delle critiche più radicali all'esistenza dei molti sulla base della natura ingannevole dei sensi.⁸¹

Nella stessa prospettiva va inquadrato il riferimento che Filodemo fa a Parmenide. La riduzione di tutta la filosofia eleatica alla formula ἐν τὸ πᾶ[ν non si spiega se non col far dipendere la testimonianza filodemea da una fonte dossografica peripatetica. Ma la lettura monistica, di stampo melissiano, dell'ontologia di Parmenide trova non pochi riscontri già negli ultimi dialoghi platonici, in particolare nel *Teeteto*,⁸² nel *Sofista*⁸³ e, soprattutto, nel *Parmenide*,⁸⁴ dove il personaggio Zenone di Elea supporta, attraverso le sue argomentazioni dialettiche contro il molteplice, la tesi

⁸⁰ Simpl. *in Cael.*, p. 557, 14 Heiberg (= DK 30 B 6).

⁸¹ Simpl. *in Cael.*, p. 558, 19 Heiberg (= DK 30 B 8). Cfr. S. Makin, "Melissus and His Opponents: The Arguments of DK 30 B 8", *Phronesis*, 50, 2005, p. 263-288; E. Piergiacomi, "Stronger Reality. The Epistemological and Theological Innovations of Melissus to Parmenides' Philosophy", *Philologus*, 158, 2014, p. 202-212.

⁸² Plat. *Theaet.* 180e1-4, 183e3-5 Diès.

⁸³ Plat. *Soph.* 242d4-7, 244b6-7, 245a1-3 Diès.

⁸⁴ Plat. *Parm.* 128a8-b1 Moreschini.

monistica del maestro.⁸⁵ In realtà, il peculiare fenomeno dossografico che associa Parmenide e Melisso ha radici lontane ed è attestato già nell'*Antidosi* di Isocrate (ca. 352 a.C.), dove, dall'infinito di Anassimandro (non citato espressamente) al nulla di Gorgia, vengono elencati, in ordine quantitativamente decrescente, i principi della realtà postulati dai primi filosofi. In quest'elenco, Parmenide e Melisso sono accomunati proprio in relazione all'uno.⁸⁶ Come J. Mansfeld ha di recente messo in evidenza, tale testimonianza, alla stregua dell'*excursus* dossografico che leggiamo nel proemio dell'*Encomio di Elena*,⁸⁷ dimostra come il tipo di monismo attribuito da Isocrate a Melisso non dipenda dal resoconto del *Sofista*, per il semplice fatto che nell'*Antidosi* vi sono notizie del tutto assenti nel dialogo platonico.⁸⁸ Aristotele, da parte sua, mostra un duplice atteggiamento verso Parmenide e Melisso. Nel libro A della *Metafisica* distingue le posizioni dei due Eleati sull'uno, considerando quello di Parmenide un monismo 'formale' (κατὰ τὸν λόγον), quello di Melisso, invece, un monismo 'materiale' (κατὰ τὴν ὕλην). Questa, a suo giudizio, sarebbe la ragione della natura limitata dell'uno parmenideo e dell'illimitatezza di quello melissiano. Tuttavia, dopo aver liquidato Melisso (insieme a Senofane) come filosofo alquanto grossolano, elogia Parmenide almeno per la coerenza teorica del suo monismo: l'essere è necessariamente uno e nient'altro che uno (ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθέν) se, come fa Parmenide, accanto all'essere si esclude del tutto il non-essere. Sull'argomento, tuttavia, Aristotele rinvia

⁸⁵ Cfr. F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 17-24; F. Ferrari, *Platone. Parmenide*, Milano, Rizzoli, 2004, p. 27-33. Sulle fonti dossografiche in Platone, si vedano J. Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1990, p. 45-55; G. Cambiano, "Tecniche dossografiche in Platone", in Id. (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia, 1986, p. 61-84; sulla ricezione 'melissiana' dell'eleatismo, Kirk-Raven-Schofield, *The Presocratic Philosophers*, p. 395; F. Fronterotta, "La dottrina eleatica dell'unità del tutto: Parmenide, il Parmenide platonico e Aristotele", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 17, 2000, p. 38-46; F. Ferrari, "Melisso e la scuola eleatica", in L. Breglia-M. Lupi (a cura di), *Da Elea a Samo: filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*, Napoli, Arte Tipografica, 2005, p. 85-94.

⁸⁶ Isocr. *Antid.* 268 Mathieu (= DK 24 A 3, DK 36 A 6, DK 82 B 1 [II]).

⁸⁷ Isocr. *Hel.* 3 Mathieu-Brémond (= DK 82 B 1 [I]). Cfr. anche Hipp. *Nat. hom.* 1, VI, p. 164-167 Jouanna (= DK 30 A 6 [I]), la più antica testimonianza su Melisso; Gal. *in Hipp. Nat. hom.*, CMG V 9, 1, vol. 15, p. 29 Kühn (= DK 30 A 6 [II]).

⁸⁸ Faccio riferimento al ciclo di lezioni su *Melisso tra Mileto ed Elea*, ancora inedite, tenute da J. Mansfeld in occasione del convegno *Eleatica 2012* (Ascea, 16-18 aprile 2012).

a quanto aveva già detto nella *Fisica*,⁸⁹ dove, senza fare molte distinzioni, confutava in maniera radicale (e dunque accomunava) il monismo di Parmenide e quello di Melisso. Entrambi, servendosi di ragionamenti eristici, avrebbero preteso di ridurre gli esseri a uno (τὰ ὄντα ἓν εἶναι): tesi che, in particolare come si presenta in Parmenide, è falsa e inconcludente. Non tenendo conto della polisemia di τὸ ὄν, che può essere detto in molti modi (λεγομένου πολλαχῶς), e riducendolo dunque all'essere in sé, quella tesi si contraddice allorquando dell'essere in sé (αὐτὸ τὸ ὄν) predica un essere particolare (τὸ ὅπερ ὄν τι), che a rigore sarebbe altro dall'essere, e dunque non-essere (es. l'essere [è] bianco); ma soprattutto quando di esso afferma l'unità/unicità, smentita invece dall'esistenza di molteplici esseri particolari (es. le cose bianche).⁹⁰

Alla luce di questi passi, il frammento ercolanese dimostra come tutta la tradizione platonico-aristotelica venisse recepita da Filodemo su due piani: la riduzione del cuore dell'eleatismo alla prospettiva monistica riassunta dall'ἓν τὸ πᾶν e l'attribuzione di questa tesi sia a Parmenide che a Melisso. Noi non abbiamo motivo di dubitare che Filodemo, o la sua fonte epicurea (Zenone Sidonio?), avesse presente Aristotele nella stesura dell'elenco dossografico di *PHerc.* 224, fr. 3. Ma è più probabile, considerando anche l'estrema sintesi del suo resoconto, che egli facesse affidamento su un sommario altrettanto maneggevole di opinioni fisiche tratto dalle opere dossografiche di Teofrasto. A questo proposito, un noto *excerptum* teofrasteo che si legge nel commento alla *Metafisica* di Alessandro di Afrodisia attribuisce chiaramente a Parmenide l'idea di un tutto che è uno, ingenerato e di forma sferica (κατ' ἀλήθειαν μὲν ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ φαιροειδὲς ὑπολαμβάνων).⁹¹ Simplicio, rifacendosi esplicitamente ad Alessandro, sintetizzerà ulteriormente questa lettura teofrastea del monismo di Parmenide, spiegando perché il tutto/uno sia in realtà l'essere/uno:

Il ragionamento di Parmenide, secondo quanto riferisce Alessandro, Teofrasto lo avrebbe esposto così nel primo libro della sua *Ricerca sulla natura*: "Ciò che è altro

⁸⁹ Aristot. *Met.* A 5, 986b18-31 Primavesi (= DK 28 A 24).

⁹⁰ Aristot. *Phys.* A 3, 186a4-187a11 Ross. Cfr. anche ivi, A 2, 184b15-18; 185b5-19; A 8, 191a23-b34 Ross.

⁹¹ Theophr. *Phys. op.*, fr. 227C FHS&G (= TH [PHD 2] Colli) *ap.* Alex. *in Met.*, p. 31, 7-16 Hayduck (= DK 28 A 7). Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, 3 voll., Milano, Adelphi, 2005-2006⁴, II, p. 326-327.

dall'essere non è; ciò che non è, è nulla; dunque l'essere è uno" (τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν· τὸ οὐκ ὄν οὐδέν· ἐν ἄρα τὸ ὄν).⁹²

Filodemo, dunque, attingeva a una tradizione portatrice di una visione rigorosamente unitaria (e riduzionista) dell'eleatismo, dove Senofane veniva letto in chiave parmenidea,⁹³ Parmenide in chiave melissiana. La stratificazione dossografica sopra descritta deve ovviamente fare i conti col fatto che nei frammenti superstiti di Parmenide il concetto di unità trova una sola (e non pacifica) attestazione. Nel fr. 8 DK, elencando i *χῆματα* dell'essere, Parmenide dice infatti, tra le altre cose, che esso "mai è stato o sarà, perch'è tutt'insieme adesso, / uno, continuo" (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, *συνεχές*).⁹⁴ Come si vede, egli non sembra considerare l'unità dell'essere come il tema portante della prima parte del suo poema, e nemmeno prova ad argomentarla, limitandosi a fare dell'ἔν uno dei tanti caratteri di τὸ ὄν. Se poi alla lezione di Simplicio, quasi unanimemente accettata dagli editori, dovessimo preferire la discussa variante di Asclepio (οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μόνον / οὐλοφύεος),⁹⁵ come suggeriva di fare M. Untersteiner,⁹⁶ verrebbe meno anche quel riferimento testuale e della teoria parmenidea dell'essere/uno saremmo costretti a parlare soltanto sulla base della dossografia platonica e post-platonica.

11 αἰσ[θήσ]εις ψευδεῖς εἶναι: Nei *Vorsokratiker*, molto opportunamente, Diels faceva seguire la testimonianza della *Retorica* di Filodemo da quella di Aezio, in cui l'idea della natura ingannevole dei sensi (ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις) viene attribuita non solo a Parmenide e a Melisso, ma anche a

⁹² Theophr. *Phys. op.*, fr. 234 FHS&G (= fr. 7 Usener-Diels = TH [PHD 3] Colli) *ap. Simpl. in Phys.*, p. 115, 11-13 Diels (= DK 28 A 28).

⁹³ Su questo punto, cfr. C. Vassallo, "Xenophanes in the Herculanum Papyri. *Praesocratica Herculanensia IV*", *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 60, 2014, p. 45-66.

⁹⁴ *Simpl. in Phys.*, p. 144, 29 Diels (= DK 28 B 8, 5-6 = fr. 7/8, 10-11 Cerri). Traduz. di G. Cerri.

⁹⁵ Asclep. *in Met.*, p. 42, 30-31 Hayduck. Cfr. anche *ivi*, p. 38, 17-18; 202, 16-17 Hayduck; Ammon. *in Int.*, p. 136, 24-25 Busse; Philop. *in Phys.*, p. 65, 9 Vitelli.

⁹⁶ M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1958, p. XXVII-L. Cfr. G. Reale in Zeller, *La filosofia*, I. *I Presocratici*, 3. *Eleati*, traduz. di R. Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 198-201 n.; Id., *Melisso*, p. 110-112; E. Spinelli, "Parmenide, fr. 8, 5-6: contra Simplicium?", *Elenchos*, 12, 1991, p. 303-312; F. Trabattoni, "Parmenide, Untersteiner e il fr. 8, 5-6", *ivi*, p. 313-318; P.K. Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 64-97.

Pitagora, Empedocle, Senofane, Zenone, Anassagora, Democrito, Metrodoro, Protagora e Platone.⁹⁷

15-16 τὴν δὲ]ξαν ἀπ[ατηλὴν | εἶναι κ]ατὰ Π[αρμενίδην: Che *PHerc.* 224, fr. 3 sia una testimonianza prevalentemente incentrata sulla teoria della conoscenza è dimostrato, tra le altre cose, dal fatto che la parte leggibile del frammento si chiude con l'infinito εἰ]δέναι (l. 18), ricostruibile anche grazie a un'aggiunta *supra lineam* del disegnatore e dunque, presumibilmente, dello scriba.⁹⁸ Secondo la mia interpretazione, le linee 15-18 sono interamente dedicate alla gnoseologia di Parmenide e, in particolare, al suo concetto di δόξα. Come sappiamo, il passaggio dalla prima alla seconda sezione del poema parmenideo, ossia dalla trattazione della verità a quella delle opinioni mortali, viene scandito dall'invito della dea ad ascoltare il 'costrutto ingannevole' delle sue parole (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων).⁹⁹ Sebbene il passo sia oggetto di un vivo dibattito tra gli studiosi,¹⁰⁰ non sembra discutibile che Parmenide metta qui in relazione il mondo della δόξα con una certa forma d'*inganno*. Altro è stabilire il carattere di tale inganno: se cioè esso dipenda dalla natura stessa delle opinioni umane ovvero dall'inadeguatezza delle parole usate dal filosofo (*scil.* dalla dea, nel poema) per esporle.¹⁰¹ Per la prima alternativa mi sembra propenda la fonte dossografica seguita da Filodemo, che collega in tal modo l'opinione e i sensi nella descrizione dell'antiempirismo parmenideo.¹⁰²

⁹⁷ Aet. IV 9, 1, *DG*, p. 396, 12 (= DK 28 A 49). Cfr. J. Mansfeld-D.T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, I.2, *The Compendium*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 145-150.

⁹⁸ Sulle correzioni nel *PHerc.* 1673/1007, si veda Fimiani, "I papiri", p. 136-138. Cfr. *infra*, anche *PHerc.* 224, fr. 15, 2.

⁹⁹ *Simpl. in Phys.*, p. 38, 28 Diels (= DK 28 B 8, 50-52 = fr. 8, 55-57 Cerri). Traduz. di G. Cerri.

¹⁰⁰ Una rassegna, ancora utile, delle tendenze interpretative sulla δόξα parmenidea è fornita da G. Reale in Zeller, *La filosofia*, I.3, p. 292-319 n.; ma si veda ora M. Kraus, "Parmenides", in Ueberweg, *Grundriss*, II, p. 481-496.

¹⁰¹ Cfr. G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano, Rizzoli, 1999, p. 243-245.

¹⁰² L'aggettivo ἀπατηλός non è attestato in Filodemo, dove però sono numerosi gli usi del verbo ἀπατάω e del sostantivo ἀπάτη. Cfr. C.J. Vooy, *Lexicon Philodemeum*, Pars prior, Purmerend, Muusses, 1934; Pars altera, composuit C.J. Vooy, perfecit D.A. van Krevelen, Amsterdam, Swets en Zeitlinger, 1941, I, p. 37.

2. *Il paradigma del filosofo perseguitato: Anassagora*

Philod. *Rhet.* IV, *PHerc.* 224, fr. 15 Vassallo (= II, p. 175 Sudhaus)¹⁰³

<p style="text-align: right;">οὔτε] </p> <p>γὰρ ἐν κυ[ci] λαγῶ φαντα[ciαν πα[ν] ῥ' ἔχοντα δυνατὸν ζ[ώ]ζεσ- θαι κατ' Ἀριστοτέλην, οὔ[τ' ἐν ἀνθρώ[α] ποικυκνώ[ι] δεσ[και] 5 καταφρόνητον ὑπολα[μβ]α- γόμενον. οἱ μὲν οὖν [φιλό- c]οφοὶ πανταχῆ τοιοῦτ[οι φ]αίνονται διὸ καὶ κυκο[φάν- ται]c καὶ δυσμενέειν ἀ[πλώc 10 εὐπρόc]ιτο[ι] γείνοντα[ι. καὶ Ἄν]α<ξ>αγόρασ, ὃς ἔλ[εγε τοιαῦτ' ε]ic τοῦc μ[αθητὰc 13(.)]. θαι. [. <i>desunt versus fere 14</i></p>	<p>(...) infatti non è possibile che una lepre che si mostri in mezzo ai cani possa salvarsi, secondo [quanto afferma] Aristotele, né [che si salvi] un essere giudicato simile a un cane e deprecabile [il quale si mostri] in mezzo agli uomini. I filosofi, dunque, appaiono così in ogni circostanza; perciò sono facilmente accessibili a calunniatori e a nemici. Anche Anassagora, il quale [insegnava tali cose] ai [suoi discepoli] (c. 3- 4 parole e 14 linee mancanti)</p>
--	---

1 suppl. Sudhaus 2-3 ζ[ώ]ζεσ]θαι supplevi (c[ώ]ζεσ]θαι iam Sudhaus) 3 οὔ[τ' ἐν suppl. Fimiani: οὔ[τε ἐν
Sudhaus 4-5 suppl. Sudhaus 6 ὑπολα[μβ]α]γόμενον rest. Fimiani (ὑπολα[μβ]α]γόμενον iam Sudhaus) 6-
7 [φιλό]c]οφοὶ leg. ac suppl. Fimiani (φιλό]c]οφοὶ iam Sudhaus) 7 τοιοῦτ[οι suppl. Sudhaus 8-9 suppl.
Sudhaus 9 fin. ἀ[πλώc supplevi: ἀ[γαν Sudhaus 10 suppl. Sudhaus 11 καὶ Ἄν]α<ξ>αγόρασ restitui
(καθά]περ Ἄναξ]αγόρασ Sudhaus: καθά]περ Ἄναξ]αγόρασ Fimiani), etiam Δ<ι>αγόρασ seu Πρω]ταγόρασ possis
ἔλ[εγε supplevi 12 τοιαῦτ' ε]ic τοῦc μ[αθητὰc supplevi e.g.: πλέ]ictouc Sudhaus

Il fr. 15 di *PHerc.* 224 si mostra strettamente connesso al contenuto di *PHerc.* 245, fr. 7, dove numerosi filosofi vengono chiamati in causa, a mo' d'esempio, per il loro comune destino di persecuzione e di sventura (cfr. *infra*). Tutta da dimostrare, invece, è la presunta relazione di questo frammento con l'*Epistola ai filosofi di Mitilene* di Epicuro, di cui – secondo E. Bignone – Filodemo starebbe qui addirittura citando un passo.¹⁰⁴ Quel che è certo è che le prime linee di *PHerc.* 224, fr. 15 restituiscono una testimonianza aristotelica, a noi non altrimenti nota, che s'inserisce in una tradizione paremiologica difficilmente ricostruibile sulla base delle nostre attuali conoscenze: come le lepri sono facile preda dei cani, così lo sono dei

¹⁰³ = *IPPH* IV 14.

¹⁰⁴ E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Milano, Bompiani, 2007, p. 461.

sicofanti i filosofi.¹⁰⁵ Tra di essi, in *PHerc.* 245, fr. 7, 1 viene citato Anassagora, il cui nome, con ogni probabilità, si può leggere anche alla linea 11 di *PHerc.* 224, fr. 15. In realtà, qui *N* lascia alcuni margini d'incertezza. Infatti, prima della sequenza sicura di lettere *αγορα*, si legge un segno identificabile con un *alpha*, un *lambda* o un *delta* (cfr. *infra*, appendice). Sudhaus lo considerava un errore dello scriba. Per questo, sebbene riportasse in apparato la sequenza di lettere \ΑΓΟΡΑC, credeva di risolvere il problema correggendo il tratto discendente di *N* in uno *xi*, che nel copiare l'originale il disegnatore avrebbe frainteso, e restituendo nel testo il nominativo Ἀναξ]αγόραC. Nella mia edizione, tuttavia, ho preferito non fare violenza alla paleografia dell'apografo e mi è sembrato più conveniente pensare all'omissione di uno *xi* tra il primo *alpha* (incerto) e il secondo (Ἀν]α<ξ>αγόραC).

Sulla presenza del nome di Anassagora non dovrebbero esserci molti dubbi. Tuttavia, la difficoltà paleografica ora descritta potrebbe suggerire altre due soluzioni, cui nessuno finora ha pensato e che in realtà non mettono in discussione il significato storico-filosofico del frammento. La prima alternativa sarebbe quella di leggere, anziché Anassagora, il nome di Diagora di Melo.¹⁰⁶ Sul piano paleografico, l'asta discendente potrebbe essere considerata come un *delta* incompleto; laddove, a livello editoriale, si potrebbe risolvere il problema con l'inserzione di uno *iota* (Δ<ι>αγόραC). Mai direttamente citato nei papiri della *Retorica* filodemea, Diagora è presente, in maniera più o meno diretta, in ben 3 passi del *De pietate*, cui può essere ora aggiunta un'assai probabile citazione del suo nome nel *PHerc.* 1589 (cfr. *IPPH* XI 57-60).¹⁰⁷ Nel nostro specifico contesto, tanto

¹⁰⁵ Cfr. K.S. Katsimanis, "Un témoignage de Philodème sur le Πολιτικός d'Aristote", *Πλάτων*, 27, 1975, p. 258-262, che considera aristoteliche le linee 1-6; M. Fimiani, "Un proverbio nel IV libro della *Retorica* di Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 44, 2014, p. 77-80, che limita invece la citazione da Aristotele al proverbio della lepre e dei cani (nelle linee 4-6 lo stile e il lessico sarebbero filodemei), instaura un parallelo con la favola 195 Hausrath-Hunger di Esopo e ricorda come l'idea dei filosofi preda di calunniatori e nemici ricorra anche in *PHerc.* 221, fr. 1 Sudhaus, una scorza del *PHerc.* 1423. Resta incerta l'attribuzione della testimonianza a un'opera politica (il *Politico*, secondo W.D. Ross) o morale di Aristotele.

¹⁰⁶ R. Janko *per litteras* considera tale soluzione come preferibile, in quanto più facile ed economica.

¹⁰⁷ 1) Philod. *Piet.*, *PHerc.* 1077, col. 19, 1-23 Obbink (= test. 39 Winiarczyk); 2) *PHerc.* 1428, coll. 10, 30-12, 12 Henrichs (= test. 69 Winiarczyk); 3) *PHerc.* 1428, coll. 14, 24-15 Henrichs (cfr. A. Schober, "Philodemi *De pietate* Pars prior", *Cronache*

il nome di Anassagora quanto quello di Diagora avrebbero una loro ragion d'essere. Entrambi i filosofi, infatti, furono perseguitati per le loro dottrine ritenute empie.¹⁰⁸ Dunque, nonostante la loro sapienza, si mostrarono deboli in una società di calunniatori, violenti e senza scrupoli, che il proverbio attribuito ad Aristotele molto efficacemente descrive. Stesso ragionamento vale per la seconda alternativa, ossia quella di ricostruire alla linea 11 il nome di Protagora, altro filosofo accusato di blasfemia e cacciato da Atene per le sue idee antireligiose.¹⁰⁹ In questo caso, il tratto discendente di *N* andrebbe più semplicemente corretto in un *tau* e le prime 3 lettere del nome del sofista di Abdera integrate nel testo (Πρω]ταγόρας). È da notare come l'accostamento tra la posizione 'agnostica' di Protagora e quella 'atea' di Diagora sia uno degli aspetti più interessanti della dossografia presocratica di stampo epicureo, come dimostra il fr. 16 Smith di Diogene di Enoanda, citato in Diels-Kranz secondo l'edizione teubneriana di J. William (DK 80 A 23).

8-9 κυκο[φάν|ται]c: Per questo riferimento ai sicofanti, conviene ricordare la testimonianza filodemea intorno alla polemica di Ermarco contro il megarico Alessino, a proposito della tecnicità della retorica sofistica, negata, ma in maniera contraddittoria, dal secondo. Ad un certo

Ercolanesi, 18, 1988, p. 125, app.); 4) Anonym. *Op. inc.*, *PHerc.* 1589, fr. 7 Del Mastro (cfr. G. Del Mastro, "Il *PHerc.* 1589 e una nuova testimonianza su Temista e Leonteo", *Cronache Ercolanesi*, 38, 2008, p. 227-228). Per un commento sistematico di queste fonti (come di quelle elencate *infra*, nn. 109, 127, 135, 152), rinvio a C. Vassallo, *Corpus Praesocraticorum Herculanense. The Presocratics in the Herculaneum Papyri*, Berlin-Boston, De Gruyter, in preparazione.

¹⁰⁸ Diagora è uno dei rappresentati di spicco dell'ateismo' antico, famoso per i suoi Ἀποπυργίζοντες λόγοι, processato e condannato verso il 433/2 e nel 415/4, in occasione della vicenda della mutilazione delle Erme. Cfr. M. Winiarczyk, "Diagoras von Melos und Diogenes von Sinope", *Eos*, 64, 1976, p. 177-184; Id., *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*, Leipzig, Teubner, 1981; Id., "Ergänzungen zu Diagoras und Theodoros", *Philologus*, 133, 1989, p. 151-152; D. Obbink, *Philodemus. On Piety. Part 1*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 525-526; R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 208; J.H. Hordern, "Philodemus and the Poems of Diagoras", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 136, 2001, p. 33-38.

¹⁰⁹ La sua era una posizione 'agnostica' (DK 80 B 4) e per questo i suoi libri furono messi al rogo, com'è attestato in DK 80 A 1-4, A 12, A 23. Testimonianze ercolanesi su Protagora sono conservate in Dem. Lac. *Op. inc.*, *PHerc.* 124, fr. 2 De Falco (ma qui la presenza del suo nome risulta altamente insicura) e in Philod. *Piet.*, *PHerc.* 1428, fr. 15 Schober e col. 15 Henrichs (due probabili reminiscenze). Cfr. *IPPH* XXXIV 158-160. In base all'imminente edizione del libro II del *De poematis* di Filodemo da parte di R. Janko, possiamo oggi escludere la presenza del nome di Protagora in *PHerc.* 1676, col. 12 Romeo (= Tr. C, col. 12 Sbordone).

punto dell'argomentazione, Filodemo concede all'avversario di Ermarco che l'inesperienza dell'arte oratoria rovini i filosofi, propriamente i sapienti (τοὺς φρ[ο]ν[ι]μοὺς καὶ ἐπιεικεῖς), nelle vicende che riguardano il rapporto con le masse, le calunnie dei sicofanti e, in generale, le complesse procedure giudiziarie inerenti alle confutazioni della parte avversaria, ai giuramenti e alle false testimonianze.¹¹⁰

11-12 ὁ κτλ.: Su Anassagora e il suo processo, rinvio al commento a *PHerc.* 245, fr. 7. Qui occorre soltanto segnalare che, se le integrazioni da me proposte *exempli gratia* sono fondate, Filodemo potrebbe aver citato questo filosofo proprio in relazione al suo magistero (ὁ ἐλ[εγε] | τοιαῦτ' ε]ῖς τοὺς μ[αθητὰς), in particolare all'insegnamento delle sue dottrine fisiche e cosmologiche, ritenute assolutamente blasfeme dai calunniatori.

¹¹⁰ Philod. *Rhet.* II, *PHerc.* 1674, coll. 46, 28-47, 3 Longo Auricchio (= Hermarch., fr. 36 Longo Auricchio = Alexin., *SSR* II C 12; fr. 88 Döring). Cfr. F. Longo Auricchio, "Testimonianze dalla *Retorica* di Filodemo sulla concezione dell'oratoria nei primi maestri epicurei", *Cronache Ercolanesi*, 15, 1985, p. 53-57; Ead., *Ermarco. Frammenti*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 151-157; Ead., "I filosofi megarici nella *Retorica* di Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 5, 1975, p. 77-80; L. Montoneri, *I Megarici: Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania, Università di Catania, 1984, p. 270-272 (test. 115); G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli, Bibliopolis, 1990, IV, p. 88-91.

3. *Il paradigma del filosofo perseguitato: Anassagora, Pitagora, Socrate*

Philod. *Rhet.* IV, *PHerc.* 245, fr. 7 Vassallo (= II, p. 180 Sudhaus)¹¹¹

καὶ] ||
 Ἀναξαγό[ρα]ς ῥᾶ[τον μα-
 τιγωθεῖς τοῦς μάλω-
 πας ἐπεδείκνυεν
 τοῖς δικασταῖς, καὶ Πυ-
 5 θαγόρας, ὧι Κύλων ὁ
 Κροτωνιάτης, ἐπα-
 γαγῶν πρ[ά]γματα, τῆς
 πόλεως ἐξέβαλε, τοῦ <c>
 δὲ μαθητὰς ἀθρόους
 10 ἐνέ[πρ]ησε, καὶ Ἐω[κρά-
 11 τής ὧι τὸ μὲν πρό[τε-
 ρον
desunt versus fere 21

(...) [e] Anassagora, torturato alquanto sommariamente, mostrava ai giudici i segni delle percosse, e Pitagora, che Cilone di Crotona cacciò dalla città procurando delle difficoltà e i [cui] discepoli bruciò vivi tutti insieme, e Socrate, al quale [per primo] (c. 3-4 parole e 21 linee mancanti)

1 καὶ] || Ἀναξαγό[ρα]ς legi ac supplevi (Ἀναξαγό[ρα]ς iam Usener: Ἀναξαγό[ρ]ας Acosta Méndez) 1-2 ῥᾶ[τον μα-]τιγωθεῖς legi ac supplevi: [δὲ μα-]τιγωθε[ί]ε Sudhaus: [δὲ μα-]τιγωθεῖς Acosta Méndez (δὲ) iam Usener) 7 πρ[ά]γματα leg. ac suppl. Acosta Méndez: [c]ύ[ρ]ματα Usener: ὀ[φλή]ματα Sudhaus: [ἐγκλή]ματα Diels-Kranz: ὀ[χλή]ματα Delatte 8 τοῦ <c> add. Sudhaus 10 ἐνέ[πρ]ησε leg. ac suppl. Sudhaus (ἐνέ[πρ]ησε iam Usener) 10-11 Ἐω[κρά]της suppl. Usener 11-12 πρό[τε]ρον suppl. Acosta Méndez (πρό[τερον] iam Sudhaus spatio longius)

Il fr. 7 di *PHerc.* 245 si unisce idealmente alla precedente testimonianza, che si chiudeva appunto con un riferimento ad Anassagora. Il frammento fa parte di una lunga lista di filosofi perseguitati per le loro idee, considerate empie, per le ragioni più varie, dalle loro comunità di appartenenza.¹¹² Secondo Acosta Méndez qui Filodemo, come spesso fa in questo e in altri suoi trattati di carattere polemico, parafraserebbe un suo avversario. Costui, al fine di dimostrare la superiorità della retorica sulla filosofia, avrebbe elencato casi famosi di pensatori ai quali la filosofia a nulla avrebbe

¹¹¹ = *IPPH* IV 15; XXXV 161 (= DK 59 A 20).

¹¹² Cfr. E. Acosta Méndez-A. Angeli, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Napoli, Bibliopolis, 1992, p. 231 (= E. Acosta Méndez, "Anassagora, test. 20 D.-K.", in M. Capasso-G. Messeri Savorelli-R. Pintaudi (a cura di), *Miscellanea Papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana*, 2 voll., Firenze, Gonnelli, 1990, I, p. 37). In una lista del genere doveva rientrare anche *PHerc.* 224, fr. 15 (cfr. *supra*). Si veda inoltre Plut. *Nic.* 23, 3-4 Lindskog (= DK 59 A 18 = test. 18 Lanza).

giovato nelle circostanze drammatiche delle loro condanne a morte o all'esilio.¹¹³ Tale lettura, in realtà, non poggia su elementi testuali incontrovertibili e va dunque precisata. Nella *Retorica* di Filodemo ricorre più volte l'esempio del bando dei retori, non dei filosofi, dalle πόλεις.¹¹⁴ Così, sulla base dello stato attuale delle ricerche, possiamo dire accada nel *PHerc.* 1669¹¹⁵ e nei libri II¹¹⁶ e VII¹¹⁷ di quel trattato. La polemica di Filodemo verso Diogene di Babilonia nel *PHerc.* 1004 presenta tracce di un'equiparazione polemica tra filosofi e retori al fine di dimostrare, contro la visione stoica, che non tutti i retori sono corrotti e, indirettamente, che anche certi filosofi possono servirsi in maniera perversa della retorica.¹¹⁸ Ma si tratta, per lo più, d'interventi di Filodemo inseriti in una lunga parafrasi del suo avversario stoico. Al contrario, un'esplicita allusione alle condanne per empietà inflitte ad alcuni filosofi si trova nel *De pietate*, sebbene all'interno di un'ampia digressione apologetica: gli Ateniesi avrebbero riservato soltanto a taluni Epicurei lo stesso trattamento di Socrate, ma mai avrebbero potuto accusare di empietà Epicuro, di fatto mai bandito né condannato a morte dalla città di Atene.¹¹⁹

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Cfr. L. Radermacher, "Critolaus und die Rhetorik", in S. Sudhaus, *Philodemi Volumina Rhetorica. Supplementum*, Amsterdam, Hakkert, 1964, p. XIII-XV; F. Longo Auricchio, "Epicureismo e scetticismo sulla retorica", in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, 2 voll., Napoli, C.I.S.P.E., 1984, II, p. 464-465.

¹¹⁵ Cfr. Philod. *Rhet.*, *Lib. inc.*, *PHerc.* 1669, fr. 3 Ferrario (= I, p. 226-227 Sudhaus). Come osserva M. Ferrario, "Frammenti del V libro della *Retorica* di Filodemo (*PHerc.* 1669)", *Cronache Ercolanesi*, 10, 1980, p. 88, le linee 15 ss. di quel passo sembrano richiamare la contrapposizione fra due gruppi di città, di cui il primo ha bandito i retori (o i filosofi), il secondo li ha invece esortati a prendersi cura della formazione dei giovani.

¹¹⁶ Philod. *Rhet.* II, *PHerc.* 1674, fr. 5, 5-10 e, in maniera più esplicita, fr. 9, 8-15 Longo Auricchio.

¹¹⁷ Philod. *Rhet.* VII, *PHerc.* 1004, col. 70 Erbi (= I, p. 359-360 Sudhaus = Diog. Bab., *SVF* III, fr. 110), dove Filodemo ricorda come Atene, Sparta e altre città abbiano condannato a morte o bandito i retori, ma come molte di esse si siano servite della loro azione politica (cfr. M. Erbi, "Il retore e la città nella polemica di Filodemo verso Diogene di Babilonia (*PHerc.* 1004, coll. 64-70)", *Cronache Ercolanesi*, 39, 2009, p. 134-136); col. 84, 4-11 Sudhaus (su cui cfr. Longo Auricchio, "Epicureismo", p. 465).

¹¹⁸ Cfr. M. Erbi, "Il retore", p. 126 ss.; G. Ranocchia, "Diogene di Babilonia e *Aristo quidam* nel *PHerc.* 1004", di prossima pubblicazione; G. Ranocchia-C. Vassallo, "Filodemo. *Sulla retorica*, Libro VII (*PHerc.* 1004), coll. 32-85", *preprint* parziale in www.pherc.eu/publications.

¹¹⁹ Philod. *Piet.*, *PHerc.* 1077 + 1098, coll. 47-53 Obbink. Cfr. Bignone, *L'Aristotele perduto*, p. 507 ss.; D. Obbink, *Philodemus*, p. 509-530. Sesto Empirico (*M* II 25-34 Mutschmann-Mau) chiamerà ancora una volta in causa Socrate ed Epicuro, ma per

Questi elementi sono sufficienti per dimostrare come nel fr. 7 di *PHerc.* 245 non sia tanto in questione la superiorità della retorica sulla filosofia, quanto piuttosto il ruolo della filosofia nella formazione del retore e, probabilmente, anche nella sua effettiva capacità di conquistare l'uditorio. Nel frammento, come detto, i filosofi citati sono Anassagora, Pitagora e i suoi seguaci, Socrate: tutti personaggi la cui statura filosofica non consentì, tuttavia, di convincere i giudici e il popolo della loro innocenza, e dunque di salvarsi dalla condanna a morte o all'esilio. Per Anassagora, va anche segnalato che il libro III della *Retorica* di Filodemo ci tramanda una testimonianza molto interessante sul rapporto intercorso tra lui e Pericle, dove, sempre in virtù della polemica antistoica, l'attività filosofica del Presocratico non sembra affatto disgiunta dalle sue conseguenze retorico-politiche. Anzi, il giudizio di Diogene sul Pericle retore è alquanto positivo proprio in virtù della sua frequentazione di Anassagora, il quale però – obietta Filodemo – professava un pensiero del tutto diverso dallo stoicismo:

Per cui dicono (*scil.* gli Stoici) che, per quanto esperto, senza filosofia il retore non potrebbe essere posto degnamente a capo della patria. Dunque Pericle, che egli (*scil.* Diogene di Babilonia) diceva essere tra gli altri retori il più tollerabile, ascoltò Anassagora e alcuni altri filosofi (Ἀναξαγόρου καὶ ἄλλων τῶν φιλοσόφων) ἤκουεν φιλοσόφων), di cui lui (*scil.* Pericle) egualmente fu discepolo, ma assolutamente non Stoici, anzi sostenitori di opinioni opposte (*scil.* a quelle stoiche) su tutte le cose (Ἐπιχειροῦσι δ' οὐδ' ἀλλὰ καὶ | τὰς ἐναντίας ἐχρησίσαν | δὲ δέξασιν ὑπὲρ τῶν ὀλιγών). Eppure, secondo Diogene soltanto la filosofia stoica renderebbe buoni i cittadini.¹²⁰

Non possiamo non scorgere in questo passo un'eco dell'importante testimonianza del *Fedro* platonico sul debito di Pericle verso le dottrine fisiche e cosmologiche di Anassagora. Per Platone, il politico ateniese avrebbe ricavato dall'insegnamento del filosofo presocratico tutto ciò che è

dimostrare come, mentre l'ostilità delle città verso alcuni filosofi non si tradusse mai in un'avversione alla filosofia, la persecuzione dei retori fosse invece la conseguenza del rifiuto dell'arte retorica. Cfr. M. Gigante, *Scetticismo*, p. 207; F. Longo Auricchio, "Epicureismo", p. 465.

¹²⁰ Philod. *Rhet.* III, *PHerc.* 1506, col. 21, 15-30 Sudhaus (= Diog. Bab., *SVF* III, fr. 125). Su un possibile richiamo di questo passo in Philod. *Rhet.* VII, *PHerc.* 1004, col. 65 Erbi (= I, p. 356 Sudhaus = Diog. Bab., *SVF* III, fr. 107), cfr. M. Erbi, "Il retore", p. 126; anche Acosta Méndez-Angeli, *Filodemo*, p. 260-264; sui rapporti tra Anassagora e Pericle, M. Giangiulio, "Pericle e gli intellettuali. Damone e Anassagora in Plutarco, *Per.* 4-8 tra costruzione biografica e tradizione", in Breglia-Lupi, *Da Elea a Samo*, p. 150-182.

utile per l'arte dei discorsi.¹²¹ Questo è tanto più importante se consideriamo che quella pagina platonica cade nella sezione del dialogo volta a dimostrare i presupposti dialettici di una retorica autentica.¹²²

1-2 ῥᾶ[ιον μᾶκ]|τιρωθεις: La restituzione dell'avverbio comparativo ῥᾶ[ιον è il frutto di un'accurata trascrizione dell'originale, da cui emerge come il *rho*, sebbene non allineato, faccia parte dello stesso strato delle altre lettere della linea 1. La parte centrale del papiro, infatti, è tormentata da una piegatura che può essere idealmente distesa, permettendo in tal modo di proiettare anche quel *rho* sulla stessa rettrice immaginaria (cfr. *infra*, appendice). Quanto ai problemi storico-filosofici e, soprattutto, al participio μᾶκ]|τιρωθεις, va sottolineato come quello filodemeo costituisca l'unico testo in cui si parla di torture subite da Anassagora durante il famoso processo intentatogli per empietà.¹²³ Stando al resoconto di Diogene Laerzio (II 12-14 = DK 59 A 1), tutte le fonti principali di quell'evento omettono questo particolare: così la *Successione dei filosofi* di Sozione Peripatetico (fr. 3 Wehrli),¹²⁴ le *Vite* di Satiro di Callati (fr. 16

¹²¹ Plat. *Phaedr.* 270a3-8 Moreschini (= DK 59 A 15 = test. 15 Lanza). Cfr. anche Plat. *Alc. I* 118c Carlini (= test. 15 Lanza = om. DK); Isocr. *Antid.* 235 Mathieu; Plut. *Per.* 4, 6-5, 1 Lindskog; Cic. *De orat.* III 138 Kumaniecki.

¹²² Cfr. Lanza, *Anassagora*, p. 25-27 n.; G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari, Laterza, 1991², p. 185-190.

¹²³ Cfr. E. Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^{me} et au IV^{me} siècles avant J.-C.*, New York, Arno Press, 1976 (rist.), p. 223-237; Lanza, *Anassagora*, p. XII-XIV, 10-13 n.; K.J. Dover, *The Greeks and Their Legacy. Collected Papers*, 2 vols., Oxford, Blackwell, 1987-1988, II, p. 135-158; R.W. Wallace, "Private Lives and Public Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens", in A.L. Boegehold-A.C. Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, p. 127-155; L. Piccirilli, "Opposizione e intese politiche in Atene: i casi di Efilte-Cimone e di Pericle-Tucidide di Melesia", in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 62-63. Il processo è datato al 437/6 da Mansfeld, *Studies*, p. 264-306; per una datazione più bassa (433/2 o 432/1) optano Derenne, *Les procès*, p. 13-41; M. Montuori, *Socrate: Un problema storico*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1984, p. 153-204; F. Schachermeyer, *Religionspolitik und Religiosität bei Perikles. Voruntersuchungen zu einer Monographie über Perikles und seine Zeit*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1968, p. 55-89; C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova, Antenore, 1973, p. 206; L. Prandi, "I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle", *Aevum*, 51, 1977, p. 16-26; C. Schubert, *Perikles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 103-137; A. Banfi, "I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del 'circolo di Pericle'. Note di cronologia e di storia", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 16, 1999, p. 7-31.

¹²⁴ Cfr. anche DK 59 A 2, A 3, A 19, A 20a, A 42, A 72.

Schorn),¹²⁵ quelle di Ermippo di Smirne (*FGrHist* IV A 3, 1026 F 65)¹²⁶ e il libro II dei *Ricordi sparsi* di Ieronimo di Rodi (fr. 49 White). Nessun cenno alle torture nemmeno nelle altre testimonianze a noi note.¹²⁷ Quanto al verbo *μαστιγῶω*, a parte l'uso che se ne fa nella commedia (cfr. Aristoph. *Ran.* 618-622; *Eq.* 64-65), esso ricorre, all'interno di un contesto giuridico e processual-penalistico, soprattutto nelle *Leggi* di Platone (VIII 845a1-4; IX 854d1-4; 872b4-c2). Ulteriore occorrenza filodemea va segnalata nel *PHerc.* 1471.¹²⁸

2-3 τοῦς μῶλω|πας: Come già messo in rilievo da E. Acosta Méndez,¹²⁹ la ricostruzione τ[ις] Κλέων[ος?] | πα[τ]ρ[ι]ς di Sudhaus non è fondata. Con quella lettura, alla quale lo stesso studioso tedesco non credeva fino in fondo (lo dimostra il punto interrogativo che egli stampava nella sua edizione teubneriana), si faceva di Anassagora l'oggetto della proposizione e, nella fattispecie, della denuncia mossagli contro da uno schiavo di Cleone, ravvisando in tal modo, nel testo filodemeo, un'assonanza con le vicende sul processo di Anassagora narrate da Sozione presso Diogene Laerzio. Al contrario, l'autopsia del papiro restituisce l'accusativo plurale maschile τοῦς μῶλω|πας, che spinge a considerare Anassagora stesso come soggetto, creando una sequenza logica tra i numerosi nomi dei filosofi che dovevano far parte dell'elenco, tutti evidentemente al nominativo. A differenza di quanto fa Acosta Méndez,¹³⁰ poco credito andrebbe dato all'ipotesi di D. Sider secondo cui il vecchio testo di Sudhaus potrebbe essere messo in relazione con DK 59 A 40 (= *Cod. Monac.* 490, s. XV, fol. 483v), che tramanda una presunta opera anassagorea intitolata Ἰμάς in quanto avente ad oggetto aporie logiche così sottili da irretire i lettori. La traduzione di Ἰμάς con l'inglese 'Lash' ('Frusta')¹³¹ è poco felice. Più

¹²⁵ S. Schorn, *Satyros aus Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar*, Basel, Schwabe, 2004, p. 387-392.

¹²⁶ F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (Continued)*, Part 4, *Biography and Antiquarian Literature*, ed. by G. Schepens; IV A: *Biography*, Fasc. 3, *Hermippos of Smyrna*, by J. Bollansée, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, p. 469-474.

¹²⁷ DK 59 A 3, A 17, A 18, A 19 (solo parzialmente prese in considerazione da Fimiani, "Un proverbio", p. 78).

¹²⁸ *Philod. Lib.*, fr. 83, 9-10 Olivieri.

¹²⁹ Acosta Méndez-Angeli, *Filodemo*, p. 232.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Sider, *The Fragments*, p. 20.

corretta è quella di 'legaccio' fornita da Lanza,¹³² che mostra di aderire al giudizio di W. Schmid, per il quale la notizia trasmessa dal codice monacense non sarebbe altro che 'ein Scherz'.¹³³ Quanto invece al sostantivo μῶλωψ, esso risulta un *hapax* filodemeo. In contesti diversi, ma con uso semanticamente affine, lo si ritrova in Luciano (*Philops.* 20, 22-26; *Somn.* 4, 1-6).¹³⁴

4-5 Πυ|θαγόραç: A parte il frammento in esame, le testimonianze ercolanesi più o meno riconducibili a Pitagora sono piuttosto numerose. Si tratta di almeno altri 12 passi, tutti – tranne uno – riconducibili con sicurezza a scritti di Filodemo e conservati soprattutto nel suo trattato *Sulla retorica* (cfr. *IPPH XXXV* 162-173).¹³⁵ Nel fr. 7 di *PHerc.* 245 il nome di Pitagora prosegue evidentemente la lista dei filosofi perseguitati, ma in questo caso un esplicito riferimento è fatto anche ai suoi discepoli. Dell'ostilità di Cilone verso Pitagora parla già Diogene Laerzio, rifacendosi al libro III della *Poetica* di Aristotele.¹³⁶ In generale, della rivolta

¹³² Lanza, *Anassagora*, p. 44-45.

¹³³ O. Stählin-W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, I.2. *Die klassische Periode der Griechischen Literatur*; 2. *Die griechische Literatur in der Zeit der Attischen Hegemonie vor dem Eingreifen der Sophistik*, München, Beck, 1934, p. 712, n. 5. Conferire tanto credito a DK 59 A 40 contrasta inoltre con Diog. Laert. I 16 Dorandi (= DK 59 A 37), per il quale Anassagora, come Parmenide e Melisso, avrebbe scritto un'opera soltanto.

¹³⁴ Acosta Méndez-Angeli, *Filodemo*, p. 234.

¹³⁵ 1) Philod. *Rhet.* X, *PHerc.* 473, fr. 5 Sudhaus; 2) *Rhet.* VII, *PHerc.* 1004, col. 60, 3-12 Erbi; 3) *Rhet.* VII, *PHerc.* 1004, col. 135 Ranocchia-Vassallo (= DK 22 B 81); 4) *Rhet.* VII, *PHerc.* 1004, col. 140 Ranocchia-Vassallo (= DK 22 B 81) – su queste ultime due testimonianze cfr. M. Erbi, "Eraclito e l'inganno della retorica in Filodemo (*PHerc.* 1004, coll. 57-63)", *Cronache Ercolanesi*, 40, 2010, p. 65-74, e C. Vassallo, "Die Überlieferung des Fr. 18 Marcovich des Heraklit (= DK 22 B 81) in *PHerc.* 1004 (*Philodemi De rhetorica, Liber VII*). *Praesocratica Herculaniensia II*", *Mnemosyne*, 68, 2015, p. 185-209 –; 5) *Sup.*, *PHerc.* 1008, col. 10, 11-26 Ranocchia; 6) *Rhet.* VIII, *PHerc.* 1015/832, fr. 7 Sudhaus; 7) *Piet.*, *PHerc.* 1428, fr. 10 Schober (= DK 14 A 17); 8) *Piet.*, *PHerc.* 1428, fr. 11 Schober; 9) *Mus.* IV, *PHerc.* 1497, col. 145, 7-19 Delattre; 10) *Mus.* IV, *PHerc.* 1576, col. 42, 39-45 Delattre; 6); 11) *Acad. hist.*, *PHerc.* 1691, col. 2 Del Mastro (cfr. G. Del Mastro, "Altri frammenti dal *PHerc.* 1691: Filodemo, *Historia Academicorum* e *Di III*", *Cronache Ercolanesi*, 42, 2012, p. 277-292); 12) [Philod.], *Op. inc.*, *PHerc.* 1788, fr. 4 Crönert (= DK 14 A 13).

¹³⁶ Cfr. Diog. Laert. II 12 Dorandi (= DK 14 A 15 = fr. 66a Janko = fr. 75a Rose = fr. 21, 1 Gigon = fr. 8 Laurenti); VIII 48-49 Dorandi (= fr. 66b Janko = fr. 75b Rose = fr. 21, 2 Gigon = *om. DK et Laurenti*), su cui R. Janko, *Philodemus, On Poems, Books 3 and 4, with the Fragments of Aristotle, On Poets*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 530-533. Su Cilone e la sua rivolta, cfr. Porph. *VP* 56 des Places (= DK 14 A 16 = *FHG* II 245 F 31); Diog. Laert. VIII 40 Dorandi (= Satyr., fr. 11 Schorn = *FHG* III 162 F 10), su cui

antipitagorica verificatasi a Crotona, le fonti a nostra disposizione non offrono una versione chiara e coerente, per cui risulta alquanto difficile collocare, anche cronologicamente, il fatto storico.¹³⁷ Ad ogni modo, la *Vita di Pitagora* di Giamblico, che tramanda il resoconto di Aristosseno, si rivela la fonte più ricca di particolari sulla vicenda:¹³⁸

È tradizione concorde che la congiura fosse tramata in assenza di Pitagora (ἀπόντος Πυθαγόρου), ma c'è disaccordo circa il luogo del suo viaggio: chi dice che Pitagora fosse andato presso Ferecide di Siro, chi a Metaponto. Della congiura si adducono più cause; una, originata dalla fazione detta ciloniana, è la seguente. Era Cilone Crotoniate per nascita, rinomanza e ricchezza uno dei primi cittadini di Crotona; ma era duro, violento, sedizioso e prepotente di natura, e per quanto avesse sollecitato con ogni insistenza l'ammissione alla comunità pitagorica e si fosse rivolto allo stesso Pitagora, allora già vecchio, era stato respinto per le cause anzidette. Per questo fatto, una guerra spietata suscitò costui coi suoi amici contro Pitagora e i compagni, e così violenta e implacabile divenne la rivalità di Cilone e dei suoi partigiani, che durò fino agli ultimi Pitagorici. Allora Pitagora per questa ragione se n'andò a Metaponto, e là, a quanto si dice, morì. Ma i Ciloniani continuarono a far guerra contro i Pitagorici con animo implacabile. Pur tuttavia per alcun tempo riuscì a prevalere la superiorità morale dei Pitagorici e il proposito di quelle città di voler affidare ad essi il governo dello Stato. Ma alla fine, a tanto giunsero le insidie contro quegli uomini, che mentre nella casa di Milone in Crotona i Pitagorici erano riuniti per deliberare sugli affari della città, dettero fuoco alla casa e li bruciarono tutti (ὄφθάναντες τὴν οἰκίαν κατέκαυσαν τοὺς ἀνδρας) meno due, Archippo e Liside, che,

Schorn, *Satyros*, p. 364-368. Cfr. inoltre Polyb. II 38 Pédech (= DK 14 A 16); Plut. *De gen. Socr.* 13, 583a Hani (= DK 44 A 4a); Them. *Or.* 23, 285b Schenkl-Downey-Norman.

¹³⁷ Cfr. almeno R. Mondolfo in Zeller, *La filosofia*, I. I *Presocratici*, 2. *Ionici e Pitagorici*, traduz. di R. Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia, 1964², p. 425-428 n.; W. Burkert, *Love and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. by E.L. Minar, jr., Cambridge Mass., Harvard University Press, 1972, p. 116 ss.; A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Genève, Slatkine, 1979, p. 205-260; D. Musti, "Le rivolte antipitagoriche e la concezione pitagorica del tempo", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 65, 1990, p. 35-65; L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, transl. by K. Windle-R. Ireland, Oxford, Oxford University Press, 2012, *passim*; A. Mele, *Pitagora. Filosofo e maestro di verità*, Roma, Scienze e Lettere, 2013, p. 45-50; C. Rowett, "The Pythagorean Society and Politics", in C.A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 112-130.

¹³⁸ Iambl. *VP* 248-251 Klein (= DK 14 A 16 = Aristox., fr. 18 Wehrli = *FHG* II 274-275 F 11). Sulla probabile tripartizione delle fonti di Giamblico (§§ 248-251: Aristosseno di Taranto; §§ 252-253: Nicomaco di Gerasa; §§ 254-264: Apollonio di Tiana), cfr. M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani, 2010, p. 55 n.; A. Rostagni, *Scritti minori*, II.1. *Hellenica; Hellenistica*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1956, p. 3-50, che individua nello storico Timeo di Tauromenio la fonte comune delle diverse tradizioni sulla rivolta antipitagorica (in particolare, Giamblico, Giustino, Cicerone, Polibio).

essendo molto giovani e vigorosi, riuscirono in qualche modo ad aprirsi un varco e sfuggire. Dopo questo fatto, poiché intorno all'accaduto nessuna delle città levava protesta, i Pitagorici cessarono ogni attività politica. E ciò avvenne per due cause: la noncuranza delle città (che per un fatto di tal natura e gravità non avessero inflitto alcuna punizione), e la scomparsa degli uomini più capaci di governare. Dei due superstiti, ambedue Tarantini, Archippo ritornò a Taranto, mentre Liside, mal tollerando di restare in disparte, se ne andò in Grecia, e visse in Acaia nel Peloponneso; poi si trasferì a Tebe, dove incontrò un certo favore. Epaminonda fu suo discepolo e lo chiamò col nome di padre. Quivi anche morì. I rimanenti Pitagorici, tranne Archippo di Taranto, raccolti a Reggio facevano lì vita in comune; ma col passar del tempo, volgendo in peggio i governi, se ne andarono dall'Italia. I più autorevoli fra di loro furono Fantone, Echecrate, Polimnasto e Diocle Flisii, e Senofilo Calcidese di Tracia. Pertanto essi custodirono i primitivi costumi e dottrine, sebbene la scuola fosse cessata, finché nobilmente scomparvero. Tale è il racconto di Aristosseno. Nicomaco concorda in tutto il resto, ma solo afferma che la congiura avvenne durante l'assenza di Pitagora (*παρὰ δὲ τὴν ἀποδημίαν Πυθαγόρου*).¹³⁹

Come si può notare, dalla testimonianza di Aristosseno risulta che le rivolte antipitagoriche a Crotone furono in realtà due. Anche della seconda, più o meno direttamente, il responsabile fu Cilone, sebbene sembra che costui abbia avuto un ruolo determinante soprattutto nella prima, scoppiata da un presunto rifiuto alla sua ammissione nella comunità pitagorica della città: spia abbastanza eloquente delle resistenze dell'aristocrazia al potere alla partecipazione politica di elementi, per così dire, 'democratici'. Ad ogni modo, la vicenda spinse i Pitagorici a trasferirsi a Metaponto. Caratteristiche più cruente e distruttive avrebbe avuto invece la seconda ribellione, promossa per iniziativa del δῆμος stesso.¹⁴⁰

7 *πρ[ά]γματα*: La restaurazione di questa parola ha subito un travagliato processo di riflessione filologica e storico-filosofica, a partire da H. Usener (*εὐ[ρ]ματα*).¹⁴¹ Al posto delle letture *ὀ[φλή]ματα* ('multe') di Sudhaus ed *ἐγκλή]ματα* ('imputazioni') di Diels, non suffragate dalle fonti, Delatte propose *ὀ[χλή]ματα* ('fastidi').¹⁴² Sebbene lontana dalla verità papirologica, quest'ultima congettura si avvicinava molto al significato della parola *πρ[ά]γματα* ('difficoltà'), ricostruita per primo da Acosta Méndez

¹³⁹ Traduz. di M. Timpanaro Cardini.

¹⁴⁰ Cfr. C. Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, ediz. it. a cura di M. L. Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 120-121, 165 ss., 172-173.

¹⁴¹ Cfr. Acosta Méndez-Angeli, *Filodemo*, p. 233.

¹⁴² Delatte, *Essai*, p. 225, che così collegava la testimonianza filodemea a quella aristossenica in Giamblico.

attraverso una corretta collazione del papiro e del disegno napoletano (cfr. *infra*, appendice).

10 ἐνέ[πρ]ηγε: Risulta difficile stabilire con sicurezza se Filodemo dipenda qui da Aristosseno o non piuttosto da Dicearco, il quale – secondo Porfirio – avrebbe riportato la notizia della presenza dello stesso Pitagora in occasione della congiura dei Ciloniani, presenza invece negata in Giamblico.¹⁴³ Alla linea 10 già Usener leggeva e integrava l'aoristo ἐνέ[πρ]ηγε, supplemento accolto sia da Sudhaus che da Acosta Méndez con la lettura incerta dell'*eta*. Come abbiamo visto, un esplicito riferimento al fatto che i Pitagorici furono arsi vivi si trova nel racconto di Aristosseno/Giamblico, in riferimento alla seconda rivolta. A quanto risulta, non v'è un cenno esplicito a quella circostanza nella testimonianza di Dicearco/Porfirio (*VP* 56 = fr. 34 Wehrli). Mentre fanno riferimento all'incendio tanto Polibio (II 39, 1 = DK 14 A 16) quanto Plutarco (*De genio Socr.* 13, p. 583a = DK 44 A 4a).

10-11 Cω[κρῶ]|τηγε: La lettura del nome di Socrate è qui assai probabile. Parallelamente ad Anassagora, egli sarebbe citato per via del suo processo per empietà e per la sua conseguente condanna a morte (399 a.C.). Tuttavia, come osserva Acosta Méndez,¹⁴⁴ la vicenda di Socrate potrebbe anche essere messa sullo stesso piano di quella di Pitagora e dei suoi seguaci. L'allusione, in tal caso, sarebbe piuttosto all'espulsione del circolo socratico dalla città di Atene e al suo provvisorio riparo a Megara.¹⁴⁵ A questo proposito, Sesto Empirico (*M* II 25 = *deest SSR*) ricorda che,

se anche alcune città bandirono la filosofia, esse non cacciarono tutta [la filosofia] in relazione alla classe dei filosofi ma [soltanto] alcune scuole (ὁ κατὰ γένος πᾶσαν

¹⁴³ Porph. *VP* 56 des Places (= Dicear., fr. 34 Wehrli = fr. 41A Mirhady). A giudizio di F. Wehrli, *Die Schule*, I. *Dikaiarchos*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1967², p. 53, "Jamblichs Behauptung a. O., Pythagoras sei nach allgemeiner Ueberlieferung dem Attentat fern gewesen, ist offensichtlich falsch".

¹⁴⁴ Acosta Méndez-Angeli, *Filodemo*, p. 234.

¹⁴⁵ Cfr. G.C. Field, *Plato and His Contemporaries: A Study in Fourth-Century Life and Thought*, London, Methuen & Co. Ltd., 1930, p. 12; M. Montuori, *Socrate: Fisiologia di un mito*, Firenze, Sansoni, 1974, p. 136, n. 37; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV. *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977², p. 14; A. Capizzi, "La struttura della *Repubblica* platonica", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Sez. filologico-letteraria)*, 6, 1984, p. 131.

ἐξέβαλον ἀλλὰ τινὰς αἰρέσεις), come quella epicurea, in quanto divulgatrice di una dottrina edonistica, e quella socratica, per il suo disprezzo del divino.¹⁴⁶

4. Atomismo e retorica: una testimonianza su Nausifane

Philod. *Rhet.* IV, *PHerc.* 452 (*olim* 463), fr. 9 Vassallo (= p. 72 Longo Auricchio)¹⁴⁷

. . . .]ν θαυμαστὴν
 ἐπα]γγελίαν ἀν ἀκρο-
 ώμε]νοι, μετὰ ταῦ-
 τα] πρὸς τὴν τέχνην
 5 μηδὲ]ν λέγουσιν ἀλλ' ἢ
 ὅτι] “ὁ σοφὸς ἀνὴρ
 οὐ πολ]ετεύεται”. δι<ὸ>
 κατ]ἄρχονται μακρῶς
 ἢ πρὸς τὸν Δημοκρίτε[ι-
 10 ον Νausιφάνην διαμά-
 χονται. Πρὸς δὲ τοῦ-
 τοις μάλ' ἀπίctωc
 μειρακίctον ὄντα {i}
 τὸν ξαντῶν Ἰδομενέ-
 15 α μαθητὴν παρεϊά-
 γουσιν ἐν τοῖς κατ[ή-
 λο]ις οὕτω περιγεινόμε[ε-
 νον .(.).] .[. . .] .μενου[. . .(.).]
 19]εθε[. . .(.).]
desunt versus fere 8

(...) udendo [lo] straordinario annuncio, dopodiché, contro l'arte (*scil.* retorica), non dicono nient'altro se non questo: “l'uomo saggio non prenderà parte alla vita politica”; ragion per cui intraprendono lunghi discorsi o polemizzano contro il democriteo Nausifane. E inoltre, in maniera del tutto inverosimile, raffigurano il loro discepolo Idomeneo dedito in tal modo, da giovinetto, ai traffici (*c.* 3-4 parole e 8 linee mancanti)

1 τὴ]ν suppleverim e.g.: ταύτην] Angeli 2 suppl. Longo Auricchio 2-3 ἀκρο[ώμε]νοι suppl. Browne ap. Longo Auricchio: ἀκρο[ακάμε]νοι Usener 3-4 suppl. Longo Auricchio 5 μηδὲ]ν supplevi: οὐδὲ]ν Turner ap. Longo Auricchio: [τί δ]ῆ Usener 6 ὅτι] suppl. Turner ap. Longo Auricchio: φιλ]όσοφος leg. ac suppl. Longo Auricchio (φιλό]σοφος iam Usener) 7 οὐ πολ]ετεύεται supplevi ([οὐ | πολ]ετεύεται iam Longo Auricchio) 7-8 δι<ὸ> | [κατ]ἄρχονται restitui: δι|[εξέ]ρχονται suppl. Turner ap. Longo Auricchio: δι[ό]περ] ἄρχονται Gigante ap. Angeli (ἄρχονται Longo Auricchio): δι' | [ὁ δ]ῆ Usener, Janko per litteras 9-10 Δημοκρίτε[ι]ον legi ac supplevi (Δημοκρίτ[ει]ον iam Angeli) 12 μάλ' ἀπίctωc Longo Auricchio Turner ap. Angeli secuta: μάλ]α πικτῶc Usener (sic et Longo) 13 μειρακίctον ὄντα {i} rest. Longo Auricchio: μειρακίctεύονται Usener 14 ξαντῶν rest. Angeli: θ' αὐτῶν Usener 16-17 κατ[ή]λο]ις restitui: κατ[ή]λο]ις Usener 17-18 περιγεινόμε[ε]νον restitui (περιγειν[ό]με[ι]νον Usener): περιγεινόμε[ι]νον Longo

L'ultima testimonianza da prendere in considerazione riguarda il filosofo atomista Nausifane di Teo. In base alle nostre attuali conoscenze, siamo in grado d'individuare numerosi passi ercolanesi che lo riguardano: circa una

¹⁴⁶ Cfr. *supra*, n. 119.

¹⁴⁷ = *IPPH* XXVIII 121 (= Idomen., fr. 6 Angeli).

decina, difficilmente selezionabili, tuttavia, a causa del fatto che alcune testimonianze ricadono in lunghe parafrasi del suo pensiero, le quali si protraggono talora per molte colonne papiracee e spesso s'interrompono per dare spazio al commento polemico di Filodemo. Questo fenomeno, che – come sappiamo – è assolutamente normale nei suoi scritti, ha portato spesso gli interpreti a confondere le obiezioni filodemee con le testimonianze sul pensiero di Nausifane, così come le testimonianze dirette (o addirittura le citazioni) con quelle di seconda mano, mediate cioè da un'altra fonte (epicurea). A proposito di *PHerc.* 1015/832, libro della *Retorica* di Filodemo¹⁴⁸ che in questo caso rappresenta il testo di riferimento, D. Blank ha chiarito molto bene i punti deboli di ogni tipo di disamina delle testimonianze ercolanesi su Nausifane e, in particolare, l'incertezza che pende su tre questioni fondamentali: a) se Filodemo leggesse direttamente (e avesse dunque modo di citare) il *Tripode* di Nausifane o se egli, invece, si fosse interamente basato su Metrodoro di Lampsaco (o anche su qualche altro *καθηγεμών*) nell'espone le tesi dell'atomista; b) se la retorica fosse centrale o marginale nel pensiero di Nausifane e, in entrambi i casi, quanta acribia egli avesse veramente profuso per spiegarla e approfondirla nei suoi particolari, visto che il resoconto filodemeo lascia in più punti enigmatiche zone d'ombra; c) se infine Filodemo polemizzasse contro tutto il pensiero di Nausifane (fisica atomistico-democritea in generale e suoi corollari etici e retorici) o solamente contro alcune sue massime, così come, nello stesso libro della *Retorica*, egli fa a proposito di Aristotele.¹⁴⁹

Nonostante queste difficoltà, i testi ercolanesi che trattano, più o meno direttamente, di Nausifane arricchiscono in maniera decisiva la nostra conoscenza del suo pensiero. I progressi ecdotici, in particolare, hanno sensibilmente ampliato l'orizzonte dossografico già aperto a suo tempo dai frammenti raccolti da Diels. Di questi ultimi, d'altra parte, i primi due (DK 75 B 1-2) erano completamente desunti dall'opera filodemea *Sulla retorica*. Si trattava appunto degli stralci più significativi

¹⁴⁸ Il libro VIII secondo F. Longo Auricchio, "Nuovi elementi per la ricostruzione della *Retorica* di Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 26, 1996, p. 171; ma un'ipotesi diversa viene ora proposta da G. Ranocchia, "Sui testimoni principali del Περὶ ῥητορικῆς di Filodemo", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, in corso di stampa.

¹⁴⁹ D. Blank, "Atomist Rhetoric in Philodemus", *Cronache Ercolanesi*, 33, 2003, p. 75-88.

della lunga sezione di *PHerc.* 1015/832 dedicata a Nausifane, che Diels citava sulla base della selezione e dei supplementi operati sul testo di Sudhaus da parte di H. von Arnim nella sua monografia su Dione di Prusa.¹⁵⁰ La quasi totalità dei passi ercolanesi su Nausifane deriva proprio dalla *Retorica* di Filodemo, ad eccezione di uno, pure preso in considerazione da Diels, contenuto nel libro I dell'opera filodemea *Contro coloro che si proclamano conoscitori dei libri* (Πρὸς τοὺς φακκοβυβλιακοὺς), trasmesso dal *PHerc.* 1005/862.¹⁵¹ Le ragioni di fondo della polemica epicurea verso Nausifane si comprendono da una rapido sommario delle fonti ercolanesi che lo riguardano (cfr. *IPPH* XXVIII 121-130).¹⁵² Nel

¹⁵⁰ H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, Weidmann, 1898, p. 43-63. Cfr. Diels-Kranz, *Die Fragmente*, II, p. 248. Va tenuto presente che il *PHerc.* 1015 rappresenta la parte superiore del rotolo, il *PHerc.* 832 quella inferiore: Sudhaus indicava le colonne appartenenti al primo papiro con numeri romani, quelle del secondo con numeri arabi. Tale distinzione, per esigenze di chiarezza, non viene riproposta nell'*IPPH* e neppure *infra*, n. 152.

¹⁵¹ La *subscriptio* di questo papiro è ricostruita ora da G. Del Mastro, *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*, Napoli, C.I.S.P.E., 2014, p. 185-187.

¹⁵² 1) Philod. *Rhet.* IV, *PHerc.* 452 (olim 463), fr. 9 Vassallo: cfr. *infra*; 2) Philod. *Adv. eos qui se libros nosse profitentur* I, *PHerc.* 1005/862, fr. 116 Angeli (= DK 75 A 7): Anassagora è indicato come uno degli autori maggiormente letti e frequentati da Nausifane; 3) Philod. *Rhet.* VIII, *PHerc.* 1015/832, col. 13 Sudhaus (= DK 75 B 2): Nausifane avrebbe sostenuto che il sapiente opti per la retorica piuttosto che per la politica; 4) Philod. *Rhet.* VIII, *PHerc.* 1015/832, coll. 16-17 Sudhaus (= DK 75 B 2): secondo Diels e altri (*contra* D. Blank ap. J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 167), nella col. 16 verrebbe descritto il *τέλος* della vita per Nausifane, che consisterebbe nel provare piacere e nel fuggire il dolore; nella col. 17 Filodemo dimostra come l'avversario non abbia alcuna conoscenza specifica sull'argomento (cfr. col. 17 Blank ap. Warren); 5) Philod. *Rhet.* VIII, *PHerc.* 1015/832, col. 24, 2-20 Blank: per Nausifane un retore fornito di esperienza politica riuscirebbe a influenzare la gente meglio di chi abbia una conoscenza meramente teorica; 6) Philod. *Rhet.* VIII, *PHerc.* 1015/832, coll. 30-48 Sudhaus (= DK 75 B 1-2): la parafrasi filodemea della critica di Metrodoro di Lampsaco verso Nausifane lascia desumere i capisaldi della sua dottrina retorica: la scienza della natura (*φυσιολογία*) è alla base del buon esercizio della retorica; non v'è alcuna differenza tra i discorsi del fisico e del retore politico, che si distinguono soltanto per una diversa disposizione formale delle parole (*σχήματι δὲ μόνον λόγων*); la capacità persuasiva (*πειστική δύναμις*) non si fonda sulla prassi e sulla ricerca empirica, ma sulla scienza dei fatti (*ἐπιστήμη τῶν πραγμάτων*); 7) Philod. *Rhet.* VIII, *PHerc.* 1015/832, col. C192, 48a Blank: la concezione nausifanea della retorica è definita da Filodemo come un 'delirio' (*παρακοπή*); 8) Philod. *Rhet.* III (*hypomn.*), *PHerc.* 1506, col. 32 Sudhaus: probabile allusione polemica alla tesi di Nausifane per cui il valore dei retori andrebbe misurato sul loro livello di conoscenza della scienza della natura; 9) Philod. *Rhet.* III (*hypomn.*), *PHerc.* 1506, coll. 40, 16-41, 9 Hammerstaedt: il retore viene definito come *ἐμπρακτος* e munito di esperienza politica, citando, a supporto di questa tesi, il trattato di Epicuro *Sulla retorica* e il primo libro di

corso degli ultimi decenni, la critica ha esercitato un accurato lavoro ermeneutico su tutte queste testimonianze, al fine di restituire alla storiografia un quadro più affidabile sulla figura di questo filosofo. Tali studi hanno cercato di fare chiarezza soprattutto sui suoi rapporti con la scuola atomistica (Democrito),¹⁵³ con lo scetticismo (Pirrone)¹⁵⁴ e, in generale, con la tradizione epicurea.¹⁵⁵ In questa sede, mi limito a discutere brevemente la testimonianza su Nausifane contenuta nel libro IV della *Retorica* di Filodemo, con ciò esaurendo l'oggetto specifico del presente saggio. Quella testimonianza, assente nella sezione nausifanea dei *Vorsokratiker*, s'inserisce pienamente nel dibattito storiografico sui rapporti fra atomismo ed epicureismo. Come già precisato nell'introduzione, il fr. 9 di *PHerc.* 452 (*olim* 463) costituisce un'altra scorza del libro IV della *Retorica* (*PHerc.* 1423) di cui oggi, purtroppo, non conserviamo l'originale ma soltanto il disegno napoletano del papiro.

6-7 ὁ σοφὸς ἀνὴρ | [οὐ πολ]εῖτεύεται: Nel frammento si fa riferimento a non meglio precisati avversari i quali avrebbero attaccato gli Epicurei per il fatto di predicare una rigorosa astensione del saggio dalla vita politica.¹⁵⁶ Un divieto di questo tipo coinvolgeva, almeno in parte, anche l'arte retorica, soprattutto quella politica e giudiziaria. Nausifane, identificato qui esplicitamente come un democriteo (πρὸς τὸν Δημοκρίτε[ι]ον

quello *Sulla poesia* di Metrodoro, del quale si fa anche riferimento all'opera contro Nausifane intitolata *Contro coloro che dicono che dalla scienza della natura è possibile diventare buoni retori* (fr. 25-27 Körte); 10) Philod. *Rhet.* II, *PHerc.* 1672, col. 22, 7-19 Blank (*ap.* Warren): si riporta un frammento polemico di Metrodoro contro Nausifane, che avrebbe postulato l'applicazione della ῥητορικὴ δύναμις sia nel dominio dell'etica, sia in quello della politica.

¹⁵³ S. Zeppi, *Studi sulla filosofia presocratica*, Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 159-171; J.L. Porter, "ΦΥΣΙΟΛΟΓΕΙΝ. Nausiphanes of Teos and the Physics of Rhetoric: A Chapter in the History of Greek Atomism", *Cronache Ercolanesi*, 32, 2002, p. 137-186; Warren, *Epicurus*, p. 160-192.

¹⁵⁴ Decleva Caizzi, *Pirrone*, p. 182-185; Gigante, *Scetticismo*, p. 37-49; Bett, *Pyrrho*, p. 67, n. 13, p. 152-160.

¹⁵⁵ M. Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 367-392; F. Longo Auricchio-A. Tepedino Guerra, "Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane", in Romano, *Democrito*, p. 467-477; Blank, "Atomist Rhetoric"; Verde, *Elachista*, p. 251-266.

¹⁵⁶ Cfr. Grilli, *Il problema*, p. 57-64; G. Roskam, 'Live Unnoticed' (Λάθε βιώσας). *On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden-Boston, Brill, 2007, su cui rinvio anche alla recensione di G. Ranocchia, in *Gnomon*, 81, 2009, p. 679-686.

Ναυσιφάνην),¹⁵⁷ sarebbe stato preso di mira dagli Epicurei proprio in quanto sostenitore, invece, di uno stretto legame tra filosofia e politica.¹⁵⁸ Tale polemica si aggiunge, ovviamente, a quella contro l'idea che lo studio della natura (φυσιολογία) possa far raggiungere ottimi risultati nel campo della retorica, intesa soprattutto in senso politico quale arte di persuadere le folle. Poiché, come abbiamo visto, questa seconda accusa viene spesso preceduta o accompagnata da un esplicito riferimento all'insegnamento dei primi maestri epicurei, mi sembra sia da credere che proprio a uno dei καθηγεμόνες, se non a Epicuro stesso,¹⁵⁹ vada attribuita la massima citata nella prima parte del frammento (ὁ κοφὸς ἀνήρ | [οὐ πολ.]ειτεύεται).

16-17 ἐν τοῖς κᾶπ[ή]λο]ις: Alle linee 16-17 ho creduto di poter ricostruire il dativo κᾶπ[ή]λο]ις ('traffici') al posto del χαῦ|[νο]ις ('vanità') proposto da Usener, in quanto alla fine della linea 16 il disegno napoletano lascia spazio per almeno un'altra lettera. Entrambi i supplementi, comunque, implicano una correzione dell'apografo: nel primo caso del *chi* in *kappa*, nel secondo del *pi* (incompleto) in *hypsiion*. I due termini sono comunque attestati nella *Retorica* filodemea.¹⁶⁰ Qui, ovviamente, è da intendere κᾶπ[ή]λο]ις come aggettivo neutro plurale sostantivato.

In generale, si è fatto notare come nella seconda parte del frammento gli stessi avversari prima citati mettano in luce la contraddittorietà dell'atteggiamento degli Epicurei. Questi avrebbero calunniato Nausifane per la questione del βίος πρακτικός, ma non avrebbero riservato lo stesso trattamento all'epicureo Idomeneo, considerando un semplice 'peccato di gioventù' la sua partecipazione agli affari della πόλις e, dunque, la sua trasgressione della dottrina del λάθε βιώσας. In questo modo, ossia facendo

¹⁵⁷ La tradizione considera Nausifane come un discepolo diretto di Democrito (Diog. Laert. I 15 Dorandi = DK 75 A 1; anche DK 75 A 4, A 5), un 'democriteo' per interposta persona (Clem. Strom. I 64, II, p. 41, 1 Stählin = DK 70 A 1) o un seguace di Pirrone (Sext. Emp. M I 2 Mutschmann-Mau = DK 75 A 7; anche DK 70 A 1, 75 A 3). Su Antig., fr. 2 Dorandi (= Diog. Laert. IX 62-64 Dorandi = DK 75 A 2), che fa di Nausifane ancora giovinetto un incantato uditore di Pirrone, cfr. le diverse tesi di U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Berlin, Weidmann, 1881, p. 36-37, e K. von Fritz, "Nausiphanes", *RE* XVI 2, 1935, coll. 2021-2022.

¹⁵⁸ F. Longo, "Nausifane nei papiri ercolanesi", in F. Sbordone (a cura di), *Ricerche sui Papiri Ercolanesi*, I, Napoli, Giannini, 1969, p. 17-19. Sulla presunta astensione dalla vita politica di Democrito e l'infrazione di questa regola da parte di Anassarco e Nausifane, cfr. Roskam, *Live Unnoticed*, p. 17-27 e *passim*.

¹⁵⁹ Cfr. Diog. Laert. X 119 Dorandi (= Epic., fr. 8 Usener).

¹⁶⁰ Vooy, *Lexicon Philodemeum*, I, p. 159; II, p. 136.

salva l'ortodossia di Idomeneo, è stato interpretato il passo da A. Angeli, che osserva come il termine *μειρακίκκος/μειράκιον* venga spesso usato, in Platone e in altri autori, quale sinonimo di *νέος/νεανίκκος*, confermando dunque una "datazione alta per l'attività politica di Idomeneo".¹⁶¹ Va tuttavia ricordato come anche per altri Epicurei, come Mitre¹⁶² e Aristione¹⁶³, le fonti tramandino l'assunzione di cariche pubbliche o, comunque, il tentativo di esercitare un ruolo attivo negli affari politici. Quanto a Idomeneo, il suo dissidio interiore nel seguire Epicuro sul terreno dell'astensione dalla politica è ben attestato in Seneca.¹⁶⁴ Non siamo autorizzati a credere né che quel dissidio si sia per forza manifestato prima della sua 'conversione' filosofica, o comunque quando questa non era ancora matura, né che si sia mai effettivamente placato nel corso dell'intero suo discepolato. Bisogna anzi considerare che eventuali dissensi all'interno della scuola proprio su questo punto fossero assolutamente comprensibili, visto che il carattere impolitico della vita doveva rappresentare per un uomo greco, sebbene in un'epoca di crisi come quella ellenistica, quanto di più assurdo e contrastante con i principi della cultura tradizionale ci potesse essere. È in quest'ottica che vanno lette, a mio avviso, quelle testimonianze dalle quali emerge una tenue apertura di Epicuro all'impegno civile.¹⁶⁵ L'atteggiamento apparentemente conciliante nascondeva evidenti difficoltà nel controllare gli umori dei più recalcitranti. Sotto questo punto di vista, il frammento ercolanese in esame rappresenta un contributo di non secondaria importanza anche per la

¹⁶¹ A. Angeli, "I frammenti di Idomeneo di Lampsaco", *Cronache Ercolanesi*, 11, 1981, p. 45-46; 74, che cita, ad esempio, Men. *Georg.* 4, 46; fr. 494 Kassel-Austin (= fr. 724 Körte-Thierfelder); Plat. *Theaet.* 173b Diès (ma nella letteratura socratica si trovano anche altri casi, come Aeschin., *SSR* VI A 77; fr. 37 Dittmar = Stob. II 31, 23 Wachsmuth-Hense). Cfr. F. Longo Auricchio, "Frammenti inediti di un libro della *Retorica* di Filodemo (*PHerc.* 463)", *Cronache Ercolanesi*, 12, 1982, p. 78, n. 79. Nella parte finale della linea 13, lo *iota* dell'apografo potrebbe essere un fraintendimento da parte del disegnatore di un probabile segno riempitivo dell'originale (cfr. Fimiani, "I papiri", p. 140).

¹⁶² Cfr. Plut. *Non posse* 1097b; *Adv. Col.* 1126e-f Pohlenz (= Epic., fr. 194 Usener); anche Philod. *Tract.*, *PHerc.* 1418, col. 28, 10-15 Militello (= Epic., fr. [64] Arrighetti² = Idomen., fr. 18 Angeli).

¹⁶³ Cfr. A. Angeli-M. Colaizzo, "I frammenti di Zenone Sidonio", *Cronache Ercolanesi*, 9, 1979, p. 87-88.

¹⁶⁴ Sen. *Ep.* 21, 3-4 Reynolds (= Epic., fr. 132 Usener; [55] Arrighetti² = Idomen., fr. 13 Angeli); *Ep.* 22, 5-6 Reynolds (= Epic., fr. 133 Usener; [56] Arrighetti² = Idomen., fr. 14 Angeli). Cfr. Angeli, "I frammenti", p. 84.

¹⁶⁵ Cfr. Roskam, *Live Unnoticed*, p. 48-75.

comprensione del fenomeno della cosiddetta 'dissidenza' epicurea o, quantomeno, lo spunto per un suo ulteriore ripensamento storiografico.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Su questo problema, cfr. F. Longo Auricchio-A. Tepedino Guerra, "Aspetti e problemi della dissidenza epicurea", *Cronache Ercolanesi*, 11, 1981, p. 25-40; F. Verde, "Ancora su Timasagora epicureo", *Elenchos*, 31, 2010, p. 285-317.

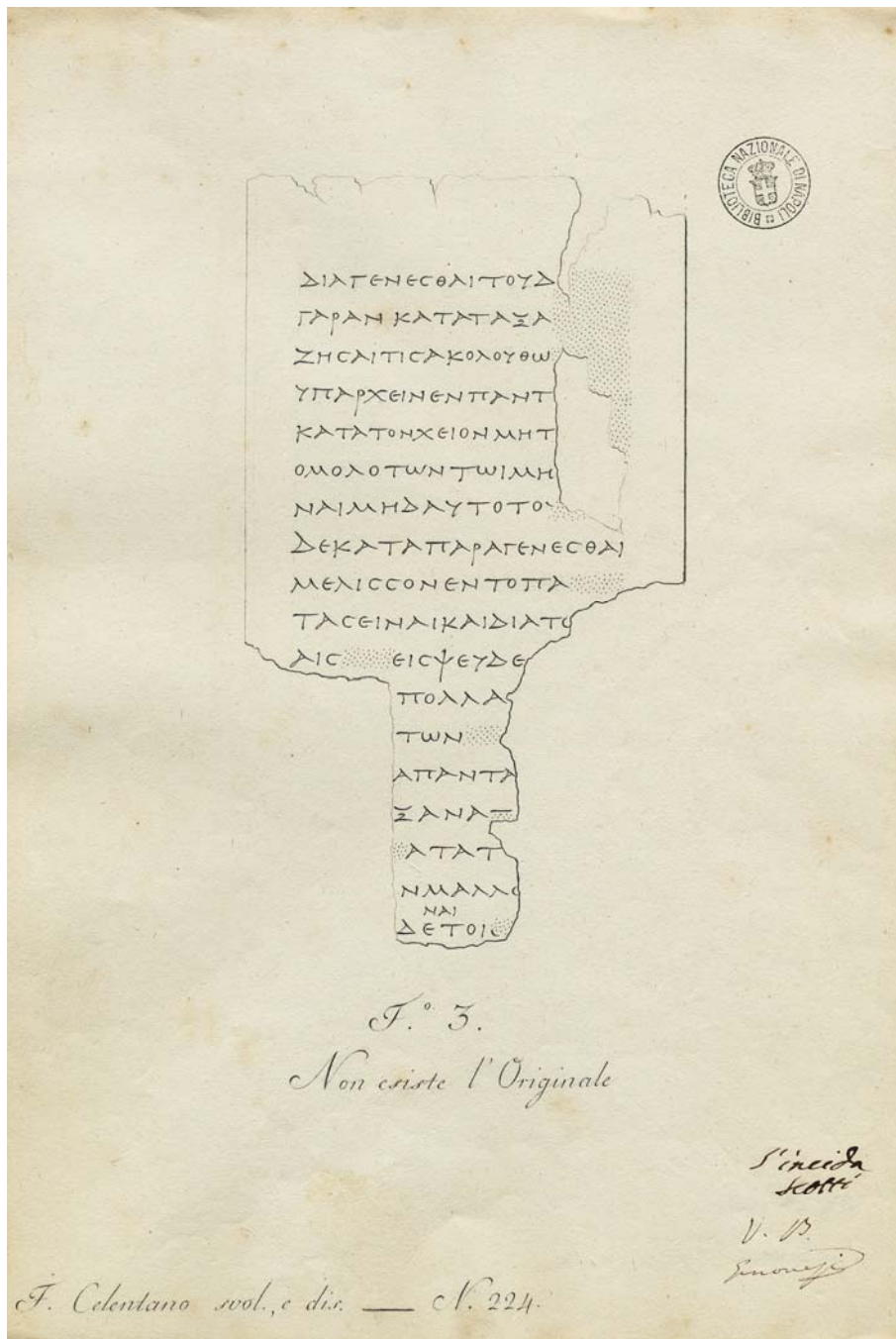
APPENDICE: TRASCRIZIONI DIPLOMATICHE

Philod. *Rhet.* IV, *PHerc.* 224, fr. 3 [Fig. 1]

PHerc. 224, fr. 3 N (= *VH²* VII 142)

15 α. [sup. horiz. sicut i
τ 17λ. [(ο, ω)

διαγενεσθαι τουδ[. . . . (.)
γαρ αν'καταταξα[.
ζησαιτικακολουθω[.
υπαρχει εν παντ[. (.)
5 κατατονχει ονητ[.
ομολοτων τωιμη[. (.)
ναιμηδ αυτου[.
δεκατα παραγενεσθαι
μελις κοεντοπα[.
10 τασειναι και διατ[.
αις[. . . .] εις ψευδε[.
.] πολλα[.
.] των[.
.] απαντα[.
15] ξανα[.
. . . .] αταπ[. (.)
.] νμαλλ[.
18] δε `ναι' τοις [.
desunt versus fere 9



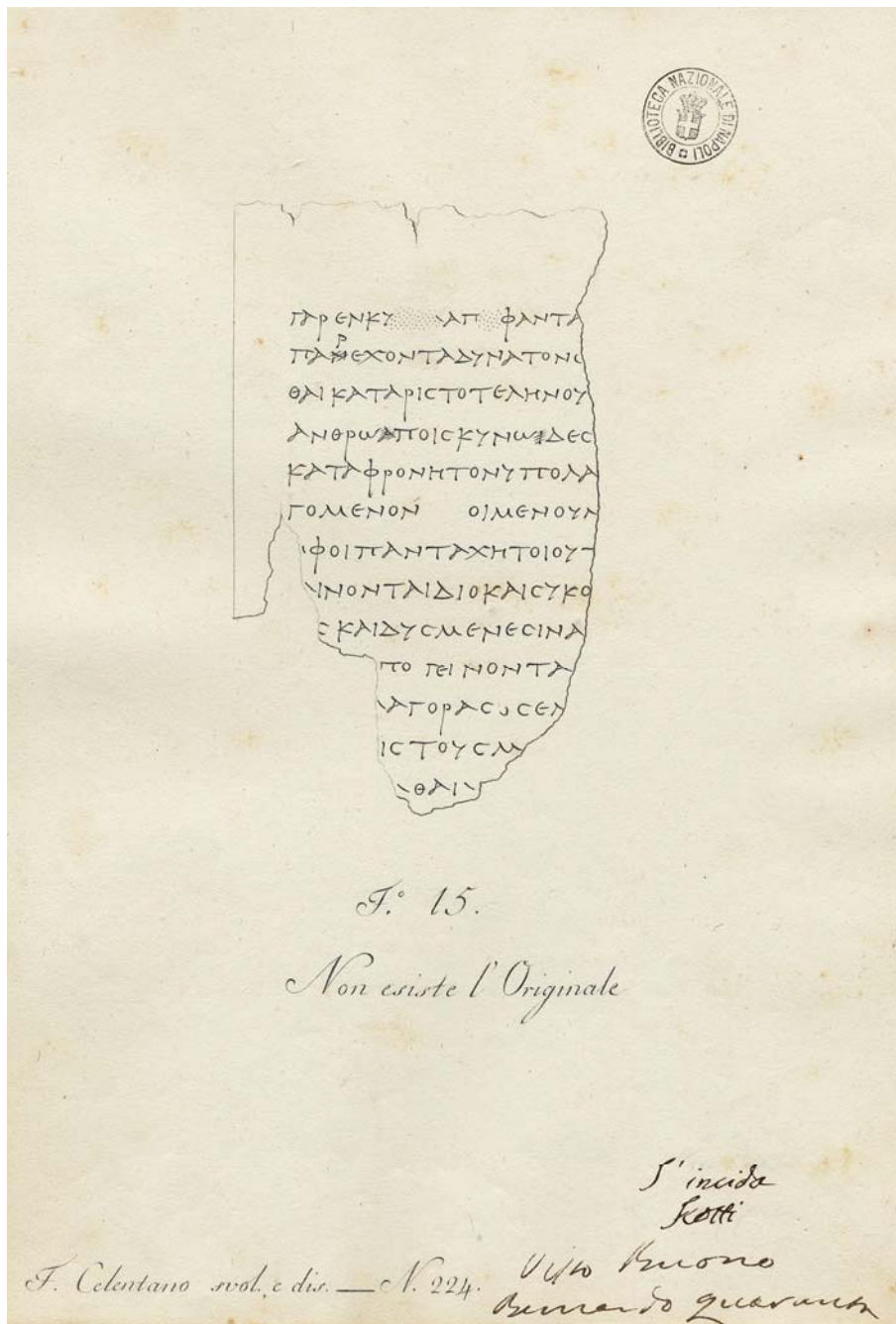
[Fig. 1]

Philod. *Rhet.* IV, *PHerc.* 224, fr. 15 [Fig. 2]

PHerc. 224, fr. 15 N (= *VH*²
VII 154)

1] αγ φ (λ, α, δ), (ω, γ) 2
 ν [(ς, ο, ω) 6 υ [(ν, λ)
 7] φοιπανταχητιου [sin.
 inf. arcus, (τ, π, ζ, ξ) 8] ι
 (α, λ) 10] τ sup. vert.
 11] α (α, λ, δ) 13] θαι [(λ, α), (υ, ψ)

γαρενκυ[. . . (.)] αγ φαντα[. . . (.)]
 πα[ν] ῥέχονταδυνατον [.]
 θαικαταριστοτεληνου[. . .]
 ανθρω[α] ποικυνω[ι] δεσ[. . . (.)]
 5 καταφρονητονυπολα[. . . (.)]
 γομενον^{††} οιμενου [. . . (.)]
 .] φοιπανταχητιου [. . . (.)]
 .] ινονταιδιοκαικυκο[. . .]
 . . . (.)] σκαιδυςμενεσινα[. . . (.)]
 10] το[] γεινοντα[]
 (.)] αγορασοσελ[. . .]
 (.)] ιτουμ[.]
 13 (.)] θαι [.]
desunt versus fere 14



[Fig. 2]

Philod. *Rhet.* IV, *PHerc.* 245, fr. 7 [Figg. 3-4]

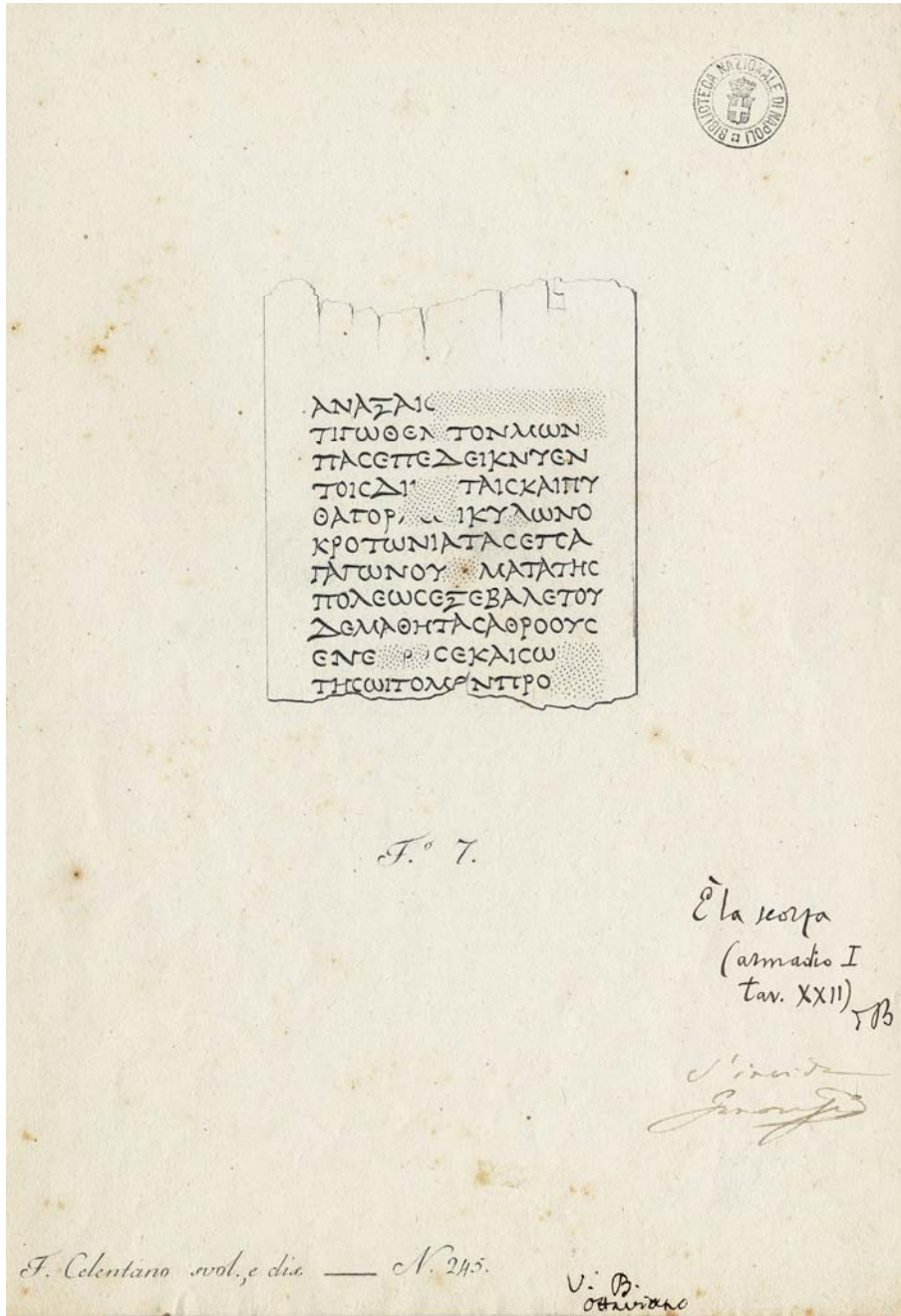
PHerc. 245, fr. 7 = *N* fr. 7
(= *VH²* VIII 169)

1 ῥα¹ *N*: . (α, λ, δ) *P*] . ρ. [
(c, ε), med. vest. 2
ι, το, ς (c, ε), sup. duo vest.
3 ε¹ *N*: . (ε, c) *P* 4 α . τ
dext. sup. vest. 5 ρ . ω
(α, λ), (c, ε) ῥο¹ *N*: . (o, c)
P 6 ῥταc¹ *N*: . . . sup.
vest., desc., (c, ε) *P* ῥπα¹ *N*:
. . (π, γ), desc. 7] . ρ (γ,
π, τ) ῥματατηc¹ *N*:] . sup.
arcus *P* 8 ῥξεβαλετου¹ *N*:
[*P*] 9 ῥδ¹ *N*: . (δ, λ, α) *P*
ῥμα¹ *N*: . [(μ, λ) *P* ῥα¹ *N*:
[*P*] ῥθροουc¹ *N*: [*P*] 10
ῥνε¹ *N*: . [(ν, τ) *P*] . c (η,
π) ῥω¹ *N*: [*P*] 11 ῥc¹ *N*:
. (c, ε) *P* ῥτ¹ *N*: [*P*]
ῥ . νπρο¹ (ε, θ, ο, c) *N*: [*P*]

ῥα¹ναξαγο[. .] . ρ. [.
τιγωθει . το . ςμωλω
πασ¹ε¹πεδεικνυεν
τοιδικα . ταισκαιπτ
5 θαγορ . ωικυλων¹ο¹
κροτωνια¹ταc¹ε¹πα¹
γαγωνπρ[.] . ῥματατηc¹
πολεωcε¹ξεβαλετου¹
ῥδ¹ε¹ῥμα¹θητ¹α¹ca¹θροουc¹
10 ε¹νε¹[. .] . cεκαικ¹ω¹[. . .
11 τη¹c¹ω¹τ¹ομ¹ . νπρο¹[. .
desunt versus fere 21



[Fig. 3]



[Fig. 4]

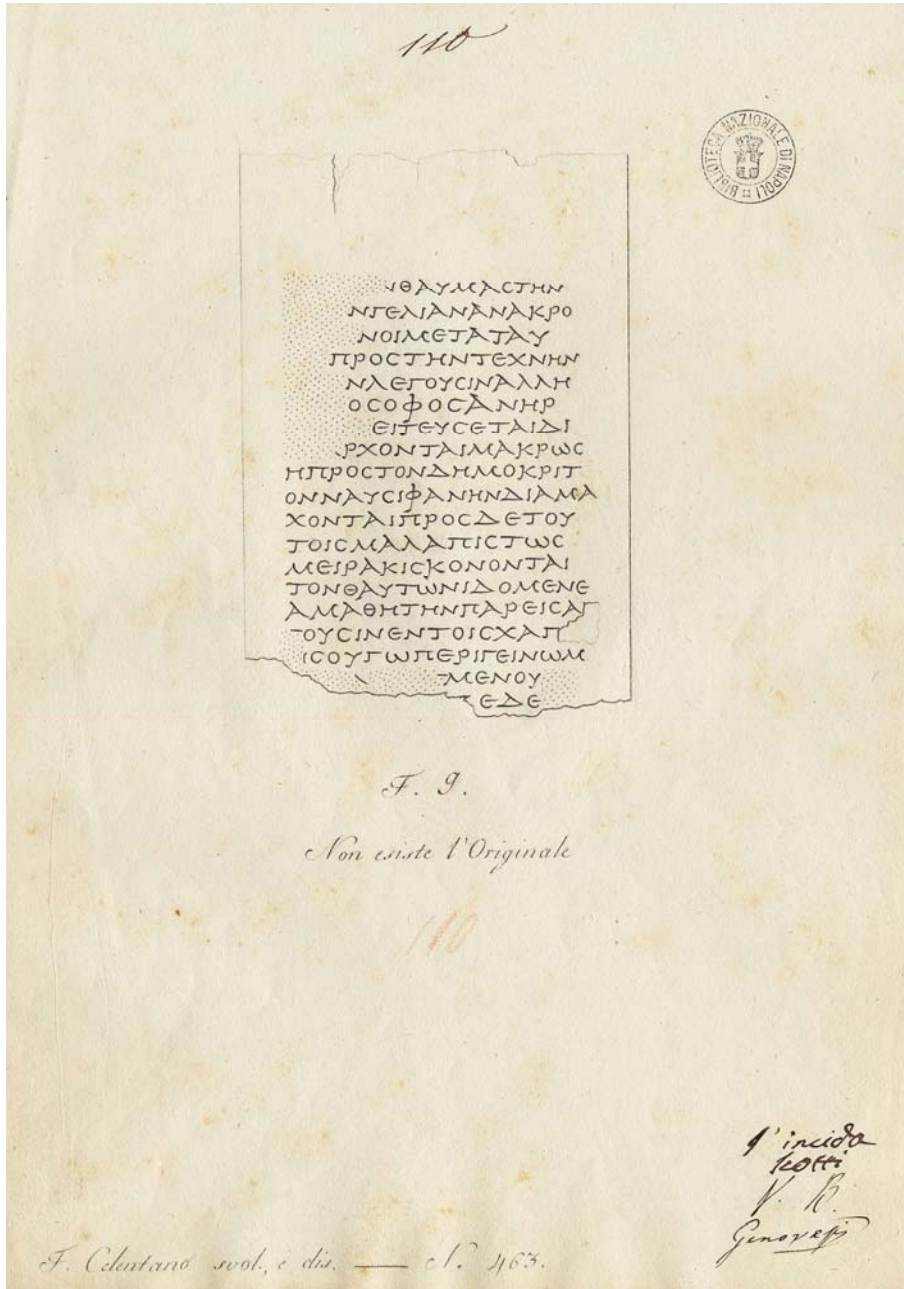
Testimonianze su Anassagora e altri Presocratici nella Retorica di Filodemo

Philod. *Rhet.* IV, *PHerc.* 452 (*olim* 463), fr. 9 [Fig. 5]

PHerc. 463, fr. 9 N (= *deest VH²*)

8] . ρ (α, λ) 9 τ . [ε in rasura
16 . ουσινεντοιςχα . [(γ, τ, π), (π, γ,
τ) 18] . [. . .] . μ (λ, α, δ), sup.
horiz.

. . . .] γθαυμαστην
. . .] γελιανανακρο
. . .] νοιμεταταυ
. . .] προστηντεχνην
5 . . . (.)] γλεγουσινάλλη
. . (.)] οσοφοσανηρ
. . . .] ειτευσεταιιδι
. . .] ρχονταιμακρωσ
ηπροστονδημοκριτ .
10 ονναυσιφανηνδιαμα
χονταιπροδετου
τοιςμαλαπιςτωσ
μειρακιςκονονται
τονθαυτωνιδομενε
15 αμαθητηνπαρεισα
. ουσινεντοιςχα . [.
. .] ιουγωπεριγεινωμ[.
. . . (.)] . [. . .] . μενου[. . . (.)
19] εδε[. . . (.)
desunt versus fere 8



[Fig. 5]

EDITIONES

CONSPECTUS SIGLORUM

<i>PHerc.</i> 224	Papyrus Herculensis inv. 224
<i>PHerc.</i> 245	Papyrus Herculensis inv. 245
<i>PHerc.</i> 452 (<i>olim</i> 463)	Papyrus Herculensis inv. 452 (<i>olim</i> 463)
<i>N</i>	Apographum Neapolitanum
Acosta Méndez	Acosta Méndez, "Anassagora", p. 40 (= Acosta Méndez-Angeli, <i>Filodemo</i> , p. 155)
Angeli	Angeli, "I frammenti", p. 62-63
Capasso	Capasso, <i>Comunità</i> , p. 152-154 (= Id., "Epicureismo ed eleatismo. Secondo contributo alla ricostruzione della critica epicurea alla filosofia presocratica", in Mario Capasso-Francesco De Martino-Pierpaolo Rosati (a cura di), <i>Studi di filosofia preplatonica</i> , Napoli, Bibliopolis, 1985, p. 253-309, spec. p. 299)
Crönert	Crönert, <i>Kolotes</i> , p. 192
Delatte	Delatte, <i>Essai</i> , p. 225
DK	Diels, Kranz, <i>Die Fragmente</i> , II, p. 11
Fimiani	Fimiani, "Un proverbio", p. 77
Janko	Janko, Richard, <i>per litteras</i>
Longo	Longo, "Nausifane", p. 18
Longo Auricchio	Longo Auricchio, "Frammenti", p. 72
Sudhaus	Sudhaus, Siegfried, <i>Philodemi Volumina Rhetorica</i> , 2 voll. cum suppl., Lipsiae, Teubneri, 1892-1896, Amsterdam, Hakkert, 1964 (rist.), II, p. 169
Usener	Usener, Hermann, <i>Epicurea</i> , Lipsiae, Teubneri, 1887, p. 417
<i>VH²</i> VII	<i>Herculensium Voluminum quae supersunt. Collectio altera, Tomus VII</i> , Neapoli, e Museo publico, 1871, p. 142; 154
<i>VH²</i> VIII	<i>Herculensium Voluminum quae supersunt. Collectio altera, Tomus VIII</i> , Neapoli, e Museo publico, 1873, p. 169
Westman	Westman, Rolf, <i>Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift Adversus Colotem als philosophiegeschichtliche Quelle</i> , Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 1955, p. 55
Wilamowitz	Wilamowitz-Moellendorff, "Lesefrüchte", p. 636

CONSPECTUS SIGNORUM

αβγ	litterae dubiae vel valde mutilae
αβγ.	litterae apographi ab editore correctae
[αβγ]	litterae a librario expunctae
`αβγ`	litterae supra lineam scriptae
⌈αβγ⌋	litterae alterutrius vel utriusque apographi
[αβγ]	litterae ab editore suppletæ
⟨αβγ⟩	litterae ab editore additæ
{αβγ}	litterae ab editore expunctæ
[...]	litterae deperditæ
...	litterarum vestigia
	finis columnæ
⌣	spatium vacuum
⌣	spatiolum

Acknowledgements

Un ringraziamento va ai due anonimi *referees*, le cui puntuali osservazioni hanno contribuito non poco al perfezionamento del lavoro. Sono inoltre grato a Richard Janko, Jaap Mansfeld, Graziano Ranocchia e Francesco Verde, per avermi messo a disposizione alcuni loro studi ancora non pubblicati o in corso di stampa.

REFERENCES:

- Acosta Méndez, Eduardo, "Anassagora, test. 20 D.-K.", in Mario Capasso-Gabriella Messeri Savorelli-Rosario Pintaudi (a cura di), *Miscellanea Papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana*, 2 voll., Firenze, Gonnelli, 1990, I, p. 37-40.
- Acosta Méndez, Eduardo-Angeli, Anna, *Filodemo. Testimonianze su Socrate*, Napoli, Bibliopolis, 1992.
- Angeli, Anna-Colaizzo, Maria, "I frammenti di Zenone Sidonio", *Cronache Ercolanesi*, 9, 1979, p. 47-133.
- Angeli, Anna, "I frammenti di Idomeneo di Lampsaco", *Cronache Ercolanesi*, 11, 1981, p. 41-101.
- Arnim, Hans von, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, Weidmann, 1898.
- Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, New York, Russell & Russell, 1964 (rist.).
- Bailey, Cyril, *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura: Libri Sex*, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1947-1972.

Testimonianze su Anassagora e altri Presocratici nella Retorica di Filodemo

- Banfi, Antonio, "I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del 'circolo di Pericle'. Note di cronologia e di storia", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 16, 1999, p. 3-85.
- Bett, Richard, *Pyrrho: His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Bignone, Ettore, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1936, 1973², Milano, Bompiani, 2007 (rist. in volume unico).
- Blank, David, "Atomist Rhetoric in Philodemus", *Cronache Ercolanesi*, 33, 2003, p. 69-88.
- Boyancé, Pierre, *Lucrezio e l'epicureismo*, ediz. it. a cura di Alberto Grilli, Brescia, Paideia, 1970, 1985².
- Brochard, Victor, *Les sceptiques grecs*, Paris, Imprimerie nationale, 1887, Paris, Vrin, 1959² (rist.).
- Brunschwig, Jacques, "Le fragment DK 70 B 1 de Métrodore de Chio", in Keimpe A. Algra-Pieter W. van der Horst-David T. Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, p. 21-38.
- Burkert, Walter, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, transl. by Edwin L. Minar, jr., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.
- Burnyeat, Myles F., "The Upside-Down Back-to-Front Sceptic of Lucretius IV 472", *Philologus*, 122, 1978, p. 197-206.
- Calogero, Guido, "La logica di Anassagora", *La Cultura*, 1, 1963, p. 449-501.
- Cambiano, Giuseppe, *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi, 1971, Roma-Bari, Laterza, 1991².
- Cambiano, Giuseppe, "Tecniche dossografiche in Platone", in Id. (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia, 1986, p. 61-84.
- Capasso, Mario, *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo*, Napoli, Bibliopolis, 1987.
- Capizzi, Antonio, "La struttura della Repubblica platonica", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Sez. filologico-letteraria)*, 6, 1984, p. 131-139.
- Carbonara Naddei, Mirella, *Σπέρματα, νοῦς, χρήματα nella dottrina di Anassagora*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1969.
- Cerri, Giovanni, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano, Rizzoli, 1999.
- Cleve, Felix M., *The Philosophy of Anaxagoras*, New York, Columbia University Press, 1949.
- Colli, Giorgio, *La sapienza greca*, 3 voll., Milano, Adelphi, 1977-1980, 2005-2006⁴.
- Cornford, Francis M., "Anaxagoras' Theory of Matter (I-II)", in Reginald E. Allen-David J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, 2 vols., London, Routledge & Kegan Paul, 1970-1975, II, p. 275-322.
- Crönert, Wilhelm, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, Avenarius, 1906, Amsterdam, Hakkert, 1965 (rist.).
- Curd, Patricia K., *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Curd, Patricia K., *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2007.

- Dal Pra, Mario, *Lo scetticismo greco*, Milano, Bocca, 1950, Roma-Bari, Laterza, 1975².
- Decleva Caizzi, Fernanda, *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- Decleva Caizzi, Fernanda, "Démocrite, l'école d'Abdère et le premier pyrrhonisme", in AA.VV., *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, 2 vols., Xanthi, International Democritean Foundation, 1984, II, p. 139-157.
- Delatte, Armand, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris, Champion 1922, Genève, Slatkine, 1979 (rist.).
- Del Mastro, Gianluca, "Il *PHerc.* 1589 e una nuova testimonianza su Temista e Leonteo", *Cronache Ercolanesi*, 38, 2008, p. 221-228.
- Del Mastro, Gianluca, "Altri frammenti dal *PHerc.* 1691: Filodemo, *Historia Academicorum* e *Di III*", *Cronache Ercolanesi*, 42, 2012, p. 277-292.
- Del Mastro, Gianluca, *Titoli e annotazioni bibliologiche nei papiri greci di Ercolano*, Napoli, C.I.S.P.E., 2014.
- Derenne, Eudore, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^{me} et au IV^{me} siècles avant J.-C.*, Liège, Vaillant-Carmanne, Paris, Champion, 1930, New York, Arno Press, 1976 (rist.).
- Diano, Carlo, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova, Antenore, 1973.
- Diels, Hermann-Kranz, Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 B.de, Berlin, Weidmann, 1903, 1952⁶.
- Dorandi, Tiziano, "Per una ricomposizione dello scritto di Filodemo sulla retorica", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 82, 1990, p. 59-87.
- Dover, Kenneth J., *The Greeks and Their Legacy. Collected Papers*, 2 vols., Oxford, Blackwell, 1987-1988.
- Drozdek, Adam, "Anaxagoras and the Everything in Everything Principle", *Hermes*, 133, 2005, p. 163-177.
- Erbì, Margherita, "Il retore e la città nella polemica di Filodemo verso Diogene di Babilonia (*PHerc.* 1004, coll. 64-70)", *Cronache Ercolanesi*, 39, 2009, p. 119-140.
- Erbì, Margherita, "Eraclito e l'inganno della retorica in Filodemo (*PHerc.* 1004, coll. 57-63)", *Cronache Ercolanesi*, 40, 2010, p. 65-74.
- Ernout, Alfred-Robin, Léon, *Lucrece: De Rerum Natura. Commentaire exégétique et critique*, 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1925-1928, 1962².
- Ferrari, Franco, *Platone. Parmenide*, Milano, Rizzoli, 2004.
- Ferrari, Franco, "Melisso e la scuola eleatica", in Luisa Breglia-Marcello Lupi (a cura di), *Da Elea a Samo: filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*, Napoli, Arte Tipografica, 2005, p. 85-94.
- Ferrario, Matilde, "Frammenti del V libro della *Retorica* di Filodemo (*PHerc.* 1669)", *Cronache Ercolanesi*, 10, 1980, p. 55-124.
- Field, Guy C., *Plato and His Contemporaries: A Study in Fourth-Century Life and Thought*, London, Methuen & Co. Ltd., 1930.

Testimonianze su Anassagora e altri Presocratici nella Retorica di Filodemo

- Fimiani, Mariacristina, "I papiri del IV libro della *Retorica* di Filodemo: segni, correzioni e caratteristiche bibliologiche (*PHerc.* 1423, 1673/1007 e relative scorze)", *Cronache Ercolanesi*, 42, 2012, p. 121-188.
- Fimiani, Mariacristina, "Un proverbio nel IV libro della *Retorica* di Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 44, 2014, p. 77-80.
- Fritz, Kurt von, "Nausiphanes", *RE* XVI 2, 1935, coll. 2021-2027.
- Fronterotta, Francesco, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Fronterotta, Francesco, "La dottrina eleatica dell'unità del tutto': Parmenide, il *Parmenide* platonico e Aristotele", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 17, 2000, p. 31-53.
- Giangiulio, Maurizio, "Pericle e gli intellettuali. Damone e Anassagora in Plutarco, *Per.* 4-8 tra costruzione biografica e tradizione", in Luisa Breglia-Marcello Lupi (a cura di), *Da Elea a Samo: filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*, Napoli, Arte Tipografica, 2005, p. 150-182.
- Giannantonio, Gabriele, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Napoli, Bibliopolis, 1990.
- Gigante, Marcello, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- Gigante, Marcello-Indelli, Giovanni, "Democrito nei Papiri Ercolanesi di Filodemo", in Francesco Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico*, Catania, Università di Catania, 1980, p. 451-466.
- Goedeckemeyer, Albert, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, Dieterich, 1905, New York-London, Garland, 1987 (rist.).
- Grilli, Alberto, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma, Bocca, 1953.
- Guthrie, William K.C., *A History of Greek Philosophy*, IV. *Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, 1977².
- Hammerstaedt, Jürgen-Smith, Martin F., *The Epicurean Inscription of Diogenes of Oinoanda: Ten Years of New Discoveries and Research*, Bonn, Habelt, 2014, p. 33-69.
- Hordern, James H., "Philodemus and the poems of Diagoras", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 136, 2001, p. 33-38.
- Indelli, Giovanni, *Filodemo. L'ira*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Isnardi Parente, Margherita, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Isnardi Parente, Margherita, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli, Morano, 1991.
- Jacoby, Felix, *Die Fragmente der griechischen Historiker (Continued)*; Part 4, *Biography and Antiquarian Literature*, ed. by Guido Schepens; IV A: *Biography*, Fasc. 3, *Hermippos of Smyrna*, by Jan Bollansée, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999.
- Janko, Richard, *Philodemus, On Poems, Books 3 and 4, with the Fragments of Aristotle, On Poets*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

- Katsimanis, Kyriakos S., “Un témoignage de Philodème sur le Πολιτικός d’Aristote”, *Πλάτων*, 27, 1975, p. 258-262.
- Kerferd, George B., “Anaxagoras and the Concept of Matter before Aristotle”, in Alexander P.D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1974, p. 489-503.
- Kirk, Geoffrey S.-Raven, John E.-Schofield, Malcolm, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, 1983².
- Kraus, Manfred, “Parmenides”, in Friedrich Ueberweg (begr. von), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 1, *Frühgriechische Philosophie* (hrsg. von Hellmut Flashar, Dieter Bremer, Georg Rechenauer), 2 Halbb.de, Basel, Schwabe, 2013, II, p. 441-530.
- Lanza, Diego, “Le omoeomerie nella tradizione dossografica anassagorea”, *La Parola del Passato*, 91, 1963, p. 256-293.
- Lanza, Diego, *Il pensiero di Anassagora*, Milano, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1965.
- Lanza, Diego, *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Lee, Mi-Kyoung, *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Lee, Mi-Kyoung, “Antecedents in Early Greek Philosophy”, in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 13-35.
- Leone, Giuliana, “Epicuro, *Della natura*, Libro XIV”, *Cronache Ercolanesi*, 14, 1984, p. 17-107.
- Longo, Francesca, “Nausifane nei papiri ercolanesi”, in Francesco Sbordone (a cura di), *Ricerche sui Papiri Ercolanesi*, vol. I, Napoli, Giannini, 1969, p. 7-21.
- Longo Auricchio, Francesca, “I filosofi megarici nella *Retorica* di Filodemo”, *Cronache Ercolanesi*, 5, 1975, p. 77-80.
- Longo Auricchio, Francesca, “Frammenti inediti di un libro della *Retorica* di Filodemo (PHerc. 463)”, *Cronache Ercolanesi*, 12, 1982, p. 67-83.
- Longo Auricchio, Francesca, “Epicureismo e scetticismo sulla retorica”, in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, 2 voll., Napoli, C.I.S.P.E., 1984, II, p. 453-472.
- Longo Auricchio, Francesca, “Testimonianze dalla *Retorica* di Filodemo sulla concezione dell’oratoria nei primi maestri epicurei”, *Cronache Ercolanesi*, 15, 1985, p. 31-61.
- Longo Auricchio, Francesca, *Ermarco. Frammenti*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Longo Auricchio, Francesca, “Nuovi elementi per la ricostruzione della *Retorica* di Filodemo”, *Cronache Ercolanesi*, 26, 1996, p. 169-171.
- Longo Auricchio, Francesca-Tepedino Guerra, Adele, “Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane”, in Romano, *Democrito*, p. 467-477.
- Longo Auricchio, Francesca-Tepedino Guerra, Adele, “Aspetti e problemi della dissidenza epicurea”, *Cronache Ercolanesi*, 11, 1981, p. 25-40.
- Luria, Salomon, *Democrito*, traduz. di Anastasia Krivushina, Milano, Bompiani, 2007.

- Makin, Stephen, *Indifference Arguments*, Oxford, Blackwell, 1993.
- Makin, Stephen, "Melissus and His Opponents: The Arguments of DK 30 B 8", *Phronesis*, 50, 2005, p. 263-288.
- Mansfeld, Jaap, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1990.
- Mansfeld, Jaap, rev. to Ueberweg, *Grundriss, Mnemosyne*, 68, 2015, p. 331-343.
- Mansfeld, Jaap-Runia, David T., *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, I.2, *The Compendium*, Leiden-Boston, Brill, 2009.
- Mathewson, Robert, "Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F.M. Cornford's Interpretation", *The Classical Quarterly*, 52, 1958, p. 67-81.
- McKim, Richard, "Democritus Against Scepticism: All Sense-Impressions are True", in AA.VV., *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, 2 vols., Xanthi, International Democritean Foundation, 1984, I, p. 281-290.
- Mele, Alfonso, *Pitagora. Filosofo e maestro di verità*, Roma, Scienze e Lettere, 2013.
- Montarese, Francesco, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.
- Montoneri, Luciano, *I Megarici: Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*, Catania, Università di Catania, 1984.
- Montuori, Mario, *Socrate: Fisiologia di un mito*, Firenze, Sansoni, 1974.
- Montuori, Mario, *Socrate: Un problema storico*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1984.
- Morel, Pierre-Marie, *Démocrite et la recherche des causes*, Paris, Klincksieck, 1996.
- Musti, Domenico, "Le rivolte antipitagoriche e la concezione pitagorica del tempo", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 65, 1990, p. 35-65.
- Mutschmann, Hermann, "Seneca und Epikur", *Hermes*, 50, 1915, p. 321-356.
- Natorp, Paul, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*, Berlin, Hertz, 1884, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1989 (rist.).
- Obbink, Dirk, *Philodemus. On Piety. Part 1*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Parker, Robert, *Athenian Religion: A History*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Pepe, Lucio, *La misura e l'equivalenza: La fisica di Anassagora*, Napoli, Loffredo, 1996.
- Piazzini, Lisa, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005.
- Piccirilli, Luigi, "Opposizione e intese politiche in Atene: i casi di Efilte-Cimone e di Pericle-Tucidide di Melesia", in Marta Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 49-73.
- Piergiacomi, Enrico, "Stronger Reality. The Epistemological and Theological Innovations of Melissus to Parmenides' Philosophy", *Philologus*, 158, 2014, p. 197-215.
- Porter, James I., "ΦΥΣΙΟΛΟΓΕΙΝ. Nausiphanes of Teos and the Physics of Rhetoric: A Chapter in the History of Greek Atomism", *Cronache Ercolanesi*, 32, 2002, p. 137-186.

- Prandi, Luisa, "I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle", *Aevum*, 51, 1977, p. 10-26.
- Primavesi, Oliver, "Second Thoughts on Some Presocratics (*Metaphysics* A 8, 989^a 18-990^a 32)", in Carlos Steel (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 225-263.
- Radermacher, Ludwig, "Critolaus und die Rhetorik", in Siegfried Sudhaus, *Philodemi Volumina Rhetorica. Supplementum*, Lipsiae, Teubneri, 1895, Amsterdam, Hakkert, 1964 (rist.), p. IX-XXXVI.
- Rankin, Herbert D., "Lucretius on 'Part of everything is in everything'", *L'Antiquité Classique*, 38, 1969, p. 158-161.
- Ranocchia, Graziano, rec. a Roskam, 'Live Unnoticed', *Gnomon*, 81, 2009, p. 679-686
- Raven, John E., "The Basis of Anaxagoras' Cosmology", *The Classical Quarterly*, 48, 1954, p. 123-137.
- Reale, Giovanni, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Rechenauer, Georg, "Anaxagoras", in Ueberweg, *Grundriss*, II, p. 740-796.
- Riedweg, Christoph, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, ediz. it. a cura di Maria L. Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 2007.
- Rösler, Wolfgang, "Ὅμοῦ χρῆματα πάντα ἦν", *Hermes*, 99, 1971, p. 246-248.
- Roskam, Geert, *'Live Unnoticed' (Λάθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- Rostagni, Augusto, *Scritti minori*, II.1. *Hellenica; Hellenistica*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1956.
- Rowett, Catherine, "The Pythagorean Society and Politics", in Carl A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 112-130.
- Salem, Jean, "Perception et connaissance chez Démocrite", in Aldo Brancacci-Pierre-Marie Morel (eds.), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 125-142.
- Sassi, Maria M., *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- Schachermeyer, Fritz, *Religionspolitik und Religiosität bei Perikles. Voruntersuchungen zu einer Monographie über Perikles und seine Zeit*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1968.
- Schmid, Wolfgang, "Eine falsche Epikurdeutung Senecas und seine Praxis des erbauenden Lesung", *Acme*, 8, 1955, p. 119-129.
- Schober, Adolf, "Philodemi *De pietate* Pars prior", *Cronache Ercolanesi*, 18, 1988, p. 67-125 (= Id., *Philodemi Περὶ εὐσεβείας libelli partem priorem restituit A. Schober*, Diss. ined. Königsberg 1923).
- Schofield, Malcolm, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Schorn, Stefan, *Satyros aus Kallatis. Sammlung der Fragmente mit Kommentar*, Basel, Schwabe, 2004.
- Schubert, Charlotte, *Perikles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Testimonianze su Anassagora e altri Presocratici nella Retorica di Filodemo

- Sedley, David N., *Creazionismo: Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, ediz. it. a cura di Francesco Verde, Roma, Carocci, 2011.
- Setaioli, Aldo, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna, Pàtron, 1988.
- Sider, David, *The Fragments of Anaxagoras*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1981, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005².
- Silvestre, Maria Luisa, *Anassagora nella storiografia filosofica. Dal V sec. a.C. al VI sec. d.C.*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1989.
- Smith, Martin F., *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- Spinelli, Emidio, "Parmenide, fr. 8, 5-6: contra Simplicium?", *Elenchos*, 12, 1991, p. 303-312.
- Stählin, Otto-Schmid, Wilhelm, *Geschichte der griechischen Literatur*, I.2. *Die klassische Periode der Griechischen Literatur*; 2. *Die griechische Literatur in der Zeit der Attischen Hegemonie vor dem Eingreifen der Sophistik*, München, Beck, 1934.
- Stokes, Michael C., *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, D.C., Center for Hellenic Studies, 1971.
- Strang, Colin, "The Physical Theory of Anaxagoras", in Allen-Furley, *Studies*, II, p. 361-380.
- Tannery, Paul, "La théorie de la matière d'Anaxagore", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 22, 1886, p. 255-271.
- Teodorsson, Sven-Tage, *Anaxagoras' Theory of Matter*, Göteborg, Acta universitatis Gothoburgensis, 1982.
- Timpanaro Cardini, Maria, *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1958-1964, Milano, Bompiani, 2010 (rist. in volume unico).
- Trabattoni, Franco, "Parmenide, Untersteiner e il fr. 8, 5-6", *Elenchos*, 12, 1991, p. 313-318.
- Untersteiner, Mario, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1958.
- Vassallo, Christian, "Il fr. 70 Marcovich di Eraclito (= DK 22 B 85) nel *De ira* di Filodemo. *Praesocratica Herculaniensis III*", *Cronache Ercolanesi*, 43, 2013, p. 73-93.
- Vassallo, Christian, "Xenophanes in the Herculaneum Papyri. *Praesocratica Herculaniensis IV*", *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 60, 2014, p. 45-66.
- Vassallo, Christian, "On the Supposed Monism of Thales in *PHerc. 1788* (= *VH² VIII 60*, fr. 6). *Praesocratica Herculaniensis I*", *Hermes*, 143, 2015, p. 101-118.
- Vassallo, Christian, "Die Überlieferung des Fr. 18 Marcovich des Heraklit (= DK 22 B 81) in *PHerc. 1004* (*Philodemi De rhetorica, Liber VII*). *Praesocratica Herculaniensis II*", *Mnemosyne*, 68, 2015, p. 185-209.
- Vassallo, Christian, "Senofane e lo scetticismo antico: *PHerc. 1428*, fr. 12 e il contesto dossografico di DK 21 B 34", in Andreas Schwab-Victor Gysembergh (éd.), *Le Travail du Savoir / Wissensbewältigung. Philosophie, Sciences exactes et Sciences appliquées dans l'Antiquité*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag, 2015, p. 167-196.
- Verde, Francesco, "Ancora su Timasagora epicureo", *Elenchos*, 31, 2010, p. 285-317.
- Verde, Francesco, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013.

- Vlastos, Gregory, "The Physical Theory of Anaxagoras", in Mourelatos, *The Pre-Socratics*, p. 459-488 (= Allen-Furley, *Studies*, II, p. 323-353).
- Vooyo, Cornelius J., *Lexicon Philodemeum*, Pars prior, Purmerend, Muusses, 1934; Pars altera, composuit Cornelius J. Vooyo, perfecit Dirk A. van Krevelen, Amsterdam, Swets en Zeitlinger, 1941.
- Wallace, Robert W., "Private Lives and Public Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens", in Alan L. Boegehold-Adele C. Scafuro (eds), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, p. 127-155.
- Warren, James, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Wehrli, Fritz, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, I. *Dikaiarchos*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1944, 1967².
- Wehrli, Fritz, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, VII. *Herakleides Pontikos*, Basel-Stuttgart, Schwabe, 1953, 1969².
- Wigodsky, Michael, "Homoiotetes, stoicheia and homoiomereiai in Epicurus", *The Classical Quarterly*, 57, 2007, p. 521-542.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, *Antigonos von Karystos*, Berlin, Weidmann, 1881.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, "Lesefrüchte", *Hermes*, 34, 1899, p. 203-230, 601-639.
- Wilke, Karl, *Philodemi De ira liber*, Lipsiae, Teubneri, 1914.
- Winiarczyk, Marek, "Diagoras von Melos und Diogenes von Sinope", *Eos*, 64, 1976, p. 177-184.
- Winiarczyk, Marek, *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*, Leipzig, Teubner, 1981.
- Winiarczyk, Marek, "Ergänzungen zu Diagoras und Theodoros", *Philologus*, 133, 1989, p. 151-152.
- Zafiropulo, Jean, *Anaxagore de Clazomène*, Paris, Les Belles Lettres, 1948.
- Zeller, Eduard, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 1. *I Presocratici*, 2. *Ionici e Pitagorici*, traduz. di Rodolfo Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia, 1938, 1964² (rist.).
- Zeller, Eduard, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 1. *I Presocratici*, 3. *Eleati*, traduz. di Rodolfo Mondolfo, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- Zeller, Eduard, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 1. *I Presocratici*, 5. *Empedocle, Atomisti, Anassagora*, traduz. di Domenico Musti, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- Zeppi, Stelio, *Studi sulla filosofia presocratica*, Firenze, La Nuova Italia, 1962.
- Zeppi, Stelio, "Intorno alla gnoseologia di Democrito e alla sua posizione nei confronti di quella protagorea", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 30, 1975, p. 123-131.
- Zhmud, Leonid, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, transl. by Kevin Windle-Rosh Ireland, Oxford, Oxford University Press, 2012.

CHRISTIAN VASSALLO
ILIESI-CNR (Roma)
ch.vassallo@pherc.eu

MASSIMILIANO BISCUSO

PROGRESSO DELLA CIVILTÀ E *INVENTIO* DELLA
VERITÀ IN LUCREZIO
(*DE RERUM NATURA* I, 635-920)*

ABSTRACT: In this paper I try to show the various needs and aims that lead Lucretius in *DRN* I, 635-920 to elaborate a critical reconstruction of the research on nature's principles of Heraclitus, Empedocles and Anaxagoras. It is likely that the original source for *DRN* I, 635-920 included a discussion of Democritus's thought, which, however, Lucretius excludes from his text. In order to understand the reasons for this exclusion it is necessary to recall first the progress of civilization we find in Book V; this allows us to emphasize how ancient research on nature developed with time, more and more approximating truth. Secondly, it is important to show that the emphasis on the progress of ideas imposed a decisive weight to pre-Epicurean doctrines in the discovery of truth. As unacceptable consequence the novelty of the Epicurus' true philosophy it was obfuscated.

SOMMARIO: In questo articolo intendo mettere in luce le diverse esigenze che guidano Lucrezio in *DRN* I, 635-920 a elaborare una ricostruzione critica delle ricerche sui principi della natura di Eraclito, Empedocle e Anassagora. È probabile che la fonte di *DRN* I, 635-920 includesse l'esposizione del pensiero di Democrito, che nel testo lucreziano è però escluso. Per comprendere le ragioni di tale esclusione e, insieme, il significato della sezione, è stato necessario, da un lato, richiamare il progresso della civilizzazione, esposto nel libro V, che permette di porre in evidenza come l'antica ricerca sulla natura si sia sviluppata nel tempo, approssimandosi sempre più alla verità. Dall'altro lato, evidenziare il fatto che la enfasi sul progresso delle idee avrebbe imposto di attribuire un peso decisivo alle dottrine pre-epicuree nella scoperta della verità, con la conseguenza,

* Desidero ringraziare Francesco Verde per le preziose indicazioni bibliografiche e gli anonimi revisori per i suggerimenti e le obiezioni, che mi hanno indotto a modificare in parte la struttura del testo, oltre che a chiarire e integrare alcuni punti, per rendere più convincente la tesi che qui espongo e di cui sono, ovviamente, l'unico responsabile.

inaccettabile, di offuscare l'assoluta novità rappresentata dalla vera filosofia scoperta da Epicuro.

KEYWORDS: Lucretius; Epicurus; History of philosophy; Progress

1. *Introduzione*

È ormai un risultato saldamente acquisito che l'immagine di un Epicuro di volta in volta o sprezzante negatore del valore di tutte le altre filosofie, a lui precedenti o contemporanee, o plagiatario, sia un'immagine sostanzialmente falsa, di cui sarebbero responsabili fin dall'antichità i più acerrimi oppositori dell'epicureismo.¹ Al contrario, Epicuro appare oggi un pensatore "certamente polemico, ma nondimeno legato ai suoi predecessori da un rapporto dialettico, fecondo di influssi e suggestioni". La puntuale analisi della conclusione del XIV libro del trattato *Sulla natura*, condotta da Giuliana Leone, ha permesso di cogliere più chiaramente il metodo corretto dell'indagine filosofica, adottato dal fondatore del Giardino, "che prevede l'apporto costruttivo di dottrine altrui, in contrapposizione al metodo degli avversari, che di tale tale apporto non può giovare, perché contraddittorio e superficiale".²

L'ampia sezione del libro I del *De rerum natura*, 635-920, dedicata ai più antichi *physiologi*, condivide con l'opera del maestro tale atteggiamento:³

¹ Per una più equilibrata valutazione del rapporto tra Epicuro e gli altri filosofi rispetto all'immagine tradizionale, cfr., soprattutto, D. Sedley, "Epicurus and His Professional Rivals", in J. Bollack-A. Laks (éds.), *Études sur l'épicurisme antique*, Lille, Publications de l'Université de Lille, 1976, spec. p. 134-135; G. Leone, "Questioni di terminologia filosofica: una chiave di lettura delle polemiche di Epicuro", in G. Giannantonio-M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 239-259. Sull'atteggiamento polemico dell'epicureismo nei confronti delle altre filosofie passate e presenti, cfr., da ultimo, G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Bologna, il Mulino, 2013, p. 176.

² G. Leone, "La chiusa del XIV libro *Della natura* di Epicuro", *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 56.

³ Sul confronto, spesso ma non sempre, polemico di Lucrezio con le altre filosofie, cfr. almeno, oltre a Sedley, "Epicurus and His Professional Rivals", K. Kleve, "The Philosophical Polemics in Lucretius: A Study in the History of Epicurean Criticism", in AA.VV., *Lucrece*, Genève, Fondation Hardt, 1978, p. 39-71; D.T. Runia, "Lucretius and Doxography", in K.A. Algra-M.H. Koenen-P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*. Proceedings of the Colloquium (Amsterdam, 26-28 June 1996), Amsterdam-Oxford-New York-Tokyo, North-Holland, 1997, p. 93-104; D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University

critica di quanto appare inadeguato, perché incoerente con l'esperienza e/o con l'insieme delle altre dottrine professate, ma anche apertura al riconoscimento di possibili apporti da parte di pensatori che, precedendo l'*inventio* epicurea della verità, possono essere in questa integrati. Non solo: Lucrezio riprende dalla fonte – come potremo constatare, verosimilmente una fonte epicurea, forse un'opera dello stesso Epicuro, che si avvale della precedente letteratura dossografica, teofrastea o dipendente da Teofrasto – oltre all'atteggiamento, anche gran parte dei contenuti esposti nella sezione 'storico-filosofica'⁴ del *DRN*.

Va subito detto, però, che nel testo lucreziano traspaiono esigenze che solo in parte risalgono allo stesso maestro, le quali concorrono a strutturare la sezione e a renderla più complessa di quanto non appaia a prima vista, percorsa com'è da tensioni interne, non sempre facilmente conciliabili tra loro.

In primo luogo, sebbene Lucrezio in *DRN* I, 635-920 appaia pienamente ispirarsi alla sua fonte epicurea, l'esposizione degli antichi fisici nella sequenza Eraclito-Empedocle-Anassagora non si conclude, come nella fonte, con Democrito. Per comprendere la ragione dell'esclusione dell'antico atomista credo sia necessario porre in relazione la sezione storico-filosofica con il progresso della civilizzazione umana, esposto nel libro V. Tale relazione permette di mettere in evidenza come l'antica ricerca sulla natura sia non solo oggetto di una esposizione di principi che si ordinano in uno spazio logico atemporale, e che possono essere ritenuti più o meno vicini alla *vera ratio* epicurea, ma anche di uno sviluppo nel tempo, in cui quelle ricerche sono disposte vettorialmente, con diverso grado di efficacia, verso la verità. L'enfasi posta sul progresso imporrebbe, però, di attribuire un rilievo eccessivo alle dottrine pre-epicuree, quasi fossero gradini necessari alla scoperta della verità, con la conseguenza di offuscare l'assoluta novità rappresentata dalla dottrina del maestro. Queste due diverse, e certamente difficilmente conciliabili, esigenze, quasi due vere e

Press, 1998; L. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005; F. Montarese, *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius, De rerum natura I, 635-920*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

⁴ È possibile definire la dossografia polemica di *DRN* I, 635-920 'storico-filosofica', sulla base di una concezione ampia di storiografia filosofica, che include le varie forme, sia antiche che moderne, di esposizione del pensiero filosofico, benché tali forme si distinguano anche notevolmente per scopo e impostazione. Cfr., in proposito, M. Biscuso, *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Brescia, Morcelliana, 2013, p. 13 n. 1 e bibliografia ivi citata.

proprie 'logiche',⁵ sono entrambe presenti nel libro I: l'esclusione di Democrito apparirà consequenziale alla necessità di far risaltare più nitidamente l'originalità della figura di Epicuro.

A complicare ulteriormente il quadro di *DRN I*, 635-920, in secondo luogo, risalta il giudizio indubitabilmente più positivo che Lucrezio riserva a Empedocle rispetto agli altri pensatori, anche successivi, come Anassagora. In questo caso il giudizio sarà spiegato non solo a causa della possibilità di integrare alcune scoperte empedoclee nella *vera ratio* epicurea, ma anche per il fatto che Empedocle rappresenta per Lucrezio il modello espressivo più adeguato per ottenere ascolto nel mondo romano al quale si rivolge.⁶

Per poter dare conto della complessità di *DRN I*, 635-920, la presente ricerca si aprirà con l'analisi d'insieme della sezione storico-filosofica, nella quale saranno richiamate tanto l'organizzazione spaziale (§ 2) quanto quella temporale (§ 3) delle dottrine dei fisiologi, rievocando, rispettivamente, il debito con le fonti e la letteratura dossografica, e il legame con la dottrina del progresso teorizzata nel libro V. Seguirà un'analisi dettagliata della parte dedicata a Empedocle (§ 4), per terminare circolarmente con la discussione sui motivi dell'assenza di Democrito, che richiederà un ulteriore confronto con la descrizione del progresso della civilizzazione (§ 5).

2. *DRN I*, 635-920: orientamento spaziale e contesto dossografico

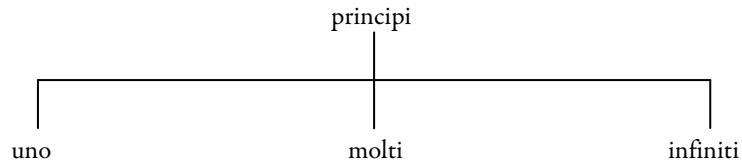
Un primo sguardo su *DRN I*, 635-920 sembra rivelare una evidente organizzazione spaziale⁷ delle diverse proposte filosofiche rievocate e criticate, in quanto dispone in uno spazio concettuale tripartito le filosofie di Eraclito, Empedocle e Anassagora, cioè di filosofi che affermano, rispettivamente, uno, molti e infiniti principi (cfr. schema 1).

⁵ Sul concetto di 'logica' in uso nella storiografia filosofica, da intendersi come "premesse inserite nei ragionamenti, caratteristiche forme o procedure di argomentazione, etc.", cfr. G. Preti, "Continuità ed 'essenze' nella storia della filosofia" (1956), in Id., *Saggi filosofici*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 245-264.

⁶ Cfr. *infra*, § 4.

⁷ Sulle diverse forme, o categorie, di orientamento dei dati nella storiografia filosofica, cfr. M. Biscuso, "Per una topica della storiografia filosofica", in Id., *La tradizione come problema*, p. 13-37 e, per un esempio di applicazione di tale approccio, "Posizioni' e 'prospettive' filosofiche in Hegel storico della filosofia", *ibid.*, p. 75-104.

Schema 1. Organizzazione tripartita di *DRN* I, 635-920:



Eppure, già la domanda sulle fonti del passo mette in questione l'organizzazione tripartita, che parrebbe così evidente. Se va accolta, a mio giudizio, la proposta della maggioranza degli studiosi, che individuano nelle *Φυσικῶν δόξαι* di Teofrasto, o nella tradizione dossografica che ne dipende, la fonte indiretta di *DRN* I, 635-920, mediata molto probabilmente da altra fonte epicurea, sia essa i libri XIV-XV del *Περὶ φύσεως* di Epicuro o un compendio del maestro o anche un'opera polemica di scuola,⁸ allora la

⁸ La questione delle fonti di *DRN* I, 635-920 è particolarmente complessa, ma ritengo che almeno un punto fermo sia stato raggiunto dalla ricerca: che la fonte principale, per la sua struttura e per la serie dei filosofi menzionati, sia comune a Lucrezio e a Diogene di Enoanda (cfr. J. Mansfeld, "Doxography and Dialectic. The *Sitz im Leben* of the 'Placita'", *ANRW* II, 36.4, 1990, p. 3154-3155). Tale fonte è stata individuata ora nelle *Φυσικῶν δόξαι* di Teofrasto o nella tradizione dossografica, soprattutto per la struttura ma anche per molti contenuti affini, sebbene – come potremo constatare – di Empedocle si possa ipotizzare una conoscenza diretta da parte di Lucrezio (cfr. W. Rösler, "Lukrez und die Vorsokratiker: Doxographische Probleme im 1. Buch von *De rerum natura*", *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 101, 1973, p. 48-64; Mansfeld, "Doxography and Dialectic", p. 3153-3154; Runia, "Lucretius and Doxography", p. 96-97); ora nei libri XIV-XV del *Περὶ φύσεως* di Epicuro (cfr. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*), i quali però, a loro volta, potrebbero dipendere da Teofrasto (cfr. Leone, "Epicuro, *Della natura*, libro XIV", p. 34), oppure in un altro testo del maestro, la *Μεγάλη Ἐπιτομή* o, più plausibilmente la *Ἐπιτομή τῶν πρὸς τοὺς φυσικούς* (DL X 27), oppure in altra fonte epicurea successiva (si sono fatti i nomi di Colote, Zenone Sidonio, Fedro e Filodemo; sulla relazione tra Filodemo e Lucrezio, cfr. K. Kleve, "Lucretius and Philodemus", in Algra-Koenen-Schrijvers, *Lucretius*, p. 49-66), che, pur riutilizzando materiale e seguendo un'impostazione teofrastea, è polemicamente orientata contro le *doxai* delle altre scuole. Certamente "It is common for Lucretius and later Epicureans to use critical doxography in works of introduction" (Kleve, "The Philosophical Polemics", p. 59), quale voleva essere il *De rerum natura*. Per lo stato della questione cfr. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 7-10, e Montarese, *Lucretius and His Sources*, secondo il quale la struttura di *DRN* I, 635-920 "monism, limited pluralism and unlimited pluralism" rivela uno sfondo dossografico (p. 26) di ispirazione aristotelico-teofrastea (ma non sono d'accordo né sul fatto che "Lucretius' handling of the refutation of Anaxagoras has obscured this approach", che invece si coglie in modo trasparente, né sull'opinione di ritenere la struttura triadica e non la diairetica quella di derivazione aristotelico-teofrastea ed effettivamente operante). Lo studioso ritiene che Lucrezio abbia attinto da un'opera polemica di scuola epicurea (p. 34-57), come Diogene di Enoanda (p.

tripartizione non sembra essere organizzazione che rispecchi fedelmente l'impostazione generalmente diairetica con cui Teofrasto, e molta letteratura dossografica da lui dipendente, esponeva le differenze tra le *doxai*. Come ha chiarito in modo esemplare Jaap Mansfeld, l'opera teofrastea era "une énorme collection de matériaux destinée à être utilisée dans les discussions dialectiques et/ou scientifiques"; ora, il metodo di discussione dialettica era quello aristotelico della *diairesis*, il metodo più adatto, secondo lo Stagirita, "pour présenter un sommaire bien ordonné des *doxai* pertinentes et définir les points de désaccord et les positions communes".⁹ Questa tecnica, continua Mansfeld, era stata utilizzata da Teofrasto nel *De sensibus*, in cui aveva distinto coloro per cui la percezione avviene tra simili e coloro per cui avviene tra dissimili, e sarà ancora impiegata nella letteratura dossografica successiva. Teofrasto, dunque, rappresenta una importantissima fonte intermedia tra tale letteratura ed Aristotele. Nel quale – è ancora Mansfeld ha metterlo in evidenza¹⁰ – si danno esempi celebri di organizzazione diairetica delle *doxai*, come nell'esordio del capitolo 2 del libro I della *Fisica*:

È necessario che i principi siano o uno solo o più d'uno e, se è uno solo, che sia o una cosa immobile, come dicono Parmenide e Melisso, oppure una cosa in movimento, come sostengono i Fisici: gli uni dicendo che il principio primo è aria, altri che è acqua. Se invece sono più d'uno, <è necessario> o che siano finiti o infiniti; e, se sono finiti, che siano più di un solo <principio>: o due o tre o quattro o un qualche altro numero; e, se sono infiniti, o che siano così come <dice> Democrito: che cioè il genere è unico, ma <differiscono> per figura (*σχήματι*), o che siano differenti per specie (*εἶδει*), o anche contrari (*ἐναντίας*) (*Phys.* I 2, 184b15-21).¹¹

Sostenitore di quest'ultima posizione è, verosimilmente, Anassagora.¹²

40-42); l'angolatura epicurea si rivela soprattutto dal fatto che la fonte si concentra "exclusively on the material element". Ciò "is a typically Epicurean approach, since for the Epicureans no other principle existed but the material one" (p. 51).

⁹ J. Mansfeld, "*Physikai doxai et problemata physica* d'Aristotele à Aëtius", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1992: *La doxographie antique*, p. 328-330.

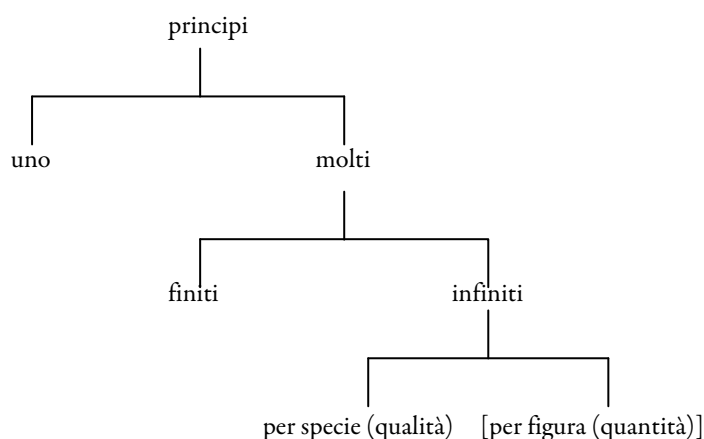
¹⁰ Ibid., p. 334.

¹¹ Aristotele. *Fisica*, a cura di M. Zanatta, Torino, Utet, 1999, p. 134. Ho tradotto *σχήματι* con 'figura' invece che con 'forma' per omogeneità alla traduzione del medesimo termine nelle occorrenze successive (cfr. spec. *infra*, n. 86). Cfr. inoltre Plat. *Soph.* 242c-243c.

¹² Così secondo Temistio (cfr. *ibid.*, n. 7). Secondo Aristotele, Anassagora avrebbe affermato l'esistenza di principi infiniti, le omeomerie, e i contrari (*Phys.* I 4, spec. 187a 25-26), sostenendo così che i contrari si generano gli uni dagli altri e che, quindi, preesistono gli uni negli altri (*ibid.*, 31-32).

L'impostazione che Lucrezio adotta nella sezione storico-filosofica appare del tutto simile a quella del testo aristotelico. Ovviamente, trattandosi di *principia rerum*, è esclusa la prima alternativa, quella tra chi, negando il movimento, nega la stessa *physiologia*, e chi invece è fisiologo; per il resto si tratta della medesima organizzazione diairetica (cfr. schema 2). Con una sola, evidente, differenza: l'esclusione dal testo del poeta epicureo romano di Democrito. Una esclusione che ha avuto come conseguenza la coincidenza dei principi 'molti' e 'finiti', e quindi l'occultamento della struttura diairetica a favore di quella triadica.

Schema 2. Organizzazione diairetica di *DRN* I, 635-920:



L'esclusione di Democrito rappresenta, indubbiamente, una questione di non semplice soluzione, in quanto il contesto del libro I del *DRN*, che tratta dei *primordia rerum* e nel quale la sezione storico-filosofica è inserita, sembrerebbe invece esigerlo: infatti, prima della esposizione critica delle dottrine degli antichi fisiologi, Lucrezio aveva dimostrato i principi nei quali tutte le forme di atomismo si riconoscevano: che nulla nasce dal nulla, ma debbono esistere sia *corpora* eterni (149-264) e indivisibili (265-328) che il vuoto (329-417), che solo i corpi indivisibili e il vuoto esistono per sé (418-482) e che tali corpi esistono in forma di atomi (483-634). Non solo. L'esame delle fonti, invece che risolvere la questione, sembra acuirne le difficoltà. Secondo la nota tesi di Sedley,¹³ i libri XIV e XV del

¹³ Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*.

Περὶ φύσεως, che trattavano rispettivamente dei fisici monisti e dei pluralisti finitisti (compresa la dottrina degli elementi del *Timeo*), e di Anassagora, costituiscono l'unica fonte di Lucrezio. Se avesse ragione lo studioso inglese, la questione cadrebbe da sé. Ma, come si è già accennato¹⁴ e come potremo meglio constatare in seguito, la tesi di Sedley è stata messa in discussione; per ora possiamo limitarci ad osservare che del XV libro ci è giunto troppo poco per poter difendere senza riserve quella supposizione e, comunque, per escludere che esso potesse trattare altri argomenti oltre alla fisica anassagorea.¹⁵ È invece assai interessante notare come in un epicureo ancora più tardo di Lucrezio, e da lui indipendente, Diogene di Enoanda, si ritrovi un ordine di trattazione identico a quello qui proposto da Lucrezio: Eraclito, Talete, Diogene d'Apollonia e Anassimene – questi ultimi tre non esplicitamente citati da Lucrezio, ma facilmente riconoscibili nel testo (I, 707-709) –, Empedocle, Anassagora; ma in questo caso la trattazione non si chiude con il Clazomenio, perché, dopo una cursoria menzione degli Stoici,¹⁶ viene citato proprio Democrito, il quale, al contrario dei precedenti filosofi, ha detto 'bene' (καλῶς), in quanto ha individuato negli atomi i principi delle cose, pur "cadendo in qualche errore a proposito di questi (περὶ αὐτῶν ἐσφάλῃ τινά)" (fr. 6 Smith).¹⁷ Ritengo non solo possibile ma anche probabile che Lucrezio e Diogene dipendano da una fonte comune:¹⁸ supponendo che in tale fonte la serie dei fisiologi si concluda con Democrito, come induce a credere l'iscrizione diogeniana, è allora possibile sostenere che Lucrezio abbia scelto consapevolmente di escludere la trattazione degli atomisti antichi in un'opera che rivela proprio che i *primordia rerum* sono gli atomi. Si tratta allora di capirne le ragioni.

¹⁴ Cfr. *supra*, n. 8.

¹⁵ Contro l'ipotesi che il XV libro contenga una critica ad Anassagora, cfr. Montarese, *Lucretius and His Sources*, cit., p. 84-128.

¹⁶ Ritenuta da Montarese (*ibid.*, p. 180) non presente nella fonte da cui dipendono Lucrezio e Diogene: cfr. *supra*, n. 8. Noto che Montarese non si pone affatto il problema della mancata menzione di Democrito in Lucrezio, che è invece presente nell'iscrizione diogeniana.

¹⁷ Smith traduce: "he did well to identify atoms as elemental, but since his conception of them was in some respects mistaken, he will be considered in the exposition of our theories", p. 370 (Isn., p. 581, trad. modificata, pone questo frammento fra le testimonianze del pensiero di Colote). Sul rapporto fra Diogene di Enoanda e Lucrezio cfr. da ultimo Piazzì (*Lucrezio e i Presocratici*, p. 5 e 137-138) e Montarese (*Lucretius and His Sources*, spec. p. 41-44).

¹⁸ Cfr. *supra*, n. 8.

Per rispondere alla questione dobbiamo quindi guardare in modo differente alla sezione storico-filosofica, contestualizzandola non più all'interno della tradizione dossografica epicurea e aristotelico-teofrastea, né in riferimento al solo libro I del *DRN*, bensì all'interno della storia della civilizzazione di cui, come tutti sanno, il libro V ci restituisce un potente affresco.

3. DRN I, 635-920: il progresso della filosofia nel contesto della storia della civilizzazione

La storia della civilizzazione umana è troppo nota per necessitare di una, pur sommaria, riesposizione. Basti qui ricordare come, riassumendone il significato nella chiusa del libro V, Lucrezio sottilinei la distanza che separa l'*aetas nostra* da quanto prima avvenuto, a causa del grande progresso che le *artes* hanno conosciuto: navigazione, coltura dei campi, fortificazioni, armi, strade, vestiti, ma anche leggi, poemi, pitture, statue:

*usus et impigrae simul experientia mentis
paulatim docuit pedetemptim progredientis.
Sic unum quicquid paulatim protrahit aetas
in medium ratioque in luminis erigit oras,
namque alid ex alio clarescere corde videbant,
artibus ad summum donec venere cacumen.*

l'uso e anche l'esperienza di un'alacre mente
un po' alla volta insegnò agli uomini passo a passo progredienti.
Così ogni cosa poco a poco porta il tempo
allo scoperto, e la ragione la innalza della luce alle plaghe,
infatti l'una cosa dall'altra chiarirsi nell'animo vedevano,
finché con le arti giunsero al punto più alto (1452-1457).

Per intendere il significato di questi versi è necessario ricorrere al confronto con il passo della *Epistola ad Erodoto* (75-76), in cui Epicuro descrive rapidamente lo sviluppo della civiltà umana e, quale suo aspetto esemplare, la nascita e l'evoluzione del linguaggio. Nelle battute introduttive del passo leggiamo:

si deve supporre anche che, in situazioni molteplici e di ogni genere, la natura sia stata istruita e costretta dai fatti stessi e che in seguito il ragionamento precisò

accuratamente ciò che era stato prescritto dalla natura e fece nuove scoperte, in alcuni casi in maniera più veloce, in altri in modo più lento, in alcuni periodi e tempi <secondo sviluppi maggiori>, in altri minori (*Ep. Hrdt.* 75).

Il naturale processo di incivilimento umano appare dunque stimolato dagli eventi che accadono agli uomini e di cui essi fanno esperienza, fino a produrre, in un secondo momento, l'esercizio del ragionamento (λογισμός) e l'elaborazione tecnica a questo connessa, dando luogo ad un progresso discontinuo ma cumulativo. Il linguaggio, di cui subito dopo, a mo' di esempio, tratta la lettera, nacque e si sviluppò nello stesso modo: in un primo tempo la produzione linguistica fu spontanea e differenziata presso i diversi popoli, in seguito furono fissati convenzionalmente i nomi particolari, per evitare ambiguità. All'interno di tale produzione convenzionale di nomi si distingue quella degli esperti, che, avendo introdotto "alcune cose non visibili", furono costretti a pronunciare talune espressioni verbali oppure ne scelsero altre "per via di ragionamento" (ibid. 76).¹⁹

La medesima collaborazione tra natura e ragionamento, e il medesimo progressivo prevalere del ragionamento sulla natura si ritrovano nel testo lucreziano, se in luogo della φύσις si pone la *aetas*, che della natura esprime la dinamicità.²⁰ Stimolata dai problemi che via via si pongono e grazie alla pratica (*usus*) e alle esperienze accumulate nel suo impiego (*experientia*), la mente umana ha potuto progredire nel corso dei secoli; in un secondo tempo, innestandosi sull'esperienza, la ragione (*ratio*) ha elevato le scoperte a un livello più alto, propriamente conoscitivo²¹ – infatti il progressivo *clarescere* non può esser riferito alle *artes* ma solo alle idee, ad es. a quelle

¹⁹ Si noti, a questo proposito, l'accento posto dall'*Epistola a Erodoto* sul ruolo del ragionamento, che precisando accuratamente (ἐπακριβοῦν, sul valore e il significato della ἀκριβεία nel pensiero epicureo, cfr. l'interessante contributo di A. Angeli, "L'esattezza scientifica in Epicuro e Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 15, 1985, p. 63-84) quanto era stato prescritto dalla natura, permette di trovare le espressioni adeguate per nominare οὐ συνωρώμενα πράγματα, e costituisce così una condizione imprescindibile per costituire la *vera ratio*.

²⁰ Cfr. *DRN* V, 828-831. Commentando questi versi F. Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, p. 142, scrive: "Lucrezio presenta con molta lucidità ciò che in Epicuro rimaneva implicito, ossia il fatto che non si dà una concezione statica della natura".

²¹ Cfr. E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984, p. 59-60.

astronomiche (*DRN* V, 1436-1439)²² –, permettendo altresì alle *artes* di raggiungere il loro *cacumen*.

In entrambi i passi, mi sembra di poter concludere, non si tratta del solo progresso tecnico, ma di un più generale progresso cognitivo, che ha il suo motore, nella prima fase, nella formazione e nell'applicazione delle prolessi in tutti i campi dell'esperienza umana, grazie allo sviluppo della memoria e del linguaggio (cfr. *DL* X, 33). “Les hommes – scrive giustamente Alain Gigandet –, de manière générale, doivent disposer de prénotions pour toute élaboration de connaissance, qu'elle soit théorique ou pratique, comme le montre Lucrèce lorsqu'il rend compte, au chant V de son poème, des progrès de l'humanité au cours de son histoire”.²³ Affermazione da accettare senz'altro, purché si abbia l'accortezza di aggiungere che l'epicureismo non conosce l'opposizione tra ambito teoretico e ambito pratico/poietico, almeno nei termini in cui essa era stata configurata da Aristotele quando aveva nettamente distinto la sapienza, che si ricerca per sé e non in vista di un fine, dalle *technai*, che hanno come scopo l'utile o il piacevole. Anche nella seconda fase, quella dello sviluppo della ragione, cioè della capacità della mente di applicarsi alle rappresentazioni, di formulare ipotesi e di confermarle direttamente o indirettamente sulla base dell'evidenza sensibile (*ibid.* 34), ogni forma di vero sapere, secondo Epicuro e Lucrezio, continuerà ad essere rivolta a un fine pratico: quello di rendere possibile un'esistenza umana indipendente, libera cioè dal bisogno.²⁴

²² È stato giustamente sostenuto che il breve resoconto dell'origine dell'astronomia contenuto nel finale del libro V, il quale spiega come avvengano i fenomeni celesti con *certa ratione* e secondo un *ordine certo*, si giustifichi “as a preliminary to Epicurus' discovery of hidden causes of nature. Along with the proem to book V, these passages prepare the reader for the culmination of the arts which Lucretius will describe in the prologue to book VI” (E. Asmis, “Lucretius on the Growth of Ideas”, in G. Giannantoni-M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Atti del congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993, Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 777).

²³ A. Gigandet, “La connaissance: principes et méthode”, in A. Gigandet-P.-M. Morel, *Lire Épicure et l'épicuriens*, Paris, Puf, 2007, p. 84.

²⁴ In questo senso Margherita Isnardi Parente (*Technè. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 409) può affermare: “Non c'è per Epicuro e per Lucrezio alcun salto qualitativo, alcuna rottura di continuità fra la serie degli atti di parziale e limitato soccorso che l'intelligenza umana porta alla miserie dell'uomo e l'atto finale e supremo di soccorso che la filosofia porta all'uomo insegnandogli il suo vero destino, il suo vero posto nell'universo. Fra il regno delle *technai* e il regno della filosofia c'è una perfetta gradazione di continuità”. E, poco dopo, a

Di qui due conseguenze. Innanzi tutto la nota condanna epicurea della *παιδεία* tradizionale (*GV* 45; fr. 89 Arr.), delle conoscenze erudite, delle investigazioni vuote e delle tecniche fini a se stesse, che nessun contributo possono dare alla ricerca umana di benessere e di felicità.²⁵ In secondo luogo, conseguenza ai nostri fini assai più importante, la necessità di pensare, insieme al progresso delle *artes*, anche quello delle idee e quindi delle *doctrinae*,²⁶ sebbene tali progressi non debbano necessariamente procedere in modo sincrono e continuo, e l'uno non sia necessariamente condizione dell'altro. La solidarietà tra i due progressi è garantita non solo dal fatto che, come le *artes*, anche le *doctrinae* posseggono un fine pratico,

commento dell'*incipit* del libro VI, si definisce la filosofia di Epicuro "la nuova, ultima, definitiva *téchne*, il nuovo *εὔρημα* venuto a completare tutti gli altri e a dare ad essi il loro definitivo senso". Si tratta, come vedremo, solo di una delle due diverse 'logiche' dell'epicureismo.

²⁵ Cfr. la citazione di un passo di una lettera di Epicuro conservataci da Filodemo, *Contro coloro che si proclamano conoscitori di libri* (*PHerc.* 1005), fr. 114 Angeli, in cui il fondatore del Kepos raccomandava di non curarsi *μηδ' ιστοριῶν μηδ' ἄλλων σοφιστικῶν*, "né di investigazioni né di altre dicerie sofistiche" (Angeli, p. 190); su tale polemica cfr. l'importante quadro della questione proposto da A. Angeli, "Introduzione", in Id. (a cura di), *Filodemo. Agli amici di scuola*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 61-70.

²⁶ A conferma di questo generale progresso cognitivo, che dà luogo allo sviluppo sia delle arti che della filosofia, si ricordi la menzione dei *repertores doctrinarum et leporum* (*DRN* III, 1036), cioè degli "inventori di scienze ed arti". Certamente con *lepores* Lucrezio si riferisce alle arti che producono diletto, come la poesia: nel verso successivo, infatti, egli cita Omero e gli *Heliconiadum comites*, e in I, 934 (ripetuto in IV, 9) attribuisce ai propri *lucida carmina* "la grazia della Musa (*musaeo ... lepore*)" (indizio questo, tra l'altro, della convinzione che le arti piacevoli, come la poesia, possano coniugarsi con la *ὀρθή φιλοσοφία*, coniugazione del cui *repertus* (V, 336) Lucrezio si attribuisce la primazia: cfr. *infra*, n. 60). Non mi sembra impossibile ipotizzare, inoltre, che tra i *repertores leporum* possano essere annoverati anche gli inventori delle arti utili, che, soddisfacendo i bisogni, portano sollievo agli uomini, analogamente a, ed in continuità con, quanto fanno gli *annorum tempora, circum / cum redeunt fetusque ferunt variosque lepores* ("i tempi cadenzati dell'anno / quando tornano con un circolo e apportano frutti e vari piaceri", III, 1005-1006). Aggiungo che, d'altra parte, l'invenzione di un'arte piacevole come la poesia sembra essere stata resa possibile dall'invenzione di un *repertum* utile come la scrittura alfabetica: *carminibus cum res gestas coepere poetae / tradere, nec multo prius sunt elementa reperta* ("quando con carmi le imprese compiute cominciarono i poeti / a tramandare, e non molto prima l'alfabeto fu inventato", V, 1444-1445; ha richiamato l'attenzione sul passo D. Armstrong, "The Impossibility of Mathesis: Philodemus and Lucretius on Forma and Content in Poetry", in D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 215). Per quanto riguarda il fatto che con *doctrinae* Lucrezio si riferisca alle dottrine filosofiche, si osservi, oltre al riferimento a Democrito ed Epicuro nei versi immediatamente successivi alla menzione dei *repertores doctrinarum et leporum* (III, 1039 e 1042), soprattutto II, 8, in cui la *doctrina sapientium* è la filosofia epicurea.

nel caso di queste mediato dalla conoscenza della natura e consapevolmente guidato dal corretto metodo di indagine; ma anche, se non soprattutto, dal motivo che tanto lo sviluppo delle *artes* quanto l'esercizio di un'attività autenticamente filosofica sono resi possibili da un più basilare progresso cognitivo, che si è andato pian piano realizzando grazie a un processo di crescita collettiva per tentativi ed errori, guidato da coloro che emergono per ingegno e forza d'animo (cfr. V, 1007).

A rendere meno lineare, se non decisamente più complesso, il quadro del progresso della civilizzazione descritto da Lucrezio secondo il duplice ritmo di sviluppo delle tecniche e delle idee, interverranno, come si potrà meglio comprendere nel § 5, due decisivi fattori. Il primo consiste nel fatto che le varie scoperte tecnologiche, non essendo gli uomini guidati dalla vera filosofia, non porteranno solo benefici e prosperità, ma anche motivi di più grave infelicitazione della vita umana. Il secondo nel modo peculiare con cui l'epicureismo ha pensato il progresso della filosofia nella storia e, al tempo stesso, nella difficoltà che ha mostrato nel riconoscerlo, talché, da un lato, ha posto le premesse teoriche di quel progresso e lo ha affermato, dall'altro, ha sempre sostenuto la radicale discontinuità rappresentata dall'apparizione salvifica di Epicuro, che non emerge semplicemente sugli altri *reptores* per la forza del suo ingegno, ma tutti li oscura con la sua luce (*DRN* III, 1043-1044): egli fu l'*homo* – appellativo usato da Lucrezio solo per il maestro, a “sottolineare che si tratta di un primo inventore umano di qualcosa” che non è dono degli dèi, né “una scoperta collettiva, ma opera di un singolo individuo umano” – che liberò gli uomini dall'oppressione della *religio*.²⁷

Che nell'epicureismo e in Lucrezio si debba dare spazio al progresso delle idee e quindi delle *doctrinae* mi sembra, dunque, evidente. Ben altra è la questione del significato da attribuire a tale progresso. Elizabeth Asmis ha proposto di paragonare 'the growth of ideas' alla produzione di creature viventi nel primo stadio di fertilità della Terra, con la differenza che molte di queste, rivelandosi inadatte a vivere e a generare, perirono per sempre, mentre non solo le buone idee ma anche le 'bad ideas' sono sopravvissute e

²⁷ G. Cambiano, “Lucrezio e il greco Epicuro”, in F. Alesse-F. Aronadio-M.C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 408-409.

hanno potuto riprodursi, con la conseguenza che “while the arts reach a peak of perfection, humane welfare keeps exceeding the norm of happiness to fall into extremities of distress”.²⁸ Si potrebbe pensare, riprendendo la proposta di Asmis, che la storia della filosofia, i *Graiorum obscura reperta* (I, 136), cioè le scoperte che i filosofi greci fecero intorno ad argomenti oscuri,²⁹ sia una vicenda analoga a quella delle idee.³⁰ le differenti *doctrinae* rappresenterebbero allora diversi rami che si slanciano in aria (V, 786-787), tentativi realizzati *modis multis* (792) di cogliere la verità. L’ipotesi si rivelerà tanto più plausibile quanto più saremo attenti a non identificare una specifica *doctrina* con un singolo filosofo, ma a intenderle come programmi di ricerca svolti in una determinata direzione anche da più pensatori. In Epicuro ciò è attestabile: basti pensare alla menzione degli *αἰτιολογήσαντες*, da identificarsi con gli antichi atomisti, che indagando in maniera idonea, risultarono superiori sia ai pensatori precedenti sia, soprattutto, a coloro che vennero dopo (fr. 34.30 Arr., 7-11).³¹ Si configura nel passo epicureo un panorama popolato da diverse *doctrinae* di valore disuguale: quella dei pensatori preatomisti, gli antichi atomisti e poi coloro che succedettero a questi, ad es. i Platonici. Analogamente in Lucrezio (*DRN* I, 635-920) l’antica *physiologia*, dai monisti ai pluralisti finitisti fino ai pluralisti infinitisti (che avrebbe dovuto o potuto includere anche gli antichi atomisti) si presenta come un indirizzo di ricerca che si sforza di cogliere la verità, pur rimanendone ampiamente lontana.

Quello della filosofia non è dunque un progresso unilineare, che illuministicamente porti dalle tenebre dell’ignoranza alla luce del vero sapere, ma un progresso plurilineare, nel quale alcuni programmi di ricerca appaiono più avanzati e i loro risultati meglio integrabili nella *vera ratio* epicurea, all’interno comunque di un quadro che vede il complessivo *clarescere* delle idee umane e lo sviluppo ad esso associato delle tecniche.

²⁸ Asmis, “Lucretius on the Growth of Ideas”, p. 764.

²⁹ Non seguo dunque la traduzione di Flores, che rende l’espressione con “dei Greci l’oscuro pensiero”.

³⁰ Sono d’accordo con Cambiano quando afferma che i *Graiorum obscura reperta* riguardano “non solo la dottrina epicurea, ma anche le dottrine alternative di altri, sottoposti appunto a critica” (Cambiano, *Lucrezio e il greco Epicuro*, p. 413), ma anche, aggiungerei, riconosciuti per il loro contributo alla *inventio* della verità.

³¹ Cfr. n. 95 e testo corrispondente.

Letta, dunque, alla luce del principio dell'*aliud ex alio clarescere*, la sezione storico-filosofica del libro I non solo ci restituisce una confutazione di tre dottrine esemplari circa i principi primi delle cose, il monismo eracliteo (635-704), il pluralismo empedocleo (714-829) e la teoria delle omeomerie anassagorea (830-920),³² ma ci dà anche conto del contributo che quelle dottrine hanno rappresentato nella ricerca della verità. Non inganni il fatto che tutti i filosofi qui menzionati esplicitamente o implicitamente abbiano errato: *quamquam multa bene ac divinitus invenientes / ex adyto tamquam cordis responsa dedere* (“quantunque molte cose bene e in modo divino rinvenissero, / diedero responsi come dai penetranti del cuore”, 736-737), tuttavia *principiis [...] in rerum fecere ruinas* (740). Ed è vero che a più riprese Lucrezio sottolinea come costoro siano assai lontani dalla verità: lo sono i sostenitori del fuoco come principio, *magno opere a vera lapsi ratione videntur* (637); lo sono gli altri monisti, cui vanno aggiunti i pluralisti, anch'essi *magno opere a vero longe derrasse videntur* (711); lo è Anassagora che erra al pari degli altri e la cui dottrina delle omeomerie *a vera longe ratione repulsumst* (880). Ma che ci sia un progresso, di cui la *vera ratio* epicurea è il termine – non predeterminato teleologicamente –, appare ugualmente innegabile, sia dal punto di vista del contenuto che della forma. Da un lato, infatti, principio fondamentale dell'epicureismo è che gli atomi siano infiniti di numero, sebbene non infiniti nel numero delle forme (per via della dottrina dei 'minimi' – *elachista* – atomici),³³ sicché il pensiero si è progressivamente avvicinato alla verità, passando da un unico principio, a molti e poi a infiniti. Dall'altro, il metodo epicureo, che prescrive l'uso di un linguaggio chiaro e perspicuo, e la coerenza tra i diversi assunti, sembra essere il frutto di un lento processo di affinamento cognitivo e linguistico insieme.

³² Si noti, inoltre, come la presentazione di Eraclito ed Empedocle, introdotti come rappresentanti esemplari rispettivamente dei fisici monisti e di quelli pluralisti, sia scandita da un *primus* (I, 638) e da un *cum primis* (716), cioè dall'attestazione di un primato all'interno dei 'generi' dei pensatori monisti e pluralisti, primato da intendersi soprattutto in senso teoretico; mentre Anassagora venga presentato come un filosofo isolato, in quanto farne il primo rappresentante del genere dei fisici infinitisti avrebbe significato celebrarlo come precursore di Epicuro.

³³ Cfr. *Ep. Hrdt.* 55-59. Sulla dottrina dei minimi, cfr. F. Verde, “Commento”, in *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Roma, Carocci, 2010, p. 150-176, e soprattutto Id., *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013.

Possiamo subito notare, infatti, come l'esordio della esposizione del pensiero di Eraclito si apra nel segno di una patente contraddizione: l'oscurità del linguaggio è causa, paradossalmente, della sua fama illustre (*clarus ob obscuram linguam*, 639).³⁴ Questo avviene perché gli *stolidi* ammirano e amano tutto ciò appare loro dissimulato *inversis [...] sub verbis*, sotto parole ambigue, il cui significato può essere rovesciato nel suo contrario, e quindi inadatte a restituire il vero, ma capaci solo di accarezzare piacevolmente l'orecchio (640-645). L'uso ambiguo del linguaggio, che Epicuro aveva condannato, esortando all'uso di un linguaggio chiaro e inequivoco (*Ep. Hrdt.* 37), si accompagna poi alla confusione del metodo (si rammenti l'accusa rivolta al *συμπεφορημένος* nel XIV libro del trattato *Sulla natura*):³⁵ i monisti come Eraclito, pur scorgendo molte contraddizioni (*multa [...] contraria*, 657) nel loro sistema, non le affrontano e si allontanano così dal vero; fare del fuoco l'unico principio di cui le cose consistono significa non aver elaborato un vero metodo: Eraclito parte correttamente dai sensi, ma per opporsi e distruggere la testimonianza di quegli stessi sensi nei quali *omnia credita pendent* (693-694). Criticando Eraclito, che pur partendo *ab sensibus* fa affermazioni contraddittorie *contra sensus*, Lucrezio si chiede retoricamente: *quid nobis certius ipsis / sensibus esse potest, qui vera ac falsa notemus?* ("Che cosa per noi di più certo / degli stessi sensi esser vi può, con i quali il vero e il falso notiamo?", 699-700). Analogamente, contro Empedocle, Lucrezio nota come se davvero fuoco, aria, acqua e terra fossero gli elementi delle cose, anche nelle aggregazioni ciascuno continuerebbe a manifestare (*ostendet*) la propria natura e *videbitur aer / cum terra simul atque ardor cum rore manere* ("si vedrà l'aria commista / alla terra e insieme il fuoco con l'acqua restare", 776-778). Contro Anassagora, infine, Lucrezio fa largo ricorso a esempi per mostrare come

³⁴ Si può pensare che i versi *obscura de re tam lucida pango / carmina* (I, 933-934; ripetuto in IV, 8-9) vogliano rappresentare un rovesciamento della situazione eraclitea: in questo caso gli argomenti oscuri, perché difficilmente comprensibili, vengono illuminati dalla luce della dottrina epicurea, che la dolcezza e il nitore della poesia di Lucrezio rendono fruibile. Cfr. anche I, 143-145, in cui Lucrezio si augura che i *clara lumina* dei suoi versi possano illuminare le *res obscuras*.

³⁵ Leone², p. 51.

dalla esistenza delle omeomerie dovrebbero derivare conseguenze che invece manifestamente (*manifesta docet res*) non accadono (875-896).³⁶

Le carenze metodologiche, che si sostanziano nell'incerto e contraddittorio ricorso all'esperienza, danno luogo ad aporie e a veri e propri errori dottrinali. Le principali difficoltà di Eraclito, e di tutti i monisti, sono tre. La prima è la più evidente: postulando un unico principio, questo deve necessariamente trasformarsi nella molteplicità degli enti di cui facciamo esperienza. Cosa che appare assai poco credibile: ad es., i processi di rarefazione e condensazione del fuoco possono dar luogo ad un ardore più o meno intenso, non certo alla varietà tanto grande delle cose (645-651). Se, invece, in secondo luogo, si ritenesse che il fuoco possa spegnersi nella condensazione e mutare natura, si affermerebbe allora che il principio possa negarsi, cioè finire nel nulla, e che viceversa dal nulla possa prodursi tutto ciò che è (665-669). Negazione a sua volta, questa, del principio capitale della *physiologia* epicurea: nulla si genera dal nulla, e nulla finisce nel nulla (146-264). La negazione del vuoto, in terzo luogo, comporta due conseguenze inaccettabili: l'impossibilità stessa di parlare coerentemente di condensazione e rarefazione, perché ciò che è pieno non può divenire più rado o più denso se non inframettendo o eliminando il vuoto tra le parti piene; l'impossibilità di affermare l'esistenza di una pluralità di corpi, venendo meno il vuoto a separarle (655-664).

Le difficoltà della fisica monista appaiono in parte superate in Empedocle e in Anassagora: nessun rilievo critico viene mosso all'uso del linguaggio dei due fisiologi pluralisti; anzi – e su ciò si ritornerà in seguito –, Lucrezio loda i *carmina* del divino genio di Empedocle (731); né può essere ritenuta una critica l'osservazione sulla necessità di usare il termine *homeomeria*, richiesta dalla deficienza del vocabolario latino, e il cui significato è facile da esporre (830-833).³⁷

Nel metodo, invece, tutti gli antichi fisici appaiono ben lontani dalle corrette procedure d'indagine epicuree. Il paragone che Lucrezio istituisce con i responsi della Pizia (737-739), indica non solo la superiorità rispetto alle pratiche religiose, ma anche il legame con esse, come se le verità da loro trovate fossero state colte più per l'ispirazione della loro grande mente che per un metodo adeguato d'indagine, il quale, quando pure sia stato scorto,

³⁶ Cfr. *Ep. Hrdt.* 38, su cui cfr. Verde, "Commento", p. 83-87.

³⁷ Cfr. *DRNI*, 136-145.

non è sempre stato seguito con coerenza.³⁸ Con la conseguenza inevitabile di crollare nell'individuazione dei principi delle cose (740). A proposito di Anassagora, poi, l'insufficienza del suo metodo viene messa in evidenza quando Lucrezio constata che la dottrina secondo cui tutto esiste mescolato e dissimulato in tutto non regge alla prova dell'evidenza sensibile: i corpi composti, quando vengono distrutti, dovrebbero mostrare la presenza anche di elementi diversi da quelli prevalenti, come il frumento schiacciato dalla mola dovrebbe mostrare tracce di sangue. Ma i fatti ci provano che nulla di simile accade (893), come anche ci testimoniano che il legno non potrebbe avere in sé elementi di fuoco, perché brucerebbe. La differenza, allora, tra monisti e pluralisti si misura sulle effettive scoperte che questi ultimi hanno compiuto e nella maggiore coerenza di chi propone, come Anassagora, un numero infinito di principi rispetto a chi ne propone un numero finito.

I pluralisti incorrono però in difficoltà analoghe dei monisti, quando assumono come principi gli elementi, i quali essendo *mollia*, cedevoli, sono incapaci di permanere inalterati, soggetti a nascita e a morte. In tal modo i pluralisti finiscono per violare anche loro il principio fondamentale, con la conseguenza che l'universo dovrebbe tornare al nulla e dal nulla dovrebbero nascere tutte le cose (753-758).

Anche la terza difficoltà dei monisti è comune ai pluralisti, sebbene diversa nelle conseguenze: i pluralisti negano l'esistenza del vuoto e questo impedisce loro di spiegare coerentemente l'esistenza dei corpi porosi, che pure ammettono, e il movimento (non evidentemente la molteplicità dei corpi, come era nella posizione monistica, per la loro ammissione di principio del pluralismo, 742-745).

Come si può notare, il progresso del pluralismo sul monismo consiste nel fatto che la filosofia pluralista non incorre nella prima e più grave difficoltà, quella di spiegare come dall'uno si generi il molteplice; inoltre la negazione del vuoto dà luogo a difficoltà più serie nel monismo che nel

³⁸ Analogamente Aristotele aveva affermato che i predecessori, come Empedocle e Anassagora, hanno parlato delle cause "in maniera vaga (ἀμυδρῶς) e per nulla chiara (οὐθὲν σαφῶς), come nelle lotte si comportano coloro che non sono esercitati (οἱ ἀγύμναστοι); anche questi ultimi, infatti, vanno scorazzando di qua e di là e vibrano sovente bei colpi ma senza rendersene conto, allo stesso modo che quei filosofi non sembrano avere consapevolezza di quello che dicono, giacché risulta che essi non ne sanno trarre profitto se non in piccola parte" (*Metaph.* I 4, 985a 13-18, trad. A. Russo).

pluralismo: una cosa infatti è non poter giustificare l'esistenza dei molti corpi, un'altra l'esistenza dei soli corpi porosi.³⁹

Le altre due difficoltà dei pluralisti sono comuni invece alla filosofia di Anassagora; conviene dunque trattarle insieme alla discussione di questa. Innanzi tutto i pluralisti affermano che la materia è divisibile all'infinito, cosa che contrasta sia con l'esperienza, che ci attesta un limite minimo alla divisibilità, sia con il ragionamento che, condotto in analogia coi sensi, ci porta a concludere che esiste un *minimum* corporeo che sfugge alla testimonianza dei sensi (746-752). Che la materia sia divisibile all'infinito è pure convinzione di Anassagora (844), ma in questo caso Lucrezio non trae immediatamente le conseguenze da questa affermazione – come non ne trae dalla non ammissione del vuoto (843) –.

L'altra difficoltà comune ai pluralisti e ad Anassagora è quella secondo cui, avendo gli elementi caratteristiche in tutto simili a quelle dei corpi da loro generati, e trasformandosi quelli in questi e questi in quelli, non si può comprendere cosa sia veramente causa e cosa effetto, cosa elemento e cosa composto (763-781). Difficoltà che è evidentemente la principale della dottrina delle omeomerie, essendo tutti i corpi costituiti di tutti gli elementi, i quali hanno le medesime caratteristiche dei corpi composti. Ora, è proprio tale rilievo che porta Lucrezio, e probabilmente anche la sua fonte, ad una notevole forzatura esegetica: infatti, come discutendo la filosofia di Empedocle i *primordia rerum* erano stati definiti *mollia*, cedevoli, così i *primordia* di Anassagora sono *imbecilla* (847), deboli, troppo deboli per poter resistere alle forze disgregatrici, per cui patiscono e muoiono. Identica è la conseguenza: in questo modo, trattandosi di elementi primi, tutto perirebbe nel nulla e dal nulla crescerebbe (847-858). Ma né Empedocle né Anassagora hanno mai affermato che i *principia*⁴⁰

³⁹ Anche lo stile indica un atteggiamento molto più polemico nei confronti di Eraclito che degli altri fisiologi: cfr. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 30-40. Secondo alcuni studiosi la maggiore asprezza mostrata da Lucrezio nei confronti di Eraclito rispetto alle valutazioni che ne aveva dato Epicuro si spiegherebbe soprattutto per il legame tra gli Stoici e l'Efesino: per la ricostruzione del dibattito cfr. M. Capasso, "Epicureismo e Eraclito. Contributo alla ricostruzione della critica epicurea alla filosofia presocratica", in Id., *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo*, Napoli, Bibliopolis, 1987, p. 59-102, spec. 97-101; e il più recente Montarese, *Lucretius and His Sources*, p. 42-46, 185-199).

⁴⁰ P. Grimal ("Elementa, primordia, principia dans le poème de Lucrèce", in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974, p. 357-366) ha proposto di distinguere il significato dei termini *primordia* ed *elementa*, che traducono ἄτομοι, da quello del termine *principia*, che

patiscano o possano addirittura distruggersi, come più avanti (875-879) sembra ammettere implicitamente lo stesso Lucrezio per i *semina* anassagorei.⁴¹

Riporto schematicamente le principali obiezioni di contenuto che Lucrezio muove agli antichi fisiologi in I, 635-920:⁴²

Schema 3. Obiezioni rivolte ai fisiologi in *DRN* I, 635-920:

Eracrito e i monisti	Empedocle e i pluralisti	Anassagora
1. L'unico principio non può trasformarsi nelle cose molteplici		
2. Se il principio muta, si deve ammettere il nulla	2. Se i principi mutano, si deve ammettere il nulla	2. Se i principi, come le cose, muoiono, si deve ammettere il nulla
3. Se il vuoto non esiste: i) non esistono condensazione e rarefazione, ii) non esiste la molteplicità	3. Se il vuoto non esiste: i) non esistono corpi porosi, ii) non esiste il movimento	3. Il vuoto non esiste (nessuna conseguenza dichiarata)
	4. La materia è divisibile all'infinito, il che è impossibile	4. La materia è divisibile all'infinito (nessuna conseguenza dichiarata)
	5. Non è possibile distinguere tra elementi e composti	5. Non è possibile distinguere tra elementi e composti

indicherebbe invece uno stato particolare della materia, intermedio tra gli atomi e gli oggetti esistenti, apprensibile con i sensi. I *principia* corrisponderebbero perciò agli elementi dei Presocratici. Pur accogliendo questa interpretazione, L. Alfano Caranci (*L'atomo nel lessico di Epicuro e Lucrezio*, Napoli, Loffredo, 1984, p. 12-13) ha però sostenuto, con buone ragioni, la non corrispondenza di *primordia* con ἀρχαί: il termine *primordia* “presenta gli elementi primordiali impegnati a formare le cose o, al contrario, li sospinge al di fuori del reale”. La studiosa fa notare come Lucrezio non utilizzi mai il termine *atomus*, attestato invece in Cicerone, a conferma del maggiore rilievo che in Lucrezio, rispetto ad Epicuro, assume la primordialità rispetto all'atomia, la quale dà luogo, da una parte, all'immersione degli atomi nell'infinito spaziale e temporale, dall'altra, ad una visualizzazione e animazione di questi, processi sconosciuti, almeno in tali termini, nel maestro. Cfr. anche P. Boyancé, *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia, Paideia, 1985², p. 123.

⁴¹ Cfr. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 187-188 (su Empedocle) e p. 239 (su Anassagora), ma soprattutto Montarese, *Lucretius and His Sources*, p. 182-265.

⁴² Per il quadro completo delle obiezioni cfr. C. Bailey, “Prolegomena” e “Critical Apparatus”, in *T. Lucreti Cari, De rerum natura libri sex*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C. Bailey, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 708-761; utile anche Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, p. 188-189.

La superiorità della filosofia di Anassagora sul monismo si evince dal fatto che essa non incorre ovviamente nella difficoltà di spiegare come dall'uno possa generarsi il molteplice. Essa appare superiore anche al pluralismo finitista, in quanto non solo introduce un numero infinito di principi, ma non deve neppure superare l'aporia di ammettere una trasformazione degli elementi primi, potendo ricorrere per spiegare le trasformazioni dei corpi composti all'aumento o diminuzione delle omeomerie, cioè a processi quantitativi (pur essendo i semi qualitativamente caratterizzati), il che dà al discorso del Clazomenio un andamento scientifico sicuramente congeniale all'epicureismo: secondo la testimonianza di Diocle, infatti, Epicuro "tra i filosofi arcaici [*ἀρχαίων*, che intenderei nel senso di preatomisti] predilesse Anassagora" (DL X 12).⁴³

4. I *praeclara reperta* di Empedocle (DRNI, 712-829)

Nonostante la struttura progressiva della sezione storico-filosofica, che pone Anassagora al vertice della ricerca condotta dagli antichi fisiologi preatomisti, della predilezione epicurea per il Clazomenio non c'è, nel testo lucreziano, alcuna testimonianza esplicita. Al contrario, anzi, un altro è il filosofo verso cui Lucrezio manifesta una predilezione, ossia Empedocle. Se valesse solo la 'logica' del progresso dall'affermazione di un solo principio all'affermazione di infiniti principi, non si capirebbe perché Empedocle, che è criticato al pari di Eraclito e di Anassagora per non aver compreso la vera natura dei *primordia rerum*, sembri tuttavia meno lontano di questi dalla *vera ratio* epicurea; infatti Lucrezio afferma che i *carmina* dell'agrigentino hanno diffuso ovunque i suoi *praeclara reperta* (732), riconoscimento rivolto al solo filosofo siciliano tra i tre presi in esame. Evidentemente, a disegnare lo sviluppo dell'antica *physiologia* interviene anche un ulteriore criterio, che, come un filo della trama dal colore smagliante, intrecciandosi con l'ordito costituito dall'andamento progressivo

⁴³ Sul rapporto Anassagora-Epicuro, cfr., a commento del fr. 109 di Filodemo, *Contro coloro che si proclamano conoscitori di libri*, la ricostruzione del dibattito critico in Angeli, p. 230-232, nel quale si mettono in luce, al di là delle ovvie critiche, i motivi del giudizio positivo riportato da Diogene Laerzio: l'assunzione di una sostanza discontinua a costituzione della *physis*, il limite che Anassagora pose tra il visibile e l'invisibile, che gli procurò anche le lodi di Democrito (cfr. Sext. Emp. *M VII*, 140 = 59 B 21 DK), la prefigurazione del criterio delle spiegazioni multiple.

della filosofia senza armonizzarsi con questo, dà al tessuto della sezione dossografica la tonalità particolare che questa manifesta e che costituisce probabilmente il contributo proprio di Lucrezio rispetto alla sua fonte.

La questione è tanto più complessa, quanto più evidente è il fatto che già in Epicuro,⁴⁴ e poi nella scuola, Empedocle era stato oggetto di polemica, probabilmente anche dura, in particolare per gli aspetti magico-religiosi del suo pensiero (di qui, forse, il motivo del fatto che il paragone delle dottrine degli antichi fisiologi con i *responsa* della Pizia sia stato inserito nella sezione dedicata al filosofo siciliano), a partire dal vegetarianesimo e dalla dottrina della metempsicosi (o, meglio, metensomatosi) fino alla concezione anti-antropomorfa del divino, ai culti e ai sacrifici da tributare agli dèi, alla demonologia; per il tono ispirato, oracolare, assai lontano dalla sobria prosa del maestro; per l'attribuzione metaforica di nomi divini agli elementi. Aspetti certamente non secondari in Empedocle e contro i quali si erano espressi sia Colote,⁴⁵ sia Metrodoro,⁴⁶ sia soprattutto Ermarco, autore del trattato polemico in ben ventidue libri *Πρὸς Ἐμπεδοκλέα*.⁴⁷ Come abbiamo appena constatato, Lucrezio critica esplicitamente Empedocle insieme agli altri fisiologi all'interno della discussione dei principi fisici del cosmo, per il fatto che costoro non affermano principi assolutamente immutabili, siano

⁴⁴ Cfr. G. Leone, "Epicuro ed Empedocle", in G. Casertano (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo, 2007, p. 221-240.

⁴⁵ Plutarch. *Adv. Col.* 1111F (Isn., p. 570).

⁴⁶ Cic. *De nat. deor.* I 33, 92-93.

⁴⁷ Cfr. fr. 27-34 Longo. "L'opera *Contro Empedocle* fu scritta quando ancora viveva Epicuro; forse non è inverosimile l'ipotesi che Ermarco abbia steso il trattato col consenso del Maestro, se non addirittura per suo incarico" (ibid., p. 33-34). Secondo la testimonianza di Porfirio (*De abst.* I, 3; Isn., p. 549), infatti, gli Epicurei sarebbero stati tra coloro che "si sono pronunciati contro l'astensione dalle carni", contestando per ciò Pitagora ed Empedocle (sul passo cfr. G.M. Rispoli, "Empedocle nelle testimonianze ermarchee", in Casertano, *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, p. 259-262). Sempre ad Ermarco deve farsi risalire la polemica contro la metempsicosi, testimoniata da Diogene di Enoanda (fr. 42 Smith = fr. 52 Longo, che lo inserisce tra i frammenti dubbi): non si comprende la ragione per cui l'anima debba trascinarsi "da un essere vivente all'altro" e continuare finché non si sia finalmente purificata ed elevata "sino <agli dèi>". Più coerentemente, considerando il fatto che l'anima per passare da un corpo all'altro deve sopravvivere senza il corpo, si sarebbe dovuto affermarne l'immortalità per la sua stessa natura (Isn., p. 557). Sulle critiche di Ermarco a Empedocle, cfr. Longo, p. 33-35 e, da ultimo, Rispoli, "Empedocle nelle testimonianze ermarchee". Il titolo trádito da Diogene Laerzio, Ἐπιστολικά περὶ Ἐμπεδοκλέους εἴκοσι καὶ δύο (DL X 25; ma nell'edizione critica a cura di T. Dorandi: Ἐπιστολικά, / Περὶ Ἐμπεδοκλέους εἴκοσι καὶ δύο) è stato recentemente corretto in quello sopra riportato nel testo (Longo, p. 123-124).

essi uno solo o più, e negano il vuoto. Invece, la polemica contro la metensomatosi, sia nel breve cenno del libro I (110-116), all'interno della violenta critica alla *religio* e all'immortalità dell'anima quale radice delle credenze soprannaturali, sia nella più ampia trattazione del terzo (670-805), in cui si susseguono diversi argomenti a confutazione della preesistenza dell'anima rispetto al corpo e quindi anche della trasmigrazione delle anime, è rivolta non contro un autore specifico, ma contro l'intera tradizione pitagorico-platonica,⁴⁸ la quale comunque non poteva non includere anche lo stesso Empedocle.

D'altronde, di una polemica contro lo stile empedocleo non c'è nel poema lucreziano traccia alcuna. Anzi, secondo la quasi totalità degli studiosi il riconoscimento della grandezza di Empedocle è dovuto proprio alle qualità poetiche che Lucrezio ammirava nel filosofo siciliano: è infatti assai plausibile che il poema empedocleo sia stato per l'epicureo, se non l'unico, certo il modello privilegiato di poesia filosofica.⁴⁹ Furley⁵⁰ e poi in

⁴⁸ Questa la tesi di Bailey ("Prolegomena" e "Critical Apparatus", p. 1105-1129); per Boyancé (*Lucrezio e l'epicureismo*, p. 177), che mette in evidenza il fatto che Lucrezio non tiene quasi conto degli argomenti svolti da Platone nel *Fedone*, la polemica è rivolta soprattutto contro un certo pitagorismo allora in voga a Roma e contro Ennio. Sul trattamento polemico riservato a Ennio, "parallels that of the Presocratic philosopher", cfr. M. Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York, Routledge, 2007, p. 25-28.

⁴⁹ Giussani, p. 98, attribuisce tale grandezza all'ammirazione provata da Lucrezio per "il magnifico poema di Empedocle", che "gli ispirò forse l'idea di scrivere egli pure un poema sulla natura". Analoghi giudizi in E. Bignone (*Storia della letteratura latina*, II: *La prosa romana sino all'età di Cesare, Lucilio, Lucrezio, Catullo*, Firenze, Sansoni, 1945, p. 202) e in Bailey ("Prolegomena" e "Critical Apparatus", p. 723), che avanza, in modo però generico, l'ipotesi che "dal lato teoretico la concezione di Empedocle della combinazione era un approccio all'atomismo, e molti dettagli della cosmogonia atomistica erano derivati da Empedocle"; cfr. inoltre Boyancé (*Lucrezio e l'epicureismo*, p. 72), il quale parla di 'ammirazione' nei confronti di Empedocle, che "va contro il pensiero della scuola", e D. Clay, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1983, *passim*. C.J. Castner ("De rerum natura 5, 101-103: Lucretius Application of Empedoclean Language to Epicurean Doctrine", *Phoenix*, 41, 1987, p. 40-49) mette in evidenza come *DRN* V, 101-103 sia una traduzione letterale del fr. 133 di Empedocle, testimonianza del riconoscimento della grande autorità del filosofo agrigentino. In questo senso si veda soprattutto Garani, *Empedocles Redivivus*, *passim*. Opta invece per una parodia in funzione polemica M.J. Edwards ("Lucretius, Empedocles and Epicurean Polemics", *Antike und Abendland*, 35, 1989, p. 104-115), fondandosi sullo studio di *DRN* I, 716-733. Il punto sulla questione in Piazzini (*Lucrezio e i Presocratici*, p. 42-46). Sull'influenza della poesia filosofica di Parmenide ha invece insistito L. Rumpf ("Lukrez und Parmenides", *Philologus*, 149, 2005, p. 78-95). Prima di questo contributo M.R. Gale (*Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994) aveva

modo più analitico Sedley⁵¹ hanno infatti dimostrato, in maniera che pare definitiva, come il proemio al *De rerum natura* – il quale tanti problemi aveva posto agli interpreti per l’invocazione a Venere che appariva del tutto incongrua sulla bocca di un Epicureo – sia una consapevole ripresa e imitazione del perduto proemio al Περὶ φύσεως (che forse doveva intitolarsi Περὶ φύσεως τῶν ὄντων, *De rerum natura*)⁵² di Empedocle. Si pone perciò il problema dell’esatta comprensione dei *praeclara reperta* attribuiti al filosofo siciliano: consistono soltanto nella chiarezza e nella potenza poetica dei versi? Oppure riguardano anche i contenuti?

Furley⁵³ ha sostenuto che per almeno due aspetti Lucrezio poteva riconoscere in Empedocle l’iniziatore di una ‘successione di filosofi’ che continua con Anassagora, Leucippo, Democrito ed Epicuro, opposta alla ‘tradizione’ di Platone e Aristotele, ripresa dagli Stoici: la tesi della formazione del mondo per mezzo dell’aggregazione di corpi elementari, che si contrappone a quella dell’eternità del mondo; e la spiegazione meccanicistica della natura opposta a quella finalistica. Ora, il riconoscimento di due opposte tradizioni appare decisamente difficile da difendere, sebbene qui Furley colga a mio avviso un punto importante: la logica che portava l’epicureismo a riconoscere il progressivo *clarescere* delle idee umane poteva indurre Lucrezio a ritrovare tale progresso in determinati programmi di ricerca, cioè in una particolare ‘linea di pensiero’ e non in tutto il pensiero filosofico precedente Epicuro: è appunto il tema del libro I del *De rerum natura*, che stiamo qui discutendo. Ma in nessun modo tale ‘linea di pensiero’, che esiste per così dire solo in negativo, risultando dal contrasto alla “tradition of Plato and Aristotle”, può configurarsi come “succession of philosophers”: come potremo constatare, se gli Epicurei erano restii a riconoscere pienamente il loro debito verso Leucippo e Democrito, a maggior ragione non avrebbero mai ammesso di

convincentemente messo in evidenza tanto l’influenza indiretta del poema filosofico di Parmenide quanto quella diretta di Empedocle (rispettivamente p. 50-59 e 59-74). Va aggiunto che Gale non limita all’imitazione dello stile e all’uso del mito l’influenza di Empedocle su Lucrezio, ma lo estende anche a concezioni filosofiche (ibid., p. 60-62).

⁵⁰ D.J. Furley, “Variations on Themes from Empedocles in Lucretius’ Proem” (1970), in Id., *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 172-182.

⁵¹ Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, p. 1-34.

⁵² Cfr. ibid., p. 21.

⁵³ Furley, “Variations on Themes”, p. 178-179.

discendere da una tradizione che annoverava Empedocle e Anassagora. Per questo, anche la tesi principale della pur pregevole ricerca di Garani, secondo cui i *praeclara reperta* di Empedocle andrebbero individuati nel “predecessor’s *epistemological methods of inquiry* into the unseen”, che Lucrezio avrebbe esteso e modificato creativamente,⁵⁴ appare discutibile. Certamente, lo studio di tale metodo – basantesi sull’estensione analogica del visibile all’invisibile, dell’esperienza del macrocosmo al microcosmo –, metodo che si esprime secondo vari tropi letterari (personificazioni, similitudini, metafore) ha permesso un notevole approfondimento nella conoscenza del debito contratto da Lucrezio nei confronti di Empedocle, ma mi sembra che Garani non prenda in sufficiente conto la possibilità che tale metodo analogico sia stato condiviso anche da altri antichi *physiologoi*, quali Anassagora: come abbiamo già potuto constatare, fare di τὰ φαινόμενα il sembiante di τῶν ἀδῆλων era appunto uno dei principali motivi che avrebbero indotto Epicuro a privilegiare tra i preatomisti Anassagora.⁵⁵

Sedley⁵⁶ ha discusso analiticamente le tesi di Furley, giungendo alla conclusione che il debito di Lucrezio nei confronti di Empedocle è letterario, non filosofico: imitando in modo palese il proemio del Περὶ φύσεως, ma adattandolo al tema patriottico romano e alla filosofia epicurea, egli volle annunciare se stesso come “*the Roman Empedocles – the great Roman poet of nature*”.⁵⁷ Insomma, per Sedley i *praeclara reperta* consistono soprattutto nella chiarezza con cui le teorie empedoclee vengono esposte,⁵⁸ piuttosto che nelle teorie medesime. I due motivi che secondo Furley avrebbero accomunato Empedocle e gli Epicurei vengono perciò criticati da Sedley. Nel primo caso egli richiama il testo lucreziano, il quale mette in evidenza che i quattro elementi sono inevitabilmente perituri (*DRN* I, 753-762) e che, anche ammessa la loro immodificabilità, essi hanno una limitata capacità esplicativa (770-781). Nel secondo caso egli rileva che non ci sono prove che Epicuro o qualche suo seguace, neppure Lucrezio, abbia riconosciuto il contributo di Empedocle alla creazione di una visione antiteleologica della natura; anzi, la sua teoria dei

⁵⁴ Cfr. Garani, *Empedocles Redivivus*, p. 16.

⁵⁵ Cfr. *supra*, n. 43.

⁵⁶ Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, p. 16-21.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23. Cfr. anche Clay, *Lucretius and Epicurus*, *passim*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

mostri appariva ridicola; infine, il ruolo che Empedocle assegna all'Amore come forza creatrice e intelligente mostra come sia assai difficile attribuirgli una visione meccanicista.

Nonostante l'indubbia fondatezza di questi rilievi critici, credo che a loro volta le tesi di Sedley meritino di essere discusse. Anche ammettendo quello che Sedley ha chiamato il 'fondamentalismo' di Lucrezio⁵⁹, cioè il suo rimanere fermo all'elaborazione teorica svolta dal maestro nella sua opera maggiore, il Περὶ φύσεως, senza partecipare in alcun modo alla successiva elaborazione della dottrina e alle dispute con le altre scuole – fondamentalismo sul quale comunque è lecito nutrire qualche ragionevole dubbio –, esso non può implicare un'assoluta mancanza di originalità. Infatti, senza poter entrare nella intricata questione del 'fondamentalismo', mi limito ad osservare che lo stesso Sedley ha riconosciuto in Lucrezio almeno una decisiva innovazione rispetto alla tradizione epicurea, quella di scrivere un poema.⁶⁰ Ritengo che con l'espressione *praeclara reperta* –

⁵⁹ Ibid., p. 62-93. È aperta la discussione tra chi, come Sedley, sostiene il 'fondamentalismo' di Lucrezio, cioè il suo isolamento dai dibattiti coevi e il suo attenersi strettamente a quanto Epicuro aveva sostenuto nei primi quindici libri del Περὶ φύσεως, e quanti invece ritengono che Lucrezio abbia attinto anche a materiale seriore. Da ultimo cfr. Montarese (*Lucretius and His Sources*, p. 18), il quale sostiene che "Lucretius may perhaps have incorporated philosophical material later than Epicurus, but if he did, he did so extremely sparingly. His source was Epicurus". Questo non varrebbe però proprio per la sezione storico-filosofica (cfr. *supra*, n. 8).

⁶⁰ Cfr. anche Clay, *Lucretius and Epicurus*, che nella sua ricerca mette in luce come, da un lato, Lucrezio segua le tracce di Epicuro (*DRN* III, 3-4), dall'altro, abbia percorso un sentiero non calpestato da piede umano e abbia scoperto le sorgenti alle quali nessun poeta aveva bevuto prima di lui (I, 921-928). Sull'interdizione epicurea per il σοφός di comporre poesie, leggiamo in Diogene Laerzio che "Solo il sapiente discorrerà correttamente della musica e della poesia, senza che componga effettivamente (ἐνεργῶς) poesie" (DL X 121b). E. Asmis ("Epicurean Poetics", in Obbink, *Philodemus and Poetry*, p. 15-34) ritiene il passo suscettibile di duplice lettura: esso potrebbe significare che Epicuro abbia vietato al sapiente di occuparsi di poesia sia in senso assoluto sia solo in modo professionale (p. 22). La questione della valutazione che Epicuro e gli Epicurei diedero della poesia, non solo della sua composizione ma anche della sua utilità e della sua fruibilità, è assai complessa e la bibliografia molto ampia. In generale credo si possa concordare con Cambiano (*I filosofi in Grecia e a Roma*, p. 136-138), il quale osserva come gli Epicurei non fossero ostili in linea di principio alla poesia, ma "alla *paideia* tradizionale e quindi anche alla poesia come veicolo dei suoi contenuti". Il tema dovette essere particolarmente dibattuto nella scuola, soprattutto tra II e I sec. a.C.: ne scrissero Demetrio Lacone, Zenone Sidonio, Filodemo di Gadara, autore non solo di epigrammi, ma anche di due testi teorici: la *Poetica*, in almeno cinque libri (il meglio conservato è il quinto: cfr. *Il quinto libro della Poetica*, a cura di C. Mangoni, Napoli, Bibliopolis, 1993; cfr. inoltre Id., "Introduzione", *ibid.*, p. 24, n. 5 per le indicazioni bibliografiche sulle edizioni dei papiri assegnati alla *Poetica* filodemea), e *Il*

espressione particolarmente significativa: si ricordi che Democrito ed Epicuro sono appellati *repertores doctrinarum* (III, 1036)⁶¹ – Lucrezio non abbia inteso limitarsi alla sola conciliazione tra filosofia ed espressione poetica, ma abbia alluso a effettive scoperte grazie alle quali Empedocle ha contribuito alla *inventio* della verità.

Sono almeno due⁶² le tesi della filosofia empedoclea che Lucrezio poteva ritenere legittimamente forme più primitive delle verità epicuree, ma largamente conciliabili con esse: la dottrina della μίξις delle quattro radici e la teoria della generazione casuale, ‘per tentativi ed errori’, delle specie viventi.

L’indagine sul primo punto ci porta a ritornare sulle fonti del passo. Se anche la fonte non fosse uno scritto di Epicuro ma un’opera polemica di scuola,⁶³ questa non avrebbe potuto non riprendere giudizi e argomentazioni svolte dal maestro, sia pure in un contesto non

buon re secondo Omero (a cura di T. Dorandi, Napoli, Bibliopolis, 1982). Sulla poetica di Filodemo, cfr. almeno – oltre alla già citata “Introduzione” di Mangoni – M. Gigante, “Filodemo tra poesia e prosa (a proposito di *P.Oxy.* 3724)”, *Studi italiani di filologia classica*, 7, 1989, p. 129-151; Id., *Filodemo in Italia*, Firenze, Le Monnier, 1990 (spec. p. 63-79 e 103-116 sul rapporto poesia-filosofia); N. Pace, “La poetica epicurea di Filodemo di Gadara”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 152, 2009, p. 235-264. In tutti i filosofi epicurei citati non si mette in discussione la condanna operata dal maestro del valore educativo della poesia unita al suo apprezzamento come fonte di piacere, come ha sostenuto Asmis, “Epicurean Poetics”. Va aggiunto che, in Filodemo, tale piacere non si identifica con un effetto fisico-acustico, “ma è piuttosto un piacere ‘intellettuale’, che deriva dalla significazione di pensieri [...] attraverso la λέξις artisticamente elaborata” (Mangoni, “Introduzione”, p. 30-31; sul problema della posizione di Filodemo nei confronti del poema filosofico di tipo lucreziano gli studiosi si dividono, ma per lo più optano per atteggiamento critico: cfr. *ibid.*, p. 30 n. 20). Affidando ai *lucida carmina* l’esposizione della *physiologia* epicurea, Lucrezio compie quindi una mossa innovativa, di cui è perfettamente cosciente (*DRN* I, 926-927; ripetuto in IV, 1-2, su cui cfr. Pace, “La poetica epicurea di Filodemo di Gadara”, p. 255-256 e letteratura secondaria citata in nota). Sulla scelta lucreziana di non attenersi al divieto di scrivere in versi, cfr. almeno le ponderate considerazioni di G. Arrighetti (*Lucrece dans l’histoire de l’Epicurisme*, in Algra-Koenen-Schrijvers, *Lucretius*, p. 21-34; e *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei greci: studi*, Pisa, Giardini, 2006, p. 315-342), il quale ritiene che il poeta romano “sembra collocarsi in una posizione eretica” rispetto alla interdizione epicurea di affidare alla forma poetica la trasmissione della dottrina. Il che non fa però di Lucrezio un dissidente, come commenta D. Clay (“L’*épicurisme: école et tradition*”, in Gigandet-Morel, *Lire Épicure et les épicuriens*, p. 24).

⁶¹ Cfr. *supra*, n. 26.

⁶² Garani, *Empedocles Redivivus*, ne individua anche altre, come la dottrina, gnoseologica e cosmologica, degli effluvi: cfr. p. 195-207.

⁶³ Cfr. *supra*, n. 8.

esplicitamente dedicato alla polemica contro le *ἀρχαί* dei primi fisiologi; ragion per cui ciò che resta dei testi di Epicuro e in particolar modo del suo capolavoro rimane importante per comprendere il poema lucreziano. Ebbene nel XIV libro del Περὶ φύσεως sembra ritrovarsi una valutazione più benevola del pensiero di Empedocle rispetto ad altri pensatori: secondo Epicuro, infatti, il tentativo condotto da Platone nel *Timeo* di identificare i quattro elementi con delle specifiche forme geometriche risulta meno convincente di quello di chi non ne fissa alcuna. Il riferimento alla dottrina dei quattro elementi ci conduce ad Empedocle:⁶⁴

(contro) coloro che definiscono una figura propria (σχῆμα ... ἴδιον) di fuoco o di terra o di acqua o di aria, poiché sono più ridicoli di quelli che, è vero, non la definiscono, ma che nei miscugli (κατὰ δὲ τὰς παραθέσεις) potrebbero ammettere, volenti o nolenti, che vi sono alcune specie proprie di figure (σχημάτων ἴδια εἶδη) per ciascun aggregato (σύγκρισιν) che si potrebbe dire sostanziale. Costoro, infatti, sono sì in errore riguardo agli elementi (στοιχείοις), ma, esprimendosi così, maggiormente direbbero qualcosa di coerente con questi, e in generale affermerebbero la differenza nelle mescolanze (μείξεσιν) (Fr. 60, col. XXXIV Leone¹ = fr. 29.22 Arr.).⁶⁵

Il significato del passo ruota evidentemente sulla corretta comprensione di *παράθεσις*: essa indica un miscuglio⁶⁶ di elementi, ciascuno dei quali si

⁶⁴ Questa è almeno l'opinione di molti studiosi, tra cui Arrighetti (Arr. p. 605), Isnardi Parente (Isn., p. 235), Leone ("Epicuro, *Della natura*, libro XIV", p. 86-89; Ead., "Epicuro ed Empedocle", p. 231-235), M.L. Gemelli Marciano ("L'atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo: frammenti di interpretazione del mondo antico", *Elenchos*, 12, 1991, p. 23-24), che seguono; per interpretazioni alternative si vedano i riferimenti bibliografici ivi citati e Montarese (*Lucretius and His Sources*, p. 79-84), che ritiene, poco convincentemente, implausibile che Epicuro abbia confutato Empedocle nel libro XIV.

⁶⁵ πρὸς τοὺς ὀρίζοντας σχῆμα π[υρ]ῶς ἴδιον ἢ γῆς ἢ ὕδατος ἢ [ἀ]έρος, ὅτι γελοιότεροι εἰσι τῶν οὐχ ὀρίζοντων μὲν, κατὰ δὲ τὰς παραθέσεις ὁμολογησάν[τ]ων ἂν ἢ ἀκυ[σ]ίως γίνεσθαι τινα σχημά[τ]ων ἴδια εἶδη καθ' ἑκάστην [οὐ]σιώδη ῥηθείσαν ἂν σύγκρισιν· οἱ μὲν γὰρ τοῖς μὲν [σ]τοιχείο[ι]ς ἀμαρτάνουσιν, [ἀ]κόλουθον δὲ τι τοῦτοις [μ]ᾶλλον, οὕτω λέγοντες, [λ]έγοιεν ἂν, καὶ ὅλως δὲ τὴν [τ]αίς μείξεσι[ν] παραλλαγὴν (trad. di Leone, "Epicuro ed Empedocle", p. 231-232, che differisce in qualche punto da Leone¹, p. 59).

⁶⁶ Arrighetti (Arr. p. 264) traduce *παράθεσις* con 'miscuglio', spiegando così la sua scelta: "Per quanto riguarda il valore preciso di *παράθεσις* che ricaviamo dalle testimonianze dei presocratici, vediamo che il termine sta a indicare quella particolare combinazione degli elementi per la quale essi, pur mescolandosi, non perdono le loro caratteristiche particolari, e determinano quello che in chimica si chiamerebbe un miscuglio". Così anche Leone¹, p. 59. Gemelli Marciano ("L'atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo") opta invece per 'giustapposizione'; ma giustamente Isnardi Parente (Isn., p. 235), che rende invece il termine con 'combinazione', aveva già osservato che in questo passo *παράθεσις* non può avere il significato di 'giustapposizione', che invece ha nell'altra occorrenza nei

unisce agli altri in misure diverse, dando luogo a differenti mescolanze (μείξεσιν) e mantenendo però in esse il suo carattere specifico (εἶδος) – di fuoco, terra, acqua o aria –, senza per questo essere riconducibile ad una figura geometrica (σχῆμα) particolare,⁶⁷ come aveva cercato di fare Platone nel *Timeo* (53c-55c) che riconduceva i quattro elementi ai quattro solidi regolari, rispettivamente tetraedro, cubo, ottaedro e icosaedro, e questi, a loro volta, ai due triangoli rettangoli elementari, isoscele e scaleno. Mentre, insomma, la ricerca platonica dei principi al di là degli elementi conduceva ad una progressiva smaterializzazione e geometrizzazione dei principi stessi,⁶⁸ Empedocle, pur nella inadeguata individuazione del numero e della natura dei principi, ne teneva fermi il carattere fisico e la tendenziale inalterabilità. Più difficile è spingersi fino a ipotizzare che Epicuro potesse in tal modo istituire un'implicita analogia, da un lato, tra gli elementi empedoclei e i miscugli (παραθέσεις) che essi formano e, dall'altro, gli atomi e le aggregazioni (συγκρίσεις) in cui questi si combinano.⁶⁹

Ho detto 'inalterabilità', ma aggiungendo 'tendenziale'. Si noti, infatti, come nello stesso XIV libro del Περὶ φύσεως, subito dopo, si trovi la giustificazione di quei *mollia* e *imbecilla* attribuiti agli elementi di Empedocle ed Anassagora. Infatti Epicuro si chiede come possano essere considerati indivisibili e indistruttibili aria, acqua e fuoco, se la terra, come quello elemento primo, evidentemente non lo è.⁷⁰ Dove mi sembra si possa sostenere che la scelta di identificare i principi con gli elementi porti

testi di Epicuro, dove si parla di 'giustapposizione' delle 'minute particelle' di terra (*Ep. Pyth.* 105).

⁶⁷ Cfr. *infra*, n. 86.

⁶⁸ Su questo specifico punto della critica di Epicuro a Platone, cfr. F. Verde, "Τρίγωνα ἄτομα. A proposito di Epicuro, *Della natura*, libro XIV, col. XXXVIII 1-10 Leone", *Cronache Ercolanesi*, 40, 2010, p. 31-38.

⁶⁹ Tale ipotesi può forse spiegare il fatto che nella scuola epicurea si avesse la convinzione che fosse possibile attribuire alla dottrina empedoclea il significato di una concezione corpuscolare e atomistica, seguendo ciò cui sembra alludere Aristotele in *GC I* 8, 325b5-17. Gemelli Marciano sostiene in proposito che "La concezione di un atomismo o di un corpuscolarismo empedocleo nell'ambito della problematica della divisibilità dei corpi dipende [...] da confronti con altre dottrine e sembra essere di matrice aristotelica", concludendo che "Le tracce di corpuscolarismo in Empedocle sono piuttosto scarse e in ogni caso sempre presentate attraverso il filtro di altre dottrine contemporanee o posteriori di natura atomistica o corpuscolaristica; spogliati del loro contesto esegetico, i frammenti in nostro possesso non autorizzano perciò un'ipotesi di questo tipo" (Gemelli Marciano, "L'atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo", p. 21 e 37). Cfr. anche Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 170-171.

⁷⁰ Fr. 60, col. XXXV Leone¹, p. 60 = fr. 29.23 Arr.

Empedocle al rischio di rendere divisibili gli stessi principi, come lo sono gli elementi (per analogia con la divisibilità della terra), rischio che in Anassagora diventa reale affermazione della divisibilità all'infinito dei semi, col risultato di distruggere addirittura i *principia*. Il passo, quindi, mi sembra che illumini bene il testo lucreziano, ribadendo anche in questo caso – pur nel comune errore di ammettere, implicitamente o esplicitamente, la divisibilità degli elementi primi – la superiorità di Empedocle su Anassagora (e, ovviamente, su Platone), all'interno di una trattazione comunque inadeguata dei principi.

Ancor più evidente e importante mi sembra, in secondo luogo, l'implicito consenso che Lucrezio accorda alla teoria empedoclea secondo la quale gli esseri viventi si sono generati 'per caso', senza un piano teleologico prestabilito, per cui solo dopo una lunga serie di tentativi la natura ha potuto generare specie stabili, capaci di sopravvivere e di generare conspecifici.⁷¹ In questo caso mi sembra che si possa sostenere una certa

⁷¹ La tesi che la zoogonia antifinalistica avvicini Empedocle all'epicureismo è stata difesa da Bignone (*Storia della letteratura latina*, p. 287-288); Furley ("Variations on Themes"); Gale (*Myth and Poetry in Lucretius*, p. 60-62), che aveva affermato contro Sedley (*Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*) anche la vicinanza della dottrina empedoclea degli elementi a quella epicurea. G. Campbell (*Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura Book Five, Lines 772-1104*, Oxford, Oxford University Press, 2003) sostiene che la presentazione lucreziana della zoogonia "is strongly intertextual with Empedocles" e che il debito col filosofo agrigentino non è solo poetico ma anche filosofico: "Lucretius chooses Empedocles as his model as the chief example of an anti-teleological system of the random creation and adaptation of live available to him" (ibid., p. 2; cfr. anche p. 1-4 e 98-179 per il commento a *DRN* V, 837-924, in cui si mostrano i numerosi debiti col testo empedocleo; più in particolare Campbell ritiene che "it is not clear to what degree Epicurus himself was influenced by Empedocles, or to what extent Lucretius has on his own initiative returned to Empedocles the better to present Epicurus' zoogony. The lengthy rebuttal of compound creatures from 878 ff. may suggest the latter, and indicate that Lucretius is conscious of the need to distance his account from Empedocles, having following him closely", p. 102). Muovendo da un'interpretazione più complessa di Empedocle, in cui convergono 'disegno intelligente' divino e caso, Sedley (trad. it. *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, Roma, Carocci, 2011, p. 51-87) ha sostenuto che "la versione epicurea esclude il primo stadio della zoogonia empedoclea, in cui il mondo era popolato da membra e organi isolati, e mantiene apparentemente una deliberata distanza da Empedocle per quanto concerne una parte del secondo stadio, quella riguardante la *non* sopravvivenza del *meno* adatto" (p. 85). Per la testimonianza lucreziana sulla zoogonia di Empedocle e per ulteriori prove che Lucrezio traduca direttamente da Empedocle (ad es. V, 864-870), testimonianza questa che Lucrezio "si riconosca sostanzialmente in accordo il suo venerato precursore poetico", cfr. ibid., spec. p. 85-87; su Lucrezio, che da una parte nel "riconoscimento della sopravvivenza del più adatto", propria del secondo stadio

originalità di Lucrezio, se è vero che, come si accennava sopra, secondo quanto ci testimonia Plutarco (*Adv. Col.* 1123B), gli Epicurei “ridono” dei “mostri (τερράσμασιν) di Empedocle”, cioè dei primi esseri viventi immaginati dal filosofo agrigentino, esseri “dai piedi striscianti e con innumerevoli mani” (31 B 60 DK), oppure “stirpi bovine con volti umani” (31 B 61 DK)⁷².

Il punto è di grande rilievo, e ne era ben cosciente Aristotele. Il quale, confrontandosi con quei filosofi, come Empedocle e Democrito, che avevano assegnato alla fortuna (ἡ τύχη) e al caso (τὸ αὐτόματον) un ruolo di rilievo nella spiegazione dei processi naturali (*Phys.* II 4)⁷³, si chiede se sia possibile che la natura agisca senza un fine e non in vista del meglio. Se così fosse, potrebbe darsi che negli esseri viventi alcune parti del corpo si siano rivelate adatte per accidente a determinate funzioni, come gli incisivi a tagliare e i molari a masticare.

Là, dunque, dove tutte quante le cose siano accadute come se anche si desse un *in vista di questo*, queste cose si sono salvate, stando casualmente (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου) assieme in modo conveniente; invece tutte quelle che non stanno così, sono andate e vanno in rovina, come Empedocle sostiene <che abbiano fatto> i bovini dal muso umano (*Phys.* II 8, 198b29-33).⁷⁴

zoogonico di Empedocle, ha “una base comune” con il filosofo agrigentino, dall’altra nega l’idea “caratteristica del primo stadio zoogonico di Empedocle, per cui le singole parti del corpo [...] vennero progettate fin dall’inizio per le loro funzioni”, cfr. *ibid.*, p. 161-166. Cfr. infine Garani, *Empedocles Redivivus*, p. 84-90, e Montaresi, *Lucretius and His Sources*, p. 227-229.

⁷² Secondo Leone (“Epicuro ed Empedocle”, p. 239-240), la polemica potrebbe risalire allo stesso Epicuro, che doveva avere conoscenza diretta dell’opera del filosofo siciliano (*ibid.*, p. 228); Rispoli (“Empedocle nelle testimonianze ermarchee”, p. 267-269) ritiene plausibile che la polemica fosse contenuta nel *Contro Empedocle* di Ermarco (cfr. fr. 51 Longo).

⁷³ Assai interessante in proposito l’esame di questo luogo aristotelico proposto da G. Rossi (“¿Ser por azar o producirse por azar? Una reconstrucción de algunos aspectos de la discusión de Aristóteles contra el materialismo a la luz del problema del azar”, *Elenchos*, 32, 2011, p. 21-54), la quale, distinguendo tra ‘essere per caso’ e ‘generarsi per caso’, evidenzia come lo Stagirita ammetta, nella polemica contro i ‘materialisti’ e in particolar modo Empedocle, il ruolo del caso solo nella generazione, necessariamente singolare, ma non nell’essere, perché ammetterlo significherebbe negare l’*eidōs* e quindi la scienza.

⁷⁴ Trad. Zanatta, p. 178. In *Phys.* II 4, Aristotele attribuisce a Empedocle la dottrina secondo cui “la stragrande maggioranza delle parti dei viventi si genera dalla fortuna (ἀπὸ τῆς τύχης)” (*ibid.*, p. 170).

È chiaro, dunque, come rispetto al dilemma ‘per caso’ *vs.* ‘in vista di un fine’, l’epicureismo si trovasse dalla parte di Empedocle contro Aristotele (e contro Platone e gli Stoici), non per fedeltà al caso democriteo, bensì per la costitutiva avversione al finalismo. D’altronde, per quello che si può comprendere dalla dossografia, sembra che il pensatore agrigentino abbia ipotizzato che inizialmente le membra degli esseri viventi siano nate “dalla terra” (Censor. *De d. nat.* 4, 7 = 31 A 72 DK) “come capitava (ὡς ἔτυχη)”, e poi si siano congiunte, dando luogo o a esseri inadatti a vivere, come appunto i bovini dal muso umano e gli androgini, in cui forme maschili e forme femminili sono “mescolate tra loro”, oppure a composti armonici, in grado di sopravvivere e di riprodursi (Simpl. *Phys.* 37, 33 = 31 B 61 DK). Non molto dissimile la descrizione che dà delle primitive generazioni Lucrezio:

*Multaque tum tellus etiam portenta creare
conatast mira facie membrisque coorta,
androgynem, interutrasque nec utrum, utrimque remotum,
orba pedum partim, manuumque viduata vicissim,
muta sine ora etiam, sine vultu caeca reperta,
vinctaque membrorum per totum corpus adhaesu,
nec facere ut possent quicquam nec cedere quoquam
nec vitare malum nec sumere quod volet usus.
cetera de genere hoc monstra ac portenta creabat,
nequiquam, quoniam natura absterruit auctum*

E molti allora portentosi la terra anche di creare
tentò, esseri nati con strane sembianze e membra,
l’androgino, fra l’uno e l’altro sesso, e non ne è nessuno, da entrambi
alcuni privi di piedi, altri al contrario senza mani, [lontano,
muti anche senza voce, senza sguardo ciechi ritrovati,
o legati in tutto il corpo con le membra attaccate,
da non poter fare nulla, né muoversi da nessuna parte,
senza scansare un male, né prendere ciò che voglia la necessità.
Altri mostri e portentosi di questa specie creava,
ma invano, poiché la natura ne evitò la crescita (V, 837-846).

Necessariamente dovettero essere molte le specie di animali che scomparvero, in quanto non dotate di istinti e capacità adatte a sopravvivere o almeno ad essere utilizzate dall’uomo e neppure capaci per

propria intrinseca insufficienza a riprodursi: il caso dell'androgino è, a questo proposito, esemplare.

Lucrezio corregge la proposta empedoclea, non concependo l'esistenza originaria di membra indipendenti, che in seguito si sarebbero riunite, né ammettendo che tra i *monstra ac portenta* possano essere esistiti, neppure nei tempi più remoti, esseri favolosi come i Centauri e le Chimere o mostruosi come i bovini dal muso umano, perché le proprietà e le forze di ognuna delle parti non avrebbero potuto accordarsi con le altre (878-881). Nonostante ciò, rimane vero il nocciolo dell'intuizione del filosofo agrigentino: che la natura abbia prodotto senza alcun piano ordinato gli esseri viventi, una parte dei quali era destinata a perire per intrinseca incapacità di sopravvivere e riprodursi. Insomma: Lucrezio sembra valorizzare in Empedocle quanto si poteva in lui trovare di anti-platonico e anti-aristotelico (e anti-stoico) *ante litteram*: la negazione di ogni finalismo nei processi naturali, senza per questo farne un filosofo meccanicista, come sarebbero invece stati Leucippo, Democrito e, ovviamente, ma a modo suo (si tenga presente la teoria del *clinamen*)⁷⁵ Epicuro.

A Empedocle, in conclusione, Lucrezio riconosce il merito di aver compiuto sotto due diversi aspetti un passo importante verso la scoperta della verità, senza per questo farne un 'anticipatore' di teorie che solo in seguito sarebbero state elaborate in modo maturo e definitivo.

5. Il contributo taciuto di Democrito alla scoperta della verità

Come si è fin dall'inizio e a più riprese notato, in *DRN I*, 635-920 non si incontrano gli atomisti più antichi, Leucippo e Democrito, in un contesto che sembrerebbe invece doversi concludere con il riconoscimento del loro contributo decisivo alla scoperta della verità; il che si spiega solo con una deliberata scelta di Lucrezio. Il paragone del testo lucreziano con l'iscrizione di Diogene di Enoanda sembra rafforzare tale ipotesi, in quanto nell'iscrizione la trattazione degli antichi fisiologi, in tutto simile a quella di Lucrezio, non si chiude con Anassagora, bensì con Democrito.

⁷⁵ Sulla dottrina del *clinamen* e le sue difficoltà di ordine storico-filosofico e concettuale, cfr. almeno la recente messa a punto di A. Gigandet, "Les principes de la physique", in Gigandet-Morel, *Lire Épicure et les épicuriens*, p. 66-71.

Una prima, possibile, soluzione della questione può essere ricavata approfondendo proprio il confronto con l'iscrizione diogeniana: il testo, assai lacunoso, ci rivela comunque quali dovevano essere gli errori dell'Abderita: "Democrito cadde in errore (ἐσφάλλη) in maniera indegna di lui dicendo che solo gli atomi sono secondo verità (κατ' ἀλήθειαν), tra le cose che sono, e tutto il resto per convenzione (νομιστεῖ)".⁷⁶ Questo, per un Epicureo, avrebbe significato negare la validità alla sensazione (αἴσθησις), che è fonte indiscutibile di verità per ciò che è evidente e criterio per conoscere ciò che non è evidente, e alle affezioni (πάθη) di piacere e dolore, sulla cui base soltanto è possibile stabilire un criterio per vivere: "non sapremmo come trovare il vero, ma nemmeno come vivere" (fr. 7 Smith).⁷⁷ Diogene, e molto probabilmente già la fonte comune a Lucrezio e Diogene, faceva dunque slittare la polemica dal piano fisico-ontologico, sul quale invece democritismo ed epicureismo concordavano nell'essenziale,⁷⁸ a quello gnoseologico ed etico, in cui le differenze apparivano assai più rilevanti.

Ora, il libro I del *De rerum natura* intende esporre i principi ontologici della fisica epicurea, a partire dai quali verranno poi trattate negli altri libri gli sviluppi particolari della dottrina. Se in quella sede Lucrezio avesse voluto rilevare, analogamente a quanto avrebbe poi fatto Diogene di Enoanda, l'errore di Democrito nella svalutazione della evidenza sensibile o addirittura nella negazione di ogni sua credibilità a vantaggio dell'intellezione (affermazione polemica, questa, che probabilmente non rendeva giustizia all'effettiva posizione democritea, che doveva essere più di continuità che di opposizione tra le due forme di conoscenza),⁷⁹ con

⁷⁶ Sul rapporto Democrito-Epicuro, cfr. soprattutto il raffinato studio di P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Paris, Puf (2000) 2013². Cfr. inoltre M. Gigante, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 50-62; M.L. Silvestre Pinto, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*, Napoli, Loffredo, 1985, la quale ritiene che la polemica anti-democritea si sia andata via via affievolendo quanto più il pensiero di Epicuro si rendeva autonomo da quello del fondatore dell'atomismo. Sul caso in questione Silvestre Pinto sottolinea soprattutto gli elementi di continuità e convergenza tra la dottrina democritea e quella epicurea della sensazione (ibid., p. 49-70), non prendendo in considerazione il fr. 7 di Diogene di Enoanda.

⁷⁷ Isn., p. 581-582, che attribuisce a Colote anche questo testo.

⁷⁸ Secondo Morel (*Atome et nécessité*, p. 7) Epicuro deve a Democrito "son inspiration première et l'essentiel de sa doctrine physique". Cfr. anche Silvestre, *Democrito e Epicuro*, p. 31-47.

⁷⁹ Cfr. almeno Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, p. 337-350; Morel, *Atome et nécessité*, p. 119-134.

rovinose ricadute nella gnoseologia e nell'etica, allora egli avrebbe smarrito la linearità di un discorso tutto incentrato sui *primordia rerum* e sulle insufficienze della fisica pre-epicurea.

Vero è che il ricorso all'evidenza sensibile è per Lucrezio un potente argomento critico che consente di cogliere con sicurezza i motivi per cui gli antichi fisiologi hanno trattato in modo insufficiente i principi della natura. Nel caso di Democrito, però, criticarne la immotivata diffidenza provata nei confronti della sensazione avrebbe permesso non tanto di evidenziare la insufficiente individuazione dei principi, quanto di cogliere le gravi carenze negli sviluppi particolari, benché importanti, della *physiologia*, come, ad es., l'affermazione del numero illimitato delle forme atomiche, che avrebbe implicato l'esistenza di atomi sufficientemente grandi da poter essere percepiti, cosa contraria a quanto attestato dai sensi (cfr. *Ep. Hrdt.* 55-56).⁸⁰ Una critica che Lucrezio rivolge a Democrito, senza nominarlo, in un altro luogo del poema, nel libro II (*DRN* II, 478-499), proprio perché, concernendo il libro I la dottrina dei principi e non i suoi sviluppi particolari, in questo non poteva trovare posto.

Qualora quanto appena sostenuto sia plausibile, appare evidente come la difficoltà, invece di risolversi, si acuisca: non si tratta, infatti, della stessa insufficienza metodologica riscontrata in Eraclito, Empedocle e Anassagora? Pur essendo andato molto più in là di costoro (fr. 34.30, 7-9, Arr.),⁸¹ anche Democrito sembra aver colto la verità per una qualche felice intuizione, se non quasi per caso, comunque non in forza della rigorosa applicazione del mente ai fenomeni, la quale, muovendo dall'esperienza, può cogliere τὰ ἀδηλὰ, cioè gli atomi e il vuoto, per mezzo del ragionamento conseguente, che prova le realtà che si sottraggono alla percezione sensibile grazie alla non infirmazione e a un sistema complesso di inferenze (cfr. *Ep. Hrdt.* 40).⁸² E, allora, perché non parlare di un pensatore che, pur con i suoi

⁸⁰ Avanza riserve sulla pertinenza di tale critica epicurea a Democrito Morel, *ibid.*, p. 29-30.

⁸¹ Per il commento al testo, cfr. *infra*, p. 39.

⁸² Sul complesso metodo di verifica delle opinioni nell'epicureismo la letteratura secondaria è vasta. Cfr. soprattutto Asmis, *Epicurus' Scientific Method*. Cfr. inoltre almeno G. Sasso, "La verità, l'errore, il progresso", in *Id.*, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna, il Mulino, 1979, p. 163-239 (assai utile non solo per l'impostazione teoretica ma anche per la contestualizzazione del problema gnoseologico nella storia della civilizzazione); Gigante, *Scetticismo e epicureismo*, p. 122-148; J.-P. Dumont, "Confirmation et disconfirmation", in J. Barnes-J. Brunschwig-M. Burnet-M.

evidenti limiti, in certa misura comuni agli altri antichi fisiologi, nell'essenziale ha però detto *καλῶς*, cogliendo il vero e rappresentando perciò una tappa fondamentale nella *inventio* della verità? Infatti, a ben guardare, nei passi di questa sezione in cui Lucrezio contrappone la *vera ratio* alle teorie degli antichi fisiologi, tale dottrina coincide proprio con i principi dell'atomismo che per primi sono stati individuati da Leucippo e Democrito – tanto che Diogene di Enoanda aveva posto Democrito alla fine della sua lista perché “his view is closest to Epicurus” –:⁸³ non è il fuoco a produrre tutte le cose, piuttosto *sunt quaedam corpora, quorum / concursus, motus, ordo, positura, figurae / efficiunt ignis* (“vi sono alcuni corpi dei quali / gli incontri, i movimenti, l'ordine, la posizione e le figure / creano il fuoco”, *DRNI*, 684-686).⁸⁴ Ora, *ordo, positura* e *figura* traducono *θέσις, τάξις* e *σχῆμα*, che sono appunto le tre caratteristiche differenziali (*διαφοραί*) che distinguono per Leucippo e Democrito gli atomi tra di loro secondo Aristotele,⁸⁵ e che Epicuro aveva ripreso nella *Epistola ad Erodoto*, richiamando, oltre al peso (*βάρος*) e alla grandezza (*μέγεθος*), proprio “la figura (*σχῆμα*) [...] e tutto ciò che è necessariamente connesso alla figura” (*Ep. Hrdt.* 54),⁸⁶ cioè appunto l'ordine e la disposizione.⁸⁷ Non solo: il

Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 273-303; M. Erler, “Epikur”, in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4: Die Philosophie der Antike: Die Hellenistische Philosophie*, I, Basel, 1994, p. 137-138. Tra gli studi più recenti, Gigandet, “La connaissance: principes et méthode”, p. 73-98 (con ricca bibliografia); Morel, *Atome et nécessité*, p. 143-148; Verde, *Epicuro*, p. 76-79 (bibliografia a p. 248-250).

⁸³ Mansfeld, *Doxography and Dialectic*, p. 3157.

⁸⁴ Poco prima Lucrezio aveva scritto: *certissima corpora quaedam / sunt quae conservant naturam semper eandem, / quorum habitu aut aditu mutatoque ordine mutant / naturam res et convertunt corpora sese* (“ci sono certi corpi ben determinati, / che conservano una natura sempre uguale, / e per il cui distaccarsi o accostarsi e mutare di ordine / mutano natura le cose e si trasformano i corpi”, I, 675-678). In proposito Piazzi (*Lucrezio e i Presocratici*, p. 120) rinvia ad Aristotele, *De gen. et corr.* I 1, 315b10 sgg.

⁸⁵ Cfr. *Metaph.* VIII 2, 1042b11-15; anche I 4, 985b13 sgg. Si tenga presente che Aristotele traduce il lessico degli antichi atomisti: *σχῆμα* in luogo di *ῥυσμός*, *τάξις* in luogo di *διαθιγή*, e *θέσις* in luogo di *τροπή*. Sull'uso lucreziano di *figura*, cfr. Alfano Caranci, *L'atomo nel lessico di Epicuro e Lucrezio*, p. 26-28.

⁸⁶ “*σχῆμα* [...] indica la statica forma ontologica”, e perciò, aggiungo io, poteva essere così nominata anche la forma geometrica degli elementi del *Timeo* platonico (cfr. *supra*, p. 28-29) “senza più includere l'idea di massa o di direzione dell'atomo: di qui la necessità, per Epicuro, di affiancare ad essa le qualità della grandezza e del peso, che gli antichi Atomisti non annoveravano fra quelle originarie degli atomi” (Leone “Epicuro, *Della natura*, libro XIV”, p. 74). Sulla differenza tra *σχῆμα*, figura, e *μορφή*, forma, si veda anche

paragone tra gli atomi e le lettere (στοιχείον/*elementum* significa sia atomo che lettera), che combinandosi diversamente danno luogo a cose diverse (DRN I, 817-829, 912-914), era già stato avanzato dagli atomisti antichi, come ricorda Aristotele nel passo appena richiamato del libro I della *Metafisica*.⁸⁸

Sicché, è bene ribadirlo, in questa sezione, che riguarda la natura dei *primordia rerum*, la polemica contro l'atomismo antico non poteva in alcun modo trovare spazio. Avrebbe però potuto trovare spazio il riconoscimento del contributo di Democrito all'*inventio* della verità. Riconoscimento, che, in un altro luogo del poema, Lucrezio d'altronde non nega. Il *sanctus* Democrito (III, 371 e V, 622)⁸⁹ è infatti l'unico filosofo ad essere citato tra i *repertores doctrinarum*⁹⁰ oltre a Epicuro (III, 1039-1044), al quale è riservato l'appellativo di *deus* (V, 8 e 19).⁹¹

Ead., "Commentario", in *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 537, a commento della col. 38, 2 (per le occorrenze dei due termini, cfr. ibid., 'Index verborum').

⁸⁷ Lo stesso Epicuro parla di θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων (*Ep. Hrdt.* 48). Sulla possibilità di identificare "tutto ciò che è necessariamente connesso alla figura" (ibid. 54) con le altre due διαφοραὶ degli antichi atomisti, cfr. Verde, "Commento", p. 145-146.

⁸⁸ Cfr. Piazzì, *Lucrezio e i Presocratici*, p. 19-24.

⁸⁹ *Democriti quod sancta viri sententia ponit*: questo verso viene ripetuto appunto nei due luoghi citati nel testo. *Sanctus* è anche Empedocle (I, 730) –, epiteto che "implies great respect" (Bailey, "Prolegomena" e "Critical Apparatus", p. 1057).

⁹⁰ Ma anche a Empedocle erano stati attribuiti *praeclara reperta*: cfr. *supra*, § 4.

⁹¹ Sulla deificazione di Epicuro nel *De rerum natura*, cfr. le interessanti considerazioni di Gale (*Myth and Poetry in Lucretius*, p. 191-207), la quale ritiene che ci sia una progressione nel poema: "Initially he [Epicuro] is a man: *Graius homo* [ma per un diverso significato di *homo*, cfr. *supra*, p. 13]. By his conquest of the heavens, he establishes himself as a divinity, and is gradually developed as a replacement for the gods of the traditional pantheon. In the fifth proem, he is a Euhemeran benefactor [...]. But by the sixth proem, he is explicitly *vir* and *extintus*, though still invested with divine attributes, and it is his *gloria*, not the man himself, which has reached the heavens. Epicurus' divinity is established by comparison with more accessible and familiar conceptions of deity; but by the end of poem, we should be able to discard the false traditional gods and accept the master for what he was, in Lucretius' eyes: 'a god among men'" (p. 206). In generale sul culto di Epicuro nella scuola, cfr. W. Schmid, *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, Paideia, Brescia, 1984, p. 99-111, che sottolinea il carattere 'quasi-religioso' dell'epicureismo e della venerazione dei discepoli per il maestro; M. Capasso, "L'aspetto culturale nel rapporto tra Epicuro e i suoi seguaci", in Id., *Comunità senza rivolta*, p. 25-37, in cui si cerca di spiegare l'atmosfera religiosa della scuola epicurea secondo la particolare psicologia del tempo; D. Clay, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998, p. 75-102, che riporta testi di scuola testimoniando il culto di Epicuro; M. Erler ("Epicurus as deus mortalis. *Homoiosis theoi*

Il silenzio su Democrito, allora, più che significare il misconoscimento del suo contributo all'*inventio* della verità, sembra piuttosto indicare la difficoltà, propria dell'epicureismo in genere, ad ammettere l'apporto positivo di filosofi non appartenenti alla scuola, apporto che, tuttavia, Lucrezio riconosce, ma non nel luogo che la logica della progressiva *inventio* della verità, dispiegantesi nel libro I, avrebbe richiesto.

Della difficoltà a riconoscere a Democrito il debito intellettuale contratto da Epicuro, Lucrezio poteva d'altronde trovare testimonianza nello stesso maestro. Se è vero, infatti, come si diceva all'inizio, che è ormai tramontata l'"immagine, offerta soprattutto da Cicerone, di un Epicuro sprezzante e ingrato nei confronti del suo illustre predecessore, delle cui teorie si sarebbe indebitamente appropriato spacciandole per sue",⁹² mi sembra altrettanto vero che egli mostrò un atteggiamento profondamente ambivalente nella valutazione dell'antico atomismo. Da una parte, come ci ricorda Diogene Laerzio, egli si sarebbe volto alla filosofia solo dopo essergli capitati tra le mani i libri di Democrito (DL X 2), e, secondo la testimonianza di Plutarco – un altro autore assai poco benevolo nei confronti dell'epicureismo –,⁹³ si sarebbe professato "per lungo tempo democriteo", in quanto riconosceva che l'Abderita aveva raggiunto prima di lui "la retta conoscenza (τῆς ὀρθῆς γνώσεως)" e trovato "i principi (ταῖς ἀρχαῖς)" della fisica (fr. 138 Arr.).⁹⁴ Dall'altra, però, scrisse un'opera *Contro*

and Epicurean Self", in D. Frede-A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 159-181), che pone in evidenza la ripresa della nozione platonica di ὁμοίσις θεῶν e la sua trasformazione nell'epicureismo; H. Essler (*Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*, Basel, Schwabe Verlag, 2011, p. 330), che nota come la venerazione di Lucrezio per il maestro non consenta di considerarlo un dio, come lo intende la teologia epicurea. Interessanti anche le considerazioni di Anna Angeli a commento di *Contro coloro che si proclamano conoscitori di libri* di Filodemo, in cui si oppone la venerazione nei confronti del saggio, motivata dalla gratitudine per i ragionamenti filosofici, alla venerazione della moltitudine verso le divinità (Angeli, "Introduzione", p. 29-37).

⁹² Leone, "Epicuro, *Della natura*, libro XIV", p. 83. Sull'atteggiamento di Cicerone nei confronti dell'epicureismo, cfr. almeno S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis, 2008.

⁹³ Sedley ("Epicurus and His Professional Rivals", p. 128 sgg.) fa risalire le accuse nei confronti di Epicuro all'apostasia di Timocrate, che Cicerone e Plutarco ripresero e divulgarono. Cfr. anche M. Erler ("Die Schule Epikurs", in Flashar, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4, p. 283 e bibliografia, p. 286).

⁹⁴ Cfr. Plutarch. *Adv. Col.* 1108E (Isn., p. 116). E Metrodoro, continua Plutarco, "afferma nel *Della filosofia* che, se non ci fosse stato in precedenza a guida Democrito,

Democrito (fr. 11 Arr.), nella quale probabilmente dovevano essere raccolte tutte le obiezioni contro l'antico atomismo, forse anche in tono accesamente polemico: che l'evidenza sensibile non abbia valore conoscitivo (cfr. *supra*, fr. 7 Smith), che gli atomi possano avere qualsiasi grandezza (*Ep. Hrdt.* 55-56), che il mondo sia originato da un vortice (*Ep. Pyth.* 90), e soprattutto che tutto avvenga per necessità (*Ep. Pyth.* 90; *Ep. Men.* 133; fr. 34.27-30 Arr.), il che renderebbe impossibile lo stesso agire (fr. 34.30 Arr.). Perciò, anche nella matura trattazione del XXV libro del *Περὶ φύσεως*, accanto al riconoscimento del valore delle scoperte di Democrito, che ne fanno un pensatore nettamente superiore agli altri *αἰτιολογήσαντες*, non manca la critica, proprio sulla questione dirimente della necessità:

ma coloro che indagarono da principio sulle cause in maniera soddisfacente e furono superiori di molto non solo ai pensatori precedenti, ma anche, molto di più, a coloro che vennero dopo, sebbene in molti casi abbiano alleviato gravi questioni, tralasciarono una sola cosa: rendere la necessità e il caso cause di tutto (*PHerc.* 1056, 7, 4).⁹⁵

Epicuro non sarebbe giunto alla sapienza" (Isn., p. 531). Ciò porta Leone ("Epicuro, *Della natura*, libro XIV", p. 83) ad affermare un'immagine di "Epicuro che, pur guardando alle dottrine del suo predecessore con occhio spregiudicato e critico, si da rilevarne errori e debolezze, nutre l'ammirazione e il rispetto dovuto a chi prima di lui aveva alleviato grossi problemi nell'indagine della natura e ne aveva scoperto i principi esatti". Un giudizio, mi pare, corretto se per 'principi della natura' si intendono i soli atomi e il vuoto, ma eccessivamente positivo se si volesse estendere tale valutazione allo svolgimento dei principi, come, ad es., al moto di deviazione spontanea degli atomi; una valutazione che finirebbe per negare il significato della rivendicazione del contributo di novità avanzata dall'epicureismo nella storia della civilizzazione.

⁹⁵ οἱ δ' αἰτιολογήσαντες ἐξ ἀρχῆς ἰκανῶς καὶ ο[ὐ] μόν[ο]ν τῶν πρὸ [α]ὐτῶ[ν] πολὺ διενέγκαντες ἀλλὰ καὶ τῶν ὕστερον πολλαπλ[α]σίως ἔλαθον ἑαυτοῦς, καίπερ ἐν πολλο[ῖς] μεγάλα κουφίσαντες, ἐν τὸ τ[ῆ]ν ἀνάγκην καὶ ταυτόματ[ο]ν πάντα α[ι]τιᾶσθαι. Testo originale in F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006, p. 96; trad. p. 99 (modificata in più punti). Una diversa versione del testo in Laursen, p. 41-42 (= fr. 34.30, 7-15, Arr.), il quale traduce: "But those who from the beginning gave sufficient explanations of causes and differed not only from their predecessors but also in many ways from their successors were not aware that although they in many things lifted off great burdens they <contradicted> themselves in this one respect that they claimed that necessity and ... are the cause of everything" (S. Laursen, "The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, p. 54). Nel commentare questo passo, Arrighetti ha fatto notare come "un pensiero analogo, espresso quasi con identiche parole", si ritrovi in *DRN* I, 734-741 (Arr., p. 635), omettendo però di ricordare che Lucrezio elogi in quei versi Empedocle e non Democrito.

Come ha validamente sostenuto Pierre-Marie Morel, la polemica sulla necessità condotta da Epicuro contro Democrito, “loin d’être secondaire, est constitutive”,⁹⁶ perché tramite essa l’atomismo si ridefinisce in tutte le sue articolazioni: il fondatore del Kepon si è confrontato sia nella fisica, sia nell’etica sia nella teoria della conoscenza con il problema della necessità posto da Democrito, non rigettandola ma assegnandole una funzione nuova. La necessità non sarà più ‘principio di tutte le cose’, perché assegnare un tale potere alla necessità non consentirebbe di spiegare la formazione dei mondi e metterebbe in pericolo l’azione e il giudizio. Introducendo una rottura nella concatenazione causale con la teoria del *clinamen*, gli Epicurei pongono la contingenza al principio della formazione dei mondi, tale che le regolarità delle leggi naturali (i *foedera naturae* di Lucrezio) indicheranno una necessità per così dire relativa e non assoluta; e altrettanto relativa sarà la forza della costrizione che esercitano le necessità naturali dell’esistenza; come necessarie, in questo nuovo significato, risulteranno anche le inferenze valide e i desideri naturali, da cui dipende la felicità.⁹⁷

Nonostante questi limiti, Leucippo e Democrito rappresentano indubbiamente il vertice della ricerca filosofica pre-epicurea, se è vero che essi furono superiori “di molto non solo ai pensatori precedenti, ma anche, molto di più, a coloro che vennero dopo”, Platonici, Aristotelici e Stoici, proprio in quanto individuarono correttamente i *principia rerum*.

Per poter trovare una spiegazione soddisfacente alla esclusione di Democrito nella sezione storico-filosofica del libro I del *De rerum natura*, bisogna dunque riprendere di nuovo il contesto della storia della civilizzazione, nel quale la ricerca delle cause prime si colloca necessariamente.

Abbiamo già potuto apprendere come la civilizzazione comporti sia un progresso nelle *artes*, tanto di quelle utili quanto di quelle piacevoli, che hanno ormai raggiunto il loro *cacumen*, sia nelle *doctrinae*, le quali, però, nella chiusa del libro V non sono ancora giunte al loro termine ultimo, alla

⁹⁶ Morel, *Atome et nécessité*, p. 149.

⁹⁷ Cfr. le conclusioni cui giunge Morel (ibid.). Sulla polemica epicurea contro il determinismo e la complessa questione della libertà, cfr. il recentissimo contributo di E. Spinelli-F. Verde, “Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche”, in M. De Caro-M. Mori-E. Spinelli, *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, Carocci, 2014, spec. p. 61-71, con ampia bibliografia (p. 91-98).

verità pienamente dispiegata e compresa, nonostante gli indubbi successi parziali. Tale diversa ‘velocità’ è dovuta, innanzi tutto, al carattere aleatorio delle vicende naturali, nelle quali si iscrivono gli eventi umani, che non sono guidati da alcuna intelligenza ordinatrice e non debbono realizzare alcun fine precostituito, e che quindi possono anche produrre successi differenziati e parziali. Solo all’inizio del libro VI, che si apre con la celebrazione dell’avvento della figura salvifica di Epicuro, che *viam monstravit* (VI, 27) alla felicità, il *cacumen* delle *doctrinae* viene raggiunto, perché solo la scoperta della vera “arte della vita” (*vitae rationem*, V, 9)⁹⁸ rappresenta nella filosofia un vertice analogo a quello raggiunto dalle tecniche.

Qual è il motivo della scelta di posporre all’inizio del libro VI il culmine del processo di civilizzazione? Guardando il corso della storia umana con un sol colpo d’occhio, alla luce della *vera ratio* epicurea, colpisce il fatto che gli uomini, secondo Lucrezio, siano travagliati sempre dalle medesime paure e dalle medesime inquietudini dei loro antenati, come se l’umanità non possa mai superare i propri limiti: oggi come ieri il timore della morte angoscia gli uomini, che non sanno accettare di lasciare senza lamenti i *dulcia lumina vitae*. Nella fase di più intensa civilizzazione, poi, si aggiungono alla paura della morte gli altri due grandi motivi di *cura*: il timore degli dèi e i desideri vuoti.

Insomma, per l’essenziale – la vera felicità – non sembra che ci sia stato effettivo progresso nella storia umana: le medesime *curae* che angosciavano la vita degli uomini del passato continuano ad angosciare la vita presente degli uomini: *nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante* (1135); né sembra che in futuro chi non segua la dottrina epicurea possa aspirare alla felicità.⁹⁹ Di qui un apparente paradosso: quanto più la

⁹⁸ Flores traduce: “della vita la filosofia”, Asmis più efficacemente “the art of life”, in un passo che mi pare opportuno riportare: “In the prologue to book V, Lucretius celebrated Epicurus as the greatest discoverer of all; for he discovered the art of life (*vitae rationem*, V 9). In the prologue to book VI Lucretius celebrates Epicurus as the greatest discoverer that Athens has ever produced, since he discovered the art without which none of other arts can bring happiness” (Asmis, “Lucretius on the Growth of Ideas”, p. 776).

⁹⁹ Boyancé (*Lucrezio e l’epicureismo*, p. 266-267) ha sostenuto che tutte le scoperte ottenute nel corso della civilizzazione “non hanno assicurato nessuna nuova felicità”; in termini attuali si potrebbe dire che lo sviluppo non ha indotto progresso alcuno: “per Lucrezio non vi è che una sola vera e propria invenzione: quella della sapienza. Essa è l’opera di Epicuro”.

civilizzazione progredisce, arricchendo di nuove scoperte e di nuove opportunità la vita degli uomini, l'ignoranza delle cause delle cose e della vera arte della vita ritorce contro gli uomini quelle stesse scoperte: l'ignoranza – commenta Lucrezio solo pochi versi prima di celebrare lo sviluppo delle *artes* e il progressivo chiarirsi delle cose nell'animo degli uomini – *minutatim vitam provexit in altum / et belli magnos commovit funditus aestus* (“a poco a poco la vita ha trascinato in alto mare / e della guerra le grandi ha rimosso dal fondo tempeste”, 1434-1435). La denuncia dei mali che hanno accompagnato la storia della civilizzazione umana non significa affatto nostalgia per una felice condizione naturale che l'uomo dovrebbe ricercare, bensì soltanto che gli uomini, non illuminati dalla *vera ratio*, sono sempre, ora come un tempo, soggetti a procurarsi da se medesimi mali ancora maggiori di quelli che la loro condizione procura.

Si produce allora, inevitabilmente, una forte tensione tra la *cura* nei confronti della morte o degli dèi e il progresso delle capacità cognitive umane, dovuto all'*usus* e all'*experientia* della ‘mente alacre’, che contribuiscono al progresso delle arti, le quali, però, accrescono a dismisura i desideri che nulla può esaudire; ovvero, tra il progressivo *clarescere* delle idee e l'immutabile incapacità degli uomini di fare un buon uso della propria ragione e così di dare a se stessi la giusta misura del desiderio e di spiegare razionalmente l'ordine del mondo. Pur essendosi create le condizioni necessarie allo sviluppo della *vera ratio*, grazie al progressivo *clarescere* delle idee,¹⁰⁰ essa si poté manifestare solo grazie all'opera di Epicuro. Se è così, allora l'inizio del libro VI – che canta la scoperta della verità da parte del fondatore del *Kepon*, supremo vertice della saggezza e portatore della felicità agli uomini, perché *finem statuit cupidinis atque timoris* (VI, 25) –, rende evidente la tensione che si produce fra quel graduale progresso e l'apparizione salvifica del maestro. Questo vero e proprio salto nel corso della civilizzazione è ribadito sia dalla cesura materiale che si opera tra la fine del V e l'inizio del VI libro, sia dal ricorrere dell'avverbio *primum* o dell'aggettivo *primus*, che caratterizzano l'impresa epicurea. Così il principio del VI libro propone un parallelismo tra l'inizio in Atene delle *artes* necessarie a soddisfare i bisogni pratici della vita e la

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, n. 22.

comparsa di quel Greco che scoprì il farmaco per guarire gli uomini dai vani timori della *religio* e dalle *curae inanes*:

*Primae frugiparos fetus mortalibus aegris
dididerunt quondam praeclaro nomine Athenae
et recreaverunt vitam legesque rogarunt,
et primae dederunt solacia dulcia vitae,
cum genuere virum tali cum corde repertum,
omnia veridico qui quondam ex ore profudit*

Per prima i frutti, delle messi produttori, ai mortali miseri
dispensò, un tempo, dal nome assai illustre Atene,
e ricreò la vita e le leggi propose,
e per prima diede conforti dolci alla vita,
quando generò un uomo di tale mente scopertosi,
che ogni cosa un tempo dalla veritiera bocca riversò (VI, 1-6).

Epicuro è appellato con commosse e riconoscenti parole di elogio: “per la prima volta (*primum*) un uomo Greco osò levare [...] / gli occhi di mortale” contro la religione che opprimeva gli uomini e “per primo (*primus*)” osò resisterle (I, 66-67),¹⁰¹ come “per primo (*primus*) stimolò a desiderar spezzare i serrami alle porte della natura” (I, 70-71). È il *rerum inventor* (III, 9), invocato come colui che *O tenebris tantis tam clarum extollere lumen / qui primus potuisti inlustrans commoda vitae* (“O tu che per primo da tanto grandi tenebre hai potuto innalzare / così splendida luce illuminando le gioie della vita”, III, 1-2).

L’insistenza sulla originalità dell’*inventio* epicurea della verità sta a indicare – così almeno a me sembra di poter concludere – la forte novità del messaggio di salvezza lanciato da Epicuro rispetto ad una storia della civilizzazione segnata da aspre contraddizioni, un messaggio che, nonostante il *clarescere* delle idee umane, non era affatto l’esito necessario del progresso umano che pure l’aveva, in qualche modo, reso possibile. La *rerum ratio* – ci ricorda Lucrezio – è stata ritrovata *nuper*, “da poco” (V,

¹⁰¹ Ho tradotto *primum* con ‘per la prima volta’, al contrario di Flores, che traduce ‘dapprima’, per meglio rendere l’enfasi con cui a mio parere Lucrezio sottolinea la rottura operata da Epicuro con la storia precedente. Sulla posizione di eccezionalità assegnata da Lucrezio al maestro, il quale è “primo in una svolta decisiva nella vicenda culturale dell’umanità”, cfr. Cambiano, *Lucrezio e il greco Epicuro*, p. 407.

335-336), ma l'umanità avrebbe potuto ancora e per molto tempo aggirarsi nelle tenebre dell'ignoranza e restare schiava delle paure e dei desideri vuoti se la forza della mente di Epicuro non fosse stata capace di trovare la retta via per la scoperta della verità, mettendo a frutto i tentativi, finora inefficaci perché non guidati da un metodo adeguato, degli altri filosofi.

6. Conclusioni

Dobbiamo quindi concludere che, vertendo la ricerca su *ταῖς ἀρχαῖς*, Lucrezio abbia condotto un uso consapevolmente selettivo delle fonti, scegliendo di non trattare l'antico atomismo di Leucippo e Democrito, in modo da creare un grande vuoto prima di Epicuro e far più nitidamente risaltare lo iato tra la *vera ratio* epicurea e le dottrine degli antichi fisici, che si rivelarono incapaci, pur nella grandezza dei loro tentativi, di cogliere la vera natura dei *primordia rerum*. Ciò, si aggiunga incidentalmente, ha permesso a Lucrezio una più agevole valorizzazione di Empedocle, il quale, nel contesto della trattazione fisico-ontologica del I libro, sarebbe indubbiamente stato offuscato dall'esposizione necessariamente positiva del sistema democriteo.

In Lucrezio e nell'epicureismo, da un lato, sviluppo della civiltà e scoperta della verità tendono a divergere, facendo di Epicuro l'unica luce portata agli uomini nelle tenebre della superstizione: questo spiega il silenzio del I libro sugli antichi atomisti Leucippo e Democrito; dall'altro, si affaccia l'esigenza di non separare così drasticamente progresso delle *artes* e *clarescere* delle idee umane, tanto che tra gli antichi fisici si assiste ad un progresso significativo nella conoscenza dei principi della natura, fino a giungere alla loro individuazione, sebbene in una forma per diversi aspetti ancora inadeguata.

Radicalizzando tali diverse esigenze, abbiamo, per un verso, la negazione della reale validità e della effettiva verità delle filosofie precedenti alla dottrina di Epicuro, insieme alla celebrazione del maestro quale unico vero *rerum inventor*; per un altro, il riconoscimento del lento progresso della civiltà e dell'accumularsi e affinarsi delle esperienze e della ragione, che consentono agli uomini di scorgere con sempre maggiore chiarezza il vero, il quale appare in tutto il suo nitore solo nella filosofia epicurea. Insomma, lo schiarirsi delle idee non si rivela, da un lato, si rivela,

dall'altro, condizione necessaria, anche se non sufficiente, all'apparizione salvifica di Epicuro. I due diversi atteggiamenti non solo creano una tensione non facilmente conciliabile, ma sembrano rispondere a due vere e proprie 'logiche', destinate contraddittoriamente a convivere nell'epicureismo.¹⁰²

Anche senza condividere questa conclusione radicale, credo che si debba però convenire sul fatto che solo evidenziando le due divergenti esigenze teoriche che innervano *DRN* I, 635-920 si riesca a cogliere fino in fondo la complessità e la specificità di questa sezione del poema di Lucrezio.

REFERENCES

Edizioni di testi di Lucrezio

Titus Lucretius Carus. De rerum natura, Edizione critica con introduzione e versione a cura di E. Flores, Napoli, Bibliopolis, vol. 1 (Libri I-III), 2002; vol. 2 (Libro IV), 2004; vol. 3 (Libri V-VI), 2009, da cui cito testo latino e traduzione (= *DRN*).

Lucreti Cari T. De rerum natura libri sex, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C. Bailey, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1947 (= Bailey).

¹⁰² Gennaro Sasso (*Il progresso e la morte*, p. 147-162 e 163-239) ha indagato il problema con la consueta acutezza, ma non ha mai preso in considerazione il libro I del poema lucreziano, che è argomento privilegiato del mio studio. Nel primo dei due capitoli citati, Sasso sostiene che Lucrezio fece della filosofia e della scienza di Epicuro due usi: uno 'storicistico', per cui la filosofia-scienza epicurea forniva il criterio della lenta evoluzione umana verso la verità; ed uno 'catastrofistico-rivelativo', secondo il quale la tenebra dell'errore veniva squarciata all'improvviso dalla luce della verità. "Nella *logica* della prima concezione era implicito, ed agiva, il principio che storia e 'progresso' dell'uomo procedessero [...] insieme. Nella *logica* della seconda, agiva l'inverso principio che solo a partire dal momento della rivelazione (della vera scienza) avesse inizio la liberazione umana. Nel primo caso, può e deve parlarsi non di verità liberatrice, ma di 'progresso'. Nel secondo, non di progresso, ma di verità liberatrice. Il contrasto è radicale" (p. 154-155; corsivo mio). Analoghe le conseguenze tratte dal secondo capitolo citato. Pur sostenendo che Epicuro non è né la conseguenza necessaria dello sviluppo umano, né un miracolo senza nessun nesso con le vicende che ne precedono la nascita, ma piuttosto "il frutto eccezionale di uno svolgimento", Sasso ribadisce che, se per un verso la filosofia di Epicuro si pone come arte superiore alle altre arti, che insegna ad usare le cose in modo da superare la smodatezza e la violenza che portano al dolore, e quindi come arte che non nega il progresso, per un altro verso essa si pone come una verità assoluta, eccezionale, che nega tutta quanta la storia passata. "L'intima tensione che si stabilisce fra questi due atteggiamenti non è mediabile o superabile" (p. 233-236).

Lucreti Cari T. De rerum natura, Revisione del testo, commento e studi introduttivi di C. Giussani, ristampa riveduta da E. Stampini, Torino, Chiantore, 1896-98 (= Giussani).

Edizioni di testi di Epicuro e di altri Epicurei

Diogenes Oenoandensis. The Epicurean Inscription, Edited with Introduction, Translation and Notes by M.F. Smith, Napoli, Bibliopolis, 1993 (= Smith).

Epicuro. Opere, a cura di G. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1973², da cui cito, salvo diversa indicazione (= Arr.).

Opere di Epicuro, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1983² (= Isn.).

Epicuro. Della natura, libro XIV, a cura di G. Leone, *Cronache Ercolanesi*, 14, 1984, p. 17-107, testo e traduzione alle p. 46-64 (= Leone¹).

Epicuro. Della natura, libro XIV, coll. XXXIX-LXIII, in G. Leone, "La chiusa del XIV libro *Della natura* di Epicuro", *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 49-76, testo e traduzione alle p. 50-55 (= Leone²).

Epicuro. Della natura, libro XXV, in S. Laursen, "The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, testo e traduzione alle p. 14-55 (= Laursen).

Epicuro. Sulla natura. Libro II, a cura di G. Leone, Bibliopolis, Napoli, 2012.

Epicuro. Epistola a Erodoto, introd. di E. Spinelli, trad. e commento di F. Verde, Roma, Carocci, 2010 (= *Ep. Hrdt.*).

Ermarco. Frammenti, a cura di F. Longo Auricchio, Napoli, Bibliopolis, 1988 (= Longo).

Filodemo di Gadara. Il buon re secondo Omero, a cura di T. Dorandi, Napoli, Bibliopolis, 1982.

Filodemo di Gadara. Agli amici di scuola, a cura di A. Angeli, Napoli, Bibliopolis, 1988 (= Angeli).

Filodemo di Gadara. Il quinto libro della Poetica, a cura di C. Mangoni, Napoli, Bibliopolis, 1993.

Edizioni di altre opere di filosofia antica

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch von H. Diels, fünfte Auflage hrsg. von W. Kranz, Berlin, Weidmann, 3 voll., 1934 (= DK).

Diogenes Laertius. [De clarorum philosophorum vitis] Lives of eminent philosophers, Edited with introduction by T. Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 (= DL); trad. it. a cura di M. Gigante, *Vite dei filosofi*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

Letteratura critica

- Alfano Caranci, Luciana, *L'atomo nel lessico di Epicuro e Lucrezio*, Napoli, Loffredo, 1984.
- Angeli, Anna, "L'esattezza scientifica in Epicuro e Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 15, 1985, p. 63-84.
- Angeli, Anna, "Introduzione", in *Filodemo. Agli amici di scuola*, a cura di A. Angeli, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 23-102.
- Armstrong, David, "The Impossibility of Mathesis: Philodemus and Lucretius on Form and Content in Poetry", in D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 210-232.
- Arrighetti, Graziano, *Lucrece dans l'histoire de l'Epicurisme*, K.A. Algra-M.H. Koenen-P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*. Proceedings of the Colloquium (Amsterdam, 26-28 June 1996), Amsterdam-Oxford-New York-Tokio, North-Holland, 1997, p. 21-34.
- Arrighetti, Graziano, *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei greci: studi*, Pisa, Giardini, 2006.
- Asmis, Elizabeth, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984.
- Asmis, Elizabeth, "Lucretius on the Growth of Ideas", in G. Giannantoni-M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*, Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 763-778.
- Asmis, Elizabeth, "Epicurean Poetics", in D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 15-34.
- Bailey, Cyril, "Prolegomena" e "Critical Apparatus", in *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C. Bailey, 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 1947.
- Bignone, Ettore, *Storia della letteratura latina*, II: *La prosa romana sino all'età di Cesare, Lucilio, Lucrezio, Catullo*, Firenze, Sansoni, 1945.
- Biscuso, Massimiliano, *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Brescia, Morcelliana, 2013.
- Boyancé, Pierre, *Lucrece et l'épicurisme*, Paris, Puf, 1963; trad. it. *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia, Paideia, 1985².
- Cambiano, Giuseppe, "Lucrezio e il greco Epicuro", in F. Alesse-F. Aronadio-M.C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 406-422.
- Cambiano, Giuseppe, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Bologna, il Mulino, 2013.
- Campbell, Gordon, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura Book Five, Lines 772-1104*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

- Capasso, Mario, *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo*, Napoli, Bibliopolis, 1987.
- Castner, Catherine J., "De rerum natura 5, 101-103: Lucretius Application of Empedoclean Language to Epicurean Doctrine", *Phoenix*, 41, 1987, p. 40-49.
- Clay, Diskin, *Lucretius and Epicurus*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1983.
- Clay, Diskin, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998.
- Clay, Diskin, "L'épicurisme: école et tradition", in A. Gigandet-P.-M. Morel (éds.), *Lire Epicure et les épicuriens*, Paris, Puf, 2007, p. 5-27.
- Dumont, Jean-Paul, "Confirmation et disconfirmation", in J. Barnes-J. Brunschwig-M. Burny-M. Schofield (eds.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 273-303.
- Edwards, M.J., "Lucretius, Empedocles and Epicurean Polemics", *Antike und Abendland*, 35, 1989, p. 104-115.
- Erler, Michael, "Epikur", in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4: Die Philosophie der Antike: Die Hellenistische Philosophie*, I, Basel, Schwabe Verlag, 1994, p. 29-202.
- Erler, Michael, "Die Schule Epikurs", in H. Flashar (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4: Die Philosophie der Antike: Die Hellenistische Philosophie*, I, Basel, Schwabe Verlag, 1994, p. 203-490.
- Erler, Michael, "Epicurus as deus mortalis. *Homoiosis theoi* and Epicurean Self", in D. Frede-A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, p. 159-181.
- Essler, Holger, *Glücklich und unsterblich. Epikureische Theologie bei Cicero und Philodem*, Basel, Schwabe Verlag, 2011.
- Furley, David J., "Variations on Themes from Empedocles in Lucretius' Proem" (1970), in Id., *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 172-182.
- Gale, Monica R., *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Garani, Myrto, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York, Routledge, 2007.
- Gemelli Marciano, Maria Laura, "L'atomismo' e il corpuscolarismo empedocleo: frammenti di interpretazione del mondo antico", *Elenchos*, 12, 1991, p. 5-37.
- Gigandet, Alain-Morel, Pierre-Marie (éds.), *Lire Epicure et les épicuriens*, Paris, Puf, 2007.
- Gigandet, Alain, "Les principes de la physique", in A. Gigandet-P.-M. Morel (éds.), *Lire Epicure et les épicuriens*, Paris, Puf, 2007, p. 49-71.
- Gigandet, Alain, "La connaissance: principes et méthode", in A. Gigandet-P.-M. Morel (éds.), *Lire Epicure et les épicuriens*, Paris, Puf, 2007, p. 73-98.
- Gigante, Marcello, *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981.

- Gigante, Marcello, "Filodemo tra poesia e prosa (a proposito di *P.Oxy.* 3724)", *Studi italiani di filologia classica*, 7, 1989, p. 129-151.
- Gigante, Marcello, *Filodemo in Italia*, Firenze, Le Monnier, 1990.
- Grimal, Pierre, "Elementa, primordia, principia dans le poème de Lucrèce", in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974, p. 357-366.
- Isnardi Parente, Margherita, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Kleve, Knut, "The Philosophical Polemics in Lucretius. A Study in the History of Epicurean Criticism", in AA. VV., *Lucrèce*, Genève, Fondation Hardt, 1978, p. 39-71.
- Kleve, Knut, "Lucretius and Philodemus", in K.A. Algra-M.H. Koenen-P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background*. Proceedings of the Colloquium (Amsterdam, 26-28 June 1996), Amsterdam-Oxford-New York-Tokio, North-Holland, 1997, p. 49-66.
- Laursen S., "The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 27, 1997, p. 5-82.
- Leone, Giuliana, "Epicuro, *Della natura*, libro XIV", *Cronache Ercolanesi*, 14, 1984, p. 17-107.
- Leone, Giuliana, "La chiusa del XIV libro *Della natura* di Epicuro", *Cronache Ercolanesi*, 17, 1987, p. 49-76.
- Leone, Giuliana, "Questioni di terminologia filosofica: una chiave di lettura delle polemiche di Epicuro", in G. Giannantoni-M. Gigante (a cura di), *Epicureismo greco e romano*. Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), Napoli, Bibliopolis, 1996, p. 239-259.
- Leone, Giuliana, "Epicuro ed Empedocle", in G. Casertano (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo, 2007, p. 221-240.
- Leone, Giuliana, "Commentario" in *Epicuro. Sulla natura. Libro II*, a cura di G. Leone, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 495-693.
- Mangoni, Cecilia, "Introduzione", in *Filodemo. Il quinto libro della Poetica*, a cura di C. Mangoni, Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 21-103.
- Mansfeld, Jaap, "Doxography and Dialectic. The *Sitz im Leben* of the 'Placita'", *ANRW* II, 36.4, 1990, p. 3056-3229.
- Mansfeld, Jaap, "*Physikai doxai et problemata physica* d'Aristote à Aétius", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1992: *La doxographie antique*, p. 327-363.
- Masi, Francesca G., *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.
- Maso, Stefano, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli, Bibliopolis, 2008.
- Montarese, Francesco, *A Study of Lucretius, De rerum natura I, 635-920*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

- Morel, Pierre-Marie, *Atome et nécessité. Démocrite, Epicure, Lucrece*, Paris, Puf 2013² (2000).
- Pace, Nicola, “La poetica epicurea di Filodemo di Gadara”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 152, 2009, p. 235-264.
- Piazzì, Lisa, *Lucrezio e i Presocratici. Un commento a De rerum natura I, 635-920*, Pisa, Edizioni della Normale, 2005.
- Preti, Giulio, “Continuità ed ‘essenze’ nella storia della filosofia” (1956), in Id., *Saggi filosofici*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 245-264.
- Rispoli, Gioia Maria, “Empedocle nelle testimonianze ermetiche”, in G. Casertano (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli, Loffredo, 2007, p. 241-269.
- Rösler, W., “Lukrez und die Vorsokratiker: Doxographische Probleme im 1. Buch von *De rerum natura*”, *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 101, 1973, p. 48-64.
- Rossi, Gabriela, “¿Ser por azar o producirse por azar? Una reconstrucción de algunos aspectos de la discusión de Aristóteles contra el materialismo a la luz del problema del azar”, *Elenchos*, 32, 2011, p. 21-54.
- Rumpf, Lorenz, “Lukrez und Parmenides”, *Philologus*, 149, 2005, p. 78-95.
- Runia, David T., “Lucretius and Doxography”, in K.A. Algra-M.H. Koenen-P.H. Schrijvers (eds.), *Lucretius and His Intellectual Background. Proceedings of the Colloquium (Amsterdam, 26-28 June 1996)*, Amsterdam-Oxford-New York-Tokio, North-Holland, 1997, p. 93-104.
- Sasso, Gennaro, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna, il Mulino, 1979.
- Schmid, Wolfgang, “Epikur”, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, V, p. 681-819 (trad. it. *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, Paideia, Brescia, 1984).
- Sedley, David, “Epicurus and His Professional Rivals”, in J. Bollack-A. Laks (éds.), *Études sur l'épicurisme antique*, Lille, Publications de l'Université de Lille, 1976, p. 119-159.
- Sedley, David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Sedley, David, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2007; *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno*, trad. it. a cura di F. Verde, Roma, Carocci, 2011.
- Silvestre Pinto, Maria Luisa, *Democrito e Epicuro: il senso di una polemica*, Napoli, Loffredo, 1985.
- Spinelli, Emidio-Verde, Francesco, “Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche”, in M. De Caro-M. Mori-E. Spinelli, *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Roma, Carocci, 2014, p. 59-98.
- Verde, Francesco, “Commento”, in *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Roma, Carocci, 2010, p. 65-230.
- Verde, Francesco, “Τριγωνα ἄτομα. A proposito di Epicuro, *Della natura*, libro XIV, col. XXXVIII 1-10 Leone”, *Cronache Ercolanesi*, 40, 2010, p. 31-38.

Progresso della civiltà e inventio della verità in Lucrezio

- Verde, Francesco, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven University Press, Leuven, 2013.
Verde, Francesco, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013.
Zanatta, Marcello (a cura di), *Aristotele. Fisica*, Torino, Utet, 1999.

MASSIMILIANO BISCUSO
Università Europea di Roma
mbiscuso@libero.it

GIULIA SCALAS

“LE ANIME SONO SANGUE” (*REF.* I 22, 5 = 340 USENER)
UNA TESTIMONIANZA ‘IPPOLITEA’ SULLA
PSICOLOGIA DI EPICURO*

ABSTRACT: In this paper I aim at analysing one passage of the *Refutatio omnium haeresium* (I 22, 5 = 340 Usener) to understand whether it is consistent with the Epicurean doctrine of soul. First, I provide an account of the historical context of the *Refutatio*. Secondly, I provide a comparison between the content of the passage and the Epicurean psychology. As a result, the theory according to which “souls are blood”, which occurs in the passage, appears to be inconsistent with the main Epicurean theories about the soul. Nevertheless, some doctrines which the author refers to are consistent with the Epicurean psychology. It is likely that the meaning of the theory of the soul-blood has to be understood in a metaphorical sense. Through this analogy the author probably aimed at showing the main features of Epicurus’ materialistic psychology, even if he diverges from it, consciously or not, in some essential elements.

SOMMARIO: L’obiettivo di questo contributo è analizzare il passo della *Refutatio omnium haeresium* (I 22, 5 = 340 Usener) al fine di verificare se e in quale misura esso sia coerente con la psicologia epicurea. In primo luogo, si fornisce un *résumé* del dibattito sull’identità (metodo, temi e stile) dell’autore dell’opera. In secondo luogo, si propone un confronto tra il contenuto del passo preso in esame e la dottrina epicurea. Il risultato di tale studio ha evidenziato che 1) la teoria secondo la quale “le anime sono sangue”, menzionata nel luogo in esame, sembra essere in contraddizione con la dottrina epicurea dell’anima, ma che, tuttavia, 2) alcune teorie a cui l’autore fa riferimento sono compatibili con la psicologia epicurea. La soluzione che qui si propone è che il significato della teoria dell’anima-sangue debba essere inteso in senso metaforico. È probabile, quindi, che attraverso questa analogia

* Desidero ringraziare il Dr. Francesco Verde per l’aiuto e i preziosi consigli ricevuti. Ringrazio, inoltre, i revisori anonimi per i loro suggerimenti utili e puntuali che mi sono stati di grande aiuto nel tentare di chiarire alcuni dei punti più oscuri e complessi del mio studio.

l'autore abbia voluto descrivere le principali caratteristiche della psicologia materialista di Epicuro, non rispettandone però, consapevolmente o meno, alcuni elementi essenziali.

KEYWORDS: Soul; Blood; 'Hippolitus'; *Elenchos*; Epicurus; Mortality; Heresy

Introduzione

L'obiettivo principale di questo contributo è analizzare il passo della *Refutatio omnium haeresium* o *Elenchos* (I 22, 5 = 340 Usener [Us.]) riguardante la psicologia epicurea, al fine di verificare se e in quale misura tale testimonianza possa considerarsi fededegna e utile alla ricostruzione della dottrina epicurea dell'anima. Si è voluto esaminare il passo mettendolo in relazione, da una parte, con il proprio contesto e, dall'altra, con la dottrina epicurea dell'anima così come è stata tramandata. La prima parte del contributo, infatti, consiste a) in un breve *résumé* della dibattuta questione sull'identità dell'autore dell'*Elenchos* e b) nell'analisi dei modelli seguiti dall'autore e dei temi dell'opera. La seconda parte verte c) sulla psicologia epicurea, sulle principali problematiche che la costituiscono e sulle fonti; d) propone un'analisi approfondita del passo dell'*Elenchos* riguardante la dottrina dell'anima. Seguendo questo doppio percorso si è giunti alle seguenti conclusioni: 1) la testimonianza che attribuirebbe a Epicuro la teoria secondo la quale "le anime sono sangue" riporta alcuni degli elementi effettivamente appartenenti alla concezione epicurea dell'anima (di cui si hanno numerose testimonianze) come la corporeità, la mortalità e la diffusione dell'anima nell'aggregato, ma 2) non sembrerebbe direttamente attribuibile a Epicuro.

L'analisi dei testi epicurei e delle altre fonti, infatti, descrivono una consistenza psichica complessa ed eterogenea (tre elementi 'naturali' + l'elemento 'percettivo'), nonché invisibile a causa della sottigliezza delle parti di cui è costituita, difficilmente identificabile, quindi, col sangue. Inoltre, tale testimonianza riporta una teoria dell'anima radicalmente materialista che non riconosce in alcun modo l'eccezionalità, tutta materiale, del corpo psichico che, al contrario, viene trasformato in sostanza organica. In questi casi la prudenza non è mai troppa nel considerare valida o meno una testimonianza, data l'evidente impossibilità di avere accesso all'intero *corpus* epicureo.

“Le anime sono sangue”: Una testimonianza ‘ippolitea’ sulla psicologia di Epicuro

È bene, tuttavia, tener conto del fatto che l'autore dell'*Elenchos* è un 'testimone difficile', molto lontano cronologicamente da Epicuro, probabilmente non favorevole all'epicureismo e che risulta essere una fonte spesso faziosa, confusa e imprecisa.

Tenuto conto di quanto detto, ritengo molto probabile che il significato della teoria dell'anima sangue vada inteso in senso metaforico e che con tale analogia l'autore abbia voluto rendere le caratteristiche della psicologia materialista d'Epicuro, pur non rispettandone, volontariamente o meno, alcuni elementi essenziali.

L'Elenchos e la questione di Ippolito

L'*Elenchos*¹ è uno scritto antieretico, in lingua greca, composto originariamente di dieci libri, di cui sono pervenuti il I e i libri IV-X (di cui il IV parzialmente), scoperti nel 1841 in un monastero del Monte Athos e attribuiti inizialmente a Origene. Il primo libro espone una panoramica delle principali filosofie greche: Talete, Pitagora e la scuola pitagorica, Empedocle ed Eraclito, Anassimandro e Anassimene, Anassagora e Archelao, Parmenide, Leucippo e Democrito, Senofane, Ecfanto e Ippone, Socrate e Platone, Aristotele, gli Stoici, Epicuro, lo Scetticismo e si conclude con due brevi trattazioni dedicate una alla sapienza dei Bramani e dei Druidi, l'altra a Esiodo. Il IV libro ha per argomento lo studio dell'astrologia e della numerologia. I libri dal V al IX contengono l'esposizione e la confutazione di 33 eresie. Il libro X, dopo un breve resoconto delle filosofie antiche e delle eresie, espone la 'dottrina della verità'.²

Da quanto si apprende dal IX libro, l'autore visse a Roma sotto il pontificato di Callisto³ (219-222 d.C.), durante il quale sembra che egli si fosse messo alla guida di un proprio gruppo scismatico.⁴ Queste scarse indicazioni biografiche, insieme all'analisi dei contenuti dei libri rinvenuti, convinsero quasi da subito la maggior parte degli studiosi, in particolare

¹ Per un primo approfondimento cfr. E. Castelli, *Un falso letterario sotto il nome di Flavio Giuseppe. Ricerche sulla tradizione del De Universo*, Münster, Aschendorff, 2011, p. 21-56.

² Ref. X 32.

³ Cui l'autore dedica un intero capitolo (Ref. IX) dal tono inequivocabilmente polemico.

⁴ Ref. IX 12, 21. Cfr. A. Magris (a cura di), *Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Brescia, Morcelliana, 2012 p. 313 n. 33.

Döllinger,⁵ ad abbandonare definitivamente l'attribuzione dell'opera ad Origene e ad avanzare l'ipotesi che l'autore potesse essere Ippolito di Roma.⁶

Tale proposta ebbe molta fortuna nonostante la questione dell'identità di Ippolito fosse già abbastanza controversa. Le testimonianze che avrebbero confermato questa interpretazione sono: Eusebio, alcune fonti romane (appartenenti al *Catalogus Liberianus* e alla *Depositio Martyrum*), Girolamo e una celebre statua studiata da Guarducci.⁷

Eusebio è la fonte più antica; nella *Storia Ecclesiastica* è menzionato un personaggio di nome Ippolito (IV 20), la cui attività letteraria viene collocata nei primi decenni del III secolo, tra Settimio Severo e Alessandro Severo (VI 22). Tale Ippolito viene menzionato insieme ad altri due personaggi: Berillo vescovo di Bostra e il presbitero Gaio che aveva scritto a Roma all'epoca del papa Zefirino. Di entrambi lo scrittore rende noto il luogo in cui vivevano e scrivevano, di Ippolito no. L'unica informazione che fornisce al riguardo è molto vaga: si dice, infatti, che Ippolito sarebbe stato capo di una chiesa 'in qualche luogo' e non aggiunge altre informazioni biografiche.

Nonostante la scarsità delle informazioni, Ippolito sembra essere tra gli autori più conosciuti e apprezzati da Eusebio, che infatti fornisce un ricco elenco dei suoi scritti (VI 22): sette opere, di cui alcune a carattere esegetico, una contro le eresie e un'altra sulla Pasqua dove l'autore proponeva un calendario pasquale basato su un ciclo di 16 anni.

Le fonti successive consistono di due notizie contenute dal *Cronografo dell'anno 354*, un epigramma di papa Damaso e una triplice testimonianza di Girolamo.

Per quanto riguarda le prime due fonti: la prima (appartenente al *Catalogus Liberianus*) informa che Ponziano, vescovo di Roma, e il presbitero Ippolito furono deportati in Sardegna nel 235; la seconda

⁵ Cfr. J. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*, Regensburg, G. J. Manz, 1853.

⁶ M. Simonetti, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze, Sansoni, 1969, p. 94-99.

⁷ M. Guarducci, "La statua di 'Sant'Ippolito'", in *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977; Ead., "La 'statua di Sant'Ippolito' e la sua provenienza", in *Nuove ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989; Ead., *San Pietro e Sant'Ippolito: Storia di statue famose in Vaticano*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1991.

(proveniente dalla *Depositio Martyrum*) dà notizia della deposizione di Ponziano, nel cimitero di Callisto, e di Ippolito, nel cimitero sulla via Tiburtina, avvenuta nello stesso giorno, il 13 agosto.⁸

L’epigramma di papa Damaso informa brevemente delle vicende vissute dal presbitero Ippolito, il quale inizialmente aveva aderito allo scisma di Novaziano ma che durante le persecuzioni si era riconciliato con la Chiesa e aveva subito il martirio. Se la prima testimonianza riguarda un Ippolito scrittore, senza altre informazioni sulla sua vita, le fonti romane parlano di un Ippolito presbitero e martire, senza mai fare cenno ad una sua eventuale attività letteraria.

Le informazioni riportate da Girolamo non risolvono la questione; egli ne parla in tre occasioni: la prima nel *De viris illustribus* (61), opera composta nel 393, dove viene citato un gran numero di opere attribuite a Ippolito, molte di più di quelle elencate da Eusebio, nonostante questi fosse una delle fonti primarie di Girolamo. Le informazioni biografiche sono vaghe tanto quanto quelle di Eusebio con la differenza che Girolamo chiama Ippolito *episcopus*.

Nelle altre due testimonianze, la prima contenuta in una lettera a Damaso (*Ep.* 36.16) e l’altra nella prefazione al *Commento a Matteo* (P.L. XXVI, col. 20), Girolamo parla di un Ippolito martire e autore di alcuni scritti: uno sull’interpretazione di *Genesi 27* e l’altro, invece, un commentario al *Vangelo di Matteo*. È difficile conciliare queste informazioni, soprattutto perché la notizia contenuta nella lettera a Damaso, che riguarda l’Ippolito martire, è precedente alla stesura del *De viris illustribus*, dove l’autore parla di un Ippolito vescovo e non martire e dove dice di ignorare il luogo in cui egli svolgeva le sue attività.

Una valutazione a parte va fatta, infine, per la cosiddetta statua di Ippolito in Vaticano.

La prima notizia che ne abbiamo è relativa a Pirro Ligorio. Grazie agli studi condotti da Guarducci,⁹ sappiamo che Pirro Ligorio è un personaggio chiave per capire la questione legata alla statua. Impegnato nell’allestimento di un teatro per volere di Pio IV, si occupò del restauro della statua (dato che, da quanto egli stesso scrive, era acefala e mal ridotta) e a quegli anni (1564-1565) risale la sua identificazione con Ippolito di Roma, supportata

⁸ L’anno non è indicato.

⁹ Cfr. Guarducci, *La ‘statua di Sant’Ippolito’*.

dal presunto luogo del ritrovamento (tra la via Nomentana e la via Tiburtina) e dalle iscrizioni laterali. Si tratta di una lista di opere (tra cui uno scritto *Sull'universo*)¹⁰ e una tabella con il *Còmputo pasquale* basato su un ciclo di sedici anni (che, come si ricorderà, sappiamo essere di Ippolito grazie alla notizia di Eusebio).¹¹ Le notizie circa il ritrovamento del blocco di marmo sono inizialmente contrastanti: da una parte, le vaghe informazioni di Pirro Ligorio, dall'altra, la notizia fornita da Cesare Baronio¹² che parla di un ritrovamento presso *Portus* (*grosso modo* l'odierna Fiumicino). Le notizie successive, tuttavia, inspiegabilmente si uniformano: l'immagine scolpita viene definitivamente identificata con Ippolito e la statua, alla morte di Pio IV (1565), viene spostata all'ingresso della Biblioteca Vaticana.

Nonostante la difficoltà nel ricomporre le fonti, per quasi un secolo dopo Döllinger,¹³ l'Ippolito di Eusebio, quello delle fonti romane, quello della statua e l'autore dell'*Elenchos*¹⁴ furono identificati. Come ha

¹⁰ L'autore dell'*Elenchos* afferma (X 32, 3-4) di aver scritto un'opera intitolata originariamente Πρὸς Ἑλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός ma più conosciuta come Περὶ τοῦ παντός. Per un approfondimento cfr. Castelli, *Un falso letterario*, p. 52-60.

¹¹ Cfr. *supra*, p. 203.

¹² Nel *Martyrologium Romanum* (1586). Stranamente nell'edizione del 1602 Baronio si allinea con le notizie ligoriane e 'sposta' il luogo del ritrovamento della statua da *Portus* all'*agro Verano*. In proposito cfr. Guarducci, *La 'statua di Sant'Ippolito'*, p. 65

¹³ In verità già nel 1935 uno studioso, Mauro da Leonessa, mise in dubbio la fortunata ricostruzione di Döllinger. Parte delle critiche del religioso sono oggi superate ma resta legittima l'osservazione riguardante la scarsa prudenza metodologica di Döllinger: "Ho chiamato sofistico questo argomento; e più lo esamino e più mi sembra di avergli assegnato il posto conveniente. Ammesso anche che la famosa statua rappresenti veramente sant'Ippolito, per essa non potrà aversi mai assicurazione alcuna per legittimamente dedurre che questo Ippolito sia quello che fu esiliato con Ponziano in Sardegna, e la conclusione logica ed *unica* che poteva dedursi dalle premesse doveva essere questa: *Dunque nella via Tiburtina risulta sepolto un vescovo ed un prete*. Nessuna regola di sana dialettica autorizza la conclusione del Döllinger, tanto più che la sua conclusione vuole essere assoluta e di tale certezza che il suo Ippolito *prete e dottore* abbia ad essere riconosciuto l'unico possibile sepolto sulla via Tiburtina. Anzi la sua conclusione vuole andare oltre. *Tutti gli Ippoliti che l'antichità ci ha trasmessi come dotati dell'aureola della santità devono ridursi a quest'unico*, che in conseguenza costituisce l'unica persona storica venerata come santa, alla quale convenga il nome di Ippolito." (Mauro da Leonessa, *S. Ippolito della via Tiburtina: studio storico critico*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1935, p. 25).

¹⁴ Un'altra testimonianza a favore di questa interpretazione è quella di Fozio (*Bibl.* 121) il quale parla di un'opera antieretica ippolitea. L'incongruenza però tra l'*Elenchos* e la descrizione dell'opera da parte del patriarca hanno ben presto confermato che non poteva trattarsi dello stesso scritto. Tuttavia, nell'*Elenchos* l'autore informa di un suo precedente

continuato a sostenere anche Frickel,¹⁵ tale identificazione si baserebbe, da una parte, sull’evasività di Eusebio e Girolamo circa il luogo in cui visse Ippolito, il che sarebbe spiegato sulla base della sua attività scismatica (di cui parla l’autore dell’*Elenchos*), motivo per cui entrambi gli autori sorvolerebbero riguardo ai dettagli della sua vita. Dall’altra, sull’identificazione motivata dalle tre testimonianze di Girolamo, in cui, secondo lo studioso, l’autore e il martire devono essere considerate un’unica persona.¹⁶ Inoltre, il *Còmputo pasquale* scolpito sul basamento della statua, ricondotto a Ippolito, grazie a Eusebio, e il titolo *Sull’universo* presente nella lista, confermerebbero definitivamente l’identificazione.

A far crollare questa sofisticata interpretazione fu Nautin,¹⁷ il quale, analizzando i contenuti delle opere attribuite a Ippolito e dell’*Elenchos*, fece emergere le forti differenze di interessi, personalità e retroterra culturale che dimostravano l’impossibilità di pensare ad un autore comune. Secondo questo studioso, gli autori dovevano essere tre: un Ippolito scrittore orientale, un Ippolito martire romano e l’autore dell’*Elenchos* che egli chiama Josipo (poiché sotto questo nome è stato tramandato lo scritto *Sull’universo*).¹⁸

L’interpretazione di Nautin fu ben presto criticata,¹⁹ in particolare per via dell’improbabile attribuzione dell’*Elenchos* a Josipo, ma servì come punto di partenza per una nuova messa in discussione della questione ippolitea che trovò nuova linfa soprattutto dopo le scoperte di Guarducci nel 1974. La studiosa, infatti, analizzò attentamente la statua di Ippolito e scoprì che essa aveva avuto, per così dire, ‘tre vite’. Il blocco di marmo più antico (il tronco), secondo la studiosa, era originariamente la riproduzione

lavoro antieretico in cui gli interpreti ‘unitaristi’ rintracciano l’opera descritta da Fozio. Cfr. C. Curti, “Osservazioni su un passo dell’*Elenchos*”, in *Ricerche su Ippolito*, p. 89-95.

¹⁵ J. Frickel, “Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito romano”, in *Ricerche su Ippolito*, p. 137-149; Id., *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften des Elenchos und Contra Noëtum*, Graz, Eigenverlag, 1988; Id., “Ippolito di Roma scrittore e martire”, in *Nuove ricerche su Ippolito*, p. 23-41.

¹⁶ In questo modo le testimonianze di Girolamo sono usate come *trait d’union* tra le notizie (apparentemente divergenti) di Eusebio e del Cronografo dell’anno 354.

¹⁷ Cfr. P. Nautin, Hippolyte et Josipe. *Contribution à l’histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris, Cerf, 1947.

¹⁸ Per approfondire la questione si rinvia a Castelli, *Un falso letterario*.

¹⁹ Già al convegno di Roma del 1976 venne smentita l’ipotesi ‘Josipo’.

di una donna, una filosofa epicurea,²⁰ probabilmente Temista di Lampsaco.²¹ In seguito, probabilmente una volta dimenticato il soggetto che rappresentava e considerata come immagine allegorica della Sapienza o della Chiesa, furono scolpite le iscrizioni alla base (III sec. d.C.), con la lista di alcuni scritti e il *Computo pasquale*. Non sappiamo se la statua così modificata fosse situata nella cosiddetta biblioteca afferente al Pantheon (come suggerisce Guarducci),²² ma è più che probabile che il luogo del suo rinvenimento non sia quello indicato da Pirro Ligorio. Costui avrebbe deciso di ‘trasformare’ l’anonimo blocco di marmo in Ippolito, sulla base dell’opera sulla Pasqua e sul calendario che vi era scolpito, dando vigore alla propria interpretazione con l’invenzione del ritrovamento presso la via Tiburtina,²³ luogo di sepoltura del martire. In occasione dei convegni del 1976 e del 1989²⁴ si diffuse quindi un’interpretazione più cauta, legata

²⁰ Lo proverebbero i braccioli del trono ornati di protomi leonine. Il leone infatti era considerato il simbolo di Samo, luogo di provenienza di Epicuro. Cfr. Guarducci, *La statua di Sant’Ippolito*, *La statua di Sant’Ippolito* e *San Pietro e Sant’Ippolito*. In proposito molto interessante anche lo studio di P. Zanker, *La maschera di Socrate*, Torino, Einaudi, 1997, p. 130-138, il quale fa notare come nelle statue raffiguranti Epicuro e gli scolarchi succedutigli la rigida gerarchia (vigente nella scuola) fosse evidenziata dal tipo di ‘seduta’. Epicuro è l’unico a sedere su un trono, gli altri a partire da Metrodoro ed Ermarco siedono su semplici seggi con spalliera o su panche di pietra. Tale iconografia potrebbe aver subito delle variazioni: L. M. Scatozza Hörich, *Il volto dei filosofi antichi*, Introduzione di G. Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 169, per esempio, fa notare come vi sia una copia romana della statua di Metrodoro (oggi al Museo Archeologico Nazionale di Napoli) dove il semplice seggio è sostituito da un trono simile a quello che vediamo nelle rappresentazioni scultoree di Epicuro. Possiamo ipotizzare che ad un certo punto il trono decorato con protomi leonine sia diventato simbolo identificativo della scuola epicurea e abbia perso il suo originale significato gerarchico.

²¹ Temista di Lampsaco divenuta allieva di Epicuro (p. 140 Us.), come suo marito Leonteo, durante il soggiorno di Epicuro a Lampsaco, fu probabilmente tra gli allievi migliori e più amati dal maestro, che infatti le dedicò numerosi scritti (p. 101 Us.). Temista è una delle poche filosofe epicuree di cui si ricordi il nome e la stima di cui godé nel Giardino la rese celebre anche a Roma. Per uno studio approfondito sulla questione della presenza femminile nel *Kepon* e dello scarso numero di testimonianze (per lo più ostili) sulla loro attività filosofica, si rinvia a P. Gordon, “Remembering the Garden”, in J. T. Fitzgerald-D. Obbink-G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston, Brill Academic Publishers, 2004, p. 221-241, e Ead., *The Invention and Gendering*, Ann Arbor MI, University of Michigan, 2012, p. 72-108.

²² Guarducci, *La statua di Sant’Ippolito*, p. 61-74 e *San Pietro e Sant’Ippolito*, p. 131-136.

²³ Ibid.

²⁴ Si sono tenuti sull’argomento tre convegni, i cui risultati hanno scandito il percorso degli studi su Ippolito. Il primo tenutosi a Roma nel 1976, in cui Guarducci ebbe modo di presentare i risultati dei suoi ultimi studi sulla statua, ebbe come risultato la proposta di Loi e Simonetti di approfondire i risultati del confronto tra l’*Elenchos* e il

soprattutto al confronto dello stile e dei contenuti tra l'*Elenchos* e il *Contro Noeto* (un'altra opera ippolitea), portata avanti soprattutto da Simonetti,²⁵ secondo il quale “la vasta cultura profana, l'esibizionismo, gli interessi filosofici e ‘scientifici’ dell'autore dell'*Elenchos*, di fronte alla completa estraneità a questi interessi dello scrittore Ippolito, tutto chiuso in un orizzonte intraecclesiale e nascosto dietro le sue opere” sono (sulla base dei risultati dell'analisi delle opere esegetiche in parallelo a quella dell'*Elenchos*) dei motivi più che sufficienti per avanzare l'ipotesi della distinzione di (almeno) due autori. Vi sarebbero, quindi, un Ippolito scrittore, vissuto in Oriente tra la fine del II e l'inizio del III sec. d.C., di cui ci parlano Eusebio e Girolamo, autore degli scritti esegetici e del *Contro Noeto*, e l'autore romano dell'*Elenchos* e dell'opera *Sull'universo*, probabilmente anche lui scismatico, dato che le due opere sono pervenute pseudonime o anonime. A partire da questa interpretazione, inoltre, si ritiene plausibile anche la distinzione tra l'autore dell'*Elenchos* e il martire romano.²⁶

L'Elenchos: modelli e temi

In quanto scritto antieretico, il compito dell'*Elenchos* è quello di confutare le eresie, compito che l'autore dice di aver tentato di portare a termine già in precedenza con un breve scritto sull'argomento.²⁷ Per temi e per struttura l'*Elenchos* è stato giustamente accostato a due opere antieretiche

Contro Noeto, le cui differenze davano modo di pensare realisticamente che gli autori fossero due (cfr. V. Loi, “L'identità letteraria di Ippolito di Roma”, in *Ricerche su Ippolito*, p. 67-88; M. Simonetti, *Una ipotesi di lavoro*, ibid., p. 150-156). Benché questa fosse un'ipotesi di lavoro fu ben presto adottata e poi approfondita durante il secondo convegno, che ebbe luogo a Roma nel 1989, in cui Frickel (*Contraddizioni*, p. 23-41) propose, basandosi su nuovi studi, la teoria dell'unico autore e dell'unificazione delle testimonianze. Simonetti (*Una ipotesi*, p. 75-130) propose un'evoluzione della proposta del 1976 mentre V. Saxer, “La questione di Ippolito Romano”, in *Nuove ricerche su Ippolito*, p. 43-60) tentò una via intermedia tra le due opposte interpretazioni. L'ultimo convegno, che ha avuto luogo a Ginevra nel 2008, ha generalmente adottato la linea di cautela nell'identificazione dell'autore dell'*Elenchos*, prudentemente distinto quindi dal martire romano, già sostenuta nel precedente convegno di Roma.

²⁵ Simonetti, *Una ipotesi*, p. 123.

²⁶ Tenendo a mente, come suggerisce Castelli, che potrebbe trattarsi anche della stessa persona. Cfr. E. Castelli, “L'*Elenchos*, ovvero una ‘biblioteca’ contro le eresie”, in Magris, *Confutazione*, p. 21-56.

²⁷ Ref. I 1.

del II secolo: il *Contro le eresie* di Ireneo di Lione e il *Σύνταγμα* di Giustino.²⁸

Come fa notare Castelli²⁹ è lo stesso autore dell'*Elenchos* che ci suggerisce la sua dipendenza da Ireneo e dalla sua opera: egli, infatti, ne riutilizza larga parte, il più delle volte non citando l'autore, che viene menzionato esplicitamente solo in due casi (VI 42, 55). Nonostante l'autore utilizzi in maniera evidente il materiale sulle eresie di Ireneo, il suo punto di vista su di esse è molto diverso da quello della sua fonte. La differenza è una ed è centrale per comprendere correttamente la particolarità dell'*Elenchos* all'interno del panorama della letteratura antieretica: secondo Ireneo gli eretici malinterpretano e fraintendono le Sacre Scritture, quindi il confronto, cui segue la necessaria confutazione di queste posizioni, va condotto sul terreno dell'esegesi, mentre l'autore dell'*Elenchos* rifiuta del tutto questa ipotesi. Sebbene egli sia debitore di Ireneo dell'idea secondo la quale gli eretici si sarebbero appropriati delle opinioni dei filosofi greci³⁰ (cui Ireneo non riconosce alcun valore), egli la modifica radicalmente rivalutando le posizioni e le teorie filosofiche greche, anche e soprattutto per la loro antichità (criterio di valore secondo l'autore).

L'influenza di Giustino è meno facilmente rintracciabile, dato che il *Σύνταγμα* non ci è pervenuto. In ogni caso, Castelli ipotizza una vicinanza dei due autori sul tema dell'antichità come criterio di valore³¹ e sulle conseguenze che questa concezione ha nel rapporto filosofia greca-Sacre Scritture.

La dottrina dell'anima in Epicuro: le fonti

Prima ancora di analizzare il passo cui è dedicato questo studio, è necessario considerare la dottrina epicurea dell'anima³² nel suo complesso. La

²⁸ Di cui ci parla Giustino stesso (*Ap.* I 26).

²⁹ Castelli, *L'Elenchos*, p. 31-34.

³⁰ *Adv. Haer.* II 14.

³¹ Castelli, *L'Elenchos*, p. 31-34.

³² Per un primo approfondimento della questione psicologica si rimanda a C. Diano, *La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni*, Firenze, Sansoni, 1942, rist. in *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki, 1974, p. 129-280, D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. di I. Ramelli, Milano, Vita e Pensiero, 2007, C. Gill, "Psychology", in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 125-141, e P.-M. Morel, *Épicure. La nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009, p. 101-115

difficoltà nella ricostruzione di tale dottrina è dovuta principalmente all’incoerenza tra le testimonianze.

Se nell’*Epistola a Erodoto* (§§ 63-68) troviamo una dottrina psicologica essenzialmente monista,³³ il cui obiettivo sembra essere quello di chiarire il rapporto tra l’anima e il corpo, in particolare per quanto riguarda la sensazione, in Lucrezio abbiamo una teoria molto più articolata: l’anima è bipartita e caratterizzata da una particolare struttura elementare (che spiegherebbe in maniera più accurata il fenomeno della sensazione). Soprattutto è (apparentemente) differente il quadro in cui la dottrina viene inserita, ossia non più all’interno della scienza della natura.³⁴ Nel poema lucreziano,³⁵ infatti, troviamo lo studio dell’anima e della sua struttura fisica all’interno del quadro etico, la dottrina psicologica è concepita come tassello fondamentale per giustificare e rafforzare il messaggio sulla morte presente nel quadrifarmaco.³⁶ A sostegno della testimonianza lucreziana risultano molto utili le notizie riportateci da Plutarco (*Adv. Col.* 1118D) e Aezio (IV 3, 11, p. 388 Diels).

³³ Se non consideriamo il contenuto dello scolio del paragrafo 66 e l’emendazione proposta da Woltjer al paragrafo 63, nello studio *Lucretii philosophia cum fontibus comparata* pubblicato nel 1877, dove lo studioso sostituendo ἐστι δὲ τὸ μέρος alla lezione manoscritta ἔστι δὲ τὸ μέρος rintraccia già nel testo epicureo una bipartizione, rendendo quindi il discorso epicureo coerente con le testimonianze di Lucrezio, Plutarco e Aezio. Per una panoramica sulla questione cfr. F. Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, p. 113-122. Per una conoscenza dettagliata del dibattito interpretativo cfr. C. Giussani, *Studi lucreziani*, Torino, Loescher, 1896, E. Bignone, *Epicuro*, Bari, Laterza, 1920, C. Bailey, *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford, Oxford University Press, 1926, e G.B. Kerferd, “Epicurus’ Doctrine of the Soul”, *Phronesis*, 16, 1971, p. 80-96.

³⁴ Sicuramente anche nel caso della trattazione psicologica presente nell’*Epistola a Erodoto* lo studio dell’anima rientrava in quello che è l’orizzonte etico epicureo ma di ciò non viene fatta menzione in nessuno degli scritti di Epicuro pervenuti, la dottrina dell’anima viene trattata solo nell’epistola sulla fisica e il suo studio non viene mai menzionato nelle altre due.

³⁵ A proposito del rapporto tra Epicuro e Lucrezio cfr. D. N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; G. Cambiano, “Lucrezio e il greco Epicuro”, in F. Alesse-F. Aronadio-M. C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 407-422 e F. Montarese, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura 635-920* (“Sozomena”, 12), Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.

³⁶ Cfr. *Ep. Men.* 125; RS I-IV. Sul rapporto tra psicologia e morte in Epicuro cfr. J. Warren, *Facing Death, Epicurus and His Critics*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 2-17.

Non è questa la sede per affrontare la difficile questione del rapporto tra le fonti³⁷ e le soluzioni interpretative proposte; qui si intende piuttosto prendere in considerazione le principali testimonianze circa la struttura e la consistenza fisica dell'anima per far emergere, quindi, tutti gli elementi della dottrina psicologica utili allo scopo prefissato.

Le informazioni al riguardo possono essere divise in due gruppi. Nel primo abbiamo la teoria 'monistica' presente nell'*Epistola a Erodoto*. Qui si dice che l'anima è un corpo (ἡ ψυχὴ σώμα ἐστὶ) formato di parti sottilissime (λεπτομερές) sparse in tutto l'aggregato (παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον).³⁸ Il corpo psichico, Epicuro afferma, assomiglia ad un soffio (πνεῦμα) avente una certa commistione di calore.³⁹ Tale parte⁴⁰ (ovvero il corpo psichico), tuttavia, differirebbe da questo soffio dotato di calore⁴¹ per la sottigliezza delle parti che lo compongono che lo renderebbe maggiormente affine (συμπαθές) al resto dell'aggregato. La trattazione prosegue esaminando il fenomeno della sensazione (§ 64), la questione dell'anima come principio di vita (§ 65) e la confutazione della teoria dell'incorporeità dell'anima (§ 67).

Il secondo gruppo comprende le testimonianze di Lucrezio, Plutarco e Aezio.

³⁷ Per un approfondimento su tale questione cfr. L. Repici, "Il pensiero dell'anima in Epicuro e Lucrezio", in Alesse-Aronadio-Dalfino-Simeoni-Spinelli, *Anthropine sophia*, p. 379-406, e Verde, *Epicuro*, p. 115-119.

³⁸ Non a caso Epicuro usa due termini differenti per l'anima, che è corpo psichico, e per il corpo, che è aggregato atomico. Per un approfondimento cfr. A.A. Long-D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 65 e Repici, *Il pensiero dell'anima*, p. 383.

³⁹ Questo passo è stato molto dibattuto soprattutto alla luce delle informazioni lucreziane a proposito della struttura elementare dell'anima. Vi sono due principali posizioni interpretative: una ritiene che "il soffio dotato di calore" si riferisca all'intero corpo e che sia un'immagine esplicativa per rendere chiara la consistenza dell'anima all'allievo/lettore; l'altra posizione legge il passo alla luce, non solo della fonte lucreziana, ma facendo anche riferimento a Plutarco e Aezio che riportano come elemento caratteristico dell'anima epicurea la sua composizione eterogenea (aria, vento, calore ed elemento innominato). Considero più probabile la prima interpretazione. Per approfondire cfr. Kerferd, *Epicurus' Doctrine of the Soul*, p. 82, e M. Conche (éd.), *Épicure. Lettres et Maximes*, Paris, Puf, 1987, p. 388.

⁴⁰ Cfr. *supra*, n. 33.

⁴¹ Seguo qui la traduzione di F. Verde, *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010, p. 51-53.

Nel III libro del *De rerum natura*, l’animo, ovvero la mente,⁴² è detto essere parte del corpo come lo è un piede o una mano (*Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus [...] / esse hominis partem nihilo minus ac manus et pes*).⁴³ Questa premessa, nelle intenzioni del poeta, probabilmente doveva servire a rendere il più possibile la materialità della facoltà raziocinante che quindi diventa organo, parte ‘corporea’ dell’intero complesso atomico. Il resoconto lucreziano prosegue presentando un elemento assente nell’*Epistola*:⁴⁴ la bipartizione⁴⁵ *animus-anima*.⁴⁶ L’*animus* coinciderebbe con la mente ovvero con l’organo direttivo e avrebbe sede nel torace⁴⁷ (di ciò sarebbero prova gioie e timori che al centro del petto farebbero sentire i loro moti); l’*anima*, invece, sarebbe la parte irrazionale distribuita e sparsa all’interno del corpo. Queste due ‘parti’ tuttavia sono legate e congiunte (*animam cum animo coniunctam*).⁴⁸ Nonostante i differenti ruoli ricoperti da *animus* e *anima* essi sembrerebbero condividere la medesima struttura atomica; la differenza tra le due ‘parti’, quindi, sarebbe di tipo funzionale e non sostanziale.⁴⁹ Inoltre, la speciale relazione che intercorre tra *animus*, *anima* e corpo, che permette la comunicazione tra essi per contatto, proverebbe la corporeità dell’anima.⁵⁰ Altra novità riportata dal poema lucreziano è la presenza di una struttura elementare articolata e complessa, un livello, per così dire, intermedio, tra la struttura corpuscolare microscopica e quella macroscopica, che spieghi la relazione

⁴² Le prime parole che Lucrezio dedica alla questione psicologica individuano il compito principale dell’anima, ovvero la sua capacità direttiva, identificando l’*animus* con la mente. A proposito della filosofia della mente epicurea cfr. J. E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992, p. 123-209, e F.G. Masi, *Epicuro e la filosofia della mente: Il XXV libro dell’opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.

⁴³ *DRN* III vv. 94-97.

⁴⁴ Salvo che non si voglia adottare l’emendazione di Woltjer (cfr. *supra*, n. 33) e senza considerare i contenuti presenti nello scolio, che seppur validi, (e a tal proposito cfr. T. Dorandi, “Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio”, *Eikasmos*, 21, 2010, p. 273-301), potrebbero riguardare una fase successiva rispetto a quella dell’*Epistola* nell’evoluzione della dottrina psicologica.

⁴⁵ La bipartizione è testimoniata anche da Diogene di Enoanda (fr. 37 I 5-7 Smith).

⁴⁶ *DRN* III vv. 136-146.

⁴⁷ In proposito risulta interessante anche la testimonianza di Demetrio Lacone (*PHerc.* 1012, col. XLII 6-9 Puglia).

⁴⁸ *DRN* III v. 159.

⁴⁹ Giussani, *Studi lucreziani*, p. 187-188.

⁵⁰ *DRN* III vv. 158-162.

tra le due dimensioni o ancora meglio l'emergere dei fenomeni da una realtà all'altra 'per gradi'. Pur essendo quella dell'anima *una natura*, informa il poeta, essa risulta tutt'altro che semplice; le componenti psichiche sono quattro, le prime tre vengono chiamate da Lucrezio *ventus, aer e calor*.⁵¹ La prova di tale composizione è il fenomeno riscontrabile nei moribondi:⁵² durante l'ultima e definitiva esalazione, infatti, un soffio caldo dotato di aria porta via con sé la vita. L'esperienza comune dimostra che l'ultimo attimo di vita senziente coincide con l'ultimo respiro, dopo cui il corpo resta inanimato e insensibile, e che quest'ultimo, quindi, non consiste in una semplice esalazione d'aria ma nella fuoriuscita definitiva dell'anima dal corpo.⁵³ Il quarto elemento è di natura eccezionale, poiché i tre elementi sopra menzionati non sono in grado di produrre la sensazione, bisogna supporre l'esistenza di un quarto elemento le cui parti siano più sottili degli altri tre e che per primo sia in grado di subire gli urti provenienti

⁵¹ Ibid. vv. 231-233.

⁵² A proposito del rapporto tra la struttura del vivente e la morte risulta interessante la chiusa del IV libro del *De morte* dove Filodemo afferma che l'uomo, in quanto aggregato atomico in possesso di quelle particolari caratteristiche che lo rendono tale, è strutturalmente votato alla morte, e che "l'anima ha i pori adattissimi alla mortale esalazione" (*PHerc.* 1050, 37 Henry, trad. M. Gigante, *Ricerche filodemeae*, Napoli, Bibliopolis, 1983², p. 183). Inoltre la porosità del corpo che permette l'esalazione dell'anima in punto di morte è ricordata anche nell'*incipit* del IV libro del *De morte* (*PHerc.* 1050, 4 Henry). La chiave per comprendere questi due passi sembra essere la stessa, ovvero la 'porosità' del corpo: nel primo caso del corpo psichico, la cui costituzione permette alla morte di 'penetrare' e disgregare gli elementi che lo compongono; nel secondo il corpo-aggregato che non si limita ad essere un 'recipiente ermetico' per l'anima ma un contenitore poroso che consente movimenti psichici, per così dire, 'osmotici'. In proposito cfr. F. Verde, "Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio", (in corso di stampa).

⁵³ Non è chiaro se la coincidenza dei fenomeni della respirazione e della fuoriuscita dell'anima dal corpo sia, in Epicuro, eccezionale e quindi legata alla morte, o sistematica; se quindi la dinamica respiratoria epicurea sia quella testimoniata già in Leucippo e Democrito, in cui avviene una perdita e un reintegro continuo di atomi psichici (67 A 34 DK; 68 A 106 DK), oppure se il 'rilascio' dell'anima avvenga solo in maniera definitiva nel momento della morte. A questo proposito è bene prendere in considerazione brevemente la preziosa quanto complessa testimonianza del frammento papiraceo P.S. I 3192 (l'attuale edizione di riferimento è quella di M. Manfredi, "Un inedito frammento di fisica (PSI inv. CNR 81)", in M.S. Funghi (a cura di), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. *Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, p. 31-38; di prossima pubblicazione la nuova ricostruzione di G. Iovine). Il tema centrale del frammento papiraceo sembrerebbe essere con tutta probabilità l'indagine sulla causa della permanenza dell'anima nel corpo individuata nel movimento dell'aria che dall'esterno penetra nel corpo e che quindi potrebbe coincidere con la respirazione.

dall'esterno, convertirli in ‘moti sensiferi’⁵⁴ e comunicarli alle altre tre nature che compongono l'anima, le quali, in una scala progressiva crescente dal punto vista della densità e della consistenza, fanno emergere la sensazione dalla dimensione microscopica a quella macroscopica (dagli elementi psichici, al sangue, ai muscoli, alle ossa etc). Tale elemento come gli altri tre si trova diffuso nell'aggregato⁵⁵ ma la sua sottigliezza gli permette un'eccezionale pervasività all'interno di esso; per tale motivo il poeta lo situa nella ‘parte’ più profonda dell'anima e anzi afferma che esso è l'anima di tutta l'anima.⁵⁶

A proposito della consistenza materiale dell'anima epicurea, è necessario tenere conto anche delle informazioni riportate da Plutarco e Aezio.⁵⁷ Il primo, con toni fortemente polemici, afferma che la teoria psicologica elementare può essere considerata valida se si prendono in considerazione solo *aer*, *ventus* e *calor* poiché questi spiegherebbero alcuni fenomeni che effettivamente caratterizzano il corpo vivo ovvero animato: il calore, la morbidezza e la tonicità; tuttavia essa fallirebbe miseramente nell'introduzione dell'elemento senza nome, il quale tradirebbe l'ignoranza epicurea e ancora peggio l'impossibilità di comprendere le dinamiche

⁵⁴ Giussani, *Studi lucreziani*, p. 188.

⁵⁵ Non ci soffermeremo su tale questione ma è necessario fornire un paio di coordinate circa l'interpretazione di questo passo. Gli interpreti si sono divisi a proposito della composizione elementare in relazione alla bipartizione *animus-anima* e in tale dibattito il ruolo della quarta natura è centrale. Per coloro i quali sostengono che ad una bipartizione funzionale debba corrispondere una sostanziale-strutturale, infatti, i vv. 273-275 descriverebbero la sede della quarta natura che coinciderebbe con quella dell'*animus*: il torace. Secondo questa lettura la quarta natura corrisponderebbe alla parte razionale dell'anima, mentre *aer*, *ventus* e *calor* costituirebbero la parte irrazionale. Tra i sostenitori di questa tesi vi è poi chi considera *animus* solamente la quarta natura (all'origine del dibattito A.J. Reisecker, *Epicuri de animarum natura doctrinam a Lucretio discipulo tractatam*, Coloniae Agrippinensium, 1855, e A. Brieger, *Epikur's Lehre von der Seele*, Halle, Druck Von E. Karras, 1893) e chi invece vi aggiunge gli altri tre elementi (T. Tohte, *Epikurs Kriterien der Wahrheit*, Clausthal, Pieper, 1874, p. 3 e ss.; J. Woltjer, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, Groningae, Noordhoff, 1877, p. 69 e ss.; M. Eichner, *Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam: Dissertatio inauguralis philologica*, Berlin, J.D. Rauertii, 1884, p. 1-26). Al contrario, per coloro i quali *animus* e *anima* differiscono solo dal punto di vista funzionale, la descrizione che il poeta fa della ‘sede’ della quarta natura indicherebbe una profondità materiale, un'intimità strutturale in cui essa sarebbe come “l'anima di tutta l'anima” (questa interpretazione nasce con Giussani, *Studi lucreziani*, p. 188 e ss. ed è tuttora la più accreditata). Per una panoramica sulla questione cfr. Kerferd, *Epicurus' Doctrine of the Soul*.

⁵⁶ DRN III v. 275 trad. Giaccotti.

⁵⁷ Cfr. *supra*, p. 210.

dell'anima a partire da quelli che sono i fondamenti dottrinali fisici ed epistemologici epicurei assolutamente non condivisi da Plutarco. La validità di tale testimonianza è dubbia a causa delle informazioni che Plutarco fornisce circa le funzioni dell'elemento innominato che sono molto diverse sia da quelle descritte da Lucrezio, sia da quelle brevemente riportate da Aezio. Quest'ultimo, infatti, è essenzialmente d'accordo con quanto detto nel *De rerum natura* ma aggiunge degli elementi interessanti per ciò che riguarda i primi tre elementi; infatti, se in Lucrezio tra le possibili conseguenze macroscopiche della composizione elementare venivano prese in considerazione solo quelle riguardanti il carattere e l'indole originale dell'individuo (umano o animale), Aezio afferma che ciascun elemento, grazie alla propria peculiare struttura, permette determinate attività e facoltà: "il soffio produce movimento, l'aria la quiete, il caldo l'evidente calore del corpo, mentre quello senza nome la percezione presente in noi".⁵⁸

Per completare il discorso sulla consistenza materiale dell'anima, è necessario capire in che misura essa è presente nel corpo a livello 'quantitativo'. Lucrezio al v. 275 del III libro critica una delle teorie appartenenti alla dottrina psicologica di Democrito, secondo la quale il numero dei primi principi che costituiscono il corpo e l'anima starebbero in proporzione 1:1, posizionati alternativamente uno vicino all'altro. Secondo il poeta tale teoria non può dirsi corretta perché non descrive correttamente i fenomeni reali: i primi principi dell'anima, infatti, devono essere di numero inferiore rispetto a quelli del corpo (radi quindi), e disseminati nell'intero aggregato. Se così non fosse non potremmo spiegarci perché gli individui restino insensibili agli urti di alcuni corpi particolarmente piccoli (come le zampe di una zanzara o i granelli di polvere). La consistenza rarefatta dell'anima epicurea, inoltre, è ampiamente confermata anche da Diogene di Enoanda.⁵⁹

La psicologia di Epicuro nell'Elenchos

La sezione dedicata a Epicuro non è di certo lusinghiera per il filosofo. Nella ideale divisione del I libro dell'*Elenchos*, infatti, i pensatori greci sono

⁵⁸ Aezio, IV 3, 11 p. 388 Diels (= 315 Us., trad. it. Ramelli, p. 481)

⁵⁹ Fr. 37 Smith.

suddivisi in un rigido schema tripartito: fisica, etica e dialettica a seconda dei temi da loro trattati. Questo rigido schema, non solo non rende giustizia a filosofi come Platone e Aristotele (per cui, infatti, l'autore è costretto a tradire il proprio schema e ad accennare alla loro multidisciplinarietà), ma ancor meno alle scuole ellenistiche. La filosofia epicurea, come scrive Magris, “quantunque si sia in realtà occupata di tutti e tre gli ambiti di ricerca, è messa in posizione isolata in osservanza al principio posto a suo tempo da Antioco di Ascalona, fr. 11 Mette⁶⁰ (I sec a.C.), secondo cui essa sarebbe l'unica scuola filosofica estranea alla comune radice socratica tanto dell'Accademia, del Peripato e della Stoà”.⁶¹

Inoltre non sembrano essere presenti, nella sezione delle eresie, riferimenti alla filosofia epicurea.⁶² Epicuro è al di fuori della genealogia filosofica, per così dire, e non rientra nelle corrispondenze che l'autore dell'*Elenchos* istituisce tra filosofie ed eresie. Per quale motivo, allora, viene menzionato?

Occorre a questo punto fare luce su due ulteriori elementi che caratterizzano l'autore dell'*Elenchos*: l'“esibizionismo” enciclopedico e la determinazione nel riordinare il materiale filosofico secondo i propri schemi, anche dovendo, di tanto in tanto, ‘forzare la mano’ su alcune questioni. Egli, infatti, non esita in molti casi a interpretare in maniera ‘faziosa’ alcune dottrine, in modo da orientare nella maniera più diretta possibile la corrispondenza tra queste e le eresie di cui sarebbero origine. Oltre a questi (più o meno) evidenti episodi di ‘parzialità’ esegetica, è necessario segnalare anche la presenza di numerose informazioni confuse e/o imprecise. Ciò rende estremamente complicato riconoscere in quali casi l'autore abbia volontariamente orientato le testimonianze a favore della propria tesi e quando, al contrario, abbia riportato inconsapevolmente notizie false o imprecise.⁶³

La prima caratteristica permette di capire il senso complessivo del libro dell'opera che non si limita a essere un elenco sintetico delle filosofie dei

⁶⁰ Si segnala anche il recente studio su Antioco d'Ascalona di D.N. Sedley, “Antiochus as Historian of Philosophy”, in Id. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 80-103.

⁶¹ Magris, *Confutazione*, p. 84 n. 54.

⁶² Fatta eccezione per l'utilizzo di una terminologia di tipo atomista in V 19, 10 comune però anche a Democrito.

⁶³ Ad esempio con Eraclito; in proposito cfr. L. Saudelli, “Ippolito Romano e la *Refutatio* di Eraclito”, *Isonomia*, <http://www.uniurb.it/Filosofia/Isonomia/2004saudelli.pdf>.

pensatori (che nella seconda parte serviranno a confutare le dottrine eretiche), ma è concepito come un vero e proprio ‘manuale’ di filosofia greca, e che non è solo un utile strumento, ma un vero e proprio ‘sfoggio di sapienza’. Tale compendio, infatti, non si rivolge solo a un pubblico cristiano ma anche a “uomini greci e barbari, caldei e assiri, egizi e libici, indiani ed etiopi, celti e bellicosi latini, voi tutti abitanti dell’Europa, dell’Asia e della Libia”.⁶⁴ Tale sfoggio di sapere è organizzato e strutturato con sommari, premesse e ricapitolazioni⁶⁵ che rendono molto chiara la lettura e che sembra prendere ispirazione da una tipica modalità di strutturazione del discorso riscontrabile, per esempio, in Sesto Empirico.⁶⁶

La seconda caratteristica ci dà, in qualche modo, la misura dell’attendibilità della fonte che non solo risulta spesso imprecisa ma soprattutto non può essere considerata ‘ideologicamente’ neutra.

Solo sulla base di tali premesse, si può tentare l’analisi di un passo tanto controverso quanto quello riguardante l’anima-sangue di Epicuro che riporto di seguito nell’edizione di Wendland:

Τὰς δὲ ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων λύεσθαι ἅμα τοῖς σώμασιν, ὡσπερ καὶ συγγενᾶσθαι αὐτοῖς τίθεται· αἷμα γὰρ αὐτὰς εἶναι, οὐ ἐξελθόντος ἢ τραπέντος ἀπόλλυσθαι ὄλον τὸν ἀνθρώπον·
Afferma [*scil.* Epicuro] poi che le anime umane si dissolvono insieme ai corpi, in quanto appunto insieme a quelli erano state prodotte; esse infatti sono sangue, e quando questo è fuoriuscito, o è stato alterato, muore l’uomo intero.⁶⁷

Come si è già ribadito, l’affermazione secondo la quale le anime per Epicuro ‘sono sangue’ (αἷμα εἶναι) non si ritrova in nessuna delle testimonianze ‘parallele’ né negli scritti del filosofo. Non si tratta, tuttavia,

⁶⁴ Ref. X 34, 1, trad. it. De Simone in Magris, *Confutazione*, p. 355-356.

⁶⁵ Castelli, *L’Elenchos*, p. 27-29.

⁶⁶ Sesto Empirico è probabilmente una delle fonti che egli più utilizza. Come fa notare J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden, Brill, 1992, p. 318), ad esempio, nel IV libro, l’autore segue paragrafo per paragrafo l’esposizione di Sesto Empirico nel *Contro gli astrologi* e quando apporta delle modifiche lo fa molto probabilmente perché vuole apparirne l’autore. Per un approfondimento del rapporto tra “Ippolito-autore dell’*Elenchos*” e Sesto Empirico cfr. E. Spinelli (a cura di), *Sesto Empirico. Contro gli astrologi*, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 57 n. 1.

⁶⁷ Ref. I 22, 5; trad. it. Ciriaci, in Magris, *Confutazione*, p. 85. L’edizione di riferimento è P. Wendland (a cura di), *Refutatio Omnium Haeresium*, (GCS 26), Leipzig, Hinrichs, 1916. ma, per quanto riguarda il seguente passo, non risultano varianti in M. Marcovich (ed.), *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin, de Gruyter, 1986.

di una teoria nuova nel pensiero filosofico greco. La dottrina⁶⁸ che considerava il sangue come sostanza costitutiva dell’anima è attribuita⁶⁹ a Empedocle⁷⁰ e a Crizia.⁷¹ Inoltre, come suggerisce Verde,⁷² troviamo una polemica contro questa stessa concezione dell’anima nel trattato pseudo-ippocratico *Sulla natura dell’uomo* (6.9-11). La dottrina che sembra emergere dalle testimonianze su Empedocle⁷³ consiste in una teoria che identifica l’egemonico e la sua attività, il pensiero, nel sangue, che diventa quindi ‘l’organo dell’intelligenza’.⁷⁴ Lo stesso ritiene Crizia, a proposito del quale Aristotele aggiunge che tale teoria sarebbe legata alla concezione della sensibilità come carattere proprio dell’anima, poiché la facoltà sensitiva è essenzialmente dovuta alla natura del sangue.⁷⁵ Lo pseudo-Ippocrate, dal canto suo, rintraccia l’origine di questa teoria nel ragionamento semplicistico e falso per cui, vedendo un uomo morire sgozzato che perde molto sangue, si deve concludere automaticamente che l’anima non sia nient’altro che questo.

Un altro autore che menziona la concezione ‘ematica’ dell’anima è proprio una importante fonte epicurea.

⁶⁸ Per un approfondimento della questione cardiocentrica cfr. P. Manuli-M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Pistoia, Petite Plaisance, 2009.

⁶⁹ Attribuzione sostenuta anche da Aristotele (*De An.* I 2, 405b5) e Critolao (fr. 17 Wehrli). Come rileva Magris, *Confutazione*, p. 85 n. 55, tale tesi è trasmessa anche da Tertulliano (*De An.* 5.1), il quale, però, precisa anche che l’anima di Epicuro è costituita di atomi.

⁷⁰ 31 B 105; 31 A 97; 31 A 30 DK.

⁷¹ 88 B 23 DK.

⁷² Cfr. Magris, *Confutazione*, p. 85 n. 55.

⁷³ È bene segnalare in proposito un passo del *Commentario al Timeo* (218-219) in cui Calcidio, dopo aver menzionato la teoria empedoclea dell’anima-sangue, in riferimento ad una teoria simile appartenente al credo ebraico, ne analizza la ‘versione’ biblica (*Gen.* 4, 10; 9, 4) e ne chiarisce gli aspetti fondamentali. Egli infatti osserva che bisogna distinguere ‘quale’ anima sia da identificarsi con il sangue. È corretto, infatti, affermare che il sangue costituisce (o meglio ‘trasporta’) l’anima irrazionale (come quella degli animali). Al contrario, costituisce grave errore credere che sia l’anima razionale a coincidere con il sangue (interpretazione ebraica), poiché essa è lo spirito di Dio. Tenendo conto di tale testimonianza si capisce quanto una tesi come quella attribuita a Epicuro fosse considerata discutibile se non addirittura deplorabile. Si segnala però che Calcidio non inserisce la teoria psicologica epicurea (trattata insieme a quella democritea ai capp. 215-216) nella sezione dedicata alla concezione ematica, empedoclea e ebraica, dell’anima.

⁷⁴ 31 B 105 DK.

⁷⁵ 88 B 23 DK.

Lucrezio nella prima parte⁷⁶ del III libro parla della paura della morte e polemizza contro chi, schiavo del terrore, ‘avvelena’ la propria esistenza. Vittima di un’angoscia dovuta solo all’ignoranza, la maggior parte degli uomini rimedia a questo stato di afflizione con una condotta di vita errata, sperando di colmare il vuoto di paura creato dalla consapevolezza della propria finitezza, con ricchezze, potere e ambizioni o acquietando l’animo con favole e credenze sull’immortalità. In particolare, vengono duramente attaccati coloro i quali “dicono di sapere che la natura dell’animo è fatta di sangue, o anche di vento, se a ciò per caso li spinge il capriccio, e di non avere affatto bisogno della nostra dottrina”⁷⁷ (*et se scire animi naturam sanguinis esse/aut etiam venti, si fert ita forte voluntas/nec prorsum quicquam nostrae rationis egere*) e che poi di fronte ai rivolgimenti della sorte, afflitti, rivolgono il loro animo alla religione.

Il tono di questo passo è evidentemente canzonatorio nei confronti dei destinatari di tale polemica. Di fatto, una teoria secondo la quale “la natura dell’anima è fatta di sangue” è riconosciuta da Lucrezio per certi versi affine alla posizione epicurea, poiché materialista, ma allo stesso tempo viene derisa e attribuita a individui ignoranti e vanagloriosi. Da una lettura attenta di questo passo, si potrebbe addirittura ipotizzare che una teoria come quella dell’anima-sangue fosse considerata ‘più materialista’, più radicale di quella di Epicuro e che il senso del passo sia proprio polemizzare contro coloro i quali si dicono portavoci di una teoria radicalmente materialista, tanto da non aver bisogno di apprendere la filosofia di Epicuro. Del resto, all’interno di un quadro psicologico materialistico, Epicuro pur considerando l’anima come un composto di atomi, è costretto a formulare la teoria del quarto elemento o elemento senza nome che, più sottile di tutti gli altri elementi, differentemente da ogni altra natura esistente, è proprio dell’anima, e consente ad essa la capacità senziente.⁷⁸ Si tratta di un materialismo che, per così dire, non vuole ‘banalizzare’ l’anima:

⁷⁶ DRN III vv. 1-93.

⁷⁷ DRN III vv. 43-44, trad. Giancotti.

⁷⁸ Come abbiamo accennato all’inizio, l’introduzione dell’elemento senza nome secondo Plutarco (*Adv. Col.* 1118D = 314 Us.) segna la sconfitta e la palese ammissione di ignoranza e di incapacità entro un quadro materialistico come quello epicureo di rendere ragione di fenomeni più elaborati. Per sostenere questa polemica, però, Plutarco sostituisce alla sensazione capacità emotive e raziocinanti. Anche in questo caso le informazioni sono distorte a causa della parzialità della fonte che, comunque sia, dà modo di osservare quanto il materialismo epicureo fosse *sui generis*.

l’anima è un corpo ma non un corpo qualsiasi. Anche nell’*Epistola a Erodoto*⁷⁹ è presente questa cautela: l’anima è detta essere un corpo somigliante ad un soffio dotato di una certa commistione di calore ma allo stesso tempo diverso da esso a causa della sottigliezza delle parti (λεπτομερεία) che la costituiscono e ciò permette la realizzazione e la condivisione della capacità senziente con il corpo.⁸⁰ La ragione di tale cautela in Epicuro non è dovuta alla ricerca di un compromesso tra la psicologia dei suoi predecessori e la sua teoria, né al tentativo di salvare *in extremis* una vaga superiorità ontologica dell’anima rispetto agli altri corpi: la ragione è, a mio giudizio, nella capacità percettiva. Dal momento che in un’ottica materialista le facoltà di un corpo sono dovute alla propria composizione fisica, era necessario a Epicuro fare dell’anima, sì un corpo, ma un corpo con caratteristiche ‘speciali’.⁸¹

Inoltre, è difficile se non impossibile far convivere nella stessa dottrina la teoria dei quattro elementi, la straordinaria sottigliezza (che quindi giustifica l’invisibilità) e la concezione ematica dell’anima.

Alla luce di quanto detto finora, ritengo che sia probabile che il passo di Ippolito non contenga una dottrina direttamente attribuibile a Epicuro. Nella testimonianza dell’*Elenchos* la consistenza materiale dell’anima viene convertita in ‘sostanza organica’ forse per rendere in maniera incisiva l’idea di una consistenza deperibile destinata alla degenerazione e quindi alla morte.

Malgrado ciò alcuni elementi riportati dalla testimonianza sono compatibili con la dottrina epicurea dell’anima, ampiamente confermati da altre fonti⁸² e dallo stesso Epicuro:⁸³ il fatto che corpo e anima nascano insieme e, quindi, muoiano insieme. Il ragionamento dietro alla teoria dell’anima-sangue regge sicuramente per quanto riguarda la questione della condivisione della nascita e della morte da parte di anima e corpo, in

⁷⁹ *Ep. Hrdt.* § 63.

⁸⁰ *Ibid.* § 64.

⁸¹ Riconoscere nel sangue l’elemento percettivo, d’altra parte, vorrebbe dire non fare i conti con la complessa dinamica della sensazione descritta da Lucrezio. Per comprendere questa parte della dottrina epicurea bisogna tener conto del fatto che la sottigliezza del quarto elemento (o elemento percettivo) è fondamentale per spiegare in che modo i *simulacra* giungono fino a noi, e per quale ragione pur essendo tanto sottili, noi siamo in grado di percepirli. Modificare la consistenza dell’elemento senza nome, (quindi di tutta l’anima) e identificarlo con il sangue vuol dire mettere in crisi l’intera teoria epicurea della sensazione.

⁸² *DRN* III vv. 445 e ss.

⁸³ *Ep. Hrdt.* §64.

particolare a proposito della questione dell'alterazione e della perdita di sangue come causa della perdita di vita.⁸⁴ Da ciò non è lontano il ragionamento dello stesso Epicuro (riportatoci però da Lucrezio⁸⁵) secondo il quale l'anima deve essere, almeno in parte, costituita di aria, vento e calore perché tale mistura di 'elementi' fuoriesce dalla bocca dell'uomo morente nel momento della sua ultima esalazione. Questo ragionamento non è lontano nemmeno da quello descritto dallo pseudo-Ippocrate,⁸⁶ fatto salvo per la questione della 'speciale' capacità senziente dell'anima e della necessità di renderne ragione in termini 'fisici'.

Non possedendo la fonte a cui potrebbe essersi ispirato l'autore dell'*Elenchos*, non sappiamo se l'errore sia dell'autore o risalga ad altri. In ogni caso, le possibilità sono tre: la prima è che vi sia stato un fraintendimento⁸⁷ e che una teoria come quella attestata in Empedocle, Crizia e descritta dallo pseudo-Ippocrate sia stata per errore attribuita a Epicuro dalla fonte utilizzata dall'autore; la seconda è che l'autore stesso abbia frainteso la dottrina epicurea riportata dalla propria fonte; l'ultima possibilità è che, affermando che secondo Epicuro le anime sono sangue, l'autore o la sua fonte volesse rendere le tre caratteristiche peculiari dell'anima epicurea: la corporeità, la mortalità e la pervasività nel corpo.⁸⁸ Quest'ultimo elemento, in particolare, viene reso in maniera esemplare dalla 'metafora' dell'autore: l'anima epicurea, infatti, come il sangue, è diffusa capillarmente nel corpo e lo vivifica in ogni sua parte.

La questione delle fonti è uno dei nodi più complessi all'interno dello studio dell'*Elenchos*. Come ha fatto notare Mansfeld,⁸⁹ l'autore dell'*Elenchos*

⁸⁴ In proposito è bene confrontare la testimonianza con il passo lucreziano vv. 440-442 del libro III in cui il corpo è paragonato ad un vaso, ad un contenitore, la cui consistenza può diventare rada a causa della perdita eccessiva di sangue. Tale fenomeno di rarefazione delle 'pareti' del contenitore provoca la fuoriuscita dell'anima e la sua dispersione. In questo caso, la perdita di sangue è la causa del diradarsi del tessuto corporeo e quindi della morte dell'individuo. Il sangue fuoriuscito è quindi causa della morte senza coincidere con la sostanza psichica come viene riportato dallo pseudo-Ippocrate.

⁸⁵ *DRN* III vv. 234-236.

⁸⁶ Cfr. *supra*, p. 217.

⁸⁷ Forse dovuto all'importanza del cardiocentrismo in Epicuro.

⁸⁸ Verde, *Epicuro*, p. 119 n. 23.

⁸⁹ Mansfeld, *Heresiography*, p. 317-325.

è un *quoting author* e la questione delle fonti è strettamente connessa ai metodi⁹⁰ che egli utilizza: per lo più ‘plagio’ e parafrasi.

Come è stato già accennato precedentemente⁹¹ l’autore utilizza spesso passi di altre opere, a volte copiati *verbatim*, più spesso interpolati o parafrasati per renderli funzionali alla propria argomentazione e allo stesso tempo per personalizzarli e quindi appropriarsene.

Per quanto riguarda l’individuazione delle fonti a cui ha attinto, a parte Sesto Empirico e Ireneo,⁹² non si hanno ancora notizie sicure. È molto probabile che l’autore abbia lavorato su compendi e commentari e non sui testi dei filosofi di cui tratta.⁹³

Nell’analisi del passo è bene tener conto, quindi, del processo di rielaborazione alla quale sono state sottoposte le informazioni prese dalle fonti e quindi prendere in considerazione anche una possibile rilettura della ‘notizia’ sulla psicologia epicurea da parte dell’autore.

Soprattutto in un’ottica cristiana,⁹⁴ secondo la quale Epicuro e i suoi seguaci erano il peggior prodotto della filosofia greca, negatori della provvidenza e della immortalità dell’anima, responsabili di una delle ‘teologie’ più malviste, nonché di un’etica votata al piacere (concepito erroneamente come godimento e non come assenza di dolore), non stupirebbe se l’autore avesse interpretato in chiave ‘biologico-organica’ la materialità psichica di cui parla Epicuro, radicalizzandola ancora di più e

⁹⁰ Vi è un’altra caratteristica dell’autore, oltre alla rielaborazione delle fonti, che è bene tenere presente: le tecniche di confutazione. G. Aragione (“Guerre-éclair contre les hérétiques, guerre de position contre les philosophes: L’*Elenchos* et ses protagonistes”, in G. Aragione-E. Norelli (éds.), *Des évêques, des écoles et les hérétiques. Actes du colloque international sur la Réfutation de toutes les hérésies* (Genève, 13-14 juin 2008), Lausanne, Éditions du Zèbre, 2011, p. 73-101) fa notare che nell’*Elenchos* sono presenti due approcci confutatori differenti: il primo, denigratorio, nei confronti degli eretici che quindi non avviene su un piano strettamente teorico e il secondo, costruttivo e dialettico, nei confronti dei filosofi antichi. La studiosa rileva come l’autore, nel primo caso, elimini totalmente la possibilità di un confronto e neghi, di fatto, agli eretici il ruolo di interlocutori.

⁹¹ Cfr. *supra*, p. 208 e n. 66.

⁹² Ibid.

⁹³ Mansfeld, *Heresiography*, p. 324. Anche se ci sono dubbi riguardo le citazioni spurie dalla *Epistola II* di Platone in *Ref. 37, 2-5* che potrebbero provenire da un documento originale.

⁹⁴ Sul rapporto tra epicureismo e cristianesimo si rimanda W. Schmid, *Epicuro e l’epicureismo cristiano*, ed. it. a cura di I. Ronca, Brescia, Paideia, 1984, p. 129-136, soprattutto per la panoramica storica che egli fornisce sul rapporto tra epicureismo, cristianesimo e impero romano.

polarizzandola, così, rispetto alla visione cristiana.⁹⁵ Non stupirebbe dato che egli non accenna né alla teoria empedoclea dell'anima (nonostante spenda molte parole per descriverne la filosofia e il suo rapporto con le eresie) né alla questione della mortalità dell'anima in Aristotele; e non sarebbe assurdo se la ragione di tale intervento fosse una cattiva considerazione della filosofia epicurea, che probabilmente nella sua ottica non conservava in sé nemmeno quel seme di valore che pure essa avrebbe dovuto avere data l'antichità (secondo il criterio dell'autore).

Sfortunatamente è possibile fare solo ipotesi al riguardo. In ogni caso, la filosofia epicurea sembra rientrare nel resoconto solo per l'ambizione enciclopedica dell'autore, quindi non per speciali meriti, e, quale che fosse l'intenzione dell'autore, ne esce spogliata del suo valore: relegata ai margini della genealogia filosofica, ignorata nel processo contro le eresie e tacciata (intenzionalmente o meno) del più basso materialismo.

Conclusioni

È probabile che il passo dell'*Elenchos* non contenga una dottrina direttamente attribuibile a Epicuro. Non si può non constatare, infatti, l'evidente incongruenza tra tale teoria (e le sue implicite conseguenze) e la dottrina psicologica riferita da Epicuro e da altri testimoni. Malgrado ciò, ritengo che alcuni elementi siano essenzialmente compatibili con la psicologia epicurea.

La teoria dell'anima-sangue, quindi, potrebbe essere una metafora utilizzata dall'autore per presentare in maniera efficace (quasi provocatoria) la dottrina materialista dell'anima di Epicuro

La concezione ematica dell'anima, infatti, pur 'banalizzando' il materialismo epicureo, rende in maniera esemplare l'idea di un corpo psichico diffuso capillarmente nell'aggregato, che con esso nasce e muore. Come si è detto, tale analogia, forse intenzionalmente, non tiene conto di alcuni degli elementi essenziali della psicologia epicurea (primo fra tutti l'eccezionale consistenza psichica). Proprio l'approssimazione e le inesattezze (intenzionali o meno) del contenuto di questa testimonianza, permettono 1)

⁹⁵ Nonostante la proverbiale pessima reputazione degli Epicurei si rimanda ad A. Brent, *Hippolytus and Roman Church in the Third Century*, Leiden, Brill, 1995, p. 59-62 per un confronto tra il modello comunitario epicureo e quella cristiano.

di osservare la dottrina psicologica epicurea sotto una veste differente (un materialismo radicale e ‘grossolano’), che non le appartiene, ma che consente di far emergere l’eccezionalità di una psicologia materialista; 2) di avere interessanti informazioni sulla considerazione che si aveva di Epicuro e delle sue teorie in ambiente cristiano, ovvero quali elementi della dottrina dell’anima sono stati traditi, utilizzati dal tessuto culturale cristiano e quali sono stati ignorati, rifiutati o deliberatamente fraintesi; 3) di aggiungere, al già ricco e composito ritratto dell’autore dell’*Elenchos*, un importante tassello al fine di ricostruire, nella maniera più fedele possibile, il suo metodo di lavoro e il suo rapporto con le fonti.

REFERENCES

- Annas, Julia E., *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992, p. 123-209.
- Aragione, Gabriella, “Guerre-éclair contre les hérétiques, guerre de position contre les philosophes: L’*Elenchos* et ses protagonistes”, in G. Aragione-E. Norelli (éds.), *Des évêques, des écoles et les hérétiques*. Actes du colloque international sur la *Réfutation de toutes les hérésies* (Genève, 13-14 juin 2008), Lausanne, Éditions du Zèbre, 2011, p. 73-101.
- Bailey, Cyril, *Epicurus: The Extant Remains*, Oxford, Oxford University Press, 1926.
- Bellini, Enzo (a cura di), *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano, Jaca Book, 1981.
- Bignone, Ettore, *Epicuro*, Bari, Laterza, 1920.
- Brent, Allen, *Hippolytus and Roman Church in the Third Century*, Leiden, Brill, 1995.
- Brieger, Adolph, *Epikur’s Lehre von der Seele*, Halle, Druck Von E. Karras, 1893.
- Cambiano, Giuseppe, “Lucrezio e il greco Epicuro”, in F. Alesse-F. Aronadio-M. C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 407-422.
- Castelli, Emanuele, *Un falso letterario sotto il nome di Flavio Giuseppe. Ricerche sulla tradizione del De Universo*, Münster, Aschendorff, 2011.
- Castelli, Emanuele, “L’*Elenchos*, ovvero una ‘biblioteca’ contro le eresie”, in *Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, a cura di A. Magris, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 21-56.
- Conche, Marcel, (éd.), *Épicure. Lettres et Maximes*, Paris, Puf, 1987.
- Curti, Carmelo, “Osservazioni su un passo dell’*Elenchos*”, in *Ricerche su Ippolito* (“Studia Ephemeridis Augustinianum”, 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977, p. 89-95.

- da Leonessa, Mauro (Padre), *S. Ippolito della via Tiburtina: studio storico critico*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1935.
- Diano, Carlo, *La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni*, Firenze, Sansoni, 1942 (rist. in *Scritti epicurei*, Firenze, Olschki, 1974, p. 129-280).
- Döllinger, Johann J. I., *Hippolytus und Kallistus oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*, Regensburg, G. J. Manz, 1853.
- Dorandi, Tiziano, "Diogene Laerzio, Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio," *Eikasmos*, 21, 2010, p. 273-301.
- Eichner, Maximilian, *Annotationes ad Lucretii Epicuri interpretis de animae natura doctrinam: Dissertatio inauguralis philologica*, Berlin, J.D. Rauertii, 1884.
- Frickel, Josef, *Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito romano*, *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977, p. 137-149.
- Frickel, Josef, *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften des Elenchos und Contra Noëtum*, Graz, Eigenverlag, 1988.
- Frickel, Josef, "Ippolito di Roma scrittore e martire", in *Nuove ricerche su Ippolito*, ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, p. 23-41.
- Gigante, Marcello, *Ricerche filodemee*, Napoli, Bibliopolis, 1983²(1^a ed. 1969).
- Gill, Christopher, "Psychology", in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 125-141.
- Giussani, Carlo, *Studi lucreziani*, Torino, Loescher, 1896.
- Gordon, Pamela, "Remembering the Garden", in J. T. Fitzgerald-D. Obbink-G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston, Brill Academic Publishers, 2004, p. 221-241.
- Gordon, Pamela, *The Invention and Gendering*, Ann Arbor MI, University of Michigan, 2012.
- Guarducci, Margherita, "La statua di 'Sant'Ippolito'", in *Ricerche su Ippolito*, *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977.
- Guarducci, Margherita, "La 'statua di Sant'Ippolito' e la sua provenienza", in *Nuove ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989.
- Guarducci, Margherita, *San Pietro e Sant'Ippolito: Storia di statue famose in Vaticano*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1991.
- Kerferd, George B., "Epicurus' Doctrine of the Soul", *Phronesis*, 16, 1971, p. 80-96.
- Konstan, David, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. di I. Ramelli, Milano, Vita e Pensiero, 2007.
- Loi, Vincenzo, "L'identità letteraria di Ippolito di Roma", in *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977, p. 67-88.

“Le anime sono sangue”: Una testimonianza ‘ippolitea’ sulla psicologia di Epicuro

- Long, Anthony A.-Sedley, David N., *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Magris, Aldo (a cura di), *Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*, Brescia, Morcelliana, 2012.
- Manfredi, Manfredo, “Un inedito frammento di fisica (PSI inv. CNR 81)”, in M. S. Funghi (a cura di), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. *Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, p. 31-38.
- Mansfeld, Jaap, *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden, Brill, 1992.
- Manuli, Paola-Veggetti, Mario, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Pistoia, Petite Plaisance, 2009.
- Marcovich, Miroslav (ed.), *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin, de Gruyter, 1986.
- Masi, Francesca G., *Epicuro e la filosofia della mente: Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006.
- Menghi, Martino (a cura di), *Tertulliano. L'anima*, Venezia, Marsilio, 1988.
- Montarese, Francesco, *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius*, De rerum natura 635-920, (“Sozomena”, 12), Berlin-Boston, De Gruyter, 2012.
- Morel, Pierre-Marie, *Épicure. La nature et la raison*, Paris, Vrin, 2009.
- Movia, Giancarlo (a cura di), *Aristotele. L'anima*, Milano, Bompiani, 2001.
- Nautin, Pierre, Hippolyte et Josipe. *Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris, Cerf, 1947.
- Puglia, Enzo (a cura di), *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*, Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Reisacker, Anton J., *Epicuri de animarum natura doctrinam a Lucretio discipulo tractatam*, Coloniae Agrippinensium, 1855.
- Repici, Luciana, “Il pensiero dell’anima in Epicuro e Lucrezio”, in F. Alesse-F. Aronadio-M. C. Dalfino-L. Simeoni-E. Spinelli (a cura di), *Anthropine sophia: Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Napoli, Bibliopolis, 2008, p. 379-406.
- Saudelli, Lucia, “Ippolito Romano e la *Refutatio* di Eraclito”, *Isonomia*, <http://www.uniurb.it/Filosofiaisonomia/2004saudelli.PDF>
- Saxer, Victor, “La questione di Ippolito Romano”, in *Nuove ricerche su Ippolito* (“Studia Ephemeridis Augustinianum”, 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, p. 43-60.
- Scatozza Höricht L. A., *Il volto dei filosofi antichi*, Introduzione di Gabriele Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- Sedley, David N., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Giulia Scalas

- Sedley, David N., "Antiochus as Historian of Philosophy", in Id. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 80-103.
- Simonetti, Manlio, *Letteratura cristiana antica greca e latina*, Firenze, Sansoni, 1969.
- Simonetti, Manlio, "Una ipotesi di lavoro", in *Ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 13), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1977, p. 150-156.
- Simonetti, Manlio, "Aggiornamento su Ippolito", in *Nuove ricerche su Ippolito* ("Studia Ephemeridis Augustinianum", 30), Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, p. 75-130.
- Schmid, Wolfgang, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, ed. it. a cura di Italo Ronca, Brescia, Paideia, 1984, p. 129-136.
- Smith, Martin F. (ed.), *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- Spinelli, Emidio (a cura di), *Sesto Empirico. Contro gli astrologi*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- Tohte, Theodor, *Epikurs Kriterien der Wahrheit*, Clausthal, Pieper, 1874.
- Usener, Hermann, *Epicurea*, Lipsiae, Teubner, 1887 (trad. it. a cura di I. Ramelli, introduzione di G. Reale, Milano, Bompiani, 2002).
- Vegetti, Mario (a cura di), *Ippocrate. Opere*, Torino, UTET, 1965.
- Verde, Francesco (a cura di), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010.
- Verde, Francesco, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013.
- Verde, Francesco, "Monismo psicologico e dottrina dell'anima in Epicuro e Lucrezio", (in corso di stampa).
- Warren, James, *Facing Death, Epicurus and His Critics*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- Wendland, Paul (ed.), *Refutatio Omnium Haeresium*, (GCS 26), Leipzig, Hinrichs, 1916.
- Woltjer, Jan, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, Groningae, Noordhoff, 1877.
- Zanker, Paul, *La maschera di Socrate*, Torino, Einaudi, 1997.

GIULIA SCALAS

Ph.D. Lille 3 – Université Charles de Gaulle

giulia.scalas@univ-lille3.fr

LUCA BASSO

GIUSTIZIA E POLITICA IN LEIBNIZ

ABSTRACT: In Leibniz' writings the notion of justice (*justitia, justice, Gerechtigkeit*) performs a central function within the most varied spheres, from jurisprudence and politics, in the strict sense, to metaphysics. The fundamental categories of politics are conceived as the search for a common element among individuals belonging to a certain scenario. Light is shed on the relevance of the reference to Greek philosophy (in particular Plato). At the basis of Leibniz' reasoning is an endeavour to recognize as far as possible the multiplicity of the social and political dimensions without reducing them to a single scheme. The aim, albeit with some internal difficulties, consists in understanding the individual-community relationship within the European context of the epoch, according to a partially different standpoint from that of contractualism (in particular Hobbes). In this sense justice is connected with the search for composite political bodies open to change.

SOMMARIO: Negli scritti leibniziani la nozione di giustizia (*justitia, justice, Gerechtigkeit*) svolge una funzione cruciale negli ambiti più vari, dalla giurisprudenza e dalla politica, nel senso stretto della parola, fino ad arrivare alla metafisica. Le categorie fondamentali della politica vengono intese all'insegna della ricerca di un elemento comune fra individui che si muovono all'interno di un determinato scenario. Nell'articolo si insiste sull'importanza del riferimento alla filosofia greca (e, in particolare, a Platone). Alla base della riflessione leibniziana sta il tentativo di valorizzare il più possibile la molteplicità delle dimensioni sociali e politiche senza ridurle a uno schema onnicomprensivo. Lo scopo, seppur con alcune difficoltà interne, consiste nell'interpretare il rapporto individuo-comunità, all'interno del contesto europeo dell'epoca, sulla base di un approccio differente rispetto a quello del contrattualismo (in particolare, hobbesiano). In questo senso la giustizia si rivela connessa con il tentativo di dare vita a corpi politici composti, aperti al cambiamento.

KEYWORDS: Justice; Politics; Common Good; Sovereignty; Plurality

1. *Giustizia e bene comune*

La giustizia rappresenta una delle problematiche centrali ai fini della comprensione del pensiero leibniziano, e, nello stesso tempo, permette di mantenere aperto il rapporto fra la politica e la dimensione complessiva del reale. Si tratterà di domandarsi se la giustizia, in Leibniz, costituisca o meno una ripresa di una visione classica della politica, e che tipo di razionalità essa sottenda. Un motivo di interesse consiste non solo nel riconoscimento della rilevanza della giustizia in Leibniz, ma anche nel fatto che quest'ultima si distende su diversi piani, non immediatamente componibili tra di loro. Così la giustizia 'si dice' in molti sensi: non si può trovare una sua definizione univoca, dal momento che ci si trova di fronte a una pluralità di sue declinazioni. D'altronde, anche esaminando i *Lessici* filosofici e storico-politici, ci si rende conto di quanto complessa, articolata e stratificata sia la storia del concetto di giustizia, tanto che risulta difficile individuarne un 'filo rosso' che permanga immutato con il passare del tempo. Facendo riferimento in particolare al *Lexikon* curato da Brunner, Conze e Koselleck, emerge però una possibile chiave di lettura, insistendo sulla differenza fra una modalità 'classica' di giustizia come virtù, che, con declinazioni diverse, trova in Platone e Aristotele due modelli, e una sua articolazione 'moderna', per la cui comprensione risulta decisivo l'approccio contrattualistico.¹ In quest'ultimo la giustizia viene interpretata a partire da un processo di secolarizzazione del diritto, da un mutamento metodologico, che vede nella *ratio* il suo punto archimedeo, e da un'applicazione concreta del discorso fino alla formazione di un sistema normativo: al riguardo centrale è il riferimento alla sovranità, la quale, storicamente in particolare dopo la Rivoluzione francese, si è materializzata nella forma-Stato e nella dinamica costituzionale.

Ovviamente si tratta di interpretare il cambiamento intercorso non in termini rigidi, sulla base di un'ipostatizzazione aproblematica dell'«antico» e

¹ Cfr. F. Loos-H.-L. Schreiber, "Recht, Gerechtigkeit", in O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, Band 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 231-311, in part. p. 231-232, 256-259. Si veda anche F. Loos-H.-L. Schreiber-H. Welzel, "Gerechtigkeit", in J. Ritter (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co, 1974, p. 329-338. Sul rapporto fra diritto naturale e giustizia 'materiale', connessa ai 'doveri obbliganti': H. Welzel, *Diritto naturale e giustizia materiale* (1951), trad. it. di G. De Stefano, Milano, Giuffrè, 1965.

del 'moderno' (oltre che del 'medievale', e in particolare della tradizione tomista), ma tenendo conto della complessità della questione, e anche del suo carattere non sempre univoco: tra l'altro, spesso nella storia del concetto risulta più facile trovare una teorizzazione 'per negativo' di ciò che è ingiusto, che una vera delineaazione della giustizia.² In ogni caso, nella trattazione presente viene attribuita una particolare rilevanza al fatto che in epoca moderna, e in particolare nel filone dominante del pensiero politico moderno, nel contrattualismo, si assiste a un rischio di *reductio* della giustizia, a una sua neutralizzazione, a una sua subordinazione all'elemento artificiale della sovranità.³ Sostenere tale posizione non significa però ritenere che scompaia la questione della giustizia, ma piuttosto che risenta di un'innovativa trattazione rispetto al passato: non si tratta di valorizzare in termini 'idealizzanti' e 'irenici' la domanda classica, in particolare platonica, sulla giustizia, come se essa risultasse svincolata da precise dinamiche autoritative. Inoltre è necessario rimarcare che il contrattualismo non ha costituito l'unica modalità di intendere la politica in epoca moderna: ad esempio, Leibniz, per molti versi, risulta estraneo all'idea di una fondazione contrattualistica del corpo politico, e anche filosofi come Spinoza e Hume, per ragioni diverse, in parte sfuggono a un'impostazione di questo tipo.

La tematizzazione leibniziana della giustizia risente di svariati influssi, in alcuni casi enunciati in modo esplicito: la filosofia greca, e in particolare Platone e Aristotele, la giurisprudenza romana (si pensi alla questione della tripartizione ulpiana del diritto), il pensiero tardo-antico e medievale, Agostino, Tommaso, fino a giungere alla Seconda scolastica, *in primis* Suarez, che giocava un ruolo significativo nelle università tedesche del tempo. Inoltre Leibniz fa diretto riferimento, in merito al tema della giustizia, a Ugo Grozio. Ovviamente, infine, molto rilevante è il confronto con i filosofi del contratto, e in particolare con Hobbes e Pufendorf. La visione leibniziana, che risente delle posizioni indicate, si presenta però

² Cfr. E. Garin, *La giustizia*, Napoli, Guida, 1968. Per una storia del concetto di giustizia, fra gli altri, si veda P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2004.

³ Cfr. H. Hofmann, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1997; G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999; AA. VV., *Materiali per un lessico politico europeo: Giustizia e forma politica, Filosofia politica*, 1, 2001, p. 3-67.

irriducibile a mera sintesi di esse. Per esaminare la trattazione della giustizia in Leibniz molto rilevanti sono, oltre al classico *La justice humaine selon Leibniz* di Gaston Grua,⁴ più di recente, due testi che sostengono tesi tra di loro apparentemente incompatibili: *Leibniz et l'école moderne du droit naturel* di René Sève,⁵ con la sua lettura 'utilitarista', e *Leibniz' Universal Jurisprudence* di Patrick Riley,⁶ con la sua lettura 'comunitarista'.

Il lemma 'giustizia' (*justitia, justice, Gerechtigkeit*), e i suoi derivati, ritornano molto frequentemente nei testi leibniziani, e non solo in quelli di carattere politico in senso stretto. L'elemento della giustizia risulta fortemente connesso al *conatus* verso la felicità comune, che tiene insieme gli individui appartenenti a un contesto specifico: "La giustizia in generale è una virtù per cui ci si comporta rettamente rispetto ai beni e ai mali degli altri. E si è tanto più giusti, quanto più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*) e ad esso si tende secondo i dettami della saggezza, la cui dottrina chiamiamo giurisprudenza [...] Giusto è ciò che giova alla comunità, e il pubblico bene (*salus publica*) è la legge suprema".⁷ La giustizia si radica nell'elemento del bene comune, la cui attuazione concreta spetta alla giurisprudenza. Occorre sottolineare che qui Leibniz fornisce una definizione di giurisprudenza poco 'giuridica' in senso stretto, e invece molto 'filosofica': essa si configura come la scienza delle azioni in quanto giuste e ingiuste. È giusto ciò che tende al bene comune: la giurisprudenza trova in bene comune e giustizia due elementi decisivi per la sua stessa costituzione.

È necessario aggiungere che, accanto a tale interpretazione 'filosofica' della giurisprudenza, è presente in Leibniz anche una sua indagine estremamente tecnica, come testimoniano vari scritti (ad esempio, il *De*

⁴ Cfr. G. Grua, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, PUF, 1956. Inoltre, sulla base di un'articolazione in parte differente, si veda H.-P. Schneider, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des christlichen Naturrechts bei Leibniz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967.

⁵ Cfr. R. Sève, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989.

⁶ Cfr. P. Riley, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

⁷ *Initium institutionum juris perpetui*, 1695, in M, p. 1, trad. it., *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, in SP, p. 192 [per le edizioni dei testi leibniziani vengono adoperate le abbreviazioni indicate nella bibliografia alla fine dell'articolo]. Sulla centralità della questione del 'comune' in Leibniz: L. Basso, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005; Id. (ed. by), *Republic and Common Good in Leibniz' Political Thought*, *Studia Leibnitiana*, Themenheft, 2, 2011 (con articoli di P. Riley, H. Rudolph, F. Piro, C. Marras, A. Blank, C. Roldan, L. Basso).

casibus perplexis), nei quali il metodo è di tipo ipotetico-deduttivo: qui la giurisprudenza viene intesa in modo vero e proprio come scienza. In particolare, nei primi testi leibniziani è presente un'equiparazione fra il diritto e la matematica: il tentativo consiste nell'utilizzare l'arte combinatoria al fine non solo di calcolare il massimo bene comune, ma anche di prevedere e regolare nella loro individualità tutti i casi infiniti a partire da elementi semplici, per applicazione di norme generali. La giurisprudenza, per un verso, si connette strettamente con la questione della giustizia e del bene comune, per l'altro, presenta un carattere ipotetico-deduttivo, trovando negli *Elementi* di Euclide un suo punto di riferimento decisivo. Per quanto nella prospettiva leibniziana esista un forte legame fra i due ambiti in questione, allo stesso tempo, però, emergono nette differenze: mentre il diritto possiede vari punti di contatto con la matematica, la politica si riferisce alla dimensione della contingenza. Sostenere tale posizione non significa affermare che Leibniz non tenda a un rigore scientifico anche nella politica: lo statuto della politica è però diverso rispetto a quello del diritto, non intrattenendo un legame così strutturale con la matematica. La politica, da un lato, presenta un minore rigore dimostrativo rispetto al diritto, dall'altro, però, è aperta a possibilità nuove, imprevedibili, a scenari inediti, non riducibili a uno schema predeterminato.

Si rivela però necessario riprendere il passo precedentemente citato in merito al nesso decisivo tra giustizia e bene comune, questione che rappresenta l'oggetto della giurisprudenza. L'affermazione secondo cui "giusto è ciò che giova alla comunità, e il pubblico bene è la legge suprema" costituisce il punto cruciale della riflessione: è *iustum* ciò che risponde al tentativo di dare vita a una coesione tra gli individui. Il riferimento alla struttura pubblica è decisivo per l'attuazione della giustizia: "Bisogna accontentare non solo l'offeso o i suoi, ma anche l'elemento pubblico (*public*), i saggi, la saggezza".⁸ La giustizia non può venir esaminata prescindendo dall'ambito in questione: non a caso, negli *Elementa juris naturalis* Leibniz la definisce come "sforzo (*conatus*) costante verso la felicità comune"⁹ e, nel *Consiglio d'Egitto*, individua nel "conspirare per l'utilità comune (*conspirare*

⁸ *Expiation*, 1707-1710, in G II, p. 881.

⁹ *Elementa juris naturalis*, "Untersuchungen", 1669-1670, in A VI, 1, p. 454.

in communem usum)” lo scopo della politica.¹⁰ Così “si deve trattare ogni causa delle questioni particolari come pubblica, poiché è interesse pubblico che sia resa giustizia”:¹¹ tutti gli aspetti privati devono venir ricondotti alla loro radice, rappresentata dal riferimento all’“interesse pubblico”.

La giustizia viene concepita a partire dal riconoscimento della centralità del bene comune: “Compito del buon cittadino, è di cercare i veri rimedi dei pubblici mali”.¹² Per quanto tale espressione compaia raramente nei testi leibniziani, occorre rimarcare l’importanza del richiamo al *bonus civis*. La valorizzazione di quest’ultimo rappresenta, per certi versi, una ripresa del contesto concettuale greco, con l’attenzione presente per la partecipazione dei cittadini alle decisioni politiche: i *politai* o *cives* risultano uniti da un bene comune che precede ogni altro elemento e che si configura come la negazione di qualsiasi rischio di divisione. Così il rilievo sulla dimensione ‘comune’, ‘pubblica’ approda alla delineazione di una modalità nella quale giochi un ruolo rilevante l’azione politica del cittadino, volta al bene della collettività. Al di là del recupero della concezione antica, lo scopo del ragionamento è costituito dal raggiungimento di una coesione all’interno del contesto sociale: “La realtà (*res*) o l’apparenza della giustizia è l’unico rimedio per evitare l’odio pubblico”.¹³ La giustizia opera una frattura rispetto a ogni spinta disgregatrice della comunità politica. Al riguardo non si può trascurare la funzione decisiva svolta dalle guerre di religione: si tratta di ‘pensare nella pratica’ a una struttura politica in grado di superare i conflitti laceranti fra le confessioni religiose, di individuare le condizioni di un accordo, di un *consensus*.

A partire dai presupposti indicati emerge con forza la rilevanza dell’elemento dell’armonia, che non comporta una neutralizzazione delle differenze esistenti, ma al contrario contempla la necessaria presenza di queste ultime, dal momento che, come nella musica, non è pensabile un’armonia priva di dissonanze. L’armonia, infatti, gioca un ruolo rilevante non solo nella logica e nella metafisica di Leibniz, ma anche nella sua riflessione politica. Già negli *Elementa juris naturalis* viene introdotto

¹⁰ *Consilium Aegyptiacum*, “Specimen demonstrationis politicae”, 1672, in A IV, 1, p. 244. Cfr. H. H. Holz, “Leibniz und das ‘commune bonum’”, *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, 5, 1996, p. 5-25.

¹¹ *Remarques considérables sur la jurisprudence*, 1676, in A IV, 1, p. 574.

¹² *De libero territorio*, 1682, in A IV, 2, p. 400, trad. it., *Sul territorio libero*, in *SP*, p. 499.

¹³ *Consilium Aegyptiacum*, “Regis Christianissimi quid intersit”, in A IV, 1, p. 264.

questo tema: “Diletto o piacere è la percezione dell’armonia (*harmonia*) [...] Armonia è la diversità equilibrata dall’identità (*diversitas identitate compensata*). Armonico, cioè, è l’uniformemente dissimile (*uniformiter difforme*). Piace la varietà, ma ridotta in unità, ben disposta e collegata [...] sono vane le proposizioni identiche, in quanto ovvie e troppo omogenee. I dipinti con le ombre, e i canti con le dissonanze armonicamente (*ad harmoniam*) composte, è noto che acquistano rilievo”.¹⁴ Il concetto di armonia articola la relazione fra identità e diversità senza subordinare uno dei due elementi all’altro, senza inglobare pienamente il ‘particolare’ in un ‘universale’ onnicomprensivo. Si tratta di cogliere il continuo, dinamico bilanciamento fra le sostanze individuali, sulla base di una connessione che non comporti una *reductio ad unum* e che tenga invece in considerazione la specificità di ciascuna di esse. Appaiono evidenti le implicazioni politiche presenti nel tentativo di ‘armonizzare’ identità e diversità, unità e pluralità: si passa dai dettagli all’insieme, e viceversa.¹⁵ È armonico ciò che è comune ad ogni cosa e al suo opposto: è presente una combinazione fra l’‘uno’ e il ‘diverso’. La definizione di armonia come ‘uniformemente dissimile’ tenta proprio di ‘catturare’ la coimplicazione fra il riconoscimento della pluralità e la necessità dell’individuazione di un assetto unitario.

Risulta così messa in discussione ogni concezione incentrata sulle proposizioni identiche, ‘ovvie e troppo omogenee’: l’armonico, in quanto ‘dissimile’, non appiattisce tutti gli elementi su un piano omogeneo, ma (per riprendere metafore artistiche e musicali) contempla la presenza di ombre e di dissonanze. La valorizzazione dell’armonia non deve però spingere a una sua interpretazione che postuli l’assenza di limiti, di contraddizioni, di mali: “Come nelle pitture le ombre sono necessarie, così nella serie delle cose umane è necessario che vengano i mali e gli scandali [...] Anche la simmetria degli edifici non viene contemplata allo stesso

¹⁴ *Elementa juris naturalis*, 1671, in A VI, 1, p. 484, trad. it., *Elementi di diritto naturale*, in SP, p. 104-105. Cfr. D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1964, in part. p. 13-16; Y. Belaval, “L’idée d’harmonie chez Leibniz”, *Studium generale*, 9, 1966, p. 558-568; A. Heinekamp, “Leibniz und das Glück”, in L. Berthold (hrsg. von), *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1990, in part. p. 404.

¹⁵ Cfr. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, I, Paris, PUF, 1968, p. 40: “Il sistema leibniziano moltiplicava [...] le varietà, le differenze, i punti di vista”; C. Marras, *Metaphora translata voce. Prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz*, Firenze, Olschki, 2010.

modo da ogni luogo. E alcune pitture sono a tal punto regolate dalle leggi della prospettiva, che non vengono riconosciute se non da una posizione certa dell'occhio".¹⁶ Per riprendere il richiamo alle arti figurative, anche la simmetria apparentemente più perfetta possiede in realtà aspetti che rischiano di incrinarne la compattezza: al contrario di quanto emerge dalla rappresentazione voltairiana del *Candide*, il percorso leibniziano non si contraddistingue per un ottimismo sconfinato e quindi per un'esclusione completa dei mali. Dio sceglie tra un'infinità di mondi possibili, impossibili gli uni con gli altri, e sceglie il migliore, o quello che possiede la più grande realtà possibile: questo mondo è il migliore in quanto è ciò che è. Come ha sottolineato Gilles Deleuze nella *Piega*, questo è l'ultimo tentativo, intrinsecamente barocco, di riattivare una ragione classica: di fronte a una crisi radicale (basti pensare a un'Europa, e in particolare a una Germania dilaniata dalle guerre di religione e dalla Guerra dei Trent'anni), di fronte alla rovina dell'idea di Bene, si tratta di affermare il qualcosa piuttosto che il niente, fino ad apparire come una sorta di 'avvocato' di Dio.¹⁷ Di fronte alla distruzione dei principi, lo scopo consiste nel moltiplicare fino all'inverosimile i principi, cambiandone l'uso. All'interno di un'armonia ben fondata non possono mancare le dissonanze: gli accordi più perfetti sono dinamici, in grado di passare negli altri accordi, di combinarsi all'infinito. Inoltre ogni armonia è aperta alla propria variazione, al trascendimento della sua attuale configurazione. Proprio dal momento che la metafora musicale ritorna continuamente, si potrebbe affermare che l'armonia non costituisce un accordo statico, bensì una polifonia mossa: la musica di Bach è quella che, più di ogni altra, costituisce il corrispettivo dell'armonia leibniziana. Tra l'altro, Leibniz nutriva un grande interesse per la musica: ancora giovanissimo, si confrontò con il gesuita Kircher in merito ai fenomeni acustici, e successivamente, a più riprese, accostò l'armonia universale alla musica. Leibniz affermò che "la musica è un occulto esercizio di aritmetica dell'anima, che è ignara di fare operazioni matematiche (*exercitium Aritmeticae occultum nescientis se numerare animi*)".¹⁸

¹⁶ *De Schismate*, 1683, in A IV, 3, p. 259.

¹⁷ Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), trad. it. di V. Gianolio, Torino, Einaudi, 1990.

¹⁸ Leibniz an Christian Goldbach, 17/04/1712, in G. E. Guhrauer, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie*, I, Breslau, Hirt, 1846, Appendix, p. 66.

Tale modalità di intendere l'armonia, cogliendone il carattere mosso, la capacità di dare vita ad infinite combinazioni, problematizza ogni sua interpretazione fondata sulla negazione delle dissonanze, delle ombre, del male. La posizione leibniziana non consiste semplicemente (e debolmente) nell'assunzione secondo cui nella struttura del reale è presente anche il male: quest'ultimo viene piuttosto inteso come *conditio sine qua non* perché risuoni l'armonia dell'universo. L'intera teoria leibniziana del male si viene a configurare come un metodo per risolvere le dissonanze di un'armonia universale'. Il dannato, invece, dà vita a una dissonanza a nota univoca, essendo animato da un impulso di vendetta. Si potrebbe sostenere nietzscheanamente che i dannati sono spiriti del risentimento: la loro colpa non è costituita dal male commesso in passato, ma dall'odio presente verso Dio.¹⁹ Le stesse dissonanze appaiono necessarie per la formazione di una vera armonia, purché non acquistino un peso prevalente, capace di occultare le concordanze, con la gioia risultante da esse.²⁰ Il *sensus harmoniae* costituisce un segno distintivo dell'intero percorso leibniziano, nel suo distendersi fra metafisica, etica e politica sulla base di una complessità di rimandi e di riferimenti. "Le virtù non sono virtù che in quanto servono alla perfezione [...] Giudicare diversamente, sarebbe come se qualcuno dicesse che le regole delle proporzioni e dell'armonia sono arbitrarie in rapporto ai musicisti, dal momento che si realizzano nella musica soltanto quando ci si è risolti a cantare o a suonare qualche strumento. Sono però esattamente tali regole ciò che si dice essenziale a una buona musica".²¹ La questione dell'armonia si rivela tutt'altro che estranea alla dimensione politica: "I teologi hanno le armonie (*harmoniae*), i giuristi hanno le differenze (*differentiae*) dei vari diritti, ma per lo più riguardanti il diritto penale e quello privato; molto più utile sarebbe una tale armonia [...] nelle questioni del governo".²² Il concetto di armonia è connesso alle 'questioni del governo', cosicché la sfera politica trova in essa un elemento fondamentale per la propria costituzione: "Non c'è musica più toccante che l'armonia dei popoli soddisfatti, né una tavola più bella che il paesaggio di

¹⁹ Cfr. Deleuze, *La piega*.

²⁰ Cfr. *Consilium Aegyptiacum*, "Regis Christianissimi quid intersit", in A IV, 1, p. 252.

²¹ *Essais de Théodicée*, 1710, II, § 181, in GP 6, pp. 222-223, trad. it., *Saggi di Teodicea*, in SF, III, p. 244.

²² *Bestellung eines Registratur-Amts*, 1680, in A IV, 3, p. 380.

un grande Stato fiorente”.²³ A partire dalle immagini adoperate Leibniz individua lo scopo della politica nell’“armonia dei popoli soddisfatti” e nella presenza di ‘un grande Stato fiorente’: tale rilievo è indice di un tentativo di avvicinamento reciproco fra le differenti realtà politiche. Trasponendo il discorso su un piano più ampio, la *balance de l’Europe* non si configura come mera trascrizione delle forze in campo, ma come tentativo di costante, dinamico bilanciamento fra le realtà esistenti, che prevede anche spostamenti, conflitti, riassetamenti.²⁴

Il tentativo, sotteso alla nozione di armonia, di articolare il rapporto molteplicità-unità senza sottomettere il primo elemento al secondo, appare cruciale per la comprensione del tema della giustizia. Al centro del ragionamento sta il riferimento a una pluralità di assetti che devono venir ricondotti alla loro radice comune all’interno di uno specifico contesto: “La giustizia (*Gerechtigkeit*) è una virtù relativa alla comunità (*gemeinschaftliche Tugend*), ovvero una virtù che conserva la comunità (*Gemeinschaft*)”.²⁵ Essa implica un movimento costante di espansione degli orizzonti esistenti: “È scopo di chi coltivi la giustizia che la felicità sia estesa quanto più possibile. Ed essendo la felicità uno stato di gioia durevole, egli farà quant’è in suo potere affinché il maggior numero possibile sia lieto, la sua gioia possa perdurare e le possibili cause di turbamento vengano eliminate”.²⁶ La valorizzazione dell’armonia dei popoli soddisfatti e del ‘grande Stato fiorente’ appare indice del fatto che la giustizia si riferisce a una forma politica complessa, irriducibile a un singolo individuo o a determinati gruppi di individui. D’altronde, “giusto è [...] ciò che giova alla comunità, ed il pubblico bene è la legge suprema”,²⁷ visto che “la regola suprema del diritto è: ciò che è utile alla comunità, questo va fatto [...] I beni e i mali si devono ripartire tra gli uomini in modo che ne nasca il minimo male e il

²³ *Leibniz an die Churfürstin Sophie*, 04/12/1697, in A I, 14, p. 849.

²⁴ Cfr. A. Robinet, *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l’Europe*, Paris, PUF, 1994; L. Basso, “Regeln einer effektiven Außenpolitik - Leibniz’ Bemühen um eine Balance widerstreitender Machtinteressen in Europa”, *Studia Leibnitiana*, 2, 2008, p. 139-152.

²⁵ *Divisio societatum*, 1680, in A IV, 3, p. 908, trad. it. mod., *Le società naturali*, in *SP*, p. 137.

²⁶ *Institutum institutionum juris perpetui*, 1695, in M, p. 2, trad. it., *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, in *SP*, p. 192.

²⁷ *Ibid.*

massimo bene comune”.²⁸ Qui ritorna l’idea della ricerca del massimo bene comune e del minimo male come obiettivo politico centrale: “La giustizia in generale è una virtù per cui ci si comporta rettamente rispetto ai beni e ai mali degli altri, e si è tanto più giusti quanto più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*)”.²⁹ La giustizia, nella sua connessione con l’elemento del bene comune, costituisce aristotelicamente una virtù: non a caso, Leibniz la concepisce come una “virtù morale intera”,³⁰ come un’armonia tra le molteplici tendenze presenti nell’animo umano, che “si riferisce al pubblico bene (*publicum bonum*) o, piuttosto, alla perfezione dell’universo”.³¹ Ci si trova di fronte a un legame strutturale fra sfera etica e sfera politica, entrambe radicate nel tentativo, mai appagato fino in fondo, di raggiungere la perfezione.

È necessario però precisare che la tematizzazione leibniziana della giustizia non appare completamente unitaria e priva di cambiamenti rispetto a precedenti acquisizioni. In una delle sue prime opere, nella *Dissertazione sull’Arte Combinatoria*, la giustizia (particolare) viene intesa, con forti echi aristotelici, come via di mezzo, medietà: essa “è la virtù che mantiene la via di mezzo (*mediocritas*) negli affetti dell’uomo verso un altro uomo, nel giovare e nel nuocere, ossia nella benevolenza e nell’odio. La regola della via di mezzo è la seguente: È lecito giovare ad un altro (o a me stesso), fintantoché questo non reca danno ad un terzo”.³² La giustizia costituisce, appunto, una *mesotes* fra gli estremi, consistenti rispettivamente nella benevolenza e nell’odio: al centro del ragionamento, come nel modello aristotelico, sta l’individuazione di una giusta misura, equidistante fra il giovare e il nuocere. Successivamente, negli *Elementa juris naturalis*, Leibniz sostiene che “il giusto (*iustum*) è il mio vantaggio senza svantaggio altrui [...] La giustizia (*iustitia*) è la prudenza nel giovare e nel non danneggiare gli

²⁸ *De summa juris regula*, 1678-1680/81?, in A VI, 4C, p. 2845, trad. it., *La regola suprema del diritto*, in SP, p. 130.

²⁹ *Initium institutionum juris perpetui*, 1695, in M, p. 1, trad. it., *Inizio di istituzioni di diritto perpetuo*, in SP, p. 192.

³⁰ *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, 1703-1705, A VI, 6, in A VI, 6, p. 432, trad. it., *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, in SF, II, p. 418.

³¹ *An jus naturae aeternum*, 1695, in G II, p. 638, trad. it., *Eternità del diritto naturale*, in SP, p. 190.

³² *Dissertatio de arte combinatoria*, 1666, in A VI, 1, p. 229, trad. it., *Dissertazione sull’arte combinatoria*, in SL, I, p. 13.

altri”.³³ Qui sembra ritornare immutata l’impostazione contenuta nella *Dissertatio*: d’altronde, negli *Elementa* esercita una funzione rilevante il concetto di bene proprio, che in seguito avrebbe subito un notevole ridimensionamento. Nonostante questo, già nell’opera indicata è presente un mutamento rispetto alla *Dissertazione*: “Se [...] assegnassimo alla giustizia questo compito di dosare l’amore e l’odio, verrebbe ad essere ingiusto l’amare troppo un altro con proprio danno [...] Duplice è il modo di desiderare il bene altrui: si può desiderarlo per cagione del nostro, oppure quasi fosse nostro. Il primo è proprio di chi valuta (*aestimare*), il secondo di chi ama (*amare*) [...] La giustizia sarà l’abito di amare gli altri, nei limiti in cui la prudenza lo consenta, in quanto, cioè, non sia causa di un maggior dolore”.³⁴ La concezione della *Dissertatio* viene proiettata, nello sguardo retrospettivo dello stesso Leibniz, in una fase giovanile, contraddistinta dal riferimento quasi pedissequo ad Aristotele: occorre rilevare che, nel prosieguo del percorso leibniziano, resteranno elementi aristotelici, per quanto profondamente riarticolati sulla base di altri presupposti. Al riguardo non si deve dimenticare che la tradizione aristotelica giocava un ruolo estremamente significativo nelle università tedesche tra il XVII e il XVIII secolo: vari concetti esaminati (ad esempio, giustizia, bene comune, felicità), e, più in generale, l’eudaimonismo politico costituivano veri e propri *topoi* in quel contesto e in quell’epoca.

Se nella *Dissertatio* si individuava nella giustizia “la regola della via di mezzo” fra gli aspetti opposti, negli *Elementa*, invece, si rifiuta il tentativo di “dosare l’amore e l’odio”: “Fresco di studi aristotelici, non riuscivo ad ammettere che, mentre tutte le altre virtù erano considerate come moderatrici di affetti, la sola giustizia fosse pensata come regolatrice di cose. Ma di quell’opinione, più attraente che solida, mi svestii facilmente, quando mi apparve chiaro che il fondamento intiero della virtù consiste in ciò: che [...] quella che si dice virtù morale non possa essere che una”.³⁵ La *iustitia* risulta strettamente connessa a uno degli elementi indicati, l’amore,

³³ *Elementa juris naturalis*, “Untersuchungen”, in A VI, 1, pp. 433-434. Cfr. F. Piro, “Jus-justum-justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz”, *Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 7, 1987, p. 1-54.

³⁴ *Elementa juris naturalis*, “Untersuchungen”, in A VI, 1, p. 462-465, trad. it., *Elementi di diritto naturale*, in *SP*, p. 91-93.

³⁵ Ivi, pp. 462-463, trad. it., p. 91.

e respinge l'altro, vale a dire l'odio: "Con l'amore (*amor*) va congiunta [...] l'estrema aspirazione (*conatus*) a ricercare il bene (*bonum*) dell'amato [...] Amiamo colui della cui felicità prendiamo piacere".³⁶ Non ci si trova di fronte a una misura ma a una dismisura, non a una neutralità ma alla massima vicinanza a un aspetto, l'amore e, conseguentemente, alla massima lontananza rispetto all'altro, l'odio: appare netto il cambiamento nei confronti della tematizzazione precedente. Occorre perlomeno problematizzare l'immagine tradizionale di un Leibniz 'filosofo dell'equilibrio', alla perenne ricerca di un punto di equidistanza fra gli estremi: l'orizzonte indicato si rivela in realtà mosso, dinamico. La giustizia viene a configurarsi, sulla base di una visione espansiva, come massimo potenziamento dell'amore, della sapienza, come tensione verso l'*optimum*, e come massima riduzione dei loro contrari. Negli *Elementa juris naturalis* tale percorso viene enunciato ma non ancora pienamente spiegato, in quanto permangono oscillazioni fra il rilievo indicato sulla giustizia e la ripresa di aspetti della *Dissertatio*. Nello sviluppo del pensiero leibniziano si assisterà a una sempre maggiore rigorizzazione dei fondamenti esistenti, cosicché il concetto di giustizia risalterà nel suo carattere di dismisura, di dissimmetria tra bene e male. Oltre all'idea secondo cui la giustizia non si può più intendere come equidistanza fra gli estremi, occorre rimarcare che il cambiamento intercorso implica anche l'individuazione di una connessione fra il concetto indicato e l'elemento della benevolenza generale. A partire all'incirca dal 1670, infatti, l'itinerario leibniziano si contraddistingue per il riconoscimento della superiorità della *sagesse* sulla *puissance*, e dello stretto rapporto sussistente fra la prima nozione e la dimensione della *raison*.

Se si parte dai presupposti indicati, si arriva alla conclusione che la vera giustizia "non è altro se non la bontà conforme a saggezza".³⁷ Nelle *Notes sur Burnet* Leibniz sostiene che la giustizia "deriva da una duplice fonte, sapienza (*sapientia*) e bontà (*bonitas*)",³⁸ e nel *Consiglio d'Egitto* definisce la sapienza come "congiunzione di giustizia e prudenza".³⁹ I due elementi-

³⁶ Ivi, p. 481-482, trad. it., p. 99-100.

³⁷ *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1714, § 9, in GP 6, p. 602, trad. it., *Principi della natura e della grazia, fondati nella ragione*, in SF, III, p. 448.

³⁸ *Annotation. Notes sur G. Burnet*, 1705, in G II, p. 472.

³⁹ *Consilium Aegyptiacum*, "Justa Dissertatio", 1671-1672, in A VI, 1, p. 376.

chiave della giustizia, sapienza e bontà, si connettono con la valorizzazione della dimensione altrui: “La considerazione degli altri sulla nostra sapienza è l’amore [...] è interesse dello stesso sapiente e potente esercitare la sapienza (*sapientia*) con il bene degli altri”.⁴⁰ Alla base del discorso sta la questione dell’amore in quanto realizzazione della ‘felicità altrui’: “Amare [...] significa gioire della felicità (*felicitas*) altrui o, ciò che è lo stesso, convertire la felicità altrui in propria [...] la felicità di coloro il cui vantaggio ci dà piacere, si converte in felicità nostra, poiché ciò che fa piacere è ricercato per se stesso”.⁴¹ La valorizzazione dell’amore si rivela perfettamente congruente all’interno di una concezione nella quale “il punto di vista altrui” rappresenta la vera prospettiva, in morale come in politica.⁴²

2. Tra Platone e Hobbes

Essendo la giustizia ‘bontà conforme a sapienza’, se finora è stato esaminato il primo elemento, la bontà (e carità), è necessario soffermarsi anche sul secondo, la sapienza, che costituisce “sia principio sia analisi ultima di tutti i beni”.⁴³ “La giustizia in generale è una virtù per cui ci si comporta rettamente rispetto ai beni e ai mali degli altri. E si è tanto più giusti, quanto più ci si compiace del bene comune (*commune bonum*) e ad esso si tende secondo i dettami della sapienza (*sapientia*)”.⁴⁴ Il *commune bonum*, insito nel concetto di sapienza, consiste nello sviluppo delle potenzialità esistenti e quindi nel *conatus* verso la perfezione: “La direttiva della sapienza [...] tende a introdurre nella cosa la massima perfezione di cui questa sia capace”.⁴⁵ Il richiamo al bene comune non risulta però sufficiente per la determinazione della categoria di sapienza: per interpretare tale elemento è necessario riprendere l’idea classica di *sapere*, irriducibile all’uso odierno del termine, sulla base della convinzione che “procurare piaceri,

⁴⁰ Ivi, “De eo quod Franciae interest”, p. 248.

⁴¹ *Praefatio Codicis juris gentium diplomatici*, 1693, in A IV, 5, p. 51, trad. it., *Prefazione al Codice diplomatico di diritto delle genti*, in SP, p. 159.

⁴² Cfr. *La place d’autrui*, 1679, in A IV, 3, p. 903-904, trad. it., *Osservazioni sulla vita sociale*, in SP, p. 351-352.

⁴³ *Consilium Aegyptiacum*, “Regis Christianissimi quid intersit”, in A IV, 1, p. 259.

⁴⁴ *Institutio institutionum juris perpetui*, 1695, in M, p. 1, trad. it., *Inizio di Istituzioni di diritto perpetuo*, p. 192.

⁴⁵ *Leibniz an Des Bosses*, 29/05/1716, in GP 2, p. 518, trad. it. a cura di V. Mathieu, *Lettera a Des Bosses*, in G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, Laterza, Bari, 1963, p. 572.

impedire dolori, più con un certo consiglio che con un caso fortuito, ciò significa sapere (*sapere*), essendo la sapienza scienza della felicità (*scientia felicitatis*), e la felicità lo stato dei piaceri privo dei dolori. La sapienza non consiste nella prontezza dell'ingegno o nella facilità della memoria. I sapienti (*sapiens*) sono coloro che cercano un'abitudine o una costanza nella giudiziosità con arte (*ars*) e con metodo".⁴⁶

La *sapientia* non si limita a denotare l'avvenuto accrescimento delle conoscenze: al riguardo Leibniz ricorre spesso, a partire dal 1670, alla definizione di 'scienza della felicità'. La nozione in questione cerca di conciliare il riferimento alla felicità con la presenza di una *scientia*, di una conoscenza rigorosa, dotata di un metodo adeguato. D'altronde, tale impostazione si rivela perfettamente coerente con l'assunzione del nesso teoria-pratica come elemento strutturale del pensiero leibniziano: lo sforzo risiede nel 'pensare nella pratica' alla soluzione più adeguata alla situazione specifica. La sapienza presenta quindi una valenza insieme teorica e pratica: "Occorre [...] che la pratica accompagni la conoscenza, affinché l'esercizio delle buone azioni ci divenga facile e naturale".⁴⁷ Tale scopo si realizza nel modo più compiuto nelle Società (o Accademie) delle Scienze, i cui aderenti cercano di dare vita al legame indicato, unendo l'operosità alla cultura, e quindi assumono una funzione politica, seppur intendendo tale espressione in modo ampio. Alle considerazioni svolte appare necessario aggiungere che spesso, in Leibniz, ci si trova di fronte non solo all'unione dei concetti richiamati, ma anche all'idea della giustizia come carità del sapiente.

Nei testi leibniziani ritorna continuamente la definizione della giustizia come 'carità del sapiente', come segno distintivo dell'individualità del *sapiens*, a testimonianza della sua estrema rilevanza, addirittura della sua imprescindibilità ai fini della comprensione del discorso.⁴⁸ In primo luogo, occorre fare una precisazione terminologica, riguardante la traduzione dell'espressione *caritas sapientis* con 'carità del sapiente' e non con 'carità del saggio' (come invece fa Mathieu nella sua traduzione italiana): il termine 'saggezza' (per rendere il latino *sapientia* e il tedesco *Weisheit*)

⁴⁶ *Consilium Aegyptiacum*, "De eo quod Franciae interest", in A IV, 1, p. 249-250.

⁴⁷ *La félicité*, 1694-1698, in G II, p. 581.

⁴⁸ Ad esempio, *Observationes de principio juris*, 1700, in Dutens, IV, 3, p. 370, trad. it. mod., *Osservazioni sul principio del diritto*, in SP, p. 204: "La giustizia si fonda non sulla volontà ma sulla carità del sapiente".

indica giustamente la centralità della sfera pratica, ma non riesce a dar conto in modo adeguato della forte valorizzazione della dimensione del sapere, del classico *sapere*, nella sua irriducibilità ad accumulazione di conoscenze. Un'ulteriore 'complicazione' del discorso è rappresentata dal fatto che non c'è una piena corrispondenza fra il termine latino *sapientia* e il termine francese *sagesse*. Già negli *Elementa juris naturalis* Leibniz sostiene che "il giusto dovrà tener conto e del proprio bene e dell'altrui",⁴⁹ e che la "giustizia è l'abito (*habitus*), cioè lo stato costante dell'uomo buono (*vir bonus*) [...] Uomo buono è chiunque ami tutti".⁵⁰

La giustizia non viene interpretata in modo astratto, ma in aderenza all'agire concreto dell'uomo buono. Il *vir bonus* è anche *iustus* e *sapiens*, ponendo il "punto di vista altrui" come scopo del suo agire: "Egli (l'uomo giusto e buono) si comporterà, per ciò che riguarda l'amore per il prossimo, nello stesso modo che il savio (*sapiens*) ordinerebbe e praticerebbe in persona. Il giusto, pertanto, o sarà egli stesso abituato ad agire con perfetta razionalità, o almeno [...] sarà pronto ad obbedire ai comandamenti del savio".⁵¹ Il *sapiens* attua quella 'pratica della virtù' nella quale Leibniz riconosce uno degli elementi-chiave della giustizia: quest'ultima, in quanto *caritas sapientis*, "è la virtù (*virtus*) che modera e dirige secondo la retta ragione (*recta ratio*) il sentimento dell'uomo verso gli altri uomini".⁵² Il richiamo alla virtù presenta un robusto fondamento razionale: Leibniz cerca di sottoporre ogni elemento al vaglio della ragione, eliminando tutto ciò che non è compatibile con essa. Facendo leva sul progresso incessante delle conoscenze, e quindi sulla loro continua possibilità di ampliamento, il *sapiens* non può che approssimarsi alla migliore prospettiva possibile. La convinzione secondo cui il dominio del sapiente costituisca il dominio della ragione approda al riconoscimento del ruolo centrale svolto dall'armonia: "C'è un'armonia in ciò che domanda il saggio (*sage*) [...] Non si tratta di accontentare le passioni degli offesi che sono spesso senza limiti, ma di accontentare il saggio, e quindi ancora l'offeso, in quanto vuole ascoltare la

⁴⁹ *Elementa juris naturalis*, in A VI, 1, p. 462, trad. it., *Elementi di diritto naturale*, in *SP*, p. 89.

⁵⁰ *Ivi*, § 1, pp. 480-481, trad. it., p. 97-98.

⁵¹ *De justitia ac amore voluntateque Dei*, 1680-1688?, in A VI, 4C, p. 2890, trad. it. mod., *Giustizia e sapienza*, in *SP*, p. 107.

⁵² *De justitia et jure*, 1678-1679?, in A VI, 4C, p. 2777, trad. it., *La giustizia e il diritto*, in *SP*, p. 133.

ragione (*raison*). Allo stesso modo una bella musica od anche un'architettura regolare accontenta gli spiriti ben fatti".⁵³

L'interpretazione della giustizia come carità del sapiente si configura come la negazione dell'idea del filosofo scettico Carneade, secondo cui essa costituisce la massima delle pazzie, in quanto spinge gli uomini a ricercare il vantaggio altrui con proprio danno: "Questa proposizione deriva dall'ignoranza della definizione di giustizia. La carità del sapiente (*caritas sapientis*), infatti, non può essere pazza".⁵⁴ La carità implica il richiamo all'amore verso tutti gli altri individui, e quindi il riconoscimento del punto di vista altrui come vera prospettiva morale e politica: l'idea della giustizia come pazzia, sostenuta da Carneade, appare destituita di fondamento, dal momento che misconosce il carattere decisivo della dimensione altrui. La visione leibniziana si rivela strettamente connessa con la ricerca del bene comune: "La carità (*caritas*) si identifica con la benevolenza generale (*benevolentia generalis*) [...] È proprio della carità tendere alla felicità comune (*communis felicitas*) [...] Carneade, quindi, non poteva considerare la giustizia una stoltezza, se le avesse attribuito la vera definizione".⁵⁵ Lo scopo risiede nel realizzare "il desiderio di Socrate che voleva veder congiunti l'onesto (*honestas*) e l'utile (*utilitas*), a torto dissociati",⁵⁶ e quindi nell'interpretare 'armonicamente' le sfere in questione, muovendosi in continuità con il pensiero platonico, critico nei confronti dei Sofisti. L'impostazione di Carneade sfocia invece, secondo Leibniz, in una vera e propria dissoluzione della giustizia. Il disprezzo palesato da Carneade al riguardo è indice dell'incapacità nel cogliere l'interdipendenza fra l' 'utile' e l' 'onesto'.

La ripresa della concezione socratica (e platonica), riarticolata anche secondo moduli cristiani, emerge con ancora maggiore nettezza nel momento in cui la definizione di giustizia come carità del sapiente è volta a mettere in discussione la *reductio*, operata da Trasimaco nel I libro della *Repubblica*,⁵⁷ della giustizia a utile del più forte, del più potente: "Platone,

⁵³ *Expiation*, 1707-1710, in G II, p. 880-881.

⁵⁴ *De justitia ac amore voluntateque Dei*, in A VI, 4C, p. 2890, trad. it. mod., *Giustizia e sapienza*, in SP, p. 108.

⁵⁵ *Juris naturalis principia*, 1695, in A VI, 4C, p. 2810.

⁵⁶ *De justitia ac amore voluntateque Dei*, in A VI, 4C, p. 2891, trad. it. mod., *Giustizia e sapienza*, in SP, p. 108.

⁵⁷ Cfr. Platone, *Repubblica*, I, 336b-349c.

nei suoi dialoghi, fa parlare e confuta un certo Trasimaco il quale, per spiegare che cosa sia la giustizia, ne dà una definizione che, se fosse accettabile, rafforzerebbe assai il partito che noi combattiamo. Giusto – egli dice infatti – è ciò che conviene o che piace al più potente. Se questo fosse vero, mai la sentenza di una corte sovrana o di un giudice d’ultima istanza potrebbe essere ingiusta; mai un malvagio, purché fosse abbastanza potente, sarebbe degno di riprensione”.⁵⁸ L’impostazione di Trasimaco si contraddistingue in realtà per una completa negazione della giustizia e, conseguentemente, per una piena legittimazione dell’arbitrio del monarca: in questo modo scompare ogni richiamo a una verità delle cose che sia insieme bontà, sulla base dell’idea socratica dell’unità dell’‘utile’ e dell’‘onesto’. La *iustitia* non può coincidere con la decisione dell’autorità proprio perché si iscrive nella struttura della realtà, permeata da una *lex* eccentrica rispetto a “ciò che conviene o che piace al più potente”. Appare evidente la contrapposizione fra carità del sapiente e arbitrio del potente, dal momento che la prima, basandosi sull’elemento della ragione, esclude in modo reciso ogni riduzione della dimensione politica a obbedienza alla *summa potestas*, in distonia con la *lex iustitiae*: “Peccano gravemente coloro che fondano la giustizia (*justitia*) stessa sul solo arbitrio del potente (*potentis arbitrium*), messe da parte le ragioni della sapienza e della bontà”.⁵⁹

Si rivela però necessario fare una precisazione in merito all’interpretazione leibniziana della definizione di Trasimaco. Sebbene nei testi esaminati il filosofo tedesco si rapporti ad essa in modo irrimediabilmente critico, tale posizione non permane immutata in tutto il suo percorso, ma al contrario costituisce un’acquisizione raggiunta intorno al 1677, modificando alcuni aspetti della trattazione precedente. Nelle prime opere, infatti, la concezione indicata, lungi dal venir respinta e rifiutata, veniva al contrario accolta, anche se sulla base di una sua trasvalutazione e di una sua applicazione al piano teologico. Così la giustizia veniva intesa come l’utile del più forte, ovvero di Dio, il quale possiede al sommo grado queste caratteristiche: “Giustamente Trasimaco nella *Repubblica* di Platone [...] afferma che la giustizia (*iustum*) è utile al più potente (*potentiori utile*). Infatti solo Dio propriamente è più potente

⁵⁸ *Méditation sur la notion commune de la justice*, 1703, in M, pp. 42-43, trad. it., *Se la giustizia sia arbitraria*, in SP, p. 214-215.

⁵⁹ *Annotation*, 1705, in G II, p. 472.

degli altri”.⁶⁰ Il discorso di Trasimaco viene trasposto dalla sfera sua propria, umana e terrena, alla dimensione religiosa, come emerge anche dalla tematizzazione del terzo, e più elevato, grado del diritto naturale, rappresentato dalla pietà, dal *pie* (o *honeste*) *vivere*, in cui si realizza la *justitia universalis*. Infatti Leibniz, riprendendo e riarticlando la trattazione ulpiana, opera una tripartizione del diritto naturale in *ius strictum*, *aequitas*, *pietas*. Il terzo piano, con la sua fondazione teologica, va al di là (nello stesso tempo, inglobandoli) sia del primo piano, giuridico in senso stretto, una sorta di aristotelica giustizia commutativa, sia del secondo piano, una sorta di aristotelica giustizia distributiva. Secondo Leibniz, “il terzo principio del diritto è la volontà del superiore. Proprio a questo si riferiva Trasimaco nell’opera di Platone: il giusto è l’utile del più forte. Ma il più forte è la natura o Dio, e quindi la pietà, o la legge, e quindi il diritto divino positivo [...] La pietà, dunque, è il terzo grado del diritto naturale, e attribuisce agli altri gradi perfezione ed effettualità”.⁶¹ Così la definizione di Trasimaco “concorda con ciò che abbiamo detto sul diritto di Dio, dal momento che Dio è più forte di tutte le cose”.⁶²

Il mutamento intercorso successivamente, e quindi la critica netta della posizione del sofista, vanno però interpretati a partire dal riconoscimento dell’esistenza di una sostanziale continuità all’interno dell’itinerario leibniziano, aspetto del tutto chiaro se si comprende la reale natura dell’adesione precedente alla tesi di Trasimaco. Nonostante questo, la prospettiva delle prime opere implicava l’attribuzione di una funzione cruciale alla nozione di *potentia*: al riguardo occorre riprendere le considerazioni precedenti sulla rilevanza delle categorie di bene proprio e utilità, seppur intese in armonia con quelle di bene comune e giustizia. Tali concetti, dotati di tratti ‘protoutilitaristici’,⁶³ nello sviluppo del pensiero leibniziano sono venuti progressivamente ad assumere un ruolo subordinato al riferimento alla dimensione pubblica, in direzione di un dominio della *ratio* e della *sapientia* sulla *utilitas* e sulla *potentia*. Non a caso, per indicare la posizione raggiunta, verrà adoperata l’espressione

⁶⁰ *Dissertatio de arte combinatoria*, 1666, in A VI, 1, p. 230, trad. it., *Dissertazione sull’arte combinatoria*, in SL, I, p. 14.

⁶¹ *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, 1667, in A VI, 1, p. 344.

⁶² *Mars Christianissimus*, 1683, in A IV, 2, p. 478.

⁶³ Cfr. Sève, *Leibniz et l’école moderne*.

Empire de la raison: di fronte all'arbitrio del potente, che elimina ogni richiamo a una giustizia delle cose, la *caritas sapientis* rappresenta la realizzazione della ragione. Il mutamento intercorso costituisce anche testimonianza del passaggio da una visione (pre-1670), per certi versi, volontaristica a una concezione che trova in sapienza e ragione i suoi elementi-chiave.

Appare unilaterale interpretare la polemica condotta contro Trasimaco, e la conseguente valorizzazione della giustizia, come una forma di platonismo moderno. È vero che Leibniz tiene in costante considerazione la critica socratica (e platonica) nei confronti dei Sofisti, volta a far emergere il carattere veritativo dell'idea *versus* il relativismo delle opinioni, ma tale posizione viene articolata in aderenza alle questioni inedite poste dall'epoca presente. Il reale referente polemico non è rappresentato da Trasimaco, ma da un Trasimaco moderno, vale a dire Hobbes, come Leibniz afferma esplicitamente: “[...] Hobbes, che ha acquistato rinomanza per i suoi paradossi, ha voluto sostenere a un dì presso la medesima tesi di Trasimaco. Per lui Dio ha il diritto di compiere qualsiasi cosa, perché è onnipotente. Ma questo è confondere il diritto (*droit*) col fatto (*fait*): altro infatti è ciò che si può, altro ciò che si deve fare [...] dire che giusto è ciò che piace al potente non è altro se non affermare che non esiste una giustizia certa e determinata, che vieti di compiere ciò che si vuole e si può, per quanto malvagio sia [...] Fin qui si è inteso per giustizia qualcosa di diverso da ciò che a volta a volta ha il sopravvento”.⁶⁴

Secondo Leibniz, Hobbes rideclina il discorso di Trasimaco all'interno della logica della sovranità moderna, non comprendendo che si può predicare l'onnipotenza solo di Dio – e qui viene superata la propria stessa posizione giovanile –, ma non dell'autorità costituita, la quale presenta caratteri del tutto differenti rispetto alla dimensione divina. Sostenere la mancanza di limiti del detentore della sovranità significa giustificare “tradimenti, assassini, venefici, supplizi d'innocenti”,⁶⁵ e quindi legittimare l'arbitrio del monarca: “Hobbes attribuì il diritto a tutto (*ius ad omnia*) ad un individuo onnipotente: a questo giungono coloro che fanno derivare la giustizia (*justitia*) unicamente dalla legge (*lex*), dal superiore, dalla coazione

⁶⁴ *Méditation sur la notion commune de la justice*, in M, p. 43-44, trad. it., *Se la giustizia sia arbitraria*, in SP, pp. 215-216.

⁶⁵ *Ibid.*

(*coactio*)”.⁶⁶ Ma in questo modo si misconosce totalmente che la giustizia, dotata di una sua consistenza autonoma, e quindi irriducibile alle circostanze e alle ‘geometrie’ di potere, non può essere ‘piegata’ a giustificare il ‘fatto’ brutto dell’arbitrio, come Leibniz rimarca nei *Nuovi saggi sull’intelletto umano*: “È vero che non si vede la giustizia così come si vede un cavallo, ma non la si intende meno, o piuttosto la si intende meglio; essa non si trova nelle azioni meno di quanto si trovi il diritto e l’obliquo nei movimenti, sia che la si consideri o no”.⁶⁷ Ne deriva che “esiste una giustizia certa e determinata”, dotata di un fondamento razionale: “Le idee della giustizia e della temperanza non sono di nostra invenzione, più di quanto lo siano quelle del cerchio e del quadrato”.⁶⁸ Dal momento che la giustizia si radica nella struttura delle cose, rappresentando una questione *de iure* e non meramente *de facto*, essa non può venir subordinata al richiamo al detentore della sovranità, pena il rischio di pervenire a una vera e propria cancellazione dei suoi segni distintivi.

Appare necessario approfondire la funzione specifica che viene a rivestire l’elemento della sovranità all’interno della riflessione condotta. Leibniz, per molti versi, assume una posizione intermedia fra quella dei propugnatori del diritto di resistenza, come i monarcomachi, e quella dei sostenitori di una sovranità assoluta, indivisibile e irresistibile. Dei secondi viene valorizzata la comprensione della rilevanza della stabilità del corpo politico. D’altra parte, vengono condivise alcune istanze dei monarcomachi: il detentore della *summa potestas* deve rivestire una funzione direttiva, ma non una sovranità assoluta. In merito al diritto di resistenza, che risulta connesso all’elemento della giustizia (o meglio, alla sua violazione da parte di un *rex iniustus*), la posizione leibniziana appare estremamente ambivalente e ‘oscillante’, nel senso che esso non viene rifiutato, ma nello stesso tempo viene previsto solo in casi circoscritti, sulla base di un atteggiamento prudente.⁶⁹ Al riguardo viene molto apprezzata l’articolazione ‘mediana’ di

⁶⁶ *Annotation*, 1705, in G II, p. 472. Cfr. E. Ruck, *Die Leibniz’sche Staatsidee* (1909), Tübingen, Mohr, 1969, in part. p. 38-55; H. Schiedermaier, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz* (“Studia Leibnitiana” Sonderheft), Wiesbaden, Franz Steiner, 1970, in part. p. 159-191.

⁶⁷ *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, III, 5, in A VI, 6, p. 303, trad. it., *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, in SF, II, p. 279.

⁶⁸ *Ivi*, IV, 4, in A VI, 6, p. 393, trad. it., p. 376.

⁶⁹ Cfr., ad esempio, *Sur (Bayle), avis important aux refugiez*, 1691, in A IV, 4, p. 461-462.

Grozio. Ad esempio, in uno dei testi politici più rilevanti di Leibniz, il *Cesarino Furstenerio*, viene adoperato il concetto di *suprematus*, che per certi versi costituisce un sinonimo di *souveraineté*, anche nella sua connessione strutturale con lo *ius belli ac pacis*, ma che presenta elementi non pienamente riducibili a quelli della sovranità, perlomeno nella sua declinazione contrattualistica (ad esempio, in Hobbes e in Pufendorf).⁷⁰ Infatti, tale nozione sta ad indicare non una sovranità assoluta e indivisibile, ma piuttosto una supremazia, dotata di forza adeguata, che però non elimina gli strati inferiori. Inoltre, a più riprese Leibniz sottolinea che lo scopo del corpo politico non deve essere individuato solo nella sicurezza (che peraltro è ritenuta molto rilevante), ma anche, classicamente, nella felicità.⁷¹

La comunità leibniziana, con i suoi segni distintivi richiamati, è volta a ‘catturare’ la pluralità delle forme sociali e delle figure autoritative, presentando un carattere articolato e composito. Non a caso, le specifiche forme politiche apprezzate da Leibniz sono l’Impero tedesco, in primo luogo, ma anche la Confederazione Svizzera e le Province Unite dei Paesi Bassi. Tali *civitates*, pur diversificate fra di loro, risultano accomunate da una struttura federalistica. Particolarmente strategico, all’interno di tale ragionamento, è il riferimento all’Impero tedesco, nella sua conformazione successiva alla pace di Westfalia, e quindi con il suo complesso intreccio fra ‘vecchio’ e ‘nuovo’, fra la permanenza di elementi feudali e l’emergere di scenari inediti, in direzione di una ‘statalizzazione’.⁷² Il tentativo leibniziano consiste nel far coesistere la pluralità delle supremazie dei principi elettori e non elettori, in larga misura veri e propri re, e la maestà dell’Imperatore, figura però sempre più ‘simbolica’ e sempre meno dotata di un potere effettivo. L’assetto in questione presenta una molteplicità di centri decisionali, e quindi risulta irriducibile al dualismo contrattualistico fra il sovrano, con il suo potere assoluto e illimitato, e l’insieme dei cittadini-sudditi, tutti collocati sullo stesso piano. D’altronde, Leibniz ragiona politicamente non solo in termini, per un verso, di individui, per

⁷⁰ Cfr. *Caesarini Furstenerii de Jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae*, 1677, in A IV, 2, p. 56, trad. it., *Trattato di Cesarino Furstenerio*, in SP, p. 452.

⁷¹ Cfr., ad esempio, *Elementa Juris naturalis*, “Untersuchungen”, 1669-1670, in A VI, 1, p. 446.

⁷² Cfr. M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Policywissenschaft: 1600-1800*, München, Beck, 1988, p. 126-267.

l'altro, di corpo politico complessivo: decisiva è la funzione giocata da elementi intermedi come gruppi, corporazioni, ceti (si faccia riferimento agli *Stände*, e alla possibilità che essi esercitino, in determinate circostanze, il diritto di resistenza). Così si approda non a una negazione della sovranità, ma a una sua riarticolazione di tipo pluralistico: si tratta di una sorta di sovranità 'relativa', composita, all'interno della quale individui e gruppi concreti svolgono un ruolo politico e non sono pienamente sussunti a un meccanismo astratto di legittimazione. In ogni caso, la 'problematizzazione' di quest'ultima e la messa in discussione di una determinata modalità di intendere la sovranità, risultano connesse all'idea secondo cui la giustizia esiste prima e indipendentemente dal richiamo al detentore della *summa potestas*. Pur tenendo presenti realisticamente le condizioni date ed evitando qualsiasi scenario utopico, Leibniz concepisce la *civitas* come incardinata sulla giustizia, senza la quale verrebbero meno i fondamenti costitutivi dell'agire politico. L'idea della giustizia come carità del sapiente, e quindi come dominio della ragione e non dell'arbitrio, si rivela difficilmente conciliabile con l'approccio fornito da Hobbes.

Per quest'ultimo, infatti, la giustizia non possiede un carattere reale, oggettivo, risultando funzionale al raggiungimento, tramite il patto, dell'unità politica, incarnata nel 'potere civile' e nella sua coazione assoluta.⁷³ Emerge con forza la distanza che separa Hobbes e Leibniz al riguardo: mentre nel primo la giustizia si configura come un elemento in qualche modo secondario, derivato, non possedendo un fondamento oggettivo, indipendente dal potere civile e dal patto che ha dato vita a quest'ultimo, nel secondo, invece, essa riveste un carattere reale, oggettivo, essendo ontologicamente precedente e prioritaria rispetto all'autorità costituita. Si rivela però necessario problematizzare la stessa posizione leibniziana, e la stessa convinzione di un'incompatibilità assoluta con quella hobbesiana: in realtà, Leibniz valorizza l'importanza, affermata da Hobbes, della stabilità ai fini del raggiungimento dell'ordine politico, in contrapposizione a qualsiasi concezione che rischi di far dissolvere la comunità, minandone i fondamenti costitutivi. Così risulterebbe semplicistico interpretare la prospettiva leibniziana come platonica e anti-hobbesiana, senza ulteriori specificazioni. Come sottolineato in

⁷³ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano* (1651), trad. it. a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1996³, I, 15, p. 116-117; ivi, II, 17, p. 139.

precedenza, Leibniz, sempre di più con il passare del tempo (nei primi scritti, fino sostanzialmente al *Cesarino Furstenerio*, risultava ancora operante un modello medievale), perviene non a una negazione totale della sovranità moderna, ma a una sua differente articolazione. Lo stesso riferimento cruciale all'Impero tedesco si muove in questa direzione, seppur con una serie di problemi interni: infatti, il carattere composito e pluralistico del corpo politico si combina con l'esistenza di forti gerarchie.

3. *Compossibilità del molteplice*

Il percorso compiuto ha permesso di tenere insieme la definizione di giustizia come carità del sapiente, con la sua valenza critica nei confronti della concezione hobbesiana (pur con le problematizzazioni svolte), e il riferimento strutturale alla dimensione comune. Per Leibniz si tratta di pervenire a una modalità che riconosca politicamente la compenetrazione fra gli aspetti indicati: “Ritengo che il re sia tanto più volte sapiente (*sapiens*) quanto più ciò che interessa al re e ciò che interessa alla gente (*gens*) coincidono [...] la felicità del sapiente ha come strumento di potenza il popolo forte (*florens*). Né è da temere che il popolo forte insorga, o che il re sapiente venga meno [...] Nessuno può guadagnare una gloria integra, se la sua potenza non si è trasformata nel bene degli altri [...] è interesse dello stesso sapiente e potente esercitare la sapienza con il bene degli altri”.⁷⁴ Lo scopo consiste nell'interpretare in armonia la *caritas* del re sapiente e la dimensione comune del popolo nel suo carattere di estensione: il tentativo di coimplicazione fra l'‘individuale’ e il ‘comune’ trova qui la sua attuazione concreta. In tale impostazione forza del popolo e felicità del re rappresentano due facce della stessa medaglia, che si richiamano continuamente: “La vera politica consiste nella giustizia (*justice*) e nella carità (*charité*), e [...] un grande principe non potrebbe essere meglio servito che quando la felicità (*bonheur*) dei popoli fa la sua felicità”.⁷⁵ Ci si

⁷⁴ *Consilium Aegyptiacum*, “De eo quod Franciae interest”, in A IV, 1, p. 247.

⁷⁵ *Leibniz für Eberhard von Danckelmann. Vorschlag zur Errichtung einer Akademie der Wissenschaften und Künste*, 01/1695?, in A I, 11, p. 166. Cfr. E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF, 1964, p. 34-35; W. Schneiders, “Vera politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G. W. Leibniz”, in F. Kaulbach-W. Krawietz (hrsg. von), *Recht und Gesellschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 1978, p. 589-604.

trova di fronte alla compenetrazione fra *puissance* del principe e *bonheur* del popolo: la realizzazione piena del detentore della *summa potestas* si rivela possibile solo attraverso il secondo elemento.

Tale riflessione necessita però di una problematizzazione, al fine di una comprensione più consapevole delle questioni rimaste aperte. Riprendendo le considerazioni precedenti, si potrebbe affermare che l'armonia fra popolo e re non implichi una recisione delle ombre, delle dissonanze, non venendo così interpretata sulla base di una visione ingenuamente ottimistica. Ma Leibniz, pur ammettendo la presenza delle dissonanze in una buona musica e delle ombre in un buon dipinto, sembra sottovalutare il peso esercitato dall'esistenza di fratture fra l'individuale e il 'comune': talvolta egli concepisce la realtà politica senza esaminare in modo vero e proprio le possibili distonie fra la figura singola del monarca e la collettività del popolo. Inoltre la centralità politica dell'armonia non solo contiene il rischio di un'immagine ottimistica del reale, ma anche presuppone l'elemento della diversità tra gli individui:⁷⁶ ci si trova di fronte a uno scenario precedente alla Rivoluzione francese (e all'interno di una realtà come quella dell'Impero tedesco, in cui permanevano forti elementi gerarchici), e quindi sostanzialmente privo della dimensione dell'uguaglianza. Infatti, in Leibniz l'articolazione sociale presenta un carattere non solo orizzontale ma anche verticale, coerentemente con un contesto storico in cui gli individui non erano uguali, nemmeno formalmente. D'altronde, la soluzione leibniziana si rivela esplicitamente critica nei confronti della democrazia, basata sul popolo in quanto insieme di individui liberi e uguali, oltre che nei confronti di qualsiasi sistema repubblicano radicale, fondato sull'agire della moltitudine. La valorizzazione della giustizia in Leibniz non si connette con la ricerca dell'uguaglianza (intendendo quest'ultima come concetto politico, relativo a una sfera universale di diritti, e non come elemento meramente teologico, riguardante il fatto che tutti gli uomini sono uguali in quanto figli di Dio, né 'solo' come elemento proto-illuministico, consistente nell'idea secondo cui tutti sono dotati della ragione): tale aspetto deve essere tenuto presente, onde evitare un completo fraintendimento del ragionamento svolto.

⁷⁶ Cfr. L. Spitzer, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea* (1963), trad. it. di V. Poggi, Bologna, Il Mulino 2006.

Il tentativo leibniziano consiste piuttosto nel declinare la giustizia come coimplicazione di bene individuale e bene comune: “Quando è questione del diritto (*ius*) o del giusto (*iustum*), si tratta di mostrare in che modo il procurare agli altri il massimo bene senza nostro danno venga a costituire il nostro stesso bene”.⁷⁷ Lo scopo non è semplicemente (e debolmente) di pervenire a una mediazione fra dimensione individuale e dimensione comune, ma di concepire il bene altrui come costitutivo del proprio stesso bene. In questo senso, le letture di Leibniz, da un lato, come ‘utilitarista’, ‘individualista’, e, dall’altro, come ‘comunitarista’,⁷⁸ se esaminate insieme, vengono a illuminare le due facce della stessa medaglia. La ‘gloria integra’ del re è possibile solo a partire dall’elemento del bene comune, sulla base di quella reciprocità fra ‘proprio’ e ‘altrui’ più volte richiamata. La *caritas sapientis* non rappresenta, quindi, un dominio del particolare sull’universale, del singolo sulla collettività, essendo diretta a una compenetrazione fra gli aspetti indicati: “Più si è saggi (*sage*), meno si hanno volontà separate e più le vedute e le volontà che si hanno sono collegate e comprensive. E ogni volontà particolare contiene un rapporto a tutte le altre, affinché siano concertate il meglio possibile”.⁷⁹ Il rilievo sulla sapienza del singolo individuo, *in primis* del detentore della *summa potestas*, non implica un’accentuazione del suo carattere di separatezza e di assoluta indipendenza, ma al contrario muove in direzione di un accordo fra le sostanze individuali o monadi: visto che la volontà particolare del *sage* è indisgiungibile dalle altre volontà particolari, queste ultime devono essere “concertate il meglio possibile”. Pur con i limiti precedentemente indicati, e con la presenza di moduli ‘conservativi’, il bene comune possiede però un carattere estremamente articolato, eccentrico rispetto a ogni *reductio ad unum*: si tratta di concepire una forma politica in grado di tenere insieme, secondo un gioco di armonia e dissonanze, una pluralità di soggetti, ovvero di individui e di gruppi, all’interno di un assetto politico unitario. Se la compossibilità costituisce un elemento decisivo del pensiero leibniziano, la giustizia può essere concepita come compossibilità del molteplice. Lo scopo consiste nel dare vita a corpi politici composti, nei quali la varietà dei loro

⁷⁷ *An jus naturae aeternum*, 1695, in G II, pp. 638-639, trad. it., *Eternità del diritto naturale*, in *SP*, p. 191.

⁷⁸ Cfr. nn. 5-6.

⁷⁹ *Leibniz an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels*, 04/1686?, in *GP* 2, p. 19.

nessi interni ne renda difficile la dissoluzione nel caso di conflitti laceranti: una comunità, per essere giusta, deve saper risultare aderente ai contesti sociali e autoritativi nella loro complessità e nella loro continua metamorfosi.

REFERENCES

Edizioni originali dei testi leibniziani e relative abbreviazioni

Dutens = G. W. Leibniz, *Opera omnia, nunc primum collecta... studio Ludovici Dutens*, Genevae, Fratres de Tournes, 1768, 6 voll.

M = *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, hrsg. von G. Mollat, Neue Bearbeitung, Leipzig, Hässel, 1893².

GP = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz (1875-1890)*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960-61, 7 voll.

G = *Textes inédits*, par G. Grua, Paris, PUF, 1948.

A (seguito da numero di serie e numero del volume) = *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt, Otto Reichl, 1923-1937, Leipzig, 1938-1949, e Berlin, Akademie Verlag, 1950 e sgg.

Traduzioni italiane dei testi leibniziani e relative abbreviazioni

SF = *Scritti filosofici*, trad. it. a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Torino, UTET, 2000, 3 voll.

SL = *Scritti di logica*, trad. it. a cura di F. Barone, Roma-Bari, Laterza, 1992² (1968), 2 voll.

SP = *Scritti politici e di diritto naturale*, trad. it. a cura di V. Mathieu, Torino, UTET, 1965² (1951).

Letteratura critica

AA. VV., *Materiali per un lessico politico europeo: Giustizia e forma politica, Filosofia politica*, 1, 2001, p. 3-67.

Basso, Luca, *Individuo e comunità nella filosofia politica di G. W. Leibniz*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

Basso, Luca, "Regeln einer effektiven Außenpolitik - Leibniz' Bemühen um eine Balance widerstreitender Machtinteressen in Europa", *Studia Leibnitiana*, 2, 2008, p. 139-152.

Basso, Luca (ed. by), *Republic and Common Good in Leibniz' Political Thought*, *Studia Leibnitiana*, Themenheft, 2, 2011.

Belaval, Yvon, "L'idée d'harmonie chez Leibniz", *Studium generale*, 9, 1966, p. 558-568.

Deleuze, Gilles, *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), trad. it. di V. Gianolio, Torino, Einaudi, 1990.

Duso, Giuseppe, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

Garin, Eugenio, *La giustizia*, Napoli, Guida, 1968.

- Grua, Gaston, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, PUF, 1956.
- Guhrauer, Gottschalk Eduard, *Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie*, Breslau, Hirt, 1846.
- Heinekamp, Albert, "Leibniz und das Glück", in Lothar Berthold (hrsg. von), *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1990, p. 392-417.
- Hobbes, Thomas, *Leviatano* (1651), trad. it. a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1996³.
- Hofmann, Hasso, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1997.
- Holz, Hans Heinz, "Leibniz und das 'commune bonum'", *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, 5, 1996, p. 5-25.
- Loos, Fritz, Schreiber, Hans-Ludwig, "Recht, Gerechtigkeit", in Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*, Band 5, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, p. 231-311.
- Loos, Fritz, Schreiber, Hans-Ludwig, Welzel, Hans, "Gerechtigkeit", in Joachim Ritter (hrsg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Basel-Stuttgart, Schwabe & Co, 1974, p. 329-338.
- Mahnke, Dietrich, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925), Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1964.
- Marras, Cristina, *Metaphora translata voce. Prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz*, Firenze, Olschki, 2010.
- Naert, Emilienne, *La pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF, 1964.
- Piro, Francesco, "Jus-justum-justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 7, 1987, p. 1-54.
- Platone, *La Repubblica*, trad. it. a cura di F. Sartori, Roma-Bari, Laterza 1994.
- Prodi, Paolo, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- Riley, Patrick, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Robinet, André, *G. W. Leibniz: le meilleur des mondes par la balance de l'Europe*, Paris, PUF, 1994.
- Ruck, Erwin, *Die Leibniz'sche Staatsidee* (1909), Tübingen, Mohr, 1969.
- Schiedermaier, Hartmut, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz* ("Studia Leibnitiana" Sonderheft), Wiesbaden, Franz Steiner, 1970.
- Schneider, Hans-Peter, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des christlichen Naturrechts bei Leibniz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967.
- Schneiders, Werner, "Vera politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G. W. Leibniz", in Friedrich Kaulbach, Werner Krawietz (hrsg. von), *Recht und Gesellschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 1978, p. 589-604.
- Serres, Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968, 2 voll.
- Sève, René, *Leibniz et l'école moderne du droit naturel*, Paris, PUF, 1989.

Giustizia e politica in Leibniz

- Spitzer, Leo, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea* (1963), trad. it. di V. Poggi, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Stolleis, Michael, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Policywissenschaft: 1600-1800*, München, Beck, 1988.
- Welzel, Hans, *Diritto naturale e giustizia materiale* (1951), trad. it. di G. De Stefano, Milano, Giuffrè, 1965.

LUCA BASSO
Università di Padova
luca.basso@unipd.it

DAVIDE POGGI

APPERCEPTION, APPERCEVOIR, S'APPERCEVOIR DE EVOLUTION D'UN TERME ET D'UNE FONCTION COGNITIVE

ABSTRACT: *Apperception* is undoubtedly one of the most important terms in Leibniz's *Monadology*, both for its neological nature and its central role in the epistemological and psychological Leibnizian thought. I will discuss the reflections made by Leibniz in the *Nouveaux Essais* on the subject and its cognitive faculties. I will thus concentrate on the French translation of the Lockean *Essay concerning Humane Understanding*, which led up to the creation of *apperception*, as substantive, in the context of the 17th and 18th centuries philosophy.

RÉSUMÉ: *Apperception* est sans aucun doute l'un des termes les plus importants de la *Monadologie*, soit par sa nature de néologisme, soit par son rôle central dans la pensée gnoséologique et psychologique de Leibniz. Je chercherai à montrer les réflexions (sur le sujet et ses facultés cognitives) que le philosophe de Leipzig a fait, dans les *Nouveaux Essais*, sur la traduction française de l'*Essay concerning Humane Understanding* de Locke et qui ont abouti à la création de l'*apperception*, en tant que substantif, dans le contexte de la philosophie des XVII^e et XVIII^e siècles.

KEYWORDS: Consciousness; Mind; Modern Age Philosophy; Perception; Apperception

1. *Introduction*

Il y a deux choses que l'on doit considérer afin de bien comprendre le signifié et la valeur du concept de *apperception* dans la pensée de Leibniz. Premièrement, l'œuvre dans laquelle le philosophe de Leipzig a utilisé ce terme pour la première fois: nous devons en effet nous interroger sur le

contexte où ce terme/concept s'est activement inséré et sur les questions qui ont représenté le cœur de *apperception*.

Deuxièmement, la langue choisie par Leibniz comme foyer pour la création du néologisme *apperception*: la naissance d'un terme nouveau n'est pas seulement le fruit du génie d'un auteur et de son arbitre, mais au contraire de l'esprit de finesse grâce auquel il cherche à combler un vide qu'il a découvert dans la langue utilisée. En reprenant une célèbre métaphore leibnizienne du *Discours de Métaphysique*,¹ un auteur n'est pas un tyran par rapport à la langue dont il se sert pour véhiculer sa propre pensée (et au cas qu'il se conduise en tyran, son despotisme détruirait les conditions de possibilité du véhicule, c'est-à-dire la compréhension du signifié d'un terme et même son usage). Il est (ou il doit être) un souverain éclairé qui agit en suivant un projet doué de sens et orienté vers le mieux (savoir le perfectionnement de la langue).²

2. *Apperception dans les œuvres 'leibniziennes' (de Leibniz et sur Leibniz)*

Cela posé, suivons donc ces voies, en commençant par le dernier point, savoir la nouveauté du mot: si nous voulions déterminer l'occasion officielle de l'apparition du terme *apperception*, en français, dans le *corpus* des textes leibniziens, il faudrait attendre le 1740, c'est-à-dire la publication des *Principes de la Nature et de la Grace fondez en Raison* dans la deuxième édition du *Recueil de Diverses Pièces* de l'intellectuel huguenot Pierre des Maizeaux.³ À ce propos, l'on pourrait bien sûr nous objecter qu'en réalité

¹ Voir G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, en Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Reihe VI, *Philosophische Schriften*, Band IV, 1677 – Juni 1690, Teil B/1, *Metaphysica*, Darmstadt/Leipzig/Berlin, Akademie Verlag, 1999, § 2, p. 1533; Id., *Discours de Métaphysique*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C.J. Gerhardt (Berlin 1882), IV, Hildesheim-New York, Olms, 1978, § 2, p. 428. Pour les citations tirées du *Discours* dans l'édition de l'Académie et dans celle de Gerhardt, j'utiliserai les noms, respectivement, de *Discours [Akademie]* et de *Discours [Gerhardt]*.

² Voir à ce propos: R. Palaia-P. Pimpinella, "Linguaggio e terminologia filosofica nelle prime traduzioni della *Monadologie*", en A. Lamarra-R. Palaia-P. Pimpinella, *Le prime traduzioni della Monadologie di Leibniz (1720-1721)*. Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive, Firenze, Olschki, 2001, p. 119-128.

³ P. des Maizeaux, *Recueil de Diverses Pièces, sur la Philosophie, la Religion Naturelle, l'Histoire, les Mathématiques, &c. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, & autres Auteurs célèbres*, tome 2 (de deux), seconde édition, revue, corrigée, & augmentée, Amsterdam,

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

cette œuvre, écrite en 1714, avait déjà été publiée en 1718 (deux ans après la mort du philosophe) dans l'*Article VI* du sixième tome de la revue *L'Europe Savante*.⁴

Or, pour répondre à cette objection, il faut comparer les différentes versions du passage des *Principes* dont nous sommes en train de parler. Commençons par le texte des manuscrits publié dans l'édition de Robinet:

Il est bon de faire distinction entre la *perception*[,] qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes; et l'*apperception*, qui est la *conscience*[,] ou la connaissance réflexive[,] de cet état intérieur.⁵

Il s'agit sans doute d'un passage très important, parce qu'il y a ici la seule occurrence du terme *apperception* dans les *Principes*. Voyons donc la version qui parut dans *L'Europe Savante*:

Il est évident de faire distinction, entre la Perception qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, & la *Perception* [je souligne] qui est la Conscience, ou la connoissance réflexive de cet état intérieur.⁶

Il est impossible de ne pas s'aviser de l'absence du mot *apperception*, remplacé par *perception*, ce qui entraîne à la fois la perte de l'un des néologismes leibniziens les plus féconds de l'histoire de la philosophie et l'affaiblissement de la distinction entre la *perception* en tant qu'état présent dans le sujet et l'*apperception* en tant que manifestation du 'moment cognitif' et des pôles (sujet et objet) qui y sont en jeu. Au contraire, dans la version du *Recueil* de des Maizeaux, le texte est fidèle à l'original de Leibniz:

Changuion, 1740, p. 485-504. Voir A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, avant-propos de R. Poirier, vol. 1, Paris, Quadrige-PUF, 1993, p. 66-67, article 'Aperception'.

⁴ "Article VI. Principes de la Nature & de la Grace, fondez en Raison. Par Feu M. le Baron de Leibnitz", *L'Europe Savante*, 6 (1), 1718, p. 100-123.

⁵ G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, en Id., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, publiés intégralement d'après les manuscrits d'Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des Lettres inédites par A. Robinet, Paris, PUF, 1986³, § 4, p. 35-37; voir aussi Id., *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, VI, § 4, p. 600.

⁶ Article VI. "Principes de la Nature & de la Grace", § 4, p. 107.

Il est bon de faire distinction, entre la *Perception* qui est l'état intérieur de la *Monadé* représentant les choses externes, & l'*Apperception* qui est la *Conscience*, ou la connoissance réflexive de cet état intérieur.⁷

Il ne faut pas s'étonner de cette discordance: elle est le symptôme de quelque chose de plus profond et de plus significatif qu'une simple faute des éditeurs: c'est la nouveauté du mot/concept de *apperception*.

Maintenant, concentrons-nous sur l'autre texte écrit en 1714, les *Principes de la philosophie* ou *Monadologie*, où le paragraphe 14, dans lequel Leibniz parle de l'*apperception*, est presque identique au texte des *Principes de la Nature et de la Grace* que nous avons cité auparavant. Même dans ce cas, *apperception* est un *hapax legomenon* et le contexte dans lequel Leibniz utilise ce terme (associé à *conscience*) est celui de la critique aux Cartésiens à propos de l'existence d'une âme dans les bêtes et des perceptions dont on ne s'aperçoit pas:

L'état passeger qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit distinguer de l'*apperception* ou de la *coscience* [je souligne] [...] et c'est en quoi les Cartesiens ont fort manqué, aiant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas.⁸

Si l'on exclut la circulation de quelques copies du manuscrit leibnizien (grâce à Heinrich Köhler et à Christian Wolff, qui diffusa ultérieurement sa copie à l'Université de Halle), il faudra toutefois attendre le 1840 pour lire l'original français de la *Monadologie*, publié par Erdmann:⁹ le XVIII^{ème} siècle connu en effet seulement la traduction allemande de Köhler

⁷ Des Maizeaux, *Recueil*, p. 489.

⁸ Leibniz, *Principes de la philosophie ou Monadologie*, éd. par Robinet, § 14, p. 77; voir aussi Id., *Monadologie*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. Gerhardt, VI, § 14, p. 608-609.

⁹ G.W. Leibniz, *La Monadologie. Vulgo: Principia Philosophiae seu theses in gratiam Principis Eugenii conscriptae*, en *G.G. Leibnitii Opera Philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia*, edita recognovit e temporum rationibus disposita, pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit J.E. Erdmann, pars altera, Berolini, Eichleri, 1840, p. 705-712.

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

(1720)¹⁰ et celle latine anonyme (peut-être de Christian Wolff)¹¹ parue dans le *Supplementum* numéro 7 des *Acta Eruditorum* (1721).¹²

Le mot *apperception* exercera donc son influence sur le vocabulaire des philosophes européens surtout (mais pas seulement) grâce à la médiation des termes *Apperception* en allemand (un terme – obtenu par assimilation – qui dénonce son origine française et qui rentre dans le projet de Köhler d'enrichissement de la langue allemande par simple incorporation du français ou par sa germanisation)¹³ et surtout *apperceptio* en latin (la traduction latine eut quatre nouvelles éditions et le latin était encore la langue de la philosophie dans les Universités).¹⁴

En 1732, Christian Wolff utilisera le terme latin dans sa *Psychologia empirica*, en renvoyant explicitement, dans la note au § 25, soit au langage leibnizien, soit au lexique de la philosophie cartésienne.¹⁵ Il est intéressant de souligner à ce propos (comme Davies l'a fait dans son essai "*Conscience*")

¹⁰ Id., *Lehr-Sätze über die Monadologie, ingleichen von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschaften und von der Seele des Menschen etc.*, Frankfurt und Leipzig, Meyers, 1720.

¹¹ Voir A. Lamarra, "Le traduzioni settecentesche della *Monadologie*. Christian Wolff e la prima ricezione di Leibniz", en Lamarra-Palaia-Pimpinella, *Le prime traduzioni*, p. 87-108.

¹² G.W. Leibniz, "Principia Philosophiae", *Actorum Eruditorum Supplementa*, 7, 1721, sect. XI, p. 500-514.

¹³ Les fluctuations de Köhler à propos de l'écriture de *perception* avec l'initial majuscule ou minuscule et son usage associé aux termes du langage philosophique allemand (comme par exemple *Empfindung*, *Vorstellung*) ou latin (*perceptio*) ont été examinées à fond par Palaia et Pimpinella: voir Palaia-Pimpinella, "Linguaggio e terminologia filosofica", p. 135-138.

¹⁴ Je pense, par exemple, à Kant, qui, dans la première édition de la *Kritik der reinen Vernunft* (1781), utilise toujours *Apperzeption*, sauf en A 402, où il recourt à l'expression latine 'apperceptionis substantiatae', pour se faire comprendre dans le contexte de l'Université de Königsberg: voir I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage 1781)*, en Id., *Werke*, IV, Akademie-Textausgabe, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1968, A 402.

¹⁵ "Apperceptionis nomine utitur *Leibnitius*: coincidit autem cum conscientia, quem terminum in praesenti negotio Cartesius adhibet" (Ch. Wolff, *Psychologia Empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur* [1732¹], Francofurti & Lipsiae, Officina Libraria Rengeriana, 1738²; impr. en facs. en Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. École, J.E. Hoffmann, M. Thomann, H.W. Arndt, II, 5, hrsg. u. bearb. v. J. École, Hildesheim-New York, Olms, 1968, Part. I, Sect. I, Cap. II, § 25, p. 17).

as *Consciousness*)¹⁶ qu'en 1745 le traducteur français de cette œuvre (peut-être, Jean des Champs) ressentira le besoin d'ajouter toute une suite de remarques sur le signifié d'*apperception*:

Nos pensées renferment essentiellement la Perception, & ce que M. W. nomme après Leibnitz *Apperception*. Expliquons tous ces mots. §. 23. Penser, dit M. W., c'est se représenter un objet & avoir le sentiment de l'idée qui le représente, par conséquent, la Pensée est l'action par laquelle l'Ame se représente un objet & le sentiment qu'elle en a. [...] §. 24. La Perception n'est autre chose, que l'action par laquelle l'Ame se représente un objet. §. 25. L'*Apperception* est ce que nous avons nommé jusqu'ici sentiment, cette conviction que l'Ame a qu'elle pense, qu'elle a des idées [...]. Ce que Mrs. Leibnitz & W. appellent *Apperception*, M. Descartes l'appelle en Latin *Conscientia*, qu'il n'est pas nécessaire de traduire; c'est cette Science, si l'on peut parler ainsi, que l'Ame a qu'elle pense. La crainte que j'ai eu de me servir du mot d'*apperception*, ou de *conscience*, & la difficulté que je trouvois à ajuster par-tout celui de Science aux idées de M. W. m'ont fait préférer le terme de *sentiment*, qui peut être nouveau dans le sens où je l'emploie, mais M. W. prétend que l'on est en droit de s'approprier certains mots, pourvu qu'on les définisse.¹⁷

Cet extrait montre que, cinq ans après le *Recueil* de des Maizeaux, le terme *apperception* était encore inusuel et presque inusité, aussi que le mot *conscience*: il faut souligner que *sentiment*, en tant que synonyme de *conscience*, n'est point nouveau et il est 'fils' des réflexions psychologiques post-cartésiennes, en renvoyant *in primis* à Malebranche et à 'Locke-francisé-par-Coste'; surtout, il n'est pas cohérent avec l'usage leibnizien du mot, puisque *sentiment* chez Leibniz est la perception accompagnée de mémoire et s'il y a la présence et la manifestation d'un contenu, il n'y a pas de connaissance réflexive du contenu.

Même dans l'article *Léibnitzianisme ou Philosophie de Léibnitz* de l'*Encyclopédie* (1765), dans lequel Diderot puise dans l'*Historia critica philosophiae* (1744) de Brucker et donc dans la version latine de la *Monadologie* qui y est présentée,¹⁸ l'Auteur omet de traduire l'hendiadys

¹⁶ C.G. Davies, "Conscience" as *Consciousness: The Idea of Self-awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, p. 58.

¹⁷ Ch. Wolff, *Psychologie, ou Traité sur l'âme contenant les connaissances que nous en donne l'expérience*, Amsterdam, Mortier, 1745, II, p. 40-42 (impr. en facs. en Id., *Gesammelte Werke*, III, 46, Hildesheim-Zürich, Olms, 1998).

¹⁸ *Iacobi Bruckeri Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente litterarum ad nostra tempora*, t. IV, Pars altera, Lipsiae, Typis et impensis Bern. Christoph.

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

latin 'apperceptio seu conscientia', en écrivant seulement 'conscience' (sans crainte, ce qui montre que le mot qui avait été la *crux desperationis* au tournant des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, savoir *conscience*, était entré dans le vocabulaire philosophique français bien avant *apperception*):

Qu'est-ce qu'un état passager qui marque multitude & pluralité dans l'être simple & dans la substance une? On n'en conçoit point d'autre que ce que nous appellons *perception*, chose très-distincte de ce que nous entendons par *conscience* [je souligne], car il y a perception avant conscience. *Ce principe est très-difficile à attaquer, & très difficile à défendre. C'est, selon Leibnitz, ce qui constitue la différence de la monade & de l'esprit, de l'être corporel & de l'être intellectuel.*¹⁹

C'est seulement en 1765, dans les *Œuvres philosophiques latines & françaises* publiées par Raspe,²⁰ qu'il y a l'apparition du texte dans lequel Leibniz utilise pour la première fois le mot *apperception* dans son *corpus*, c'est-à-dire les *Nouveaux Essais sur l'Entendement* (si l'on exclut une occurrence dans une *Remarque* au *Dictionnaire* de Bayle qui se situe dans le même contexte chronologique et conceptuel des *Nouveaux Essais*).²¹ Afin

Breitkopf, 1744, Period. III, Pars II, Lib. I, Cap. viii, *De Godofredo Guilelmo Leibnitio*, § 37, p. 405-432.

¹⁹ *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, par une société de Gens de Lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot [...] & [...] par M. d'Alembert [...], tome IX, nouv. impr. en facs. de la première édition [Paris, Briasson-David-Le Breton-Durand, 1765], Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1966, p. 374, article 'Léibnitzianisme ou Philosophie de Léibnitz'.

²⁰ G.W. Leibniz, *Œuvres philosophiques latines & françaises de feu Mr. De Leibnitz, tirées de ses Manuscrits qui se conservent dans la Bibliothèque Royale a Hanovre, et publiées par Mr. Rud. Eric Raspe. Avec une Préface de Mr. Kaestner Professeur en Mathématique à Göttingue*, Amsterdam-Leipzig, Schreuder, 1765, p. 1-496. Pour les citations, j'utiliserai l'édition suivante: G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement par l'Auteur du Système de l'Harmonie Préétablie*, en Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, *Philosophische Schriften*, Band VI, Bearbeiter: A. Robinet und H. Schepers, Berlin, Akademie-Verlag, 1962¹; Durchgesehene Nachdruck der Erstausgabe, ebd 1990²; Verkleinerter Reprint des durchgesehenen Nachdrucks, Berlin, Akademie-Verlag, 2006³, p. 39-527. J'indiquerai aussi les pages de l'édition Gerhardt: Id., *Nouveaux Essais*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, V, p. 39-509. Pour les citations j'utiliserai respectivement les noms de *Nouveaux Essais [Akademie]* et *Nouveaux Essais [Gerhardt]*.

²¹ La *Remarque* dont je parle ici c'est la suivante: "M. Bayle ne comprend pas non plus comment le baton influe sur l'ame, ny comment se fait l'operation miraculeuse, par laquelle dieu accorde continuellement l'ame et le corps. Au lieu que j'ay taché d'expliquer comment cet accord se fait naturellement, en supposant que chaque ame est un miroir vivant representant l'univers suivant son point de veue et sur tout par rapport à son corps. Ainsi les causes qui font agir le bâton (c'est à dire l'homme posté derriere le chien, qui se

de saisir le sens d'*apperception* il faut donc comprendre le signifié de cet ouvrage en général et, en particulier, examiner les passages où le philosophe de Leipzig utilise ce terme. En plus de cela, nous devons tenir compte du fait que les *Nouveaux Essais* ont été écrits intentionnellement en français, puisque Leibniz écrivit que “aujourd'hui ces sortes de recherches ne sont gueres à la mode dans les pays Latin”.²² Je chercherai donc à répondre à la question suivante: hors de la langue française, y aurait-il eu la naissance de *apperception*?

3. *Apperception dans les Nouveaux Essais: Leibniz et la réflexion sur la philosophie de Locke dans le contexte de la langue et de la philosophie françaises*

Or, le but des *Nouveaux Essais* est d'analyser et de critiquer (mais, comme Leibniz avait écrit à Coste en 1707, il préférait utiliser le verbe 'éclaircir')²³ les thèses proposées par John Locke dans son *Essay concerning Humane*

prepare à le frapper pendant qu'il mange, et tout ce qui dans le cours des corps contribue à y disposer cet homme) sont aussi représentés d'abord dans l'ame du chien exactement à la verité, mais foiblement par des perceptions petites et confuses et *sans apperception* [je souligne], c'est à dire sans que le chien le remarque, parce qu'aussi le corps du chien n'en est affecté qu'imperceptiblement. Et comme dans le cours des corps ces dispositions produisent enfin le coup bien serré sur le corps du chien, de même les représentations de ces dispositions dans l'ame du chien produisent enfin la représentation du coup de baton, laquelle estant distinguée et forte (ce que les représentations de ces predispositions n'estoient pas, puisqu'aussi ces predispositions n'affectoient que foiblement le corps du chien) le chien s'en apperçoit bien distinctement, et c'est ce qui fait sa douleur” (G.W. Leibniz, *Extrait du dictionnaire de M. Bayle article Rorarius p. 2599 sqq. de l'Édition de l'an 1702 avec mes remarques*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, IV, p. 532). Pour les références bibliographiques de Leibniz, voir: P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique* [1697¹], tome III, revuë, corrigée & augmentée par l'Auteur, Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1702², p. 2608, *Remarque* en bas de la page. Il y a aussi une occurrence d'*apperception* dans l'épître de Leibniz à Thomas Burnett du 26 mai 1706: “Je tiens aussi que l'ame n'est jamais sans perceptions, mais elle est souvent *sans apperception* [je souligne], car elle ne s'apperçoit que des perceptions distinguées dont elle peut manquer dans un sommeil, dans une apoplexie etc. C'est ce que M. Lock n'a pas assez entendu: il n'explique pas bien l'identité” (*Leibniz an Th. Burnett [26 May 1706]*, en Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, III, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Thomas Burnett de Kemnay*, xxxii, p. 307).

²² *Leibniz an Coste (16 Juin 1707)*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, III, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Pierre Coste*, iii, p. 392.

²³ *Ibid.*

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

Understanding (1690¹, 1700⁴).²⁴ Il connaissait cette œuvre depuis plusieurs années et il avait lu soit les *Abrégés* publiés en 1688 et en 1690 par Jean Le Clerc dans la *Bibliothèque universelle et historique*,²⁵ soit l'original anglais,²⁶ mais, comme il écrivit à Thomas Burnett, il ne connaissait pas assez la langue anglaise pour bien comprendre l'œuvre de Locke.²⁷

Seulement la publication de la traduction française de Coste, en 1700, *L'Essai philosophique concernant l'Entendement humain*, lui avait permis de saisir la pensée de Locke dans sa complexité (le compte rendu de cette traduction publié en 1700 sur le *Monatlicher Auszug* en est la preuve)²⁸ et donc d'écrire une 'réfutation' bien plus charpentée que les deux textes qu'il avait écrit en 1696 et en 1698, c'est-à-dire les *Remarques sur le livre de*

²⁴ J. Locke, *An Essay concerning Humane Understanding. In Four Books*, London, Basset, 1690 (1694² "with large Additions", 1695³, 1700⁴ "with large Additions": ces éditions ont été publiées à Londres par A. and J. Churchill). Pour les citations, j'utiliserai l'édition critique éd. par P.H. Nidditch (Oxford, Clarendon, 1975).

²⁵ J. Locke, "Extrait d'un Livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé Essai Philosophique concernant l'Entendement, où l'on montre quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, & la maniere dont nous y parvenons. Communiqué par Monsieur Locke", *Bibliothèque universelle et historique*, 8, 1688, p. 49-142. Pour les citations, j'utiliserai le nom *Abrégé [Le Clerc]*. La version originale anglaise est la suivante: J. Locke, "Abstract of the Essay" (1687), en P. King, *The Life of John Locke, with Extracts from His Correspondence, Journals, and Common-Place Books* (1829), vol. 2 (de 2), London, Colburn & Bentley, 1830²; impr. en facs.: Bristol-Tokyo, Thoemmes-Kinokuniya, 1991. Je citerai ce texte en utilisant le nom *Abstract*. Voir le manuscrit de l'*Abstract: Ms. Locke c 28, ff. 52-82v*, écrit par Sylvester Brownover. L'article publié par Jean Le Clerc en 1690 est le suivant: "Article V. An Essay concerning Humane Understanding in four Books", *Bibliothèque universelle et historique*, 17, 1690, p. 399-427.

²⁶ Cfr. F.A. Brown, "German Interest in Locke's *Essay*, 1688-1800", *Journal of English and Germanic Philology*, 50, 1951, p. 467-469; G. Bonno, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959, p. 99 et n. 215 en bas de la page; M.E. Rumbold, *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, New York, Lang, 1991, p. 100; Davies, "Conscience" as *Consciousness*, p. 48; J. Schøsler, "L'Essai sur l'entendement de Locke et la lutte philosophique en France au XVIIIe siècle, L'Histoire des traductions, des éditions et de la diffusion journalistique (1688-1742)", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 4, 2001, p. 30-32.

²⁷ *Leibniz an Th. Burnett*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, III, iv, p. 176; *Leibniz an Th. Burnett (17/27 Juillet 1696)*, ivi, v, p. 181: "Je souhaiterois d'avoir la même connoissance de la langue Angloise (*wie der französischen Sprache*); mais n'en ayant eu l'occasion, tout ce que je puis, est d'entendre passablement les livres écrits en cette langue. Et à l'âge où je suis, je doute si j'en pourray jamais apprendre davantage".

²⁸ G.W. Leibniz, "Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain...", *Monatlicher Auszug aus allerhand neu-herausgegeben, nüßlichen und artigen Büchern*, Septembre 1700, p. 611-636; voir aussi le supplément: *Monatlicher Auszug*, 1701, p. 73-75.

*Mons. Lock intitulé Essay of Understanding et l'Enchantillon des Réflexions sur les Livres I et II de l'Essay de Locke.*²⁹

Il est intéressant de noter que dans ces brefs commentaires l'on peut retrouver à un niveau séminal les mêmes thèmes et les mêmes critiques que Leibniz formulera dans les *Nouveaux Essais*: le philosophe de Leipzig souligne que les réflexions de Locke à propos de l'origine des connaissances humaines et la nature du sujet pensant se situent dans le contexte de l'anti-cartésianisme, puisque le philosophe anglais soutient qu'on doit 'mettre entre parenthèses' la dimension ontologique du *Mind* (que Leibniz traduit en français soit par 'âme', soit par 'esprit') et considérer la pensée (*Thinking*) comme une simple opération actuelle de l'esprit (*Perception*) et non plus comme son essence intime.

Selon Locke, le sujet est en effet encore pensant (*thinking*), mais il n'est plus *always thinking*, il ne pense pas toujours, car l'expérience nous montre qu'il y a beaucoup de cas de discontinuité dans le flux d'idées qui est la vie psychique. Il y a un seul caractère qu'on ne peut pas séparer du *Mind*: la conscience en tant que conscience de soi (qui, après la désontologisation du sujet, devient le centre de son ipséité (c'est-à-dire du *Mind* en tant que *Self*) et le fondement sans lequel la mémoire ne pourrait jamais contribuer à l'identité et à la mêmeté du sujet dans le temps).

Comme nous avons dit auparavant, le noyau problématique reste inchangé depuis les deux remarques de 1696 et de 1698 jusqu'aux *Nouveaux Essais*, tandis que c'est le degré de complexité des réflexions de Leibniz et la précision des concepts et du lexique qui augmente. Dans le texte de 1696 le philosophe de Leipzig écrit:

Dans le livre II qui vient au détail des idées, j'avoue que les raisons de M. Lock pour prouver que l'ame est quelque fois sans penser à rien, ne me paroissent pas

²⁹ G.W. Leibniz, *Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock intitulé Essay of Understanding*, en Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, VI, p. 4-9; *Enchantillon des Réflexions sur les Livres I et II de l'Essay de Locke*, *ivi*, p. 9-16. Voir l'édition Gerhardt: Id., *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, V, p. 14-19; *Enchantillon des Réflexions sur le I. et sur le II Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme*, *ivi*, p. 20-24. Je spécifierai quelle édition j'utiliserai pour les citations en ajoutant [*Akademie*] ou [*Gerhardt*]. Ces essais ont été publiés pour la première fois en 1708 (J. Locke, *Some Familiar Letters between Mr. Locke and Several of his Friends*, London, A. & J. Churchill, 1708, p. 196-205) et, dans la suite, en 1720 (des Maizeaux, *Recueil*, tome 2, p. 143-154).

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

convainquantes; si ce n'est qu'il donne le nom de pensées aux seules *perceptions*, qui sont assez notables pour estre distinguées et retenues [je souligne]. Je tiens que l'ame, et même le corps n'est jamais sans action, et que l'ame n'est jamais sans quelque perception.³⁰

Ensuite, dans l'*Enchantillon des Réflexions sur le II Livre* de 1698, Leibniz accorde plus d'attention à l'examen de la thèse lockienne selon laquelle l'âme (*Mind*) ne pense pas toujours (mais elle est toujours consciente de ce qu'elle pense):

J'avoue que je suis du sentiment de ceux qui croient que l'ame pense toujours, quoique ses pensées soient souvent trop confuses et trop foibles pour qu'elle s'en puisse souvenir distinctement. Je crois d'avoir des preuves certaines de l'action continuelle de l'ame, et même je crois, que le corps ne sauroit jamais estre sans mouvement. [...] Il n'est pas toujours seur de nier tout ce dont on ne s'apperçoit point. [...] [Il y a des preuves] qui nous obligent d'admettre des perceptions qui ne sont pas assez notables pour qu'on s'en souviene. [...] Ainsi il y a des perceptions trop foibles pour estre remarquées, quoiqu'elles soient toujours retenues, mais parmy un tas d'une infinité d'autres petites perceptions que nous avons continuellement.³¹

Le 'lexique de la perception' utilisé par Leibniz est ici le même des *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684)³² et du *Discours de Metaphysique* (1686):³³ il est axé sur les expressions 'perception', 'perceptions

³⁰ Leibniz, *Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock intitulé Essay of Understanding [Akademie]*, p. 6; Id., *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock [Gerhardt]*, p. 16.

³¹ Leibniz, *Enchantillon des Réflexions sur le II. Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme [Akademie]*, p. 14-15; Id., *Enchantillon des Réflexions sur le II. Livre de l'Essay de l'Entendement de l'homme [Gerhardt]*, p. 23-24.

³² G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, en Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, Band IV, Teil A, *Scientia generalis. Characteristica. Calculus universalis*, p. 591-592. Voir l'édition Gerhardt: Id., *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, IV, p. 422-426.

³³ "On voit aussi que les perceptions de nos sens, lors mêmes qu'elles sont claires, doivent necessairement contenir quelque sentiment confus, car comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nostre reçoit l'impression de tous les autres, et comme nos sens nous renoncent tout, il n'est pas possible que nostre ame puisse attendre à tout en particulier; c'est pourquoy nos sentimens confus sont le resultat d'une variété de perceptions, qui est tout à fait infinie. Et c'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer, vient de l'assemblage des repercussions des vagues innumerables. Or si de plusieurs perceptions (qui ne s'accordent point à en faire une) il n'y a aucune qui excelle par dessus les autres, et si elles font à peu près des impressions également fortes ou également capables de determiner l'attention de

notables', 'perceptions faibles', 'petites perceptions' et sur les verbes 'distinguer et retenir', 'remarquer', 's'appercevoir de'. Dans les *Nouveaux Essais*, Leibniz ne renie point ce vocabulaire, mais il le perfectionne, puisqu'il l'enrichit du néologisme *apperception* (qui fait son apparition dès la *Preface*). Ci-après je vais présenter quelques passages qui nous sont très utiles pour comprendre l'usage du mot:

Il semble que nostre habile Auteur pretende qu'il n'y ait rien de virtuel en nous, et même rien, dont nous [ne] nous appercevions toujours actuellement [...]. Il limite aussi sa these en d'autres endroits, en disant qu'il n'y a rien en nous dont nous ne nous soyons au moins apperçus autrefois. Mais outre, que personne peut assurer par la seule raison jusqu'où peuvent estre allées nos *apperceptions* [je souligne] passées que nous pouvons avoir oubliées [...] pourquoi faut-il que tout nous soit acquis par les *apperceptions* [je souligne] des choses externes, et que rien ne puisse être deterré en nous memes? [...] Il y a mille marques, qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais *sans apperception et sans reflexion* [je souligne], c'est à dire des changements dans l'ame même, dont nous ne nous appercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effect, et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage.³⁴

Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis pour ainsi dire, de prendre garde à quelques unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans reflexion, et même sans les remarquer. Mais si quelqu'un nous en avertit [...], nous nous en souvenons, et nous nous appercevons d'en avoir eû tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étoient des perceptions, dont nous ne nous étions pas apperçus incontinent, l'apperception ne venant dans ce cas d'avertissement qu'après quelque intervalle pour petit qu'il soit.³⁵

Il est vrai que nous commençons plutôt de nous appercevoir des verités particulières, comme nous commençons par les idées plus composées et plus grossieres. Mais cela n'empêche point que l'ordre de la nature ne commence par le plus simple, et que la raison des verités plus particulieres ne depende des plus generales, dont elles ne sont que les exemples. Et quand on veut considerer ce qui est en nous virtuellement et *avant toute apperception* [je souligne], on a raison de

l'ame, elle ne s'en peut appercevoir que confusement" (Leibniz, *Discours [Akademie]*, § 33, p. 1582-1583). Voir aussi Leibniz, *Discours [Gerhardt]*, § 33, p. 459.

³⁴ Leibniz, *Nouveaux Essais [Akademie]*, *Preface*, p. 52-53; Id., *Nouveaux Essais [Gerhardt]*, *Preface*, p. 45-47.

³⁵ Ivi *[Akademie]*, p. 54; *[Gerhardt]*, p. 47.

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

commencer par le plus simple. Car les principes généraux entrent dans nos pensées dont il font l'ame et la liaison.³⁶

J'aimerois mieux distinguer *entre perception et s'appercevoir* [je souligne]. La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous appercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous appercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient *apperceptible* [je souligne] par une petite addition ou augmentation.³⁷

Un être immatériel ou un Esprit ne peut être dépouillé de toute perception de son existence passée. Il lui reste des impressions de tout ce qui lui est autrefois arrivé, et il a même des présentimens de tout ce qui lui arrivera: mais ces sentimens sont le plus souvent trop petits pour pouvoir être distingués, et pour qu'on s'en aperçoive [...]. Cette continuation et liaison de perceptions fait le même individu réellement, mais *les apperceptions (c'est à dire lorsqu'on s'aperçoit des sentimens passés)* [je souligne] prouvent encore une identité morale, et font paroître l'identité réelle.³⁸

Quelle est donc la raison de ce néologisme? Or, si l'on assiste à l'apparition d'*apperception* seulement dès les *Nouveaux Essais*, on doit réfléchir sur le langage lockien dans le passage de l'original anglais à la traduction de Coste. Comme nous avons souligné auparavant, la conscience (*Consciousness*) que le *Mind* a de ses idées et de soi-même en tant que centre de présence et de manifestation des phénomènes ou données psychiques (*Self-consciousness*) est un caractère essentiel (au sens fort du terme) du *Mind* et de la *Perception*. Dans le premier chapitre du *Second Book*, Locke écrit:

I do say, he [savoir: Man] cannot think at any time waking or sleeping, without being sensible of it. Our being sensible of it is not necessary to any thing, but to our thoughts; and to them it is; and to them it will always be necessary, *till we can think without being conscious of it* [je souligne].³⁹

Un passage où l'expression "till we can think without thinking" ne renvoie point à une limite temporelle réelle, mais elle souligne, *quia absurdum*, que le *Consciousness* n'est pas lié à la pensée et à la perception par une 'composition' ou, en langage lockien, une *Super-addition* (comme la pensée

³⁶ Ivi [*Akademie*], I, 1, 20, p. 83-84; [*Gerhardt*], I, 1, 20, p. 69.

³⁷ Ivi [*Akademie*], II, 9, 4, p. 134; [*Gerhardt*], II, 9, 4, p. 121.

³⁸ Ivi [*Akademie*], II, 27, 14, p. 239; [*Gerhardt*], II, 27, 14, p. 222.

³⁹ Locke, *Essay*, II, 1, 10, p. 109.

peut être unie à la matière grâce à l'entremise de Dieu et de son omnipotence).⁴⁰

Consciousness [...] is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive.⁴¹

Dans la *Perception* il y a donc la réalisation d'un des caractères spécifiques de la gnoseologie lockienne, c'est-à-dire l'inséparabilité du contenu et de la fonction cognitive et grâce à l'identité de racine entre le verbe *to perceive* (qui indique l'acte cognitif concret) et le substantif *Perception* (que Locke utilise pour indiquer à la fois le *Power* de la connaissance et ce qui est actuellement *perceived*) l'on peut affirmer qu'en anglais la philosophie de Locke s'incarne dans son langage.

C'est tout le contraire dans la traduction française de l'*Essay* (et même dans l'*Abrégé* de Le Clerc),⁴² où cette identité est tout à fait brisée. Coste utilise en effet le substantif *perception* pour indiquer la faculté et le contenu psychique et le verbe *appercevoir*, soit dans sa construction transitive (*appercevoir quelque chose*) soit dans celle intransitive-réflexive (*s'appercevoir de quelque chose*) pour indiquer l'acte perceptif-cognitif. Je vais citer

⁴⁰ Voir *ivi*, IV, 3, 6, p. 541.

⁴¹ *Ivi*, II, 27, 9, p. 335.

⁴² Afin de bien comprendre le lexique utilisé par Jean Le Clerc dans son *Abrégé* de l'*Essay*, je citerai quelques passages. Lorsque Locke présente les idées simples, Le Clerc écrit: "C'est des simples, dont je parle présentement, telles que sont la blancheur de ce papier, la douceur du sucre &c. où l'Esprit *n'apperçoit* [je souligne] aucune variété, ni aucune composition, mais seulement une *perception* [je souligne], ou une idée uniforme" (Locke, *Abrégé [Le Clerc]*, p. 52). Le texte anglais de l'*Abstract* est le suivant: "It is of simple ideas that I here speak; such as are the white colour of this paper, the sweet taste of sugar, &c., wherein the mind *perceives* [je souligne] no variety nor composition, but one uniform perception or idea" (*Id.*, *Abstract*, p. 233). De même, dans l'*Abrégé* le substantif 'perception' indique soit l'idée présente à l'esprit ("J'appelle idée tout objet immédiat, toute perception qui est dans notre esprit, quand il pense": *ivi*, p. 55; voir aussi p. 56), soit la puissance cognitive ("La perception [...] est la première [de toutes les opérations de l'esprit]": p. 59; "L'homme trouve en lui-même de la perception & de la connoissance": p. 130-131), pour définir par la suite l'acte concret de cette fonction en faisant recours au verbe 'apercevoir' ("Le premier & le principal acte de notre entendement est d'appercevoir les idées qu'il a, de voir ce qu'est chacune d'elles, & en quoi elle diffère des autres": p. 111). Le Clerc utilise aussi toutes les deux constructions, transitive et intransitive, du verbe 'appercevoir': voir par exemple p. 53 (*s'appercevoir des qualités par l'attouchement*), 56 (*les qualités originales que nos sens apperçoivent*), 113 (*nous appercevons la convenance ou la disconvenance des idées*).

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

quelques passages qui dénoncent que Coste a fait constamment recours au verbe *appercevoir* pour expliquer en quoi consiste à la fois la perception-idée et la perception-activité de l'entendement:

Se ressouvenir d'une chose, c'est *l'appercevoir par mémoire* [je souligne; en anglais: *is to perceive any thing with memory*], ou par une conviction intérieure, qui nous fasse sentir que nous avons eu auparavant une connoissance ou une perception particulière de cette chose [en anglais: *that it was known and perceived before*].⁴³

Demander en quel tems l'Homme commence d'avoir quelques idées, c'est demander en quel tems *il commence d'appercevoir* [je souligne; en anglais: *when he begins to perceive*]; car avoir des idées, & avoir des perceptions, c'est une seule & même chose.⁴⁴

J'appelle idée tout ce que *l'esprit apperçoit en lui-même* [je souligne; en anglais: *whatsoever the Mind perceives in it self*], toute perception qui est dans notre esprit lorsqu'il pense.⁴⁵

La Perception est la première faculté de l'Ame qui est occupée de nos idées. [...] Dans ce qu'on nomme simplement Perception, l'esprit est, pour l'ordinaire, purement passif, *ne pouvant éviter d'appercevoir ce qu'il apperçoit actuellement* [je souligne; en anglais: *what it perceives, it cannot avoid perceiving*].⁴⁶

La Puissance d'appercevoir [je souligne; en anglais: *the power of Perception*] est ce que nous appellons Entendement; & la Perception que nous regardons comme un acte de l'entendement peut être distinguée en trois espèces.⁴⁷

Nous retrouvons cette expression, 'puissance d'appercevoir', à la fin du chapitre vingt-et-un du *Second Livre*, où Locke présente les 'idées primitives et originales' qui viennent dans l'esprit par voie de réflexion en introduisant deux néologismes, *Perceptivity* et *Motivity*, qui en français deviennent *Perceptivité* et *Motivité*. Coste écrit en effet:

La Perceptivité, ou *la Puissance d'appercevoir* [je souligne; en anglais: *the Power of perception*] ou de penser.⁴⁸

⁴³ Locke, *Essai*, I, 3, 20, p. 53.

⁴⁴ Ivi, II, 1, 9, p. 64.

⁴⁵ Ivi, II, 8, 8, p. 89.

⁴⁶ Ivi, II, 9, 1, p. 97.

⁴⁷ Ivi, II, 21, 5, p. 182.

⁴⁸ Ivi, II, 21, 73, p. 223.

En particulier, dans le premier chapitre (§§ 10-19) du *Second Livre* où Locke examine la thèse cartésienne selon laquelle l'âme pense toujours (les chapitres qui donc nous intéressent à plus forte raison), Coste est confronté à plusieurs passages où l'usage du verbe *to perceive* est étroitement lié au problème du *Consciousness* et du *Self-consciousness*, de la conscience et de l'auto-conscience en tant que auto-possession cognitive du sujet et *to perceive* est souvent synonyme de l'expression *to be conscious of*. Coste traduit en faisant recours à la construction réflexive d'*appercevoir*, comme suit:

Je ne dis pas, qu'il n'y ait point d'Ame dans l'Homme, parce que durant le sommeil, l'Homme n'en a aucun sentiment [en anglais: *he is no sensible of it*]; mais je dis que l'Homme ne sauroit penser, en quelque temps que ce soit, qu'il veille ou qu'il dorme, *sans s'en appercevoir* [je souligne; en anglais: *without being sensible of it*].⁴⁹ [Il faut souligner que dans ce paragraphe l'expression *to be sensible of* est synonyme de *to be conscious of*.]

Que si l'on dit, qu'il peut être, que, tandis que le Corps est accablé de sommeil, l'Ame a ses pensées, ses sentimens, ses plaisirs, & ses peines, séparément & en elle-même, *sans que l'Homme s'en apperçoive* [je souligne; en anglais: *which the Man is not conscious of*] & y prenne aucune part; il est certain, que *Socrate dormant, & Socrate éveillé* n'est pas la même personne.⁵⁰

Si elle [l'Ame] pense avant que d'avoir reçu aucune impression par le moyen du Corps, c'est une chose bien étrange, que plongée dans ces meditations particulières, qui le sont à tel point que l'homme luy-même *ne s'en apperçoit pas* [je souligne; en anglais: *that the Man himself perceives it not*], elle ne puisse jamais en retenir aucune.⁵¹

Je voudrais bien aussi que ceux qui soutiennent avec tant de confiance, que l'Ame de l'Homme, ou ce qui est la même chose, que l'Homme pense toujours, me disent, comment ils le savent, & *par quel moyen ils viennent à connoître qu'ils pensent eux-mêmes*, lors même qu'ils ne s'en apperçoivent point [je souligne; en anglais: *when they themselves do not perceive it*].⁵²

Supposer que l'Ame pense & que *l'Homme ne s'en apperçoit point* [je souligne; en anglais: *the Man not to perceives it*], c'est, comme j'ai déjà dit, faire deux personnes d'un seul homme [...]. Que s'ils viennent à soutenir que l'Homme pense toujours, mais qu'il n'en est pas toujours convaincu en luy-même; ils peuvent tout aussi bien

⁴⁹ Ivi, II, 1, 10, p. 65.

⁵⁰ Ivi, II, 1, 11, p. 65.

⁵¹ Ivi, II, 1, 17, p. 70.

⁵² Ivi, II, 1, 18, p. 71.

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

dire, que le Corps est étendu sans avoir des parties, & qu'une chose pense sans connoître & sans *s'appercevoir* [je souligne; en anglais: *perceiving*] qu'elle pense, ce sont deux assertions également inintelligibles.⁵³

L'on assiste donc à la subordination de la *perception* en tant que fonction cognitive au verbe *appercevoir*, qui représente le 'cœur' et l'essence de la faculté d'avoir des perceptions. L'acte concret du sujet qui saisit la présence et la manifestation d'un contenu quelconque (ce sont les deux pôles de la relation qui constitue le 'moment de la connaissance') est indiqué par et s'est incarné dans le verbe *appercevoir*, qui dans sa forme transitive exprime l'intentionnalité cognitive et dans celle intransitive exprime le fait que le sujet est présent à soi-même. Ainsi, la sphère de signification du mot *perception* se précise et se restreint au concept de contenu psychique (ou mieux encore, de 'pré-contenu', c'est-à-dire de l'état du sujet qu'il faut *appercevoir* ou dont il faut *s'appercevoir* afin qu'il devienne une 'représentation' – et ça c'est précisément le sens de *perception* chez Leibniz). Il s'agit d'un changement de sens du substantif *perception* vers une acception non plus formelle/fonctionnelle, mais matérielle.

Or, Coste n'est pas du tout responsable de ce processus qui est à la fois linguistique et conceptuel, puisqu'il a seulement hérité une pratique lexicale qui naît d'une caractéristique de la langue française du XVII^{ème} siècle, savoir l'absence du verbe *percevoir*. Bien sûr, je n'entends pas affirmer *absolute* qu'il n'y avait pas le verbe *percevoir*, car soit le *Grand Dictionnaire François-Latin* de Nicot (1625),⁵⁴ soit le *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) attestent la présence du verbe (et de sa variante graphique *parcevoir*). L'examen des dictionnaires nous montre toutefois que la sphère de signification de *percevoir* est restreinte au domaine pratique-juridique. C'est donc d'une absence *secundum quid* que je parle, savoir de *percevoir*

⁵³ Ivi, II, 1, 19, p. 71-72.

⁵⁴ Dans le *Grand Dictionnaire François-Latin* de Nicot (corrigé et augmenté par Brosses) *percevoir* ou *parcevoir* est le verbe correspondant au verbe latin *percipere*. Malheureusement, il n'y a pas d'exemples qui nous permettent de déterminer avec précision le signifié du verbe. Cependant, il est significatif que sous l'article 'Perception' l'on présente seulement l'expression 'perception des fruits' (en latin: *frugum percipere*). Voir J. Nicot, *Le Grand Dictionnaire François-Latin*, augmenté, [...] revu & augmenté par M.P. de Brosses, Lyon, Larjot, 1625, p. 1028, articles 'Perception' et 'Percevoir'.

dans son sens théorétique.⁵⁵ Dans le *Dictionnaire de l'Académie française* sous l'article 'Perception' nous lisons en effet:

Terme de pratique. Recevoir, recueillir. Il ne se dit que de certaines choses, comme droits, dixmes, redevances, &c. *Percevoir les fruits d'une terre.* [...] *Il est employé à percevoir les droits du Roy.*⁵⁶

Ensuite, sous l'article 'Perception' il y a la confirmation à la fois du fait que le signifié de *percevoir* est lié au domaine pratique-juridique et de l'importance du verbe *appercevoir* par rapport à l'acception théorétique du substantif *perception*:

Recepte, recouvrement en matiere de deniers, fruits, revenus, &c. [...] *Perception.* En matiere de Philosophie, signifie, L'action par laquelle les objets des sens sont apperceus, sont sentis. *Perception distincte, confuse, imparfaite.* *Les Philosophes disputent comment & où se fait la perception.*⁵⁷

Il s'agit d'une caractéristique par laquelle le français du XVII^{ème} siècle se diversifie de l'anglais et du latin, qui, pouvant jouer tous les deux sur l'identité de racine, disposent, respectivement, des couples de mots *to perceive-perception* et *percipere-perceptio*. Comme Lalande l'a souligné dans

⁵⁵ Il faut souligner qu'il y a une seule occurrence de *percevoir* au sens théorétique du terme dans le *corpus* des œuvres de Leibniz. Cette occurrence paraît dans les remarques *Zu Lockes Urtheil über Malebranche* (écrit en 1708, après la publication, en 1706, de l'essai lockien concernant la philosophie de Malebranche): "Après avoir considéré ce qu'il y a dans le premier chapitre de la 2^{de} partie du livre 3^{me} où le P. Malebranche prétend que ce que l'Esprit peut *percevoir* [je souligne] luy doit être uni immédiatement, M. Lock demande (§. 3. et 4) ce que c'est que d'être uni immédiatement, cela ne luy paroissant intelligible que dans les corps" (G.W. Leibniz, *Remarques sur l'écrit de Locke: Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God*, en Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, VI, p. 554; voir l'édition Gerhardt: Id., *Zu Lockes Urtheil über Malebranche*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, VI, p. 574). L'on peut donc supposer qu'il s'agit d'un calque du verbe anglais utilisé par Locke dans le texte anglais original, savoir *to perceive*. Je veux souligner aussi la présence du verbe 'percevoir', à côté de 'appercevoir', dans la traduction française anonyme de la *Psychologia empirica* de Wolff: "Il est hors de doute, que lorsque nous percevons un objet, nous sentons, ou que nous pouvons le distinguer de tous les autres, que nous percevons en même tems; ou que nous ne saurions l'en distinguer [...]. Si ce que nous percevons, nous le percevons de manière que nous puissions le reconnoître, ou le distinguer des autres choses que nous percevons en même tems, c'est une perception claire" (Wolff, *Psychologie, ou Traité sur l'âme*, p. 44-45). Voir aussi p. 46, 47, 49, 50.

⁵⁶ *Dictionnaire de l'Académie française*, dédié au Roy, tome II (de deux), Paris, Chez Coignard & Coignard, 1694, p. 216, article 'Percevoir'.

⁵⁷ Ibid., article 'Perception'.

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

l'article 'Perception' du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*,⁵⁸ cette dyscrasie linguistique avait engendré une incohérence paradoxale dans la traduction française (faite par Claude Picot) du paragraphe 32 de la *Première Partie des Principes de la Philosophie* (1647): en effet dans le titre du paragraphe on parle de 'perception de l'entendement', tandis que dans le texte ce mot ne paraît pas du tout, supplanté par le verbe *appercevoir* (qui deviendra ensuite et par conséquent l'un des verbes principaux du 'lexique de la pensée' du *Traité de l'Esprit de l'Homme* de Louis de La Forge).⁵⁹ Je cite le passage dont je suis en train de parler:

§ 32. *Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensée, à sçavoir la perception de l'entendement & l'action de la volonté.* Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous, peuvent estre rapportées à deux generales, dont l'une consiste à *appercevoir* [je souligne] par l'entendement [...]. Ainsi sentir, imaginer, & mesmes concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'appercevoir [je souligne].⁶⁰

L'on trouve le même saut du substantif au verbe dans le traité que Arnauld avait dédié à l'examen des thèses de Malebranche, *Des Vrayes et des Faussees Idées* (1683), un texte que Leibniz connaissait fort bien. En effet, Arnauld utilise ici un langage différent de celui de la *Logique ou l'Art de penser* (où il avait préféré *concevoir*, en tant que 'verbe technique', à *appercevoir/s'appercevoir de*, qui avait

⁵⁸ Voir Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2, p. 754, article 'Perception'.

⁵⁹ Voir par exemple L. de La Forge, *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez ou fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les principes de Descartes*, nachdruck der Ausgabe Amsterdam, Chez Abraham Wolfgang, 1666¹, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1984, *Préface*, pages non numérotées; III, p. 14 ("Je vous diray donc que je prens icy la Pensée pour cette perception, conscience, ou connoissance interieure que chacun de nous ressent immediatement par soy mesme, quand il s'aperçoit de ce qu'il fait ou de ce qui se passe en luy"); VIII, p. 76-77, 84.

⁶⁰ R. Descartes, *Principes de la Philosophie* (1647), en Id., *Ceuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, vol. IX-2, I, 32, p. 39. Voir le texte latin: "Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generale referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectûs; alius verò volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, & purè intelligere, sunt tantùm diversi modi percipiendi; ut & cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare, sunt diversi modi volendi" (R. Descartes, *Principia Philosophiae* (1644), en Id., *Ceuvres de Descartes*, vol. VIII-1, I, 32, p. 17).

été utilisé dans son sens général),⁶¹ puisqu'il imite le lexique de l'auteur de la *Recherche de la Vérité*:

J'ay dit que je prenois pour la même chose *la perception & l'Idée*. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoiqu'unique, a deux rapports: l'un à l'ame qu'elle modifie: l'autre à la chose aperçue, entant qu'elle est objectivement dans l'ame; et que le mot *de perception* marque plus directement le premier rapport, & celui *d'idée* le dernier. [...] Ce ne sont point deux entitez différentes, mais une même modification de nostre ame, qui enferme essentiellement ces deux rapports, puisque je ne puis avoir de perception, qui ne soit tout ensemble *la perception* [je souligne] de mon esprit comme *appercevant* [je souligne], & la perception de quelque chose comme *aperçue* [je souligne], & que rien aussi ne peut estre objectivement dans mon esprit (qui est ce que j'appelle *Idée*), que mon esprit ne *l'apperçoive* [je souligne].⁶²

La naissance du néologisme *apperception* est donc un processus qui doit être compris dans le contexte de la langue française et de ses caractéristiques, dont Leibniz s'était aperçu en vertu du rôle de catalyseur joué par la traduction de Coste et de son usage de *appercevoir/s'appercevoir de* en tant que verbe de la perception et de la conscience (comme le soulignent à la fois Catherine Glyn Davies et Leroy Loemker).⁶³

⁶¹ A. Arnauld-P. Nicole, *La Logique ou l'Art de penser. Contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, Paris, Chez Guignard-Saureux-Launay, 1662¹, en Id., *L'Art de penser. La Logique de Port-Royal*, vol. 1 (de deux), nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1662, éd. par B. Baron von Freytag Löringhoff et H.E. Brekle, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1965, p. 23, 26-29, 37, 48, 71-72.

⁶² A. Arnauld, *Des Vrayes et des Fausses Idées, contre ce qu'enseigne l'Auteur de la Recherche de la vérité*, à Cologne, Chez Nicolas Schouten, 1683, p. 36-37. Voir aussi l'édition revue par Ch. Frémont: Id., *Des vraies et des fausses idées*, Paris, Fayard, 1986, p. 44-45.

⁶³ Dans l'essai "*Conscience*" as *Consciousness*, Davies écrit: "[Leibniz] identifies *aperception* with *conscience*, and both with the internal appearances or phenomena which constitute the "moral" or personal identity of which we are conscious. [...] His vocabulary is itself of particular interest, since it is natural that the language of the *Nouveaux Essais*, which were begun as a running commentary on the *Essay* of Locke made in Leibniz's idle moments, should reflect Locke's (or rather his translator's) choice of words. [...] It as been suggested that his reading of Coste's translation also occasioned the new and characteristically leibnizian term *aperception*, which its author identified with the recollection of past states, with *reflection* and with *conscience*. In his introduction to Leibniz's *Philosophical papers and letters*, L.E. Loemker claims that "Leibniz's distinctive use of the term *apperception* seems to have been suggested to him by the French reflexive form *s'appercevoir* used by Coste to translate to perceive" (Davies, "*Conscience*" as *Consciousness*, p. 51-52; le passage de Loemker cité par Davies est tiré de: G.W. Leibniz,

Le philosophe de Leipzig avait compris que si l'on veut prendre position activement entre la thèse des Cartésiens (qui comptent pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas) et celle de Locke (qui soutient que l'esprit ne pense pas toujours et, quand il pense, il est nécessairement conscient à soi-même de ses propres idées – *conscious to himself of anything*), on doit “distinguer entre perception et entre s'appercevoir”⁶⁴ (comme il écrit dans les *Nouveaux Essais*) et forger un nouveau terme qui puisse être le signe de la fonction indiquée par le verbe *appercevoir/s'appercevoir de*, c'est-à-dire la faculté par laquelle une perception quelconque qui était seulement présente dans le sujet comme simple affection/modification/état devient vraiment représentative, acquiert un rôle cognitif et devient la manifestation à l'esprit d'un X. Ce terme nouveau était donc l'*apperception*.

C'est à partir et dans le cadre de ce signifié (qu'on pourrait nommer 'panoptique' et qui marque la première distinction entre *exprimere* et *animadvertere*, savoir entre perceptions en tant qu'expressions' des 'simples Monades' et la moindre connaissance claire et distincte qui s'élève au dessus de l'étourdissement des 'Monades toutes nûes'⁶⁵), que Leibniz propose le *climax* des substances où, comme l'a souligné à plusieurs reprises Kulstad,⁶⁶ parfois l'*apperception* est attribuée (ou du moins elle semble l'être) même aux animaux. En effet, dans les *Nouveaux Essais*, Leibniz écrit:

Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé par les traces, qu'elles conservent des estats précédens de cet individu, en faisant la connexion avec son estat present, qui se peuvent connoistre par un esprit superieur, quand cet individu même ne les sentiroit pas. [...] C'est pour cela que la mort ne sauroit estre qu'un sommeil, et même ne sauroit en demeurer un, *les perceptions cessant seulement à être assez distinguées et se réduisant à un état de confusion dans les animaux, qui suspend l'apperception* [je souligne], mais qui ne

Philosophical Papers and Letters. A Selection, ed. & trans. by L.E. Loemker, Dordrecht, Reidel, 1969², p. 62, n. 50; voir aussi p. 22, 38-39, 553, n. 4.

⁶⁴ Leibniz, *Nouveaux Essais [Akademie]*, II, 9, 4, p. 134; Id., *Nouveaux Essais [Gerhardt]*, II, 9, 4, p. 121.

⁶⁵ Leibniz, *Principes de la philosophie ou Monadologie*, éd. par Robinet, § 24, p. 83; voir aussi Id., *Monadologie*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. Gerhardt, VI, § 24, p. 611.

⁶⁶ Voir M. Kulstad, “Leibniz, Animals, and Apperception”, *Studia Leibnitiana*, 13, 1981, p. 25-60; Id., *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München-Hamdén-Wien, Philosophia, 1991 (dans lequel l'Auteur développe les thèses qu'il avait proposées dans l'article de 1981).

sauroit durer toujours [texte omis par le copiste: pour ne parler icy de l'homme, qui doit avoir en cela des grands privileges pour garder sa personalité].⁶⁷

PHILAL. *La puissance d'appercevoir est ce que nous appellons entendement [...]*.

THEOPH. Nous nous appercevons de bien des choses en nous et hors de nous, que nous n'entendons pas, et nous les entendons, quand nous en avons des idées distinctes, avec le pouvoir de reflechir, et d'en tirer des verités necessaires. C'est pourquoy *les bestes n'ont point d'entendement, au moins dans ce sens, quoyque elles ayent la faculté de s'appercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées* [je souligne], comme le sanglier s'apperçoit d'une personne qui luy crie, et va droit à cette personne, dont il n'avoit eu déjà auparavant qu'une perception nue, mais confuse comme de tous les autres objets, qui tombaient sous ses yeux, et dont les rayons frappaient son cristallin. Ainsi dans mon sens l'entendement répond à ce qui chez les Latins est appelé *Intellectus*, et l'exercice de cette faculté s'appelle *Intellection*, qui est une perception distincte jointe à la faculté de reflechir, qui n'est pas dans les bestes. Toute perception jointe à cette faculté est une pensée, que je n'accorde pas aux bestes, non plus que l'entendement.⁶⁸

Cela engendre sans doute une situation de conflit entre différentes œuvres de Leibniz, c'est-à-dire entre les *Nouveaux Essais* et les deux textes de 1714, les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* et la *Monadologie*, dans lesquels l'*apperception* semble caractériser les esprits contrairement aux animaux.

Il faut toutefois examiner soigneusement l'usage du mot *apperception* à la lumière de la définition de réflexion en tant que acte réflexif (au sens lockien du terme, mais avec la profondeur ontologique que ce mot n'a point dans la pensée du philosophe anglais) et du rapport entre ce dernier et la sensation/sentiment en tant que mode de la pensée (dans les *Nouveaux Essais* Leibniz écrit que "c'est *Sensation* lorsqu'on s'apperçoit d'un objet externe"):⁶⁹ la sensation ou sentiment est "quelque chose de plus qu'une simple perception"⁷⁰ parce qu'elle est caractérisée par l'émersion du contenu dans le cône de lumière de l'attention en vertu de la distinction de

⁶⁷ Leibniz, *Nouveaux Essais [Akademie]*, *Preface*, p. 55; Id., *Nouveaux Essais [Gerhardt]*, *Preface*, p. 48.

⁶⁸ Ivi [*Akademie*], II, 21, 5, p. 173; ivi [*Gerhardt*], II, 21, 5, p. 159.

⁶⁹ Leibniz, *Nouveaux Essais [Akademie]*, II, 19, 1, p. 55; Id., *Nouveaux Essais [Gerhardt]*, II, 19, 1, p. 147.

⁷⁰ Leibniz, *Principes de la philosophie ou Monadologie*, éd. par Robinet, § 19, p. 81; voir aussi Id., *Monadologie*, en Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. Gerhardt, VI, § 19, p. 610.

la représentation.⁷¹ Il s'agit d'une *apperception* qu'on peut nommer 'incomplète' ou 'inachevée', parce qu'elle se concentre seulement sur le contenu en question et non sur le sujet, qui reste le fond indistinct de cette présence psychique (tandis que le sujet qui connaît qu'il y a quelque chose en rapport de 'présence à lui' est un 'sujet-présent-à-soi-même' qui peut faire réflexion sur soi-même). Ainsi, dans les bêtes il n'y a point l'hendiadis '*apperception* et réflexion' (qui est l'*apperception* dans toute sa plénitude et complexité dont Leibniz parle déjà dans les *Nouveaux Essais*, mais sans la précision des œuvres écrites en 1714),⁷² mais seulement une *apperception* en tant qu'*animadvertere*.

C'est dans une petite note aux *Septième Réponses* de Descartes (les réponses aux objections de Pierre Bourdin) qui remonte aux années immédiatement avant le *Discours de Métaphysique* (1683-1685) que Leibniz souligne le rôle de la réflexion par rapport à la différence entre la *brutorum cogitatio* et la *humana cogitatio*:

Mihi haec Cartesii responsio non satisfacit, nam ut taceam non debere eum insultare magis objectori quam aliis omnibus, qui hactenus cogitationem (posito quod et sensus sit cogitatio), brutis tribuere; Mentem vero humanam ab anima bruti potissimum actu reflexo distinxere, haec inquam ut taceam, quia nolo autoritate pugnare; non video cur discrimen inter animas quae conscientiam sui habent et quae non habent ipsi parum essentielle videatur. Nam res quae agere potest in seipsam, essentialiter differre videtur, ab ea quae id non potest. Certe quaecunque demum sit natura cogitationis (quae quamdiu non cognita est, utique nec sciri potest, an per modos extensionis explicari queat), illud saltem manifestum est, ex extensionis conceptu non posse deduci modum agendi in seipsum. Cum autem conscientiam nobis inesse dico eorum quae in anima nostra geruntur, non hoc volo nos semper actus reflexos exercere, et cogitationes nostras atque considerationes considerare, sed nos semper nostrae cogitationis ita conscios esse, ut si quis nos admoneat, aut ipsi nos admoneamus cogitationis nostrae praecedentis sciamus nos eam habuisse. Et quod perceptio ipsius rei a nostrae perceptionis perceptione non magis differat,

⁷¹ Voir D. Poggi, "Leibniz et Locke dans les *Nouveaux Essais*: les animaux et l'homme entre identité physique et identité morale", en H. Breger-J. Herbst-S. Erdner (eds.), *Natur und Subjekt*. Actes du IX Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Leibniz-Universität Hannover, 26 September-1 Oktober 2011, Vol. 3, Hannover, 2011, p. 857.

⁷² "L'apperception, qui est la conscience ou la connaissance reflexive" (Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce [Akademie]*, § 4, p. 37; Id., *Principes de la Nature et de la Grâce [Gerhardt]*, § 4, p. 600).

Davide Poggi

quam perceptio perceptionis rei, a perceptione perceptionis perceptae, non video quo jure asserat, nulla allata probatione.⁷³

C'est dans la pensée de Wolff qu'on pourra soutenir que même les animaux peuvent avoir de l'*apperception*, mais cela arrive seulement en vertu du changement des concepts de 'clarté/obscurité' et de 'distinction/confusion' des perceptions et, *a fortiori*, au moyen de l'adoption de ce que Pimpinella appelle un nouveau 'modèle optique' de la connaissance.⁷⁴

4. Conclusion

En raison du signifié et du rôle de l'*apperception* dans le système de Leibniz, on peut bien comprendre la ferme opposition du philosophe de Leipzig aux suggestions lexicales du copiste Alphonse des Vignoles, qui, en corrigeant le texte des *Nouveaux Essais*, avait préféré le substantif *perception* à celui, inusité et choquant, de *apperception*.⁷⁵ Dans les notes de correction écrites en 1705 par le journaliste de château d'Aubaïs, on lit:

Jusqu'ici, toutes les fois que j'ai trouvé le mot d'apperceptions, je l'ai changé sans scrupule en celui de perceptions. Je juge à present que ce n'est pas sans dessein que vous avez employé ce terme que j'ai changé. Ainsi il est à propos de faire là-dessus une Remarque. Horace a dit autrefois, *licuit semperque licebit, signatum praesente nota procudere nomen*. Puis donc qu'en François nous disons appercevoir; suivant la Règle d'Horace, de ce verbe on auroit formé le Nom d'apperception. Mais, soit parce qu'appercevoir vient du Latin percipere, soit par quelque autre raison, on a formé le Nom de perception qui est déjà établi par l'Usage, *Quem penes arbitrium est et jus et norma loquendi*. On n'est donc plus à temps de former le Nom d'apperception; Et quand on s'en serviroit, on ne devoit lui donner d'autre force que celle qu'il tire de son origine, dont le mot de perception, s'est déjà emparé pour ainsi dire: si ce n'est que quelque jour il plaise au caprice de l'Usage d'en décider autrement.⁷⁶

⁷³ G.W. Leibniz, *Reflexio*, en Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, IV, Teil B/1, *Metaphysica*, p. 1471.

⁷⁴ Voir P. Pimpinella, *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, Firenze, Olschki, 2005, p. 8-10, 41-56.

⁷⁵ Voir Davies, "Conscience" as Consciousness, p. 52-54.

⁷⁶ A. des Vignoles, *Notes de correction* (mi-janvier-2 février 1705), en Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, VI, VI, *Note du Chapitre XIX*, p. 542.

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

Il s'agit toutefois d'un terme auquel Leibniz a imposé des limites linguistiques catégoriques, puisqu'il n'a jamais cherché à traduire ce terme en latin. Si nous considérons la correspondance entre Leibniz et Wolff, nous trouvons plusieurs lettres, postérieures à la composition des *Nouveaux Essais* et donc à la naissance de *apperception*, où le philosophe de Leipzig présente ses propres thèses concernant les petites perceptions et la connaissance qu'on peut en avoir:

Sentio in confusis nostris cogitationibus multa inesse quorum conscii non sumus [je souligne], quoniam confusa cogitatio consistit ex innumeris perceptionibus exiguis, quas ob multitudinem distinguere non licet, etsi earum resultatam agnoscamus.⁷⁷

Bene notas ad illustrandam doctrinam Harmoniae praestabilitae prodesse, ut conferamus partes machinarum corporearum cum diversis animae ejusdem facultatibus; revera tamen quaecunque in Anima universim concipere licet, ad duo possunt revocari: expressionem praesentis externorum status, Animae convenientem secundum corpus suum; et tendentiam ad novam expressionem, quae tendentiam corporum [...] ad statum futurum repraesentat, verbo: perceptionem et percepturitionem. Nam ut in externis, ita et in anima duo sunt: status et tendentia ad alium statum. *In mentibus autem expressiones cum conscientia sunt conjunctae* [je souligne], cum animarum omnium commune sit expressio multitudinis in Unitate, quod cum Cartesiani et in mentibus agnoscere cogentur et tamen non satis distincte considerarint nec a conscientia sejunxerint, animam et mentem confundere. Natura et animalium et animarum, sed non mentium plena est, seu dominantium animarum, quae personam habeant in divina civitate; *Cartesiani autem non aliam considerabant notionem, quam conscientiam, qua animam metirentur* [je souligne], non attendentes, *esse multas in nobis perceptiones vel expressiones, quarum conscii non sumus, adeoque posse animas esse, quae conscientia omnino careant, uti nos ea caremus, etsi nunquam perceptione destituamur* [je souligne].⁷⁸

L'on peut voir que dans ces passages Leibniz n'utilise jamais *apperceptio* (bien qu'il aurait pu le faire, car, en créant le néologisme *percepturitio* du participe futur *percepturus*, il montre qu'il était en train de réfléchir sur les potentialités linguistiques de *perceptio*), mais il préfère utiliser le terme latin *conscientia*.

⁷⁷ *Leibniz an Wolff* (20 Août 1705), en G.W. Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff. Aus den Handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Hannover*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Hildesheim-New York, Olms, 1971 (zweiter reprogr. Nachdr. der Ausg. Halle, 1860), vi, p. 32.

⁷⁸ *Leibniz an Wolff* (sans date, mais après le Mai 1706), ivi, xiv, p. 56-57.

En concluant, il y a une dernière chose à considérer: bien que la naissance du substantif *apperception* soit un processus où Leibniz a été sans doute le cas le plus significatif et le plus influent de l'histoire de la philosophie moderne, nous ne devons pas croire qu'il s'agisse d'un processus purement leibnizien: la création de ce néologisme se situe en effet dans le cadre d'une réflexion plus générale intérieure à la langue et à la philosophie françaises qui avait commencé dès le XVI^{ème} siècle.

Cette réflexion avait donné origine au substantif *appercevanche*, qu'on retrouve dans plusieurs endroits: dans les *Essais* de Montaigne il est synonyme de 'faculté cognitive',⁷⁹ il est signalé dans le *Dictionarie of the French and English Tongues* de Cotgrave⁸⁰ comme traduction française de 'a knowledge, perceiving' et il est au centre du *Nouveau Systeme sur les Idées*, c'est-à-dire l'appendice ajoutée par Bosset à la fin de l'*Abrégé* de l'*Essay* lockien (où ses déclarations trahissent une position très proche de celle de Malebranche et, à propos de l'innéisme des idées des actes de l'âme, même de Leibniz – qui n'est jamais cité). Ci-après je vais présenter deux exemples:

Avoir l'idée d'une chose, & en avoir la perception ou l'appercevanche [je souligne], ce sont là deux expressions que je tiens synonymes.⁸¹

J'estime [...] qu'il faut diviser *nos idées ou nos appercevanches* [je souligne] en ces quatre genres, & qui répondent aux quatre différentes manieres dont je conçois que l'ame peut appercevoir.⁸²

⁷⁹ "C'est le privilège des Sens, d'estre l'extresme borne de nostre *appercevanche* [je souligne]: il n'y a rien au-delà d'eux qui nous puisse servir à les descouvrir: voire ny l'un des Sens ne peut descouvrir l'autre. [...] Ils sont trestous la ligne extresme de nostre Faculté" (M. de Montaigne, *Essais*, édités par P. Villey (conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux), réédités sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, Paris, Puf, 1978³, I, ii, 12, p. 588; ce passage est cité par Coste: voir Locke, *Essai*, II, 2, 3, p. 76; Coste a utilisé l'édition suivante des *Essais*: M. de Montaigne, *Essais, donnez sur les éditions les plus anciennes et les plus correctes, augmentez de plusieurs lettres de l'Auteur*, tome 2 [de 5], La Haye, Gosse & Neaulme, 1727, ii, 12, p. 562). Il y a d'autres occurrences d'*appercevanche* dans les passages suivant des *Essais*: ivi, I, i, 23, p. 112; I, ii, 8, p. 394 (dans la variante *inapercevanche*); II, iii, p. 1026.

⁸⁰ R. Cotgrave, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, London, Adam Islip, 1611, article 'Appercevanche', pages non numérotées (impr. en facs.: Columbia, University of South Carolina Press, 1968; Hildesheim, Olms, 1970).

⁸¹ J.-P. Bosset, *Nouveau Systeme sur les Idées*, en J. Locke, *Abregé de l'Essai de Monsieur Locke sur l'Entendement humain* (1719¹), tr. de l'Anglois par J.-P. Bosset, nouvelle édition, Genève, Pellissari & Comp., 1738, p. 259.

⁸² Ivi, p. 261.

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

Si l'acte de la perception actuelle d'un contenu est exprimé par le verbe *appercevoir*, pourquoi n'appeler pas *appercevanche* le contenu *aperçu*? Il ne s'agit pas d'introduire une opposition entre *perceptions* et *appercevanches* (comme l'avait fait Leibniz avec l'*apperception*): il s'agit seulement de corriger l'incohérence de la langue française et d'exprimer ainsi pleinement le rapport étroit qu'il y a selon Locke entre l'idée-perception et la conscience du sujet.

Au contraire, pour Leibniz, il s'agit d'introduire une opposition entre *perception* et *apperception* afin de souligner la différence entre la simple perception et la 'vie consciente'. Dans le cas des esprits ou âmes rationnelles cette différence est double: ce n'est pas seulement une question d'attention (comme dans le cas des âmes des bêtes), mais aussi et surtout de réflexivité (la connaissance réflexive, c'est-à-dire qui est liée à la puissance de faire des actes réflexifs), car, comme Leibniz écrivit dans la *Lettre à Sophie Charlotte* (12 Juin 1700):

Cette pensée de moy, qui m'apperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, ajoute quelque chose aux objets des sens. Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées tres differentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense.⁸³

C'est dans l'*Essai analytique sur les Facultés de l'Ame* (1760¹) de Charles Bonnet, une œuvre qui se situe à la confluence du lexique du 'Locke-francisé' (et donc des Cartésiens comme Malebranche), de Condillac et de Leibniz, qu'il y a, paradoxalement, une explication claire du sens du concept leibnizien d'*apperception*:

Je sçais que j'existe parce que je réfléchis sur mes perceptions, & cela est une opération de mon Ame par laquelle elle sépare de la perception le sujet qui aperçoit. C'est ce que les Métaphysiciens nomment *aperception*, & qui constitue le *Moi*.⁸⁴

⁸³ Leibniz *an Sophie Charlotte* (12 Juin 1700), en Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, VI, i, p. 502.

⁸⁴ Ch. Bonnet, *Essai analytique sur les Facultés de l'Ame*, Copenhague, Chez le Freres C. & A. Philibert, 1760, VI, 47, p. 30-31.

REFERENCES

Bibliographie primaire

- Arnauld, Antoine-Nicole, Pierre, *La Logique ou l'Art de penser. Contenant, outre les Regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, Paris, Chez Guignard-Saureux-Launay, 1662¹, en Id., *L'Art de penser. La Logique de Port-Royal*, vols. 2 (vol. 1: nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1662; vol. 2: *Supplément*: présentation synoptique des variantes de texte des éditions 1662-1683. Avec des annotations), éd. par B. Baron von Freytag Löringhoff et H.E. Brekle, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1965.
- Arnauld, Antoine, *Des Vraies et des Fausses Idées, contre ce qu'enseigne l'Auteur de la Recherche de la vérité*, à Cologne, Chez Nicolas Schouten, 1683. Voir aussi l'édition revue par Ch. Frémont: Id., *Des vraies et des fausses idées*, Paris, Fayard, 1986.
- Bayle, Pierre, *Dictionnaire Historique et Critique* (1697¹), Tomes III, revue, corrigée & augmentée par l'Auteur, Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1702².
- Bonnet, Charles, *Essai analytique sur les Facultés de l'Ame*, Copenhagen, Chez le Freres C. & A. Philibert, 1760.
- Brucker, Johann Jakob, *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente litterarum ad nostra tempora*, Tomes 5, Lipsiae, Typis et impensis Bern. Christoph. Breitkopf, 1742–1744.
- Cotgrave, Randle, *A Dictionarie of the French and English Tongues*, London, Adam Islip, 1611, article 'Appercevance', pages non numérotées (nouv. impr. en facs.: Columbia, University of South Carolina Press, 1968; Hildesheim, Olms, 1970).
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Paris, Cerf, 1897-1913¹; nouv. impr. en facs.: Paris, Vrin, 1996.
- Dictionnaire de l'Académie française*, dédié au Roy, tome II (de deux), Paris, Chez Coignard & Coignard, 1694.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, par une société de Gens de Lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot [...] & [...] par M. d'Alembert [...], tomes XXXV, Paris, Briasson-David-Le Breton-Durand, 1751-1780¹; nouv. impr. en facs.: Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1966-1967.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781), en Id., *Werke*, IV, Akademie-Textausgabe, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1968, p. 1-252.
- La Forge, Louis de, *Traitté de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez ou fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les principes de Descartes*, nachdruck der Ausgabe Amsterdam, Chez Abraham Wolfgang, 1666¹; nouv. impr. en facs.: Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1984.
- Le Clerc, Jean, "Article V. An Essay concerning Humane Understanding in four Books", *Bibliothèque universelle et historique*, 17, 1690, p. 399-427.

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

- Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain...", *Monatlicher Auszug aus allerhand neu-herausgegeben, nützlichen und artigen Büchern*, Septembre 1700, p. 611-636.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Article VI. Principes de la Nature & de la Grace, fondez en Raison. Par Feu M. le Baron de Leibnitz", *L'Europe Savante*, 6 (1), 1718, p. 100-123.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Lehr-Sätze über die Monadologie, ingleichen von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschafften und von der Seele des Menschen etc.*, Frankfurt und Leipzig, Meyers, 1720.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Principia Philosophiae", *Actorum Eruditorum Supplementa*, 7, 1721, sect. XI, p. 500-514.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Cœuvres philosophiques latines & françoises de feu Mr. De Leibnitz, tirées de ses Manuscrits qui se conservent dans la Bibliothéque Royale a Hanovre, et publiées par Mr. Rud. Eric Raspe. Avec une Préface de Mr. Kaestner Professeur en Mathématique à Göttingue*, Amsterdam-Leipzig, Schreuder, 1765.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Opera Philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia*, edita recognovit e temporum rationibus disposita, pluribus ineditis auxit, introductione critica atque indicibus instruxit J.E. Erdmann, pars altera, Berolini, Eichleri, 1840.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff. Aus den Handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Hannover*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Hildesheim-New York, Olms, 1971 (zweiter reprogr. Nachdr. der Ausg. Halle, 1860).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. C.J. Gerhardt (Berlin 1875-1890), Bde. VII, Hildesheim-New York, Olms, 1978.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Reihen VII, Darmstadt/Leipzig/Berlin, Akademie Verlag, 1923-.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie* (1954¹), publiés intégralement d'après les manuscrits d'Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des Lettres inédites par A. Robinet, Paris, PUF, 1986³.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers and Letters. A Selection* (1956¹), ed. & trans. by L.E. Loemker, Dordrecht, Reidel, 1969².
- Locke, John, *Ms. Locke c 28, ff. 52-82v* (*Abstract de l'Essay écrit par Sylvester Brownover en 1687*).
- Locke, John, "Extrait d'un Livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé Essai Philosophique concernant l'Entendement, où l'on montre quelle est l'étenduë de nos connoissances certaines, & la maniere dont nous y parvenons. Communiqué par Monsieur Locke", *Bibliothéque universelle et historique*, 8, 1688, p. 49-142.
- Locke, John, *An Essay concerning Humane Understanding. In Four Books*, London, Basset, 1690 (1694² "with large Additions", 1695³, 1700⁴ "with large Additions": ces éditions

- ont été publiées à Londres par A. and J. Churchill). Pour les citations, j'ai utilisé l'édition critique éd. par P.H. Nidditch (Oxford, Clarendon, 1975).
- Locke, John, *Some Familiar Letters between Mr. Locke and Several of his Friends*, London, A. & J. Churchill, 1708.
- Locke, John, *Abregé de l'Essai de Monsieur Locke sur l'Entendement humain* (1719¹), tr. de l'Anglois par J.-P. Bosset, nouvelle édition, Genève, Pellissari & Comp., 1738.
- Maizeaux, Pierre des (ed.), *Recueil de Diverses Pieces, sur la Philosophie, la Religion Naturelle, l'Histoire, les Mathématiques, &c. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, & autres Auteurs célèbres*, tomes 2, seconde edition, revue, corrigée, & augmentée, Amsterdam, Changuion, 1740.
- Montaigne, Michel de, *Essais, donnez sur les éditions les plus anciennes et les plus correctes, augmentez de plusieurs lettres de l'Auteur*, tomes 5, La Haye, Gosse & Neaulme, 1727.
- Montaigne, Michel de, *Essais*, edités par P. Villey (conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux), réédités sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, Paris, Puf, 1978³.
- Nicot, Jean, *Le Grand Dictionnaire François-Latin*, augmenté, [...] reveu & augmenté par M.P. de Broses, Lyon, Larjot, 1625.
- Wolff, Christian, *Psychologia Empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur* (1732¹), Francofurti & Lipsiae, Officina Libraria Rengeriana, 1738²; impr. en facs. en Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. École, J.E. Hoffmann, M. Thomann, H.W. Arndt, II, 5, hrsg. u. bearb. v. J. École, Hildesheim-New York, Olms, 1968.
- Wolff, Christian, *Psychologie, ou Traité sur l'âme contenant les connaissances que nous en donne l'expérience*, Amsterdam, Mortier, 1745; nouv. impr. en facs. en Id., *Gesammelte Werke*, III, 46, Hildesheim-Zürich, Olms, 1998.

Bibliographie secondaire

- Bonno, Gabriel, *Lettres inédites de Le Clerc à Locke*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959.
- Brown, Francis Andrew, "German Interest in Locke's *Essay*, 1688-1800", *Journal of English and Germanic Philology*, 50, 1951, p. 466-482.
- Davies, Catherine Glyn, "*Conscience*" as *Consciousness*, *The Idea of Self-awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990.
- King, Peter, *The Life of John Locke, with Extracts from His Correspondence, Journals, and Common-Place Books* (1829), vols. 2, London, Colburn & Bentley, 1830², p. 231-295; nouv. impr. en facs.: Bristol-Tokyo, Thoemmes-Kinokuniya, 1991.
- Kulstad, Mark, "Leibniz, Animals, and Apperception", *Studia Leibnitiana*, 13, 1981, p. 25-60.
- Kulstad, Mark, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München-Hamden-Wien, Philosophia, 1991.

Apperception, appercevoir, s'appercevoir de. *Evolution d'un terme et d'une fonction cognitive*

- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, avant-propos de R. Poirier, vols. 2, Paris, Quadrige-PUF, 1993.
- Lamarra, Antonio-Palaia, Roberto-Pimpinella, Pietro (eds.), *Le prime traduzioni della Monadologia di Leibniz (1720-1721)*. Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive, Firenze, Olschki, 2001, p. 119-141.
- Pimpinella, Pietro, *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, Firenze, Olschki, 2005.
- Poggi, Davide, "Leibniz et Locke dans les Nouveaux Essais: les animaux et l'homme entre identité physique et identité morale", en Breger, Herbert-Herbst, Jürgen-Erdner, Sven (eds.), *Natur und Subjekt*. Actes du IX Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten, Leibniz-Universität Hannover, 26 September-1 Oktober 2011, Vol. 3 (de 3), Hannover, 2011, p. 850-858.
- Rumbold, Margaret E., *Pierre Coste. Traducteur huguenot*, New York, Lang, 1991.
- Schøsler, Jørn, "L'Essai sur l'entendement de Locke et la lutte philosophique en France au XVIIIe siècle, L'Histoire des traductions, des éditions et de la diffusion journalistique (1688-1742)", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 4, 2001, p. 1-260.

DAVIDE POGGI
Università degli Studi di Verona
davide.poggi@univr.it

FRA STORIA CIVILE E STORIA DELLA FILOSOFIA. CONVERSANDO CON MICHELE CILIBERTO

a cura di
ROBERTO PALAIA

ABSTRACT: In this interview Michele Ciliberto reflects on some important turning points of the Italian historiography. The focus is on the major interpretations of the Renaissance, but he also takes the opportunity to offer a larger view on modern Italian philosophy and culture in the second half of the 20th century.

KEYWORDS: Early Modern Philosophy; Renaissance; Italian Philosophy

DOMANDA: Abbiamo appena festeggiato i 50 anni di attività del Lessico Intellettuale Europeo e in questo periodo si sono realizzati cambiamenti relevantissimi nei metodi di ricerca degli studiosi di storia della filosofia e di lessicografia filosofica. Nella intervista a Tullio Gregory pubblicata nel primo fascicolo di questa rivista venivano sottolineati i presupposti di quel cambiamento metodologico nello studio e nell'analisi del testo filosofico che era nelle motivazioni a fondamento della nascita del Lessico negli anni Sessanta. Quegli anni furono molto fecondi per il rinnovamento degli studi storico-filosofici, anche per la rilevanza che essi seppero ricoprire nella vita civile italiana. Cosa hanno rappresentato e che ruolo hanno svolto tali studi in quegli anni?

RISPOSTA: Quando arrivai a Roma, alla fine degli anni Sessanta, ero consapevole di provenire da una tradizione completamente diversa; venivo dalla Toscana, anzi precisamente da Firenze – e insisto su questo – perché Firenze è diversissima da Pisa, come ho avuto poi modo di capire anche meglio quando sono stato chiamato a insegnare a Pisa prima nella Facoltà di Lettere, poi alla Scuola Normale Superiore.

Nella Facoltà di Lettere di Firenze aveva un ruolo centrale quello che è poi diventato il mio maestro, al quale sono rimasto sempre legato, Eugenio Garin, che si muoveva nella prospettiva della “filosofia come sapere storico”. L’Università di Firenze che ho frequentato nella seconda metà degli anni ’60 – e che ha inciso profondamente nella mia formazione intellettuale e civile – era allora un luogo straordinario: accanto a Garin c’erano Cesare Luporini che insegnava Filosofia morale – e che io considero un altro dei miei grandi maestri –; Gianfranco Contini il quale faceva splendide lezioni nel corso di filologia romana; Delio Cantimori di cui seguivo le lezioni insieme a pochissimi altri studenti fra cui una signora ebrea-lituana che Cantimori trattava con grande considerazione (a Cantimori devo la conoscenza, quando ero al primo anno, di un testo straordinario e indimenticabile, il *Testamento* di Mommsen). Vi insegnavano poi Giacomo Devoto, Glauco Natoli, Vittorio Santoli, Ernesto Sestan, Giuseppe Alberigo, Ernesto Ragionieri. Vennero poi chiamate, quando io ero ancora studente, due altre personalità eminenti della filosofia italiana della seconda metà del Novecento: Ettore Casari e Paolo Rossi, un altro dei miei punti di riferimento specialmente per la sua concezione del passato e del rapporto tra presente e passato.

Era insomma, quella di Firenze, una grande facoltà con una forte impronta ‘storicistica’, intendendo questo termine soprattutto nel senso definito da Garin: uno ‘storicismo’, cioè, come diceva lui, ‘mondano e terrestre’, dal quale prendeva le distanze Mario Alicata, responsabile culturale del PCI in nome dello storicismo marxista. Essa si collocava all’interno di un contesto culturale e civile più ampio segnato dalla presenza di grandi case editrici – da Sansoni, a Le Monnier, a Giunti – e da altre strutture culturali come ad esempio il Circolo di cultura che specie negli anni ’60 svolse a Firenze una funzione veramente importante. Era un mondo estremamente vivo, politicamente orientato a sinistra e molto vicino al Partito Comunista qual era stato forgiato da Palmiro Togliatti e alla sua concezione della ‘democrazia progressiva’. Al centro di questo sistema c’era l’Università che continuava ad avere ancora una potente forza attrattiva anche verso giovani che venivano da realtà diverse e, secondo una antica tradizione, dall’Italia meridionale, da Napoli, come ad esempio nel mio caso.

Nell’ambito degli studi di storia della filosofia si lavorava valorizzando molto, in chiave ‘storicistica’, il momento genetico e il contesto in cui un testo nasce allargando l’orizzonte analitico anche a materiali non specificamente filosofici, di carattere ‘privato’: lettere, diari, romanzi. Per noi restava vera la

battuta di Limentani che Garin ci ripeteva frequentemente: “C’è più filosofia in *Guerra e pace* di Tolstoj che in un trattato filosofico di tipo accademico”. Era appunto il paradigma della “filosofia come sapere storico” che spingeva a individuare *contro* chi nasce un testo, le circostanze storiche di carattere generale entro cui esso si colloca con un intreccio molto stretto tra indagine filosofica e ricerche storico-culturali. Non è del resto un caso se allievi di Garin come Cesare Vasoli poi hanno risolto l’indagine storico-filosofica sul piano della storia della cultura o, come nel caso di Paolo Rossi, hanno privilegiato la storia della scienza (ma va aggiunto in questo caso che Rossi si era formato anche con Antonio Banfi).

L’ambiente della Facoltà fiorentina di quel periodo era quindi molto articolato e molto ricco. Basta pensare al modo in cui lavorava Cesare Luporini che, a differenza di Garin, faceva lezione mantenendosi sempre strettamente legato ai testi, analizzandoli parola per parola. Poteva stare per più ore su mezza pagina della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* di Marx dischiudendo prospettive critiche molto originali e assai più convincenti dell’interpretazione che di quel testo aveva dato Galvano Della Volpe. Per Luporini che discuteva allora in modo assai intenso con Althusser era centrale il rapporto con Feuerbach e a questa luce ridisegnava il quadro complessivo dello sviluppo filosofico di Carlo Marx. A lui credo di dovere molto anche nel senso di una interpretazione critica della filosofia come sapere storico. Del resto è proprio in quel periodo che Luporini avvia una polemica molto netta nell’ambito della cultura comunista nei confronti dello storicismo prendendo le mosse dal libro di un suo allievo, Nicola Badaloni, *Marxismo come storicismo*, che egli criticava fin dal titolo. Luporini – e questo è il debito più profondo che credo di avere nei suoi confronti – insisteva sistematicamente nel segnare le differenze tra cultura filosofica e filosofia, mentre – lo ricordo per segnare una distanza – uno dei più importanti libri di Garin si intitola appunto *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* uscito nel 1961. E batteva anche sull’autonomia teorica dei filosofi che studiava e sulla loro originalità rispetto alle fonti di cui essi si servivano.

Rispetto a quello fiorentino l’ambiente del Lessico Intellettuale Europeo era molto diverso perché qui centrale era l’approccio al testo: a Firenze si lavorava sulla dimensione genetico-morfologica, sui contesti, sulla fortuna; a Roma si entrava in contatto diretto con il testo che restava, mi esprimo con una formula un po’ rozza, l’alfa e l’omega del lavoro da sviluppare. Il fatto che

si lavorasse all'interno di un Centro che aveva come suo obiettivo lo studio del lessico intellettuale europeo spingeva ulteriormente a valorizzare questo approccio e a sviluppare la consapevolezza che il lavoro filosofico riguarda in primo luogo testi; che essi vanno analizzati nella loro forma; che la loro struttura è costituita da parole; che le parole, i lemmi, sono la parte decisiva dell'indagine storico-filosofica.

A Roma sono entrato in contatto per la prima volta con le concordanze di un autore, nel mio caso le concordanze delle opere italiane di Giordano Bruno preparate allora a Pisa dal Cnuce. E ricordo ancora la sensazione che ho provato le prime volte lavorandoci sopra: sembrava veramente di entrare nel laboratorio di un chirurgo. Per me è stata una esperienza fondamentale che ha segnato tutto il mio lavoro da allora fino ad oggi ed anche quello con i miei allievi a Firenze, a Trieste, a Pisa, in Normale fino all'enciclopedia di Giordano Bruno, uscita nel 2014, costituita appunto dall'analisi di carattere rigorosamente storico di 1200 lemmi scelti nelle opere italiane e latine di Bruno. Perciò ho sempre avuto molta gratitudine per Garin che mi costrinse letteralmente ad andare a Roma per studiare il Nolano – una esperienza non semplice, devo dire, e anche molto faticosa, ma certo importante.

C'è però un altro elemento fondamentale, a mio giudizio, che distingueva l'ambiente fiorentino da quello romano del Lessico, differenza strettamente connessa ai caratteri della vita accademica e civile fiorentina di quel periodo. A Firenze la ricerca storico-filosofica si inseriva in una interrogazione di carattere generale sulle modalità di costituzione dello Stato nazionale italiano; sul significato del fascismo nella nostra storia; a sua volta, questa interrogazione si connetteva a una domanda di ordine anch'esso generale sui rapporti tra politica e cultura e sulla 'separazione' impossibile tra politica e cultura. L'ambiente fiorentino – e lo dico in termini positivi perché quella lezione per me è stata rilevante – era fortemente impregnato di ideologia nel senso alto del termine, come del resto dimostrano ampiamente i libri pubblicati in quegli anni sia da Garin che da Luporini.

A Roma, anche su questo piano, ho trovato un ambiente completamente diverso ed ho sperimentato in presa diretta una forma di 'de-ideologizzazione' del lavoro dello storico della filosofia di cui l'enfasi sull'elemento formale del testo era momento essenziale. Questo approccio è stato per me molto importante anche sul tempo lungo ed ha sicuramente contribuito a farmi ripensare in modi differenti sia l'esperienza di Bruno che, in generale, quella del Rinascimento facendomi confrontare con l'uno e con l'altro da un punto di

vista che non era più quello costituito dal problema delle modalità di formazione e di sviluppo della coscienza e dello Stato nazionale italiano.

DOMANDA: La realtà romana, nella quale era molto più sfumato, o meglio viveva in termini diversi, il rapporto organico con la vita civile italiana, ebbe quindi il merito di rendere più nitido il percorso di deideologizzazione del lavoro di ricerca in campo storico filosofico, anche attraverso la proposta di metodologie innovative. È corretto descriverla in questo modo?

RISPOSTA: È certamente così. L'esperienza romana mi servì per ripensare, e approfondire, l'esperienza fiorentina spingendomi ad utilizzare metodologie innovative come quelle usate nel mio *Lessico di Giordano Bruno*.

Vorrei però essere chiaro su un punto: sono convinto che “il passato è un altro presente” come pensavano Preti e Rossi e che esso va studiato nella sua specificità e autonomia, ma non mi sono mai illuso di poter afferrare un testo nella sua purezza, anche perché so bene che qualunque testo è analizzato sempre con una ‘pre-comprensione’ e che a questo non si sfugge né si può sfuggire – per fortuna, oserei dire –. Ci si avvicina a un testo con quello che Bruno avrebbe chiamato ‘moto metafisico’ senza però mai afferrarlo una volta per tutte e in via definitiva, utilizzando tutti gli strumenti a disposizione anche per conoscerne la storia. Perciò ho sempre considerato lo studio della storia della storiografia come uno strumento importante per ‘ripulire’ il terreno e cercare di avvicinarsi al testo progressivamente cercando di afferrarne il carattere e il senso – ma senza mai farsi troppe illusioni. Per me è stata molto importante la lezione di Cantimori almeno in due sensi: insegnava a distinguere fra dimensione ideologica e livello teorico e utilizzava la storia della storiografia per mantenere viva questa distinzione aprendo ricerche utili e importanti sull'uno e sull'altro piano, ma senza confonderli.

Nel lavoro che ho cercato di fare sono stati per me importanti anche altri due incontri fiorentini: Contini che aveva un approccio strutturale al testo e Lanfranco Caretti il quale, affiancandosi alla lezione di Contini, mi ha insegnato a lavorare sulle varie redazioni di un testo e senza pensare che l'ultima è di necessità la migliore.

Ho sempre trovato affascinante il metodo basato sulle correzioni e sulle varianti: mi è apparso in genere come uno strumento prezioso per cercare di penetrare, oltre che nella sua officina e nei suoi testi, ‘dentro’ un autore. E qui devo ricordare un altro insegnamento che ho avuto da Garin il quale amava ricordare una battuta di Serra che anche a me è molto cara: “l'uomo mi

interessa più della pagina”, prospettando un orizzonte critico nettamente estraneo, per fare un solo nome, al paradigma crociano. Il mio lavoro su Bruno ha queste radici e si è sviluppato lungo tali linee con un’attenzione costante alle concordanze, alle correzioni, alle varianti, ai lemmi come chiave privilegiata per capire come funzionava la mente di Bruno, ma anche come mezzo per gettare, per quanto sia possibile, uno sguardo nella sua personalità – nell’uomo oltre la pagina – dando un rilievo particolare ai testi di carattere autobiografico colti nella loro specificità e sganciandoli dalla identificazione di biografia e filosofia propria della tradizione interpretativa idealistica.

DOMANDA: Anche fra i fiorentini in quegli anni si pose il problema di un nuovo equilibrio fra studio dei testi e quello dei contesti; come venne problematizzato il tema della storicità della filosofia?

RISPOSTA: È vero. Da questo punto di vista devo dire che per me è stata molto interessante la ricerca sviluppata negli anni ’70 da Paolo Rossi il quale a quella data praticava un modello storico-filosofico differente da quello di Garin in cui, come ho già detto, era visibile l’influenza di Antonio Banfi. In modo particolare mi riferisco alla *Introduzione* alla nuova edizione del *Francesco Bacone dalla magia alla scienza* pubblicato da Einaudi nel 1974. Qui Rossi distingue nettamente tra ermetismo e scienza moderna sottolineando la differenza fra la genesi di un testo e ciò che esso diventa acquisendo una autonomia teorica rispetto alle ‘fonti’ da cui dipende – autonomia in cui consiste il suo valore principale. Per dirlo con una formula, Rossi distingueva in modo netto tra ‘genesì’ e ‘struttura’: e qui mi pare uno dei contributi essenziali del suo lavoro.

Non sono però d’accordo con la identificazione che Rossi opera di ermetismo e di magia rinascimentale: due cose diverse che non vanno confuse se si vuole capire anche la pluralità di linee interne al mondo moderno. Detto questo, si tratta comunque di una impostazione generale di notevole importanza e di vaste risonanze. Per fare solamente un esempio: con quella posizione Rossi prende nettamente le distanze anche dalla ‘periodizzazione del Rinascimento’ proposta da Delio Cantimori in un fondamentale saggio del 1955 e offre una differente interpretazione della ‘modernità’. Per lui non c’è continuità da Petrarca a Rousseau ma una profonda cesura nella storia europea visibile nelle differenze sostanziali tra Rinascimento e ‘mondo moderno’ cioè, nel suo caso, ‘rivoluzione scientifica’ moderna.

Devo dire che questa distinzione mi è stata assai utile, sia pure da un punto di vista opposto a quello di Rossi. Con lo sviluppo delle mie ricerche mi sono infatti convinto che la tesi classica del Rinascimento come genesi del 'mondo moderno' è storiograficamente importante ma storicamente insostenibile; che Rinascimento e 'mondo moderno' sono profondamente differenti; che non ha alcun senso storico vedere nei grandi protagonisti del Rinascimento precursori o anticipatori di concezioni tipiche del 'mondo moderno'. Il che non significa non vedere, quando ci siano, linee di continuità tra Rinascimento e modernità. Faccio un esempio concreto: nel *Trattato politico* Spinoza discute ampiamente Machiavelli riconoscendogli rilievo decisivo in punti teorici cruciali e apprezzandone la concezione del 'ritorno ai principi' sviluppata nel III libro dei *Discorsi*. Ma, da un punto di vista ontologico, Machiavelli e Spinoza sono profondamente differenti perché nel caso del primo è in azione l'ontologia della 'vita'; in quello del secondo l'ontologia della 'natura' quale è individuata dalla scienza classica moderna. E questo riguarda in generale il rapporto tra Rinascimento e filosofia moderna. Lo stesso discorso si potrebbe fare infatti per Machiavelli, per Guicciardini, per lo stesso Bruno, che certo non può essere ridotto a un 'piccolo Spinoza'. Quello che mi è sembrato sempre più importante negli studi rinascimentali, su Bruno e anche su quelli del Novecento è segnare le differenze piuttosto che le continuità, complicare il quadro, non semplificarlo.

DOMANDA: Svolgeva ancora un ruolo importante la lezione dei *Quaderni* nelle interpretazioni del Rinascimento e della storia culturale italiana proprie di quegli anni?

RISPOSTA: Fai bene a fare il nome di Gramsci. Tornando a quello che dicevo prima, ho applicato il metodo delle varianti ai *Quaderni del carcere* fino dal 1979 in un saggio intitolato *La fabbrica dei quaderni (Gramsci e Vico)* nel quale cercai appunto di vedere la stratificazione del pensiero gramsciano e il complesso percorso attraverso cui giunge alla messa a fuoco del marxismo come filosofia della praxis.

Gramsci mi è stato tuttavia assai utile anche per mostrare la potenza dei miti storiografici nella ricerca storica e la necessità di liberarsi da essi se si vuole stabilire un rapporto positivo con un testo o con un autore che si studia. Da ultimo mi sono soffermato in un saggio pubblicato sull'ultimo numero della rivista *Rinascimento* sul rapporto tra Gramsci e Guicciardini che mi sembra, per certi aspetti, più interessante di quello tra Gramsci e Machiavelli perché

tocca – oltre che il piano teorico investendo grandi concetti come quello di rivoluzione passiva – anche il piano autobiografico che per me è importante. Su questo filo mi sono sempre più convinto della necessità di emanciparsi dalle filosofie della storia costituite dai ‘moderni’ imperniate sul Rinascimento come momento essenziale della loro ‘autobiografia’ secondo un modulo costruito in primo luogo dagli illuministi, da D’Alembert nel *Discorso preliminare all’Enciclopedia* e che si è poi concretizzato in grandi miti storiografici costruiti nell’Ottocento e anche in larga parte del Novecento. Per me è diventato essenziale liberarsi da questi grandi miti delineando un’altra idea sia di Rinascimento che di mondo moderno ed anche di un autore come Giordano Bruno. Mettere in discussione i modelli critici costruiti dai ‘moderni’, questo è stato e resta un compito essenziale, se si vuole stabilire un nuovo rapporto con quegli autori e con quell’epoca. Nella enciclopedia bruniana ho cercato di studiare Bruno secondo Bruno e il Rinascimento secondo il Rinascimento considerando gli uni e gli altri nella loro specificità e riconsiderando a questa luce il loro rapporto con quella che si chiama ‘modernità’. Da questo punto di vista c’è un immenso campo di lavoro da arare se si vuole delineare una nuova immagine sia della filosofia del Rinascimento che di quella della ‘modernità’. In questo senso, credo di poterlo dire, rispetto a maestri come Garin e Cantimori bisogna mettersi su un’onda diversa; e questo sia per quanto riguarda le prospettive e i metodi della ricerca sia per il riferimento alla dimensione nazionale. Noi abbiamo ormai assunto la crisi della statualità moderna e ci stiamo collocando in una prospettiva di carattere europeo. Ma – e su questo insisto – ciò non significa dissoluzione delle nazionalità e delle tradizioni nazionali; anzi implica una loro ripresa, anzi un loro sviluppo, in differenti prospettive. Né ho bisogno di insistere nuovamente sull’importanza decisiva della storia della storiografia per sviluppare questi nuovi percorsi.

DOMANDA: La prospettiva di ricerca che qui lasci intravedere pone il problema di ripensare ‘storicamente’ tutto il Novecento e le interpretazioni di cui esso fu portatore.

RISPOSTA: Credo che sul Novecento si debba fare un lavoro non meno intenso e profondo di quello che si sta facendo sul Rinascimento. Ormai il XX secolo sta di fronte a noi come un ‘oggetto storico compiuto’ che è possibile considerare sul piano storiografico da una diversa distanza rispetto alle interpretazioni in chiave fortemente ideologica e, anche in questo caso,

‘autobiografica’ con cui è stato lungamente considerato per motivi del resto comprensibili. Faccio un esempio per capirsi: le *Cronache di filosofia italiana* di Garin oppure *Politica e cultura* di Bobbio, usciti entrambi nel 1955, sono due grandi testi autobiografici e perciò quando li leggiamo dobbiamo ricordarci sempre della battuta di Valéry: “non si mente mai tanto come quando si parla di sé stessi”. Questi che pure sono testi fondamentali ora stanno di fronte a noi come ‘fonti’ più che come interpretazioni critiche e come tali vanno considerati anche per scrivere una storia degli intellettuali italiani e, in modo particolare, della generazione nata nel primo decennio del secolo. Anche in questo caso bisogna liberarsi da una tradizione e per far questo è nuovamente essenziale la storia della storiografia come strumento per ‘ripulire’ il terreno.

Non si tratta però solamente del Novecento italiano ma di tutto il secolo, al di là delle differenze nazionali che certo sono importanti. Quando si lavora sulla prima metà del Novecento bisogna avere sempre presente che siamo nell’epoca della ‘politicizzazione di massa’ e che la politica è l’orizzonte ineludibile per tutti i pensatori dell’epoca, al di là delle differenze nazionali. E questo specialmente per la generazione degli anni ’80 dell’Ottocento, alla quale appartengono sia Heidegger che Schmitt e Ernst Junger. Sono tutti pensatori di notevole altezza e sono tutti, anche con impegni diretti, pensatori e uomini politici. Heidegger è addirittura rettore di Friburgo nel ’33 e nel ’34 e si propone, certo illudendosi, di poter riformare l’Università tedesca stabilendo un nesso tra sapere, popolo e stato secondo modalità che sono di tipo certamente nazista. Ma anche in questo caso occorre andare oltre i modelli interpretativi che ci sono stati consegnati dalla tradizione e i giudizi di ordine moralistico che spesso sono stati dati senza un effettivo contributo alla conoscenza dei processi storici reali. Oggi è venuto di moda parlare del *Libro nero* di Heidegger come se fosse una scoperta spingendo nuovamente l’analisi su un terreno che non fa fare effettivi passi avanti dal punto di vista della conoscenza. Dire che Heidegger è stato nazista senza capire le ragioni profonde di quella scelta e di quell’esito sul piano storico non serve a niente. Sono tutti pensatori – compreso lo stesso Croce – a non dire di Gentile – che si confrontano con la crisi del modello ‘liberale’ (utilizzo un termine generico); con la crisi del rapporto tra politica e stato; e, anzitutto, con la crisi delle forme della sovranità tradizionale. Da questo punto di vista gli anni ’20 sono straordinariamente interessanti e presentano

in presa diretta quello che è stato uno sconvolgimento radicale che ha cambiato la storia dell'Europa con conseguenze che hanno toccato tutta la storia del Novecento, compresa la filosofia e il modo stesso di concepirla. Questo è il problema storico con cui oggi dobbiamo confrontarci.

DOMANDA: A partire da questo si pone il tema di una completa riconsiderazione del Novecento italiano e delle 'narrazioni' che lo hanno raccontato...

RISPOSTA: Certamente il Novecento italiano fa parte di una storia più larga nella quale deve essere immesso anche se da noi è stata lungamente di moda la tesi secondo cui la nostra filosofia – e in modo particolare Croce e Gentile – appartiene a una dimensione provinciale. Anche qui bisogna liberarsi da una serie di luoghi comuni che non servono a comprendere i processi storici effettivi. Ne cito qualcuno. Il neoidealismo italiano inteso come un fenomeno compatto e unitario non esiste: Croce e Gentile sono due personalità diversissime; la tesi della lunga egemonia di Croce nella cultura italiana è discutibile: se se ne vuol parlare essa riguarda in modo particolare i primi dieci anni del secolo. Ma subito dopo le cose cambiano e in modo profondo, mentre si affermano la personalità e la filosofia di Gentile. Anche qui bisogna uscire da vecchi approcci ideologici considerando il così detto neoidealismo italiano da una diversa distanza; e possiamo farlo perché ci troviamo in un'epoca storica profondamente differente: per usare una forma un po' rozza – me ne rendo conto – quella della 'post-politicizzazione di massa', con tutto quello che questo comporta a tutti i livelli, compreso il territorio della filosofia.

DOMANDA: Ma in questa riproblematizzazione del Novecento italiano non ci si congederebbe definitivamente da un certo rapporto fra storia della filosofia e identità nazionale?

RISPOSTA: Questo è un punto centrale. Direi che l'ultima concezione che ha mantenuto un forte intreccio tra filosofia e identità nazionale è stato il marxismo italiano, entrato in crisi negli anni '70 del secolo scorso, quando si gioca una battaglia fondamentale il cui esito decide la storia italiana fino a noi. Se si vuol capire qualcosa del punto in cui siamo è da lì che dobbiamo prendere le mosse, a cominciare naturalmente dalla crisi dello Stato nazionale che a quella data è già evidente. Non credo che si sia misurato l'effetto che questa crisi ha avuto su tutti i piani, compreso quello della formazione universitaria e post-universitaria. Faccio anche qui un esempio su una

situazione che conosco meglio: quella della Scuola Normale Superiore, una delle grandi strutture dell'eccellenza italiana. Non c'è dubbio che essa sia oggi in una fase di profonda trasformazione connessa proprio alla crisi della dimensione statale di carattere nazionale. La Scuola Normale ha formato per un lungo periodo 'funzionari' dello Stato: professori di scuola media, professori universitari, ministri, presidenti del consiglio, presidenti della Repubblica. Ora questa funzione è in via di trasformazione perché è venuto meno il referente statale che è stato essenziale per la Normale e che è stato pensato nel modo più limpido soprattutto da Giovanni Gentile. Se la dimensione statale nazionale è finita, bisogna riproiettarsi oltre di essa, ripensare la nazionalità secondo modelli nuovi, non più riducibili ai paradigmi statali moderni. E questo naturalmente non può non incidere anche sul lavoro dei filosofi e di quella particolare specie di filosofi che sono gli storici della filosofia.

DOMANDA: Dobbiamo quindi rassegnarci a una definitiva separazione fra aspirazioni civili e riflessione storico-filosofica?

RISPOSTA: Non lo credo in alcun modo. Credo che la dimensione 'civile' sia il carattere principale della tradizione nazionale italiana, la sua specificità. Quello che bisogna avere chiaro è che le forme in cui essa si è espressa nella nostra storia sono finite negli anni '60 e '70 quando la crisi dello Stato nazionale si accelera. Si tratta quindi di riproporla in forme nuove, e per spiegarmi vorrei ritornare a quello che ho già detto prima. La crisi dello Stato nazionale non implica la fine delle nazionalità. Stato e nazione non sono termini equivalenti: nazione è un orizzonte più largo di stato. La nuova Europa che si vuole costruire deve valorizzare le nazionalità, non comprimerle, e questo vale anche per l'Italia. Non bisogna dunque separare aspirazioni civili e riflessione storico-filosofica ma connetterle a un altro livello.

DOMANDA: È necessaria quindi un'assunzione di responsabilità dello storico della filosofia nell'uso consapevole delle categorie interpretative?

RISPOSTA: Anche su questo non ho dubbi: quello che si tratta di definire è il campo di questa responsabilità, cioè il terreno teorico e storico-politico rispetto alla quale essa si svolge e si modifica. Personalmente io mi ritrovo in una dimensione di carattere 'laico', ma anche in questo caso si tratta di riproporre ad un altro livello il grande deposito della cultura laica. Un

esempio anche qui: l'idea di tolleranza è certamente un valore essenziale, ma essa, rispetto ai grandi flussi migratori che caratterizzano il nostro tempo, non è più sufficiente. Bisogna fare un ulteriore salto in avanti assumendo la centralità della categoria di cittadinanza e ridefinendo rispetto a questo tipo di problemi la nostra responsabilità civile, anche come storici della filosofia – ovviamente senza confondere mai politica, ideologia e teoria perché da questa confusione derivano solo grandi danni. Vorrei solo sottolineare un punto, in conclusione, a proposito della cultura laica e della discussione sul relativismo che ogni tanto ritorna in superficie. Se si vuole sostenere con questo che i laici hanno elaborato culture periture e destinate a finire perché storiche e senza fondamento metafisico, dico subito che questa è una sciocchezza. I laici hanno elaborato valori 'universali' e 'necessari' e in quanto tali principi della comune coscienza umana. Questo, a dirlo in sintesi, è il campo in cui avviene la mia assunzione di responsabilità anche come storico della filosofia. Non si studiano Bruno o Spinoza per caso.

DOMANDA: In questo quadro le grandi categorie elaborate nella tradizione culturale italiana possono svolgere un ruolo proprio per comprendere meglio i presupposti dai quali nasce l'idea stessa del moderno?

RISPOSTA: Di questo sono assolutamente persuaso: alla determinazione dell'idea del moderno l'Italia ha dato un contributo decisivo, sviluppando un grande patrimonio che è nostro compito, soprattutto oggi, custodire, potenziare e riproporre: anche questa è una nostra responsabilità sia come storici della filosofia che come italiani.

ROBERTO PALAIA
ILIESI-CNR (Roma)
roberto.palaia@cnr.it

ROBERTO PALAIA

RECENTI PUBBLICAZIONI DELL'EDIZIONE
SÄMTLICHE SCHRIFTEN UND BRIEFE DI
GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

ABSTRACT: This note briefly describes the critical edition of Leibniz's works and presents the recent volumes published in several series dedicated to Leibniz's correspondence and writings. The progressive publication provides opportunities for discoveries and intellectual interpretations of the complex personality of the German thinker.

KEYWORDS: Leibniz; Critical Edition; *Akademie Ausgabe*

Fra le grandi edizioni filosofiche novecentesche l'*Akademie Ausgabe* leibniziana prosegue con cronometrica puntualità la pubblicazione dei volumi delle otto serie che la compongono. Progettata a inizio Novecento congiuntamente dalle Académie des Sciences e Académie des Sciences morales et politiques di Parigi e dalla Königliche Akademie der Wissenschaften di Berlino, l'edizione critica delle opere leibniziane doveva crescere come logico prolungamento del lavoro impostato nel *Kritischer Katalog* diretto da Paul Ritter e Wilhelm Kabitiz; gli eventi bellici misero però una pesante ipoteca sul proseguimento del lavoro. Dopo il primo conflitto mondiale, la Königliche Akademie der Wissenschaften di Berlino decise di continuare da sola l'attività di cura e pubblicazione del materiale leibniziano. Nel frattempo tendeva a cambiare anche la struttura formale dell'edizione. Nella Conferenza di Colonia del 1907, in una fase in cui la

ricerca leibniziana aveva ritrovato vigore nella pubblicazione dei lavori di Couturat, Russell e Cassirer, si pensò di ordinare tutta l'opera del pensatore lipsiense in due serie: una dedicata al carteggio, l'altra alle opere, così suddivise: 'matematiche', 'logiche e di teoria della conoscenza', 'di scienze naturali', 'giuridiche', 'politiche', 'storiche e linguistiche', 'teologiche e metafisiche'.

Fu dopo la prima guerra mondiale che il lavoro, soprattutto per volontà di Benno Erdmann, venne ordinato secondo una differente partizione, espungendo dal progetto precedente il concetto di *Erkenntnistheoretische Werke* e suddividendo il *Briefwechsel* secondo la partizione attuale. Nel 1923, con la pubblicazione del I volume si giunse infine alla definitiva sistemazione dell'Opera. Oggi l'edizione si compone di otto serie distinte, di cui le prime tre sono dedicate ai carteggi (politico-storico, filosofico e matematico-scientifico); le ulteriori cinque raccolgono invece i testi (suddivisi in politici, storici, filosofici, matematico-scientifici e, infine, medici e di scienze naturali). Il lavoro generale di pubblicazione è distribuito fra gruppi dislocati a Berlino (serie IV: testi politici e serie VIII: testi di storia naturale e medicina), a Münster (serie II: carteggio filosofico e serie VI: testi filosofici) e ad Hannover (serie I: carteggio politico-storico, serie III: carteggio matematico-scientifico e serie VII: scritti di medicina e di filosofia naturale).*

Negli ultimi anni l'attività di pubblicazione è diventata progressivamente più intensa, e l'aspettativa è quella di concludere l'edizione nell'arco di un ventennio. Dal 2009 sono stati pubblicati i volumi 21, 22 e 23 della serie I, dedicati al periodo fino al 1704, mentre a breve saranno pubblicati i volumi 24 e 25. La serie VII, dedicata ai testi matematici e di scienze naturali, è giunta alla pubblicazione del volume 6 relativo agli anni 1673-1676, cioè gli anni tra la fine del proficuo periodo parigino e la stagione di quella sistematizzazione concettuale che sarà propria delle opere della maturità.

I volumi del carteggio generale sopra ricordati fanno riferimento a uno dei periodi più densi della vita pubblica del filosofo tedesco: dal marzo 1702 al dicembre 1703 Leibniz viaggia moltissimo, dividendosi fra la corte

*Per la storia dell'edizione leibniziana si veda soprattutto il recente volume *Komma und Kathedrale: Tradition, Bedeutung und Herausforderung der Leibniz-Edition*, hrsg. von W. Li, Berlin, de Gruyter, 2012 e la letteratura ivi citata. Per le fonti principali sulla storia della *Akademie Ausgabe* leibniziana rimando al pur datato studio: R. Palaia, "Novità nella edizione delle opere di Leibniz", *Nouvelles de la République des lettres*, 1987, 1, p. 75-82.

hannoverana e Berlino, dedica molti sforzi al progetto dell'*Akademie der Wissenschaften*, intrattiene una densa corrispondenza con la regina Sofia Carlotta, in cui sono già presenti i temi delle discussioni con Toland, poi più diffusamente trattati nel testo coevo *Sur ce qui passe les sens et la matière*. Delle circa mille lettere pubblicate nei due volumi, circa un terzo sono di pugno del filosofo tedesco; oltre allo scambio epistolare con la regina, si trovano, fra gli altri corrispondenti, Otto Manke, editore degli *Acta eruditorum*, il duca Anton Ulrich insieme a numerosi altri membri della famiglia della corte, il suo collaboratore Johann Georg Eckhart e moltissimi altri.

Dopo circa ottanta anni seguiti alla pubblicazione del primo volume (nel 1926, con varie ristampe), nel 2009 è comparso il secondo volume della serie II dedicata al carteggio filosofico e nel 2013 il terzo volume che temporalmente riallinea questa serie al carteggio generale, offrendo complessivamente una visione pressoché totale dell'attività del filosofo di Lipsia fino all'incirca al passaggio del secolo. Questi volumi, insieme ai quattro tomi degli scritti filosofici, serie VI, editati dallo stesso gruppo della Leibniz-Forschungsstelle di Münster circa un decennio fa, offrono un vastissimo quadro degli interessi e delle relazioni del filosofo tedesco nel periodo più significativo per la formazione della sua riflessione matura. Leibniz, infatti, ha ormai superato i 50 anni e in numerose lettere fa riferimento ai suoi ricorrenti problemi di salute, spesso ricevendo dai suoi interlocutori singolari suggerimenti per ipotetiche cure. Il carteggio permette di ricostruire i presupposti materiali della redazione dei suoi scritti; nella lettera di Leibniz a Foucher dell'aprile del 1695 ad esempio traspare una forte preoccupazione per la propria condizione di salute che lo porta ad affrettare i tempi di pubblicazione del *Système Nouveau*. In una lettera del giugno 1695 a Vincent Placcius, egli si sofferma sui propri malesseri, lamentando di essere affetto da circa un paio d'anni da improvvise e dolorose infiammazioni: "come fossi stretto da una cintura bollente".

Anche la serie III, dedicata ai carteggi matematici di filosofia naturale e alle tecniche, prosegue nella sua attività di pubblicazione e il volume 7, recentemente uscito, riporta il carteggio matematico dal luglio 1696 al dicembre 1698. Delle oltre 250 lettere pubblicate poco meno della metà sono state scritte da Leibniz; molto ricca la corrispondenza con Danis Papin, che prosegue le tematiche legate alla disputa sulle forze vive, e quella con Johann Bernoulli, soprattutto dedicata allo studio della brachistocrona.

Roberto Palaia

Particolarmente rilevante è stata inoltre la recente apertura di una nuova serie della collana, la VIII, dedicata agli scritti tecnici, di scienza naturale e di medicina. Curata dall'Accademia delle Scienze di Berlino-Brandeburgo, con una vasta rete di collaborazioni internazionali, si basa su un progetto di edizione elettronica realizzata utilizzando le prerogative del Web. Primo frutto di tale attività è stata la pubblicazione del primo dei nove volumi previsti per gli scritti redatti da Leibniz dal giovanile viaggio a Parigi fino al rientro in Germania. In esso sono raccolti scritti di nautica, ottica, di pneumatica oltre che di tecniche specifiche; il volume si apre con un interessante testo composto durante il viaggio verso la Francia di ritorno da Londra, in cui l'autore intende classificare le discipline scientifiche cui si è dedicato nella capitale inglese.

Per concludere questo breve resoconto è necessario almeno menzionare l'uscita dei volumi 7 e 8 della serie IV (*Politische Schriften*), che prendono in esame testi composti tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, sorprendenti, anche per lettori leibniziani esperti, per la varietà di interessi (dal concetto di libertà, alle questioni relative alle successioni dinastiche delle varie corti europee, al problema della riunificazione delle chiese, solo per citarne alcuni) e la profondità analitica con la quale questi sono trattati. In ultimo, è da segnalare il volume 6 della serie VII (*Mathematische Schriften*) pubblicato nel 2012, in gran parte dedicato al problema della quadratura del cerchio.

Piace infine sottolineare come tutto questo progetto, che vede impegnate alcune decine di editori, sia finanziato con denaro pubblico e preveda la pubblicazione dei volumi tanto nella versione cartacea presso l'Akademie Verlag con la consueta distribuzione commerciale, quanto nell'edizione elettronica ad accesso gratuito, rendendo facilmente fruibili per la comunità scientifica i risultati di questo preziosissimo lavoro.

ROBERTO PALAIA
ILIESI-CNR Roma
roberto.palaia@cnr.it

GIACINTA SPINOSA

ANTONIO GENOVESI: UNA RILETTURA ILLUMINISTA DELLE VIRTÙ COMPAGNE DELLA SAGGEZZA (*PRUDENTIA/PHRONESIS*)

ABSTRACT: The Neapolitan philosopher Antonio Genovesi (1713-1769) offers an Enlightenment re-reading of the doctrine of *prudentia* (wisdom) and its connected virtues. In this way he retrieves an Aristotelian-Stoic conception and sets it in a new historical, political and philosophical context. Therefore it becomes an attribute of a late-eighteenth-century man of government, who is able to put into practice his knowledge, with a view to achieving his own happiness and that of the citizens of his state.

KEYWORDS: Enlightenment; Stoicism; *Prudentia*; Happiness; Ethics

In questa Nota intendo illustrare i modi secondo i quali Antonio Genovesi rilegge in senso illuministico alcune nozioni dell'etica aristotelico-stoica, e in particolare quella della virtù della saggezza/*prudentia*/φρόνησις, così come delle virtù ad essa collegate, le quali vengono considerate doti indispensabili alla nuova figura del filosofo reggitore di Stati. In questa, l'Illuminismo vede un uomo saggio e istruito, capace di agire con rapidità e determinazione, in vista non solo del miglioramento delle condizioni di vita delle popolazioni, ma anche della maturazione di una diffusa coscienza morale, unica garante di una felicità che consista nel benessere comune.

Mostrerò nell'ordine:

– la formazione filosofica di Genovesi, la quale determina i modi della sua

riappropriazione sia della tradizione filosofica antica – di cui la virtù della saggezza/*prudentia*/φρόνησις è parte integrante – sia della tradizione filosofica moderna, a lui più vicina;

– il rapporto del nostro autore con la cultura filosofica greca;

– la confluenza della nozione di saggezza o prudenza all'interno di un tema centrale sia nel pensiero di Antonio Genovesi, sia all'interno del pensiero illuministico, ovvero il tema della felicità.

– la rilettura illuministica della saggezza o prudenza e delle virtù che sono ad essa collegate in modo articolato e dinamico;

– l'ipotesi di un possibile recupero di antiche tesi morali, aristotelico-stoiche, all'interno della ricerca contemporanea sui comportamenti umani.

1. *La formazione del giovane Genovesi*

A meglio comprendere i motivi che hanno condotto Genovesi ad operare una rilettura in senso illuministico dell'etica aristotelico-stoica – e della nozione di *prudentia* che ne è parte – può contribuire il recupero del particolare percorso di studi condotto dal nostro autore. Su ciò ci informa il biografo di fine '800 Giacomo Racioppi, il quale attinge all'*Elogio storico del signor Abate Antonio Genovesi*, pubblicato nel 1772 da G. M. Galante e subito messo all'Indice nel 1773.¹

Genovesi ebbe maestri atipici, ma consueti all'epoca sua. Fino all'età di sedici anni, a Castiglione, suo paese natale, alcuni parenti preti, uno dopo l'altro, provvedettero alla sua istruzione, prima insegnandogli a leggere e scrivere, poi introducendolo ai rudimenti della lingua latina, delle umane lettere e della retorica. Un altro suo parente, Niccolò Genovese, giovane medico di Napoli, gli discopre la filosofia scolastica dei Gesuiti (attraverso i manuali dei *Conimbricenses*), facendola poi seguire dalla nuova e diversa filosofia di Descartes.² Il risultato fu che il giovane Antonio Genovesi era diventato capace di argomentare pro e contro qualsiasi argomento, al punto

¹ Cfr. G. Racioppi, *Gli europei di Napoli. Antonio Genovesi*, Rionero in Vulture (Pz), Calice editori, 1993 (Napoli, Morano, 1871¹). Le altre fonti da me utilizzate per questa ricostruzione sono: P. Zambelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972, e l'autobiografia di A. Genovesi, *Vita di Antonio Genovesi*, in A. Genovesi, *Scritti*, a cura di F. Venturi, Torino, Einaudi, 1977.

² Cfr. Racioppi, *Gli europei di Napoli*, p. 10-11.

che di sé dice nella propria autobiografia: “Era un vero scettico”.³ Si appassiona ai romanzi cavallereschi, che gli vengono vietati, e legge lo storico Curzio Rufo, le *Vite* di Plutarco, Dante, e – di nascosto – Petrarca, Ariosto, Tasso. A diciotto anni, presi gli ordini minori e divenuto chierico, studia i Canoni e la teologia. Ma, essendosi innamorato di una giovane, viene allontanato da Castiglione e mandato a Buccino. Qui l’arciprete don Giovanni Abbamonte ripulisce il suo latino barbaro e scolastico e gli impartisce lezioni di teologia, diritto canonico e civile e ne migliora la conoscenza delle lettere latine e greche – aspetto particolarmente significativo per l’indagine che qui ci interessa. In questo periodo le sue letture includono molti classici latini (Cornelio Nepote, Cesare, Livio, Sallustio, Terenzio), alcuni grandi medievali come Tommaso d’Aquino e Bonaventura da Bagnoregio, il teorico dei *loci theologici* Melchor Cano – critico delle sottigliezze dialettiche della scolastica – “divorato con gran felicità”,⁴ il teologo domenicano Domenico Bañez, l’umanista olandese Jan Van Gorp. Sempre a Buccino legge la storia della filosofia di Giambattista Capasso,⁵ che compendia entusiasticamente in 5 giorni. Genovesi, che sarà sempre un attento lettore di storie della filosofia e di compendi storici (quelle del deista Sir Thomas Pope Blount (*Censura celebriorum authorum* (1690), la *Historia logicae* di Iohannes Georg Walch (1721), e quelle di Stanley, di J. F. Buddeus e di Brucker), nella *Historia* di Capasso trova l’illustrazione del pensiero dei moderni, da Valla, Vives e Ramo, al Bayle del *Dictionnaire historique et critique*, da Telesio e Bruno a Copernico, Keplero, Galilei, Bacon, Boyle, all’ateo virtuoso Spinoza, fino agli “epicurei emendati sive gassendistae” (Gassendi, Peiresc, Bernier) – che gli aprono lo sguardo non solo sulla fisica, ma anche sull’etica epicurea –, oltre a molti cartesiani. Tornato a Castiglione nel 1734, a ventuno anni, a causa della malattia del padre, continua a riflettere su Melchor Cano, legge i cartesiani Malebranche e Lamy e continua a studiare il greco. L’anno seguente si reca a Salerno, dove a ventiquattro anni verrà ordinato prete. Scrive di sé il giovane Genovesi nell’*Autobiografia*: “Per attendere a’ studi cominciai a non cenar la sera. La prima metà delle notti leggeva e scriveva: questo m’indebolì di salute, e mi offese il petto”. Due anni dopo, avendo ricevuto

³ Genovesi, *Vita di Antonio Genovesi*, p. 4.

⁴ Zambelli, *La formazione filosofica*, p. 55.

⁵ G. Capasso, *Historia philosophiae synopsis*, Napoli, 1728.

una cospicua eredità da uno zio, si insediò a Napoli, dove non temette di rifondare nuovamente i suoi studi, per dare inizio alla sua attività di insegnamento su nuove basi. Egli era un giovane prete, povero, sì, ma – come scrive l'amico napoletano Appiano Buonafede – era divenuto un “parlatore pronto, disputatore contenzioso, vivo, acuto, desideroso di sapere cose rare e nuove, avido di gloria e di fortuna”.⁶ Poiché non smette di studiare, allarga i propri orizzonti e le proprie conoscenze, mantenendosi da un lato aggiornato su quanto compariva sulla scena del sapere, dall'altro approfondendo le sue letture dei classici della filosofia latina e greca, tra i quali stanno anche le dottrine degli epicurei e degli stoici. Fondamentale strumento di aggiornamento sono per lui le tre *Bibliothèques* di Jean Le Clerc, riviste di grande diffusione europea. Raggiunse presto il successo, prima nella sua scuola privata e con la pubblicazione di un suo scritto,⁷ poi come docente di Etica all'Università. Aveva trenta anni e non mancarono le censure verso il suo pensiero. All'Università di Napoli frequenta inoltre le lezioni di un Gianbattista Vico ormai anziano, che egli considerò un suo maestro (come ebbe a dichiarare apertamente nelle proprie opere).⁸ In modo per noi significativo, il suo biografo Racioppi osserva che dal Vico Genovesi trasse tra l'altro l'attenzione per l'etimologia delle parole greche e latine, unita alla loro analisi filosofica e alla scoperta dei loro molteplici significati, i quali andavano collegati alla diversa natura e al diverso grado di civiltà dei popoli e delle culture. Elemento che – come si vedrà più avanti – entra in gioco in tutti quei momenti in cui Genovesi rilegge e rielabora l'eredità filosofica degli antichi, attraverso un'adesione alla lettera del testo e un esercizio di semantica filosofica rivolta alle parole della filosofia greca e alla loro versione nella lingua latina.

In conclusione di questo primo paragrafo dedicato alla formazione del giovane Genovesi, due sono le considerazioni che intendiamo proporre, in quanto direttamente pertinenti alla presente ricerca. La prima – legata all'esame della terminologia filosofica greco-latina – consiste nel rimarcare l'attenzione dedicata da Genovesi allo studio delle lingue classiche; non solo al latino, ma anche al greco, che viene particolarmente coltivato sia durante il soggiorno a Buccino, sia al momento del ritorno a Castiglione. La seconda considerazione, più prettamente filosofica, getta un ponte tra la

⁶ Cit. in Genovesi, *Vita di Antonio Genovese*, p. 9, nota di F. Venturi.

⁷ Cfr. A. Genovesi, *Elementa metaphysicae I, Ontosophia, Cosmosophia*, Napoli, 1743.

⁸ Racioppi, *Gli europei di Napoli*, p. 12-13.

dimensione umana del nostro autore, il suo carattere volitivo e vivace, e la teorizzazione etica che egli elabora nell'ambito del suo progetto di riforma e di avanzamento della società napoletana del terzo quarto del '700. Le notti insonni dedicate allo studio, confessate nell'*Autobiografia*, rivelano in Genovesi la presenza di quel carattere di una lungimirante solerzia, di una instancabile attività e applicazione intellettuale, che il nostro autore ritiene essere una delle doti indispensabili al saggio prudente; ovvero all'uomo sapiente e erudito, che non solo possiede vaste conoscenze, ma che è anche capace di metterle in pratica, allo scopo di ottenere risultati concreti, mediante azioni appropriate.

2. Genovesi e i Greci

“Noi siamo per la miglior parte e d'origine e di clima greci”; così Genovesi nel *Discorso sul vero fine delle lettere e delle scienze*,⁹ con riferimento alle popolazioni dell'Italia meridionale e del Regno di Napoli.

A spiegare la vicinanza di Genovesi con i Greci sta non soltanto questa affezione regionale e 'territoriale', ma anche una temperie europea di più ampia portata. Ancora alla metà del '700 è operante l'eredità della rinascita umanistica e cinquecentesca che aveva visto un recupero dei classici greci – oltre che latini – filosofici, scientifici e letterari, congiuntamente alla riappropriazione della conoscenza della lingua greca. Le grandi edizioni giuntine di Platone e di Aristotele nella lingua originale ne sono una splendida testimonianza. Tra gli impulsi più profondi ed efficaci del ritorno ai testi degli autori antichi era stata l'esigenza di liberare le loro dottrine dalle stratificazioni interpretative operate da una trasmissione plurisecolare, per giungere a ritrovarne il pensiero autentico. Al recupero del 'vero' Platone e del 'vero' Aristotele, faceva seguito ora, in Genovesi, alla metà del '700, il tentativo di una nuova riappropriazione interpretativa, di una rilettura che desse nuova vita non solo ai due grandi capostipiti del pensiero greco, ma anche alle scuole ellenistiche, *in primis* agli Stoici, ai quali vanno le simpatie del nostro autore. Le fonti tradizionali per attingere al pensiero di questi ultimi erano, anche per Genovesi, soprattutto i greci

⁹ A. Genovesi, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), in Genovesi, *Scritti*, p. 62.

Plutarco e Diogene Laerzio (letti nella loro lingua originale e nelle traduzioni latine), e i latini Lucrezio, Cicerone e Seneca.

Ma il nostro autore non recuperava in blocco gli antichi. Tutt'altro. Egli era molto attento a distinguere, in un medesimo autore, ciò che a suo giudizio era pura aberrazione, da ciò che era encomiabile. Se egli apprezzava gli interessi etici, economici e politici degli antichi – consoni al raggiungimento del “vero fine” dell'utile e “a' vantaggi umani” che tanto gli stavano a cuore –, d'altro lato ne censurava le derive dialettiche, le sottigliezze logico-linguistiche, le dottrine che lui giudicava curiose e stravaganti, in quanto metafisiche o dogmatiche; tali “*la monade e il binario* di Pittagora... e *l'uno* di Parmenide e di Zenone eleate... *l'omeomeria* di Anassagora... le *astratte forme* di Platone o le informanti *entelechie* di Aristotele, o *i quasi non corpi* di Epicuro... *l'apatista* degli Stoici”, tutte considerate “bambole di ragione”.¹⁰

3. *La ricerca della felicità*

Collocato in questa prospettiva, all'inizio del cap. VII del Tomo III degli *Elementa metaphysicae*,¹¹ dedicato alla ricerca della felicità e alle virtù che ne favoriscono il raggiungimento, Genovesi accosta arditamente – come gli è solito, guidato dal suo eclettismo – una citazione dal tomo I dello *Spectateur Anglois* – riportato nell'originale inglese, considerato più efficace perché dotato di una maggiore “vim [...] ingenitam” –¹² ad un rinvio ad un testo etico aristotelico tratto dai *Magna moralia*, citato parte nella versione latina, parte nell'originale greco. Inevitabile a questo punto sottolineare per inciso il multilinguismo di Genovesi, il quale, attento lettore di quanto si pubblicava in Europa, assume non solo il ruolo di testimone, ma anche quello di protagonista.

L'assunto sincretistico, filtrato attraverso l'ispirazione illuminista, che Genovesi ricava dai due autori così lontani tra loro nel tempo, consiste nella maggiore importanza da attribuire alle doti morali – considerate nella

¹⁰ Id., *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, p. 49-50.

¹¹ Id., *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata ...* editio quarta Neapolitana ... Neapoli, 1762, ex Typographia Simoniana, T. III, p. 329.

¹² Ibid., p. 329, nota a).

loro utilità ai fini del buon vivere – rispetto alle doti speculative – considerate sterili se relegate ad un vuoto esercizio.¹³

È convinzione del nostro autore che lo stato di perfetta felicità, ovvero di beatitudine, non sia attingibile in questa vita; affermazione in cui convergono due ispirazioni assai diverse: il cristianesimo del prete e l'empirismo sensista e fenomenista del filosofo – cui si aggiunge un'attitudine a carattere stoico, di cui si dirà tra poco. Da questa doppia ispirazione nascono le critiche a molti degli antichi, i quali, non avendo preso atto della impossibilità di raggiungere una piena beatitudine in questa vita terrena, si sono ritrovati a sostenere posizioni assurde e ridicole (“in absurdas et deridiculas ivere sententias”),¹⁴ tra le quali l'ideale aristotelico di una perfetta vita contemplativa. Non estranea a questa posizione è tra l'altro anche l'esplicita adesione di Genovesi alla tesi lockiana incentrata sui limiti insiti nella mente umana.¹⁵ Così, altrettanto erronee e deliranti (*delirantes*) sono giudicate le posizioni dei Cinici che esortano a disprezzare tutte le scienze – siano esse la dialettica, la geometria o la fisica – considerate inutili al raggiungimento della felicità.

In che modo quindi raggiungere una relativa felicità terrena? Nella risposta è riconoscibile il progetto empirista di Genovesi, che respinge un uso fine a se stesso delle scienze teoretiche e ritiene invece necessario che queste vengano applicate alla vita attiva e quindi rese utili. Solo così esse saranno capaci di generare la virtù della *prudentia* che rende capaci di vivere e di agire saggiamente: “[...] prudentiamque vivendi et agendi progignant”.¹⁶

Per accompagnare l'uomo in un simile percorso, Genovesi privilegia le attitudini stoico-ellenistiche della *epoche* e della *atarassia*, adottate con misura e con saggia moderazione, scevra da atteggiamenti radicali. Non a caso, il testimone che lo accompagna su questa via è il Marco Tullio Cicerone del *De finibus bonorum et malorum*.¹⁷ Attraverso questa interpretazione, gli Stoici vengono privilegiati rispetto alle altre scuole ellenistiche perché “omnium veterum penitissima in humanae naturae adyta inquisiverunt”,¹⁸

¹³ Una lettura cattolica di questa problematica è in F. Arata, *Antonio Genovesi: una proposta di morale illuminista*, Venezia, Marsilio, 1978.

¹⁴ Ibid., p. 332.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., p. 333.

¹⁷ M. T. Cicerone, *I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, a cura di N. Marinone, Torino, UTET, 2005, vol. 2, l. III, cap. 21-22, p. 286-295.

¹⁸ Genovesi, *Elementa metaphysicae*, T. III, p. 333.

e perché hanno collocato tra le virtù (*virtutes*) discipline razionali come la dialettica e la fisica. La prima infatti, la dialettica, ci guida nella distinzione tra il bene e il male, tra il vero e il falso. La seconda, la fisica, rappresenta la conoscenza del mondo naturale dalla quale nessun retto giudizio può prescindere.

Il percorso sincretistico ed eclettico di Genovesi, alla ricerca della felicità, prosegue intrecciando temi della filosofia antica e della filosofia moderna. Come si è visto, le attitudini degli Stoici vengono abilmente fuse non solo con quelle di Epicurei e Scettici, ma anche con i già ricordati limiti lockiani della mente umana – oltre i quali ci sono solo tenebre –¹⁹ e con l'esigenza tutta cartesiana di prestare il proprio assenso solo a ciò che appare evidente alla mente nostra e altrui.²⁰ In caso contrario, l'*epoche*, ovvero la sospensione del giudizio, è d'obbligo e ci salvaguarda da inutili roveli e turbamenti dell'animo.

Altrettanto cartesiano è l'interesse per il problema dell'errore, coniugato con atteggiamenti stoici. Chi insiste a proseguire la ricerca in ambiti oscuri e dubbi ("in obscuris et dubiis")²¹ è colpevole di un errore volontario. Mentre non siamo colpevoli degli errori involontari, che sono quelli dovuti ai limiti della nostra mente. L'unico atteggiamento da tenere, in questo caso, è di nuovo l'*epoche*. Degli errori involontari, inoltre, non ci dobbiamo dolere; così come dobbiamo assumere un atteggiamento di imperturbabilità, *ataraxia*, ogni qual volta ci troviamo a non poter acquisire verità che non siano direttamente attinenti alla vita concreta. E qui riemerge il Genovesi illuminista, tutto volto all'applicazione delle conoscenze agli ambiti pratici di etica, economica e politica: "Graviores quoque rationes *ataraxiam* suadent circa eas veritates, quae vitae non sunt necessariae".²²

L'impegno civile di Genovesi, che si estrinseca nella pubblicazione di numerose opere, nell'attività di professore di Etica e poi di Metafisica all'Università di Napoli, e ancora di più nella fondazione della prima cattedra europea di Economia politica – sotto la spinta di Bartolomeo Intieri nel 1754, sempre a Napoli – connota anche la sua concezione della felicità. E ciò non solo per quanto si è fin qui detto, ma anche per la

¹⁹ Ibid., p. 334, Prop. 78: "quum mens humana sit brevis, adeoque suos terminos habeat, extra quos ubi gestit evagari tenebris cingitur".

²⁰ Ibid., p. 334: "iis tantum assentiri potest ut veris, quae et ipsa [mens] evidenter percipit, et evidenter ab aliis percipi intelligit".

²¹ Ibid., p. 335, *Schol.*

²² Ibid., p. 335.

tournure censoria verso le vuote dispute degli accademici di un tempo e dell'età sua, i quali si muovono alla perenne ricerca di consenso. Chi può essere felice in una società dove i dotti sono perennemente litigiosi e dove la loro inconcludenza mina alle radici la società medesima? Scrive Genovesi: “ex quo turbationes maximae, quibus humana societas funditus evertitur. Plenae sunt historiae tragoediarum, quae eam ob rem provenere. In iis vero est ne quisquam, qui beatus esse possit?”²³ A questo proposito, non si può tacere della sintonia e dell'amicizia (accompagnata da un denso epistolario) con Ludovico Antonio Muratori, non a caso autore di un *Trattato della pubblica felicità oggetto de' buoni principi* (Lucca, 1749).²⁴

Con accenti rousseauiani, egli giunge ad auspicare un consesso civile meno colto, che tuttavia sarà più felice, poiché l'ignoranza dei vizi è più giovevole della conoscenza delle virtù: “beatiora ea fuisse saecula, quae rudiora”.²⁵

4. Una rilettura illuminista della prudentia/phronesis

Sulla via terrena verso la felicità, la saggezza o prudenza occupa una posizione privilegiata e conferma l'inclinazione stoica del nostro autore.

Due sono le fonti apertamente dichiarate in nota da Genovesi: Diogene Laerzio (*Vitae*, VII 92)²⁶ e Thomas Stanley, le quali riconducono a Zenone dottrine che la critica moderna ha poi attribuito a Crisippo. Tra le due fonti, la principale è senz'altro la *History of Philosophy* di Thomas

²³ Ibid., p. 336.

²⁴ Cfr. Zambelli, *La formazione filosofica*, p. 154 e sgg.

²⁵ Ibid. Il passo più ampio è il seguente: “Praestat profecto rudem literarum esse, quam haec, quae literae progignunt, bella atrocissima, velut oblectamenta inspectare. Quod si literati homines serio id cum animo suo cogitarent, haud certe amarulentae, nec sine veri specie, hominum bonorum querelae audirentur, beatiora ea fuisse saecula, quae rudiora, contulisseque plus hominibus ad felicitatem vitiorum ignorationem, quam cognitionem virtutum”.

²⁶ Non sono in grado di dire se Genovesi ebbe accesso alla ottima versione latina delle *Vitae* realizzata da Ambrogio Traversari tra il 1424 e il 1431, la cui prima edizione a stampa fu pubblicata a Roma nel 1472; abbiamo potuto consultare la seguente edizione: *Diogenis Laertii De uita et moribus philosophorum libri decem, nouissime iam post omnes omnium castigaciones noua diligentia emendati, ad exemplaria Graeca diligenter collati, multisque uersibus, quos superiores editione non habent, donati [...]* Cum indice in omnes libros locupletissimo, Eucharius Agrippinas excudebat, [Colonia], 1535, mense Martio. La versione di Traversari ebbe numerose riedizioni e fu diffusissima anche nel '600 e nel '700; cfr. T. Dorandi, *Laertiana*, Berlin, de Gruyter, 2009, p. 203, 228.

Stanley,²⁷ letta nella traduzione latina di Jean Le Clerc che fornisce più dettagliati riferimenti alle fonti.²⁸ Alla Settima Parte di quest'opera, dedicata alle dottrine degli Stoici, dopo la trattazione della dialettica, si trova la descrizione dell'etica. Dal cap. IX di questa trattazione, dedicata alle virtù e ai vizi, Genovesi cita alla lettera l'intero contesto sulla *prudencia*. È assai significativo il fatto che le parole degli Stoici acquistino nel contesto genovesiano una nuova e inedita risonanza, e diventino allusive di tesi moderne, proprie dell'empirismo pragmatico e illuminista del nostro autore. Un nuovo tipo di concretezza e di attitudine pratica risuona all'interno di tesi tradizionali, come quelle dell'etica aristotelica riprese dagli Stoici. E ciò a partire dalla definizione tradizionale della prudenza, intesa come scienza²⁹ del bene e del male e come scienza di ciò che si deve o non si deve fare, e di ciò che è indifferente.³⁰ Altrettanto accade con l'elenco – che Genovesi ricalca da Stanley anche nella forma grafica in colonna – delle virtù subordinate alla saggezza, ciascuna denominata mediante una trascrizione in caratteri latini dell'originale greco presente nel testo

²⁷ London 1656¹, 1687², 1701³, 1743⁴ (edizione corretta e ampliata).

²⁸ Cfr. *Historia philosophiae vitas opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae cuiusvis complexa autore Thoma Stanleio ex anglico sermone in latinum translata, emendata variis dissertationibus atque observationibus passim aucta et duobus tomis digesta*, Lipsiae, Apud Thomam Fritsch, 1711; altra edizione, Venetiis 1731.

²⁹ Se la φρόνησις sia una scienza (ἐπιστήμη) oppure no, se sia un sapere speculativo oppure pratico, è un problema che nasce dalla interpretazione stoicizzante che Cicerone fornisce di Aristotele e che perdura attraverso i secoli medievali fino all'età moderna. Come ha mostrato Enrico Berti, in Aristotele l'etica, ovvero la filosofia pratica, è una scienza (ἐπιστήμη), in quanto *habitus* appartenente alla ragione speculativa; mentre la φρόνησις non è una scienza, perché è un *habitus* appartenente alla ragione pratica, e quindi si dedica a deliberare e calcolare. Sono gli Stoici, quindi, che da un lato ribadiscono il carattere pratico della φρόνησις – già affermato da Aristotele – e dall'altro attribuiscono a questa nozione lo statuto di scienza (ἐπιστήμη) che Aristotele le aveva negato; cfr. E. Berti, "La phronesis nella filosofia antica", in A. Fidora-A. Niederberger-M. Scattola (eds.), *Phronesis – Prudentia – Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit. Sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'études Médiévales, 2013, p. 24. In tal modo gli Stoici danno l'avvio ad un dilemma plurisecolare, ovvero alla divaricazione tra sfera teoretica e sfera pratica. Per i dibattiti di età medievale su questo tema cfr. *ibid.* i contributi di A. Fidora, M. Riedenauer, P. Porro, A. Niederberger. Sul dilemma 'vita attiva'/'vita contemplativa', collegato al precedente, cfr. P. B. Rossi, *ibid.*; cfr. inoltre C. Trottmann (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, Rome, Ecole française de Rome, 2009. Sull'affinità semantica e concettuale tra *prudencia* e *consilium* cfr. "Consilium". *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande-C. Crisciani-S. Vecchio, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2004.

³⁰ Genovesi, *Elementa metaphysicae*, T. III, p. 336.

dell'inglese, e fatta seguire da una traduzione e da una perifrasi in lingua latina – entrambe dovute a Le Clerc.³¹ Qui si susseguono i temi del 'fare', della capacità di deliberare saggiamente e di condurre gli eventi a buon fine, in modo utile; di calcolare e valutare correttamente ciò che va fatto; della prontezza di spirito capace di individuare ciò che si deve fare; di quella intelligenza capace di raggiungere gli scopi, in qualunque circostanza o materia; della accorta previsione dei risultati; della capacità di essere opportuni, ovvero di parlare e operare a tempo e luogo; del decoro, ovvero della distinzione tra ciò che è onesto e ciò che è disonesto; dell'esigenza di evitare azioni vergognose. È quanto leggiamo nel testo degli *Elementa metaphysicae*:

Prudentia est scientia bonorum, malorum, et mediorum [nota a) *Zeno apud Laertium lib. VII. Sect. 92*], vel faciendorum, non faciendorum, et neutrorum. Ei subjectae aliae sunt virtutes.

Eubulia, seu *consultandi dexteritas*, quae est scientia res gerendi quousque utiliter expediri queant;

Eulogistia, seu *recta computatio*, scientia complectens res efficiendas;

Anchinia, *solertia animi*, seu scientia officia inveniendi;

Nunechia, *mentis advertentia*, scientia attingens scopum in re qualibet;

Eumechania, *callida providentia*, scientia exitus rerum inveniendi;

Eutaxia, *ordinandi facultas*, scientia temporis rerum gerendarum, earumque ordinis;

Cosmiote, *decori observantia*, scientia motuum honestorum, turpiumque;

Aidemosine, *verecundia*, scientia vitandi probri [nota a) *Vide Stanlejum in Zenone*].³²

Il profilo dell'uomo prudente che qui emerge non è solo quello di colui che può legittimamente aspirare alla felicità, ma è quello dell'uomo di governo al quale Genovesi e Intieri guardavano; è quello del saggio amministratore di uno Stato, capace di donare la felicità ai suoi concittadini. Non a caso Franco Venturi scriveva dei "riflessi morali dello sviluppo economico", sempre presenti in Genovesi.³³ In questo modo, la dottrina stoica rivive in un nuovo

³¹ Genovesi omette quindi i termini originali scritti in caratteri greci, che si trovano invece nella *History* di Stanley e nella relativa versione latina di Le Clerc. È da notare che il nostro autore, che segue la traduzione latina di Jean Le Clerc, si discosta come quest'ultimo dal testo di Stanley, riportando tra le virtù subordinate alla saggezza anche le tre virtù che l'inglese – seguendo le fonti – subordina alla temperanza. Si riportano di seguito le corrispondenze latino/greche dei termini in questione, indicanti le virtù: *eubulia*/εὐβουλία; *eulogistia*/εὐλογιστία; *anchinia*/ἀγχίνοια; *nunechia*/νουνέχεια; *eumechania*/εὐμηχανία; *eutaxia*/εὐτάξια; *cosmiote*/κοσμότης; *aidemosine*/αἰδημοσύνη.

³² Genovesi, *Elementa metaphysicae*, T. III, p. 336-337.

³³ F. Venturi, *Nota introduttiva* a Genovesi, *Scritti*, p. XXIX. A questi temi è dedicata l'analisi di Luigino Bruni, che si colloca all'incrocio di economia, storia delle idee

contesto culturale, in quella modernità nella quale la politica si è costituita come disciplina autonoma e segna i propri confini rispetto all'etica.³⁴

5. *La dinamica delle virtù*

L'elenco di virtù appena citato acquisisce uno specifico spessore etico ed una particolare efficacia rappresentativa se ci volgiamo indietro verso i testi aristotelici, e la loro ripresa stoica, che di quell'elenco genovesiano sono stati il fulcro ispiratore.

Nell'*Ethica Nicomachea*, pagine famose delineano modelli di comportamento che ci attraggono ancora oggi, poiché il fine ultimo di una vita virtuosa è anche, per Aristotele, il raggiungimento della felicità. Il libro VI è quello più direttamente attinente alla nostra ricerca, poiché in esso vengono esaminate la saggezza o prudenza e le virtù ad essa subordinate, le quali sono le stesse che ricorrono sia nel contesto genovesiano degli *Elementa metaphysicae*, libro III, sia nei frammenti degli Stoici pervenutici attraverso Diogene Laerzio. Infatti è considerato saggio quell'uomo che, in prima istanza, è capace di ben deliberare – palese rinvio alla *εὐβουλία* –³⁵ e che in seconda istanza possiede la dote di 'calcolare' ovvero valutare esattamente i mezzi per raggiungere un buon fine – chiaro

e filosofia: *L'economia e la felicità degli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Roma, Città Nuova, 2004, su Genovesi *passim*; cfr. inoltre R. Bellamy, "Da metafisico a mercatante": Antonio Genovesi and the Development of a New Language of Commerce in Eighteenth-Century Naples", in A. Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, University Press, 1987, p. 277-299; E. Pii, *Antonio Genovesi. Dalla politica economica alla "politica civile"*, Firenze, Olschki, 1984; M. Agrimi, "Antonio Genovesi e l'Illuminismo riformatore nel Mezzogiorno", *Belfagor*, 22, 1967, p. 373-410. Si veda anche, in una prospettiva più ampia, che rientra in un peculiare confronto tra le condizioni politiche, economiche e sociali della Scozia e del Regno di Napoli tra fine '600 e fine '700: J. Robertson, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

³⁴ Cfr. W. Schmidt-Biggemann, *Ius, Constantia und Prudentia in der Frühen Neuzeit. Justus Lipsius als Beispiel*, in Fidora-Niederberger-Scattola, *Phronesis – Prudentia – Klugheit*, p. 261-288; Schmidt-Biggemann ricorda tra l'altro il ruolo svolto da Justus Lipsius (*De constantia*, 1584) nel tentativo di individuare nella *prudentia* stoica (Seneca) un legame tra etica e politica. Su questi temi e ancora su Justus Lipsius, con riferimento ai secoli XVI-XVIII, cfr. anche G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Per un *excursus* storico su *prudentia* e arte *politica*, collocato all'interno di un'analisi lockiana, cfr. G. Di Biase, "The Development of the Concept of *prudentia* in Locke's Classifications of Knowledge", *Society and Politics*, vol. 7, n° 2 (14)/November 2013, p. 85-125: 93-95.

³⁵ Aristot. *Eth. Nic.* Z 5, 1140a25-26.

riferimento alla εὐλογιστία.³⁶ La definizione di *prudentia* con la quale si apre la *Propositio* LXXIX del testo di Genovesi è la stessa di Aristotele, se si eccettua l'attributo di scienza. Essa è infatti per Genovesi, che segue gli Stoici, 'scienza' del bene e del male; mentre per Aristotele essa è una 'disposizione ragionata' a scegliere tra ciò che è bene e ciò che è male.³⁷ Dal punto di vista di ciò che si dirà più avanti, è qui opportuno precisare che Aristotele aveva articolato l'anima razionale in due parti, una 'scientifica' e una 'calcolatrice', detta anche opinativa, o deliberativa; la prima, avente per oggetto le realtà universali, necessarie e che non possono essere diversamente; la seconda pertinente alle realtà contingenti, quali sono le azioni umane, nelle quali deve poter essere esercitata una scelta tra più opzioni possibili. Su questa base, egli aveva anche ripartito le virtù. Quelle della parte scientifica dell'anima razionale vengono individuate nell'intelletto (νοῦς), nella scienza (ἐπιστήμη) e nella sapienza (σοφία); mentre quelle della parte 'calcolatrice' o deliberativa sono la saggezza (φρόνησις) e l'arte (τέχνη).

Ora, ciò che è significativo è che le virtù di entrambe le parti dell'anima razionale appena indicate posseggono tutte lo statuto di virtù razionali, dette anche dianoetiche.

Quindi, nonostante il primato attribuito alla virtù 'scientifica' per eccellenza, la σοφία/*sapientia* – legata al primato speculativo che segna per molti aspetti l'etica aristotelica e di cui si è detto – la saggezza o prudenza (φρόνησις) assume in ogni caso una posizione di primato nella sfera razionale delle azioni contingenti. Va ricordato che la virtù dianoetica della *prudentia* va a comporre insieme alle principali virtù etiche, ovvero insieme a giustizia, forza e temperanza, quelle che saranno le quattro virtù cardinali cristiane; le stesse che già Platone aveva accostato tra loro, nell'ambito del progetto della città perfetta.³⁸

Se poi passiamo ad altre opere di Aristotele, troviamo ulteriori precisazioni intorno ai concetti delle virtù che sono oggetto della nostra attenzione. Nel *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακῶν* (4, 1250a39) Aristotele afferma preliminarmente che la εὐβουλία, ovvero la buona deliberazione, e la

³⁶ Ibid. 1140a29-30.

³⁷ Ibid. 1140b5-6.

³⁸ Cfr. Berti, "La *phronesis* nella filosofia antica", p. 20; cfr. inoltre I. P. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, H. van Ruler (ed.), Leiden-Boston, MA, Brill, 2011.

ἀγχίνοια, ovvero la prontezza di spirito, sono parti (μέρη) della φρόνησις, la saggezza o prudenza.

Del pari, nella *Rhetorica* (A 6, 1362b24; 14, 1415a37), la εὐμάθεια, ovvero la facilità di imparare, è connessa con la εὐφύια, la prontezza d'ingegno, e con la ἀγχίνοια, la già vista prontezza di spirito, le quali a loro volta sono collegate tra loro.

Infine, nei *Topica* (14, 163b13), la εὐφύια, la prontezza di ingegno, è secondo verità e sceglie il bello e il vero.

A questo punto, non può non essere precisato che la differenza principale tra l'approccio aristotelico e quello stoico rispetto alla saggezza o prudenza (φρόνησις) risiede nel mutamento della prospettiva culturale all'interno della quale questa virtù viene collocata. Il primato speculativo che per molti aspetti caratterizza il pensiero di Aristotele conduce a subordinare la virtù 'calcolatrice', ovvero deliberativa della φρόνησις, saggezza o prudenza, alla virtù scientifica e speculativa della σοφία, sapienza. Sebbene, come si è ricordato, entrambe posseggano lo statuto di virtù razionali o dianoetiche.

Invece, con l'affermarsi di un prevalente interesse per l'uomo, nell'età ellenistica la filosofia diventa un'arte del vivere. Di qui l'assurgere della saggezza o prudenza (φρόνησις) a virtù suprema, proprio in quanto virtù pratica, capace di proporsi come guida nel percorso verso la felicità. In un frammento greco tramandato da Plutarco leggiamo infatti che per Crisippo la saggezza (φρόνησις) non solo è in grado di condurre alla felicità, ma addirittura coincide con la felicità stessa.³⁹

Se ora passiamo ad un contesto greco delle *Vitae* di Diogene Laerzio (VII 125) – forse noto a Genovesi – che ci tramanda un frammento della dottrina etica di Crisippo (che Genovesi suole attribuire a Zenone, sulla scorta di Stanley) ritroviamo un analogo dinamico intrecciarsi dei temi e dei concetti che abbiamo fin qui esaminato. Prioritaria è la dichiarazione che le virtù sono strettamente collegate le une con le altre,⁴⁰ per cui non è possibile possederne una in modo compiuto, senza essere in grado di acquisire anche le altre. Questo giustifica il concatenamento concettuale

³⁹ *SVF*, III, p. 13 = Plut. *de Stoic. repugn.* 26, p. 1046d; ed. M. Isnardi Parente, p. 994, §. 5, fr. 53.

⁴⁰ Sulle modalità della *conexio virtutum* nel medio evo, e in particolare in Enrico di Gand e Guglielmo di Ockham, cfr. rispettivamente i contributi di P. Porro e di A. Niederberger, in Fidora-Niederberger-Scattola, *Phronesis – Prudentia – Klugheit*.

che abbiamo già visto sopra nei passi aristotelici e che viene ripreso dagli Stoici. Al fondo, sta la convinzione – chiaramente formulata nel testo – secondo cui l'uomo *probo* debba possedere ad un tempo conoscenze teoriche e pratiche intorno a ciò che si deve fare.⁴¹ Da qui si comprende come questa tematica si collochi all'interno di uno di quei temi portanti della cultura occidentale, i quali attraversano trasversalmente autori ed epoche; ovvero l'originaria distinzione tra sapere speculativo e sapere pratico, e il continuo tentativo di trovarne una composizione.⁴²

In un altro frammento stoico si precisa poi che ciascuna virtù ha un suo proprio ambito di competenza e si accompagna ad altre determinate virtù. Ritroviamo qui l'accostamento tra *φρόνησις* e *βούλεις* (la decisione o deliberazione); come anche l'accostamento tra la temperanza e la *εὐταξία* (la capacità di parlare e operare a tempo e luogo), e la *κοσμιότης*⁴³ (il decoro).

6. *Una moderna etica stoica*

Alla luce di quanto visto fin qui, mi sembra che sia condivisibile la tesi di fondo recentemente sostenuta da Martha Nussbaum nel suo libro *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*.⁴⁴ In questa poderosa monografia, la nota studiosa statunitense ha da un lato ricordato come le teorie etiche di filosofi come Descartes e Spinoza, Adam Smith, Rousseau e Kant, siano per vari aspetti debitorie del pensiero ellenistico. Dall'altro lato, ella sottolinea che – dopo un iniziale oblio – l'ultima parte del Novecento, soprattutto di area anglofona, ha nuovamente rivolto lo sguardo alle Scuole di Stoici, Epicurei e Scettici, come a fonti di riflessioni morali capaci di parlare anche agli uomini contemporanei. Lo studio di Martha Nussbaum percorre questo medesimo cammino, con rigore metodologico e finezza di analisi intorno a passioni ed emozioni, senza dimenticare la differenza del contesto storico, politico e letterario, che condiziona la produzione di quei testi.

⁴¹ Cfr. *SVF*, III, p. 72; ed. M. Isnardi Parente, p. 1112, §. 8, fr. 295.

⁴² Per l'età medievale cfr. *Prudentia und Contemplatio: Ethik und Metaphysik im Mittelalter*, hrsg. von J. Brachtendorf, Paderborn–Wien–München–Zürich, Schönöningh, 2002.

⁴³ Cfr. *SVF*, III, p. 73; ed. M. Isnardi Parente, p. 1114, fr. 295.

⁴⁴ Milano, Vita e Pensiero, 2007 (1998¹); ediz. orig.: *The Therapy of Desire*, Princeton, University Press, 1996.

Crediamo che anche questa breve Nota possa contribuire al sostegno di questa tesi, mostrando una rilettura settecentesca e modernizzante di alcuni elementi dell'etica stoica.

REFERENCES

- Agrimi, Mario, "Antonio Genovesi e l'Illuminismo riformatore nel Mezzogiorno", *Belfagor*, 22, 1967, p. 373-410.
- Arata, Fidia, *Antonio Genovesi: una proposta di morale illuminista*, Venezia, Marsilio, 1978.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, Testo greco a fronte, a cura di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1993.
- Bejczy, István P., *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, H. van Ruler (ed.), Leiden-Boston, MA, Brill, 2011.
- Bellamy, Richard, "Da metafisico a mercatante: Antonio Genovesi and the Development of a New Language of Commerce in Eighteenth-Century Naples", in Antony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, University Press, 1987, p. 277-299.
- Brachtendorf, Johannes (Hrsg.), *Prudentia und Contemplatio: Ethik und Metaphysik im Mittelalter*, Paderborn-Wien-München-Zürich, Schöningh, 2002.
- Bruni, Luigino, *L'economia e la felicità degli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Roma, Città Nuova, 2004.
- Capasso, Giambattista, *Historia philosophiae synopsis*, Napoli, 1728.
- Casagrande, Carla-Crisiani, Chiara-Vecchio, Silvana (eds.), "Consilium". *Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2004.
- Cicerone, Marco Tullio, *I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, a cura di N. Marinone, Torino, UTET, 2005, vol. 2.
- Di Biase, Giuliana, "The Development of the Concept of *prudentia* in Locke's Classifications of Knowledge", *Society and Politics*, vol. 7, n° 2 (14)/November 2013, p. 85-125.
- Diogenes Laertii De uita et moribus philosophorum libri decem, nouissime iam post omnes omnium castigationes noua diligentia emendati, ad exemplaria Graeca diligenter collati, multisque uersibus, quos superiores editione non habent, donati [...] Cum indice in omnes libros locupletissimo*, Eucharius Agrippinas excudebat, [Colonia], 1535, mense Martio.
- Dorandi, Tiziano, *Laertiana*, Berlin, de Gruyter, 2009.
- Fidora, Alexander-Niederberger, Andreas-Scattola, Mario (eds.), *Phronesis – Prudentia – Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit. Sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'études Médiévales, 2013.

Antonio Genovesi: una rilettura illuminista delle virtù compagne della saggezza

- Genovesi, Antonio, *Vita di Antonio Genovesi*, in A. Genovesi, *Scritti*, a cura di F. Venturi, Torino, Einaudi, 1977.
- Genovesi, Antonio, *Elementa metaphysicae I, Ontosophia, Cosmosophia*, Napoli, 1743.
- Genovesi, Antonio, *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata...* editio quarta Neapolitana... Neapoli, 1762, ex Typographia Simoniana, T. III, p. 329.
- Historia philosophiae vitas opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae cuiusuis complexa autore Thoma Stanleio ex anglico sermone in latinum translata, emendata variis dissertationibus atque observationibus passim aucta et duobus tomis digesta*, Lipsiae, Apud Thomam Fritsch, 1711.
- Oestreich, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Pii, Eluggero, *Antonio Genovesi. Dalla politica economica alla "politica civile"*, Firenze, Olschki, 1984.
- Racioppi, Giacomo, *Gli europei di Napoli. Antonio Genovesi*, Rionero in Vulture (Pz), Calice editori, 1993 (Napoli, Morano, 1871¹).
- Robertson, John, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Stoici Antichi, *Tutti i frammenti*, raccolti da Hans von Arnim, a cura di Roberto Radice, Testo greco a fronte, Milano, Rusconi, 1998.
- Trottmann, Christian (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, Rome, Ecole française de Rome, 2009.
- Zambelli, Paola, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano, 1972.

GIACINTA SPINOSA

Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale
giacintaspinosa@tiscalinet.it

FEDERICO MORGANTI

**TRA TEOLOGIA NATURALE ED EVOLUZIONISMO
A PROPOSITO DI BADEN POWELL A PARTIRE DA
UNA RECENTE MONOGRAFIA**

ABSTRACT: In the following note I address the figure of the British theologian and mathematician Baden Powell (1796-1860), by drawing on an important monograph by Prof. Pietro Corsi recently published in Italian. Powell's work responded to a cultural strategy of assimilation of philosophical and scientific novelties within a fundamentally conservative view of society. Here, I provide a brief sketch of Powell's attempt to rethink natural theology in the light of the latest scientific hypotheses, including those regarding the evolution of living beings.

KEYWORDS: Baden Powell; Natural Theology; Darwin; Science and Religion

Che la pubblicazione di *On the Origin of Species* (1859) abbia segnato un momento nodale nella storia del pensiero scientifico è qualcosa di cui è difficile dubitare. Ma la scoperta di Darwin non avvenne nel vuoto scientifico o culturale. Una lunga stagione di dibattiti – sul rapporto fra geologia e Scritture, sulla questione delle specie, sulla legittimità delle ipotesi nella scienza – aveva infatti plasmato la mentalità vittoriana, anche al di fuori della cerchia degli specialisti, rendendola più ricettiva nei confronti delle novità scientifiche, incluse quelle apparentemente più radicali. Che la teoria darwiniana fosse maturata in un preciso contesto e che lo studio di quest'ultimo sia necessario per comprendere le reazioni che

ne seguirono è un fatto, per banale che sia, spesse volte dimenticato.¹ E una delle figure più importanti di quella stagione di dibattiti fu senza dubbio il teologo e matematico Baden Powell (1796-1860). La pubblicazione di *L'evoluzionismo prima di Darwin. Baden Powell e il dibattito anglicano*² di Pietro Corsi – professore di Storia della scienza presso la Faculty of History della University of Oxford – è dunque un evento editoriale da salutare con favore. È merito della casa editrice Morcelliana l'aver ripresentato al pubblico italiano (trad. di Salvatore Ricciardo) un testo apparso nel 1988 con il titolo di *Science and Religion: Baden Powell and the Anglican Debate*,³ che ha da allora costituito un fondamentale punto di riferimento nell'ambito della storia dell'evoluzionismo e dell'Ottocento britannico, in particolare per gli studiosi del rapporto tra scienza e religione in età Vittoriana e dei risvolti teologici del pensiero evoluzionistico.⁴

Quella di Baden Powell non è una figura molto frequentata. Eppure, la sua vicenda intellettuale fu tale da riflettere in maniera quasi esemplare le trasformazioni culturali conosciute dalle élite inglesi nella prima metà dell'Ottocento. Adottare il punto di vista di una figura minore al fine di approfondire quel contesto culturale costituisce una sorta di antidoto alla storiografia 'agiografica', interessata a figure di maggiore risonanza quali Coleridge, Bentham, Mill o Darwin. Come spiega Corsi, in garbata polemica con quella "tradizione storiografica che [...] ha insistito sulla rottura con il passato ad opera di pensatori [...] impegnati in un faticoso processo di modernizzazione del paese, [...] non furono John Stuart Mill o Charles Darwin a marginalizzare il vecchio conservatorismo, ma furono le élite sociali ed economiche a convincersi che la difesa di privilegi e ricchezze richiedeva coraggiosi compromessi con la modernità. Sono queste élite che [...] 'adottarono' Mill e Darwin, e non questi ultimi a 'convertirle' al nuovo".⁵

¹ Un volume ormai classico che ricostruisce aspetti di tale contesto è A. Desmond, *The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1992.

² P. Corsi, *L'evoluzionismo prima di Darwin. Baden Powell e il dibattito anglicano (1800-1860)*, Morcelliana, Brescia, 2014.

³ Id., *Science and Religion: Baden Powell and the Anglican Debate (1800-1860)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

⁴ Com'è naturale, la riproposizione di questo testo dopo un periodo così lungo ha comportato un ricco aggiornamento bibliografico e una consistente revisione delle note, arricchimenti che hanno ulteriormente impreziosito un testo già all'epoca di valore non comune.

⁵ Corsi, *L'evoluzionismo prima di Darwin*, p. 11.

L'analisi di tali trasformazioni passa per la revisione dell'immagine storiografica di Powell. Talvolta indicato come un 'radicale' o 'ultra-liberale' (non ultimo da parte dei detrattori più conservatori), Powell adottò al contrario una sofisticata strategia di adattamento alle novità teologiche, filosofiche e scientifiche, che non rinunciava a una visione conservatrice della società. Questa strategia di assimilazione e addomesticamento delle novità culturali – che contrapponeva Powell all'atteggiamento più reazionario della *High Church*, ma che era invece condivisa dalla famiglia reale – aveva dunque come proprio obiettivo il mantenimento dello *status quo* e la salvaguardia dell'*establishment* anglicano. Tra le novità che misero in difficoltà le frange più conservatrici della Chiesa Anglicana vi sono, accanto alla critica biblica, quelle che giungevano dalla scienza: in particolare dalla psicologia fisiologica, dalla geologia e dalle ricerche sul problema delle specie poi culminate con l'evoluzionismo darwiniano. E proprio per lo storico dell'evoluzionismo la figura di Baden Powell riveste un interesse particolare: Powell si trovò a difendere “una teologia naturale che insistesse sul ruolo della legge divina, piuttosto che sulla volontà imperscrutabile del Creatore, per spiegare gli accadimenti naturali e umani”.⁶ Questo punto di vista, elaborato e ponderato nell'arco di un ventennio, portò Powell a salutare con favore, nel suo contributo per *Essays and Reviews*,⁷ l'ipotesi avanzata da Charles Darwin nell'*Origin of Species*. Soltanto la morte (11 giugno 1860) gli impedì di presiedere al celebre meeting oxoniense della British Association, luogo del leggendario scontro tra Huxley e Wilberforce, e di proporre una reazione teologica alternativa a quella più conservatrice (e ostile) rappresentata dall'allora vescovo di Oxford. Se ciò fosse avvenuto, osserva Corsi, forse oggi gli storici “parlerebbero con dovizia di particolari e di esegesi teologica del ruolo di Powell nella prima ricezione di *On the Origin of Species*”.⁸

La revisione dell'immagine storiografica di Powell, la comprensione della strategia culturale da lui adottata nei confronti della scienza, passano per il setaccio di alcuni dettagli biografici concernenti la sua educazione. I

⁶ Ivi, p. 8.

⁷ B. Powell, “On the Study of the Evidences of Christianity”, in *Essays and Reviews*, J.W. Parker, London, 1860, p. 94-144.

⁸ Corsi, *L'evoluzionismo prima di Darwin*, p. 9.

biografi hanno sistematicamente ignorato i rapporti di Powell con la Falange di Hackney, un gruppo affiliato alla *High Church* e attivo nell'omonimo distretto londinese. Pur in linea con l'anglicanesimo più conservatore, con il quale condividevano l'ostilità per unitariani e dissidenti, i membri della Falange se ne differenziavano per la consapevolezza che per combattere gli avversari religiosi occorressero competenze diverse dalla semplice invettiva, e che andassero oltre la mera reazione autoritaria o repressiva. Se agli occhi di molti "discutere con gli eretici e gli infedeli equivaleva a riconoscerne l'esistenza",⁹ i membri della Falange si rendevano conto che per fronteggiare unitariani e dissidenti era necessario affinare gli strumenti teologici. In tale prospettiva può essere inquadrata l'influenza della Falange nella creazione della *National Society for the Education of the Poor* (1811), nata per fronteggiare le iniziative dei dissidenti in campo educativo. E alla medesima esigenza risponde la decisione dei parenti di Powell, affiliati alla Falange, di inviare il giovane a studiare all'*Oriel*, "l'emergente *college* di Oxford dove un gruppo di docenti si stava facendo un nome grazie alla determinazione con cui fronteggiavano gli avversari della Chiesa sul piano teologico, filosofico e scientifico".¹⁰

Il fatto che un gruppo conservatore come la Falange mandasse un giovane promettente a studiare all'*Oriel* impone una revisione dell'immagine del college – la culla della cosiddetta 'scuola noetica' – come focolaio del liberalismo teologico. È più verosimile che i capi di Hackney ritenessero che dalla Oxford noetica Powell potesse acquisire quelle conoscenze teologiche che gli consentissero di condurre le battaglie culturali della Falange. E in effetti i primi scritti teologici di Powell testimoniano il ruolo di quest'ultimo nella campagna anti-unitariana. In essi troviamo inoltre una prima esposizione dell'idea secondo cui le Scritture non dovessero essere intese come un insegnamento di filosofia o di scienza, mirando piuttosto a indicare la via per la salvezza. D'altro canto, nota Corsi, intorno agli anni '20 nessuno, nemmeno Powell, ammetteva che tra il testo sacro e le scoperte scientifiche potessero esservi significative discrepanze. Col tempo Powell avrebbe rivisto quest'opinione, arrivando a scorgere un ampio divario non soltanto fra Scrittura e scienza, ma anche fra Antico e Nuovo Testamento. In seguito Powell si sarebbe distinto nella

⁹ Ivi, p. 33.

¹⁰ Ivi, p. 42.

campagna per l'introduzione delle materie scientifiche nei corsi universitari, insistendo sull'immenso potenziale della scienza, specialmente della matematica, nella formazione dell'individuo. L'incoraggiamento dell'insegnamento della scienza rispondeva a quella che era stata la strategia appresa a Hackney, cioè non contrastare l'educazione delle masse ma promuoverla e controllarla: "Powell era profondamente convinto che la conoscenza scientifica fosse destinata a costituire uno degli elementi più importanti della moderna concezione del mondo. Era dunque consigliabile che le università anglicane facessero sforzi concreti per guadagnare il controllo del movimento scientifico nei suoi aspetti più 'filosofici'".¹¹

A tal fine occorreva anzitutto tranquillizzare gli animi circa l'innocuità della scienza. L'elemento costante della strategia di Powell, che pure conobbe significative oscillazioni nel corso degli anni, fu argomentare che l'indagine sulle leggi naturali non ammontasse affatto a un tentativo di eliminare Dio dalla natura, essendo al contrario destinata ad accrescere l'ammirazione umana per l'opera del Creatore. La scienza, in tale ottica, poteva insomma svolgere un fondamentale ruolo apologetico.

Le riflessioni del primo Powell su questi temi sono condensate in un'opera del 1826 intitolata *Rational Religion Examined*. In questa fase, Powell considerava le verità della rivelazione come indisputabili. All'epoca, spiega Corsi, l'ateismo e il deismo erano visioni 'politicamente sconfitte', né c'era traccia del secolarismo e dell'agnosticismo che avrebbero caratterizzato i decenni successivi. Anche per queste ragioni, caratteristica di quel saggio era una certa mancanza d'interesse per le questioni di teologia naturale; le domande più calde all'epoca non ruotavano attorno all'esistenza di Dio, concernendo piuttosto la natura della testimonianza e della Rivelazione. Powell difendeva una concezione della razionalità che includeva la percezione dei limiti della ragione stessa. In tale prospettiva era "il cristiano razionale che avvertiva lo stimolo irresistibile ad affidarsi alle Scritture come unica guida e sorgente di consigli in materia religiosa",¹² atteggiamento che Powell contrapponeva alle audaci costruzioni degli unitariani. Sia i noetici sia i capi di Hackney salutarono con favore lo scritto di Powell. Spalleggiato da entrambi i gruppi, Powell fu di lì a poco nominato *Savilian Professor of Geometry* a Oxford. L'accordo fra i due

¹¹ Ivi, p. 66.

¹² Ivi, p. 108.

gruppi dimostra che all'epoca essi condividevano gli stessi avversari, con buona pace della fama 'liberale' dell'*Oriel*.

I rapporti tra la Falange e il gruppo dell'*Oriel* erano tuttavia destinati a cambiare. Tra le cause scatenanti vi fu la pubblicazione di un importante ma controverso testo di Richard Whately (1787-1863) del 1826, intitolato *Letters on the Church*. L'autore – tra i principali rappresentanti della scuola dell'*Oriel* – proponeva che la Chiesa Anglicana, anziché limitarsi a subire il corso degli eventi, guadagnasse la propria indipendenza dallo Stato, in un momento in cui tale separazione poteva ancora volgere in suo favore. In una società religiosamente pluralista, argomentava, era sempre più difficile che la Chiesa potesse far valere tale autorità. L'idea di Whately era dunque quella di restringere la sfera d'influenza della Chiesa, ma soltanto al fine di rafforzare la propria autorità. La scomunica, ad esempio, sarebbe a quel punto diventata nient'altro che “la decisione di una libera organizzazione di escludere un membro che non accettava le sue regole”.¹³ Nel giro di qualche anno le idee di Whately provocarono un'aperta rottura con i settori più conservatori della *High Church* e con la stessa Falange. In seguito alle concessioni parlamentari a dissidenti e cattolici (1826-1832), i gruppi più conservatori iniziarono a pensare che le *Letters on the Church* “[stessero] offrendo un fondamento dottrinale alle (per loro) nefaste manovre politiche dei seguaci di Sir Robert Peel (il parlamentare di Oxford che aveva appoggiato la legge pro-cattolici), tanto a Oxford quanto nel resto del paese”.¹⁴ Non c'è da meravigliarsi, osserva Corsi, se un libello come quello di Whately sia stato frainteso come un'espressione di liberalismo religioso – tanto dagli avversari di Whately che dagli storici – benché in realtà rispondesse a “una forma raffinata di opportunismo politico di tipo essenzialmente conservatore”.¹⁵

A Oxford sarebbe stato il movimento dei *Tractarians*, capitanato da una personalità come John Henry Newman, a rappresentare l'orientamento più reazionario, autoritario e filo-cattolico della Chiesa d'Inghilterra. Il libro di Whately aveva già aperto una breccia tra i *Tractarians* e l'*Oriel*. A provocare la definitiva rottura tra i noetici e gli alleati di un tempo fu la disputa sull'ammissione dei dissidenti alle università anglicane, provvedimento che

¹³ Ivi, p. 130.

¹⁴ Ivi, p. 135-136.

¹⁵ Ivi, p. 138.

i noetici approvavano (in particolare R.D. Hampden, che lo difese nelle *Bampton Lectures* del 1832), in conformità alla medesima strategia di opportunismo politico. Powell – impegnato nel frattempo nella battaglia per l'introduzione delle scienze nei curriculum universitari – non soltanto era favorevole all'ingresso dei dissidenti nelle università anglicane, ma considerava la questione come “la cartina di tornasole dell'incapacità della classe dirigente anglicana di venire a patti con la nuova situazione sociale e politica”.¹⁶ Nessun altro membro del circolo noetico sosteneva un parere altrettanto radicale. Fu tuttavia soprattutto in ambito scientifico che le opinioni di Powell marcarono una divergenza incolmabile rispetto ai suoi mentori ed ex alleati.

Nel decennio 1826-1836 Powell fu indotto a rivedere le proprie opinioni sul rapporto tra scienza e religione. Le nuove scoperte geologiche stavano mettendo sempre più in questione la concordanza tra testo sacro e scienze naturali. L'establishment anglicano, e la stessa Falange, vedevano sempre di più nella crescita del sapere scientifico “la punta di lancia della strategia culturale dei dissidenti e del razionalismo unitariano e l'espressione ideologica delle minacce di classe che insidiavano la stabilità dell'ordine sociale britannico”.¹⁷ Powell si rendeva conto che il possibile scontro tra scienza e religione rischiava di mettere a repentaglio il progetto di riforma dei corsi universitari. La crescente divergenza tra geologia e Scrittura lo indusse a riesaminare il principio-guida secondo cui “la Rivelazione non insegna le scienze naturali”. Egli avrebbe enunciato la tesi della non-conflittualità fra scienza e rivelazione in un sermone, purtroppo perduto, letto il giorno di Pasqua del 1829. Secondo Corsi si trattava fondamentalmente di un tentativo di convincere i noetici. La strategia di Powell non trovò il favore di Whately. Secondo quest'ultimo, benché fosse vero che le Scritture non insegnavano scienze naturali, era possibile avanzare teorie scientifiche tali da invalidare il testo sacro. Era precisamente questo il punto su cui Powell dissentiva energicamente. Nel 1833 avrebbe pubblicato una versione modificata del sermone del '29 in cui sosteneva la tesi indifferentista secondo cui la Rivelazione non aveva bisogno della scienza per essere confermata, né poteva da essa essere invalidata. Soprattutto, esprimeva la tesi secondo cui “in un'epoca caratterizzata dal

¹⁶ Ivi, p. 177.

¹⁷ Ivi, p. 185.

progresso scientifico era estremamente incauto lasciare che la verità della Rivelazione dipendesse dall'accordo o dal disaccordo tra le scoperte scientifiche e i passaggi delle Scritture relativi a fenomeni naturali".¹⁸

Tali tematiche sarebbero confluite in *The Connexion of Natural and Divine Truth* (1838), testo decisivo che segnava un importante ripensamento nella strategia apologetica di Powell. Nella fattispecie, i progressi del sapere scientifico indussero Powell a riabilitare il ruolo della teologia naturale, mettendo peraltro in discussione, per le stesse ragioni, il ruolo probatorio dei miracoli (con grande dispiacere di Whately). In quegli anni si sarebbe inoltre trovato a difendere la validità epistemologica della scienza geologica, e dell'attualismo di Lyell in specie, dalle critiche avanzate da William Whewell. Agli occhi di Powell, adesso, era l'ordine invariabile della natura, l'uniformità delle leggi naturali, a costituire la sola evidenza esterna dell'esistenza di Dio. Il tradizionale *argument from design* richiedeva a ogni modo una revisione. All'epoca, d'altro canto, non tutti condividevano l'idea di Powell che la teologia naturale potesse svolgere quest'importante ruolo probatorio. Secondo alcuni essa era addirittura pericolosa, in quanto distoglieva l'attenzione dalle Scritture indebolendo la fiducia umana nel testo sacro. Alla fine degli anni '30 furono soprattutto i *Bridgewater Treatises* a far riesplodere la popolarità della teologia naturale, un successo cavalcato da autori quali Henry Brougham e Charles Babbage. Powell vedeva questi tentativi molto più come una difesa della religione *dalla* scienza che come un'autentica armonizzazione tra verità naturale e verità divina. Nel ricercare una forma di teologia naturale al riparo dalle critiche, Powell contestava in particolare il ricorso disinvolto al concetto di causa finale, in cui vedeva un grave colpo alla coerenza e credibilità della teologia naturale. Assumere l'idea di finalità e intenzionalità in natura, infatti, significava dare per scontato ciò che era in questione, ovvero la rispondenza dei fenomeni naturali a un piano ordinato dalla divinità. Nel concetto di finalità Powell scorgeva insomma una restrizione, che limitando l'indagine sulle leggi dei fenomeni "[condannava] l'argomento della teologia naturale a essere la rappresentazione del conservatorismo scientifico".¹⁹ Contro la linea teologico-naturale dominante, Powell era dell'avviso che i fenomeni inspiegati, le presunte eccezioni all'ordine naturale, fossero il vero ostacolo

¹⁸ Ivi, p. 194.

¹⁹ Ivi, p. 259.

alle argomentazioni della teologia naturale. L'ordine naturale rappresentava la garanzia più certa dell'esistenza di una mente ordinatrice, mentre le presunte sospensioni di quell'ordine costituivano per il teologo un vero rompicapo. Ma soprattutto, la tendenza a ricercare il divino nell'inspiegato incoraggiava nei teologi un atteggiamento antagonista nei confronti della scienza, che si traduceva nell'accusa di empietà rivolta alle nuove teorie.

Già nel 1838 Powell giudicava dunque perfettamente legittime le speculazioni di Lamarck e Saint-Hilaire sulla questione delle specie. Tale prospettiva sarebbe stata sostenuta in modo ancora più chiaro nella voce *Creation* scritta per la *Cyclopaedia of Biblical Literature* (1845), testimone di un'ormai esplicita interpretazione 'evoluzionistica' della successione delle forme viventi. Un aspetto significativo della prospettiva di Powell – che nel frattempo, vista la deriva 'trattariana' dell'ambiente oxoniense, aveva preso contatti con importanti circoli culturali londinesi – è il fatto che egli fosse interessato a difendere una visione 'nomologica' della natura – vale a dire, l'ipotesi di un *disegno secondo leggi* – piuttosto che una o più teorie scientifiche particolari. Si trattava di una prospettiva non lontana da quanto allora sostenuto nelle influentissime (e all'epoca anonime) *Vestiges of the Natural History of Creation*.²⁰

Il volume di Corsi conferma in effetti la collocazione problematica della teologia naturale nei dibattiti scientifici del primo Ottocento. La vicenda di Powell testimonia non soltanto che all'epoca non tutti erano convinti circa la valenza apologetica e probatoria dell'impianto teologico-naturale,²¹ ma anche che coloro che accettavano tale ruolo non erano affatto concordi su come intendere il disegno divino in natura.²² Come

²⁰ Cfr. [R. Chambers], *Vestiges of the Natural History of Creation*, J. Churchill, London, 1844. Sulle *Vestiges* impossibile non rimandare a J.A. Secord, *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of Vestiges of the Natural History of Creation*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2000.

²¹ Alcuni autori dei *Bridgewater Treatises* sottolineavano ad esempio come la propria trattazione del disegno divino in natura non ammontasse a un'argomentazione formale a difesa dell'esistenza di Dio. Cfr. T. Chalmers, *On the Power, Wisdom, and Goodness of God as Manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man*, W. Pickering, London, 1833, vol. II, p. 269-271, 290; J. Kidd, *On the Adaptation of External Nature to the Physical Condition of Man*, W. Pickering, London, 1833, p. VIII-IX; W. Whewell, *Astronomy and General Physics Considered with Reference to Natural Theology*, W. Pickering, London, 1833, p. 343-344.

²² Sulla pluralità della teologia naturale primo-ottocentesca si vedano ad esempio J.H. Brooke, "Natural Theology and the Plurality of Worlds: Observations on the

detto, l'ipotesi di un 'disegno secondo leggi' – gradita ad autori quali F.W. Newman e W. Carpenter e al circolo radicale di J. Chapman – era come tale favorevole all'indagine sul 'mistero' delle specie, a differenza della più tradizionale teologia naturale di carattere teleologico. Proprio la compatibilità con le ipotesi scientifiche più innovative avrebbe decretato il successo delle ultime uscite di Powell su tali questioni: gli *Essays* del 1855, *The Order of Nature* del 1859,²³ nonché il già ricordato contributo per *Essays and Reviews* (1860).

Fu grazie al successo di tali scritti che Powell poté giocare un ruolo di primo piano nella formazione di una cultura filosofica e teologica attenta e persino amichevole nei confronti delle nuove idee scientifiche, incluso l'evoluzionismo darwiniano. L'analisi di Corsi mostra come il continuo rimodellamento da parte di Powell della propria visione teologico-naturale lo avesse tuttavia fatto pervenire a una forma alquanto indebolita di quello che era stato il punto di vista sostenuto nel '38. Se allora aveva argomentato che l'indagine scientifica poteva offrire un sostegno diretto alla causa teologica, alla fine degli anni '50 la sua tesi era quella di una semplice indifferenza, cioè non-conflittualità, fra scienza e religione. Tali ripensamenti furono principalmente il frutto dell'incontro con la teologia di tipo intuizionista, tendenzialmente fredda nei confronti delle prove 'esterne' dell'esistenza di Dio e interessata alla nozione del divino come spontaneamente concepita dalla coscienza umana. Ormai la teologia naturale di Powell non aveva altro da offrire che una mera correzione, un riscontro esteriore e oggettivo, del concetto di Dio partorito dalla coscienza. Di fatto nel retrocedere a tale posizione Powell rinunciava a

Brewster-Whewell Debate”, *Annals of Science*, 34, 1977, p. 221-286; D. Ospovat, *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 7-23; A. Fyfe, “The Reception of William Paley's *Natural Theology* in the University of Cambridge”, *British Journal for the History of Science*, 30, 1997, p. 321-335; J.R. Topham, “Beyond the 'Common Context': The Production and Reading of the *Bridgewater Treatises*”, *Isis*, 89, 1998, p. 233-262; J.R. Topham, “Biology in the Service of Natural Theology: Paley, Darwin, and the *Bridgewater Treatises*”, in D.R. Alexander-R.L. Numbers (eds.), *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2010, p. 88-113.

²³ Cfr. B. Powell, *Essays on the Spirit of Inductive Philosophy, the Unity of Worlds, and the Philosophy of Creation*, Longman Brown Green and Longmans, London, 1855; Id., *The Order of Nature considered in reference to the Claim of Revelation. A Third Series of Essays*, Longman Brown Green and Longmans, London, 1859.

quell'elemento probatorio che aveva ricercato per decenni: "Nel 1859 l'unica traccia che rimaneva della sintesi del 1838 era l'affermazione secondo cui lo studio della natura e i procedimenti scientifici dimostravano la razionalità dell'ordine naturale".²⁴ Si trattava evidentemente, come nota Corsi, di una soluzione non priva di problemi, non ultimo l'incapacità di difendere la superiorità razionale del cristianesimo.

È dunque lecito affermare che la cultura teologica e scientifica nella quale si inserì il contributo di Darwin fosse molto più articolata di quanto spesso si suppone (specialmente, si potrebbe aggiungere, da parte di una certa letteratura di orientamento ateo o antireligioso). Così come la teologia naturale non era quel paradigma unitario arbitrariamente postulato dagli storici, non è nemmeno vero che la teoria della selezione naturale avesse suscitato da parte della teologia anglicana reazioni soltanto o prevalentemente ostili. Proprio l'ipotesi di una 'creazione secondo leggi' – verso la quale si era mostrato sensibile lo stesso Darwin²⁵ – avrebbe permesso di digerire con relativa prontezza le nuove idee. A un livello più generale, "la relativa rapidità (in alcuni casi sorprendente) con cui il dibattito evoluzionistico [...] infiammò la cultura europea, dovrebbe mettere in guardia sugli sviluppi che si verificarono tra gli anni Quaranta e Cinquanta".²⁶ Gli occhi con cui i lettori si avvicinarono all'*Origin of Species* dovevano molto a quei dibattiti, dei quali Powell era stato protagonista.

REFERENCES:

- Brooke, John H., "Natural Theology and the Plurality of Worlds: Observations on the Brewster-Whewell Debate", *Annals of Science*, 34, 1977, p. 221-286.
- Casini, Paolo, *Darwin e la disputa sulla creazione*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- Corsi, Pietro, *L'evoluzionismo prima di Darwin. Baden Powell e il dibattito anglicano (1800-1860)*, trad. it. di Salvatore Ricciardo, Morcelliana, Brescia, 2014; ed. orig. *Science and Religion: Baden Powell and the Anglican Debate, 1800-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Chalmers, Thomas, *On the Power, Wisdom, and Goodness of God as Manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man*, 2 voll., W. Pickering, London, 1833.

²⁴ Corsi, *L'evoluzionismo prima di Darwin*, p. 300.

²⁵ Cfr. P. Casini, *Darwin e la disputa sulla creazione*, Il Mulino, Bologna, 2009.

²⁶ Corsi, *L'evoluzionismo prima di Darwin*, p. 396.

- [Chambers, Robert], *Vestiges of the Natural History of Creation*, J. Churchill, London, 1844.
- Desmond, Adrian, *The Politics of Evolution: Morphology, Medicine, and Reform in Radical London*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1992.
- Fyfe, Aileen, "The Reception of William Paley's *Natural Theology* in the University of Cambridge", *British Journal for the History of Science*, 30, 1997, p. 321-335.
- Kidd, John, *On the Adaptation of External Nature to the Physical Condition of Man*, W. Pickering, London, 1833.
- Ospovat, Dov, *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Powell, Baden, *Essays on the Spirit of Inductive Philosophy, the Unity of Worlds, and the Philosophy of Creation*, Longman Brown Green and Longmans, London, 1855.
- Powell, Baden, *The Order of Nature Considered in Reference to the Claim of Revelation. A Third Series of Essays*, Longman Brown Green and Longmans, London, 1859.
- Powell, Baden, "On the Study of the Evidences of Christianity", in *Essays and Reviews*, J.W. Parker, London, 1860, p. 94-144.
- Secord, James A., *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of Vestiges of the Natural History of Creation*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2000.
- Topham, Jonathan R., "Beyond the 'Common Context': The Production and Reading of the *Bridgewater Treatises*", *Isis*, 89, 1998, p. 233-262.
- Topham, Jonathan R., "Biology in the Service of Natural Theology: Paley, Darwin, and the *Bridgewater Treatises*", in Denis R. Alexander-Ronald L. Numbers (eds.), *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2010, p. 88-113.
- Whewell, William, *Astronomy and General Physics Considered with Reference to Natural Theology*, W. Pickering, London, 1833.

FEDERICO MORGANTI
Sapienza – Università di Roma
federico.morganti@gmail.com

ANNARITA LIBURDI

THE WORLD DIGITAL LIBRARY

ABSTRACT: The World Digital Library is a partnership project, led by the Library of Congress and supported by UNESCO, in which libraries, archives, and museums contribute high resolution digital versions of their most important cultural and historical documents. The main purpose of the project is of preserving copies and information contained in documents at risk of destruction. Here is reported on the 2014 Annual Partner Meeting held in Rome focused on the educational aspects of the World Digital Library.

KEYWORDS: Digital Libraries; Repositories; Multilingual access; Preservation; Education

The 2014 World Digital Library (WDL) Partner Meeting took place in Rome on October 29-30, 2014 at the Institute for the History of the Italian Risorgimento. The event has been organized by the Central Institute for the Union Catalogue of Italian Libraries (ICCU) together with the Library of Congress.

The WDL is a partnership project initiated and led by the Library of Congress with the support of UNESCO, in which libraries, archives, and museums contribute high resolution digital versions of their most important treasures to be displayed on a single interactive website. The guiding philosophy is that people have a better understanding of each other not only by being exposed to other cultures, but by sharing with others the achievements of their own cultures and countries. So far 81 countries represented by 183 partners have joined the project: the goal of the WDL is to involve at least one library or other cultural institution from each country.

Italy has contributed rare and unique documents held in the National Libraries of Florence, Rome and Naples, in the Casanatense Library (Rome), Estense Library (Ferrara), Riccardiana Library (Florence), University Library of Naples and that of Padua. Thanks to an agreement with the Library of the National Academy of the Lincei and Corsiniana, the Italian National Research Council (CNR) is represented by (ILIESI), Institute for the European Intellectual Lexicon and History of Ideas. ILIESI has contributed to the WDL, supporting the Library of the Lincei, *The Ash Wednesday Supper*, the first of Giordano Bruno's six Italian philosophical dialogues, first published in London in 1584. ILIESI is leading an international project aiming at providing access to the digital editions of the major philosophical texts with the purpose of facilitating research on the intercultural history of philosophy. In addition to the original text and to its transcriptions, ILIESI provides later editions and translations, comparing the texts in order to show how philosophical concepts migrate from the original version to the later editions and translations up to now. The collaboration with the WDL is deeply linked to the traditional attention that ILIESI has paid to textual source of philosophical and scientific subject matter which, during the years, led to the creation of a large collection of open access digital resources. This collection corresponds to an actual crossroads between history of philosophy, of science, and of ideas, with a special attention to textual and lexical data.

The WDL includes very interesting *corpora* of philosophical texts from different countries and representative of different cultures: so far it contains more than 10,000 unique manuscripts, rare books, maps and atlases, prints and photographs, and historic films and sound recordings, comprising some 500,000 images. Aztec and Mayan codices from Mesoamerica; ancient papyri from Egypt; illuminated manuscripts from Western Europe, Byzantium, and Persia; Arabic and Islamic scientific manuscripts; early photographic surveys of the Russian and Chinese Empires; founding documents (constitutions, treaties) of many countries; these and many other documents form the WDL collection. Highlights include the fourth century BC *Curse of Artemisia*, one of the earliest surviving Greek documents on papyrus; the *Damascus Pentateuch* in Hebrew; the *Gutenberg Bible*; the magnificently illuminated manuscript

Bible of Borso d'Este; Matteo Ricci's 1602 map of the world in Chinese. Also included are the *Florentine Codex*; the autograph scores of Bach's *Missa in B Minor* and Mozart's *The Magic Flute*; a sound recording of the *Marseillaise* made in 1898; and early films by Thomas Edison and the Lumière Brothers.

The WDL is designed to encourage users, including students, teachers and lifelong learners, to explore commonalities and interconnections among cultures. This is done by providing, for each item, consistent high-quality metadata which includes place, time period, date of creation, item type, topic, contributing institution, and language. These information provide windows into the content and allow users, for example, to compare documents from or about different places at one time period or to trace developments in one place over the time. Every item in the WDL is accompanied by a description of the item itself and its importance. The descriptions, written by scholars and curators, are in straightforward, jargon-free language, designed to present complex material to interested average users and advanced middle and high school students, as well as to scholars. Its rich body of content and the accompanying curatorial descriptions represent the *Open Educational Resources* which are freely available for use and reuse by teachers and students, in lessons plans, presentations, and in students papers.

The WDL provides free, universal, multilingual access to the world's most important cultural and historical documents. As a matter of fact, all metadata, descriptions of items, and navigational information on the WDL are provided in seven languages: Arabic, Chinese, English, French, Portuguese, Spanish, and Russian. These languages represent seven of the top ten languages in the world by internet usage and seven of the top eleven languages by number of users. The WDL features manuscripts, books, and maps in more than 100 languages from Chagatai (Turkish spoken in Central Asia) to Quechua (spoken in Peru) included Sanskrit and Ladino. The multilingual WDL interface is especially valuable for teachers and for students whose native language is not English. The wide variety of historical and cultural content of the WDL is ideal for schools and teachers committed to teaching cultural diversity and broadening educational content to cover all parts of the world.

The WDL contributes to US and international efforts to highlight the danger for manuscripts and other documents threatened by war, natural disaster, or environmental factors. Although clearly not a substitute for preservation of the actual artifact, digitization can at least preserve copies and the information contained in documents at risk of destruction. The high resolution digital versions of the items are contributed by Institutions only for a preservation scope: as a matter of fact the open access website copies are in a lower resolution so as to prevent the use for commercial purposes. Furthermore the WDL has provided equipment, training, and software to the digitization centers at the national libraries of Egypt, Iraq, and Uganda. As a result these centers are now self-sustaining, and are digitizing rare and at-risk documents for the WDL and for their own use. In order to bridge gaps and build trust among countries the WDL also assists partners and potential partners with training workshop and by providing online tools and information about standards and best practices. By assisting partners in these ways, the WDL builds good-will and helps to bridge the global digital divide, particularly as it relates to the creation of high-quality local content.

The WDL is supported by corporations, foundations, and private individuals. The main current sponsors are Carnegie Corporation of New York, the Qatar National Library of the Qatar Foundation, and the James Madison Council of the Library of Congress. Previous contributors have included Google, Inc., Microsoft, and the King Abdullah University of Science and Technology of Saudi Arabia. Development of the WDL began in early 2006: the WDL Charter adopted in 2010 designates the Library of Congress as the project manager, and provides an annual partner meeting and an executive council elected by the partners. The executive council is chaired by Ismail Serageldin, Director of the Bibliotheca Alexandrina, Egypt, and includes members from Brazil, China, Germany, Qatar, the United States, and UNESCO.

On the first day of the meeting held in Rome last October 2014, John Van Oudenaren, WDL Director, illustrated the project update with a special regard to the new User Interface (UI) <beta.wdl.org>, through which every item can be viewed using state-of-the-art zoom features. Other features include text-to-voice conversions that allow users to listen to the descriptions and metadata in any of the seven interface languages, full-text search of books, interactive maps and timelines, and a split-screen features

aimed at illuminating and encouraging users to explore content. He stressed the importance to establish solid interactions and relationships with research institutions for a further development of WDL in the educational field. He reported that WDL would begin experimentation in a number of areas, including use of controlled crowdsourcing to research and write descriptions, and the expanded use of social media, including some tools along the lines of the Europeana Project presentation.

As a final point Van Oudenaren presented usage statistics and user feedback: 5 million visitors a year in 2013 and almost 4 million in 2014, mainly from Spain, United States and Brazil but also from China, United Kingdom, Argentina, Germany and Columbia. Percentage of pages viewed by language of user interface: Spanish (41.9 percent in 2013; 33.7 in 2014); English (24.4 percent in 2013; 30.3 in 2014), Portuguese (13.7 percent in 2013; 11.1 in 2014); Arabic (5.6 percent in 2013; 6.9 in 2014); French (5.0 percent in 2013; 5.4 in 2014); Russian (4.9 percent in 2013; 5.4 in 2014); Chinese (4.3 percent in 2013; 5.5 in 2014). Although the number of visits is falling, page views, total time on site, and other measures of engagement are rising. The decrease is mainly in the number of users in Spanish- and Portuguese-speaking countries, and it is concentrated in single-page users, while there is a substantial growth in some countries, e.g., India, 42.9 percent; Egypt, 23.6 percent; Saudi Arabia, 21.5 percent. The data show also an improved balance among languages. Besides mobile traffic is up 78 percent, even before the launch of the new User Interface (UI). The last slide by Van Oudenaren dealt with social media and presented two interesting examples: the Tweets on December 25, 2013 about Johann Sebastian Bach, *Christmas Oratorio*, Berlin State Library (over 35,500 visits and over 168,500 page views), and Polish Facebook posting on February 4th, 2013 about an 1772 atlas of Poland, National Library of Belarus (almost 21,000 visits and over 308,000 page views).

The second day has been devoted to presentations by WDL partners: Rossella Caffo presented *The ICCU and Italian libraries in the WDL and in other National and International Projects*, Patrizia Martini's relation dealt with *Italian Content in WDL. A Cultural Path through History*; Saif Al-Jabri, from Sultan Qaboos University, presented *Digital Initiatives in Oman and Cooperation with the WDL*; Mark Paul, from Qatar National Library, pointed out *Collaboration to Spotlight Thematic Presentation on*

Annarita Liburdi

the World Digital Library; and finally Ewa Barczyk, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries, showed *Modelling an Efficient Digitization Workflow: The Roman Kwasniewski Photographic Collection*.

The Executive Council (EC) requests concluded the two days convention: EC recommended the partners to begin working on thematic presentations of every item in order to increase the educational aptitude of the WDL. In order to pursue WDL long-term objective of universal participation, the UNESCO Director General will send a joint letter, with James Billington, Librarian of Congress and Project Manager of the WDL and Ismail Serageldin, Director of the Bibliotheca Alexandrina in Alexandria, Egypt, and chair of the WDL Executive Council, to national libraries and national archives that have not yet joined the project, reminding them of the invitation extended to them in 2009. Furthermore the partners are asked to identify potential partners (national libraries and archives, but also other repositories), especially in countries currently not represented in the WDL.

ANNARITA LIBURDI
ILIESI-CNR (Roma)
annarita.liburdi@cnr.it