

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

Special Issue, 2018

**HELLENISTIC THEORIES OF KNOWLEDGE**

*Edited by*

FRANCESCO VERDE

*and*

MASSIMO CATAPANO

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: Maria Cristina Dalfino

ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), Marcelo Dascal (Tel Aviv), François Duchesneau (Montréal), Daniel  
Garber (Princeton), Tullio Gregory (Rome), Elisa Germana Ernst<sup>†</sup> (Rome), 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](http://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

LEXICON PHILOSOPHICUM

*Starting from the current issue, Lexicon Philosophicum will occasionally include special monographic issues dedicated to single themes or subjects, following a decision taken by the Editorial Team. These special issues will be edited by scholars with appropriate expertise in the field and will only contain invited contributions, according to a detailed plan previously approved by the Editors of the Journal. We warmly welcome the first monographic issue of the Journal, which is edited by Francesco Verde and Massimo Catapano and focuses on the Hellenistic theories of knowledge.*

*The Editors of Lexicon Philosophicum*

# LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

Special Issue, 2018

HELLENISTIC THEORIES OF KNOWLEDGE

*Edited by*

FRANCESCO VERDE  
*and*  
MASSIMO CATAPANO



CONTENTS  
Special Issue, 2018

- 1 FRANCESCO VERDE-MASSIMO CATAPANO, *Foreword*
- 5 MASSIMILIANO PAPINI, *Il Canone di Policletto*
- 43 JOHN DILLON, *Theories of Knowledge in the Old Academy*
- 53 HAN BALTUSSEN, *Peripatetic Epistemology after Aristotle: Theorising Knowledge from Theophrastus to Aristocles*
- 79 FRANCESCO VERDE, *Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro*
- 105 DAVID SEDLEY, *Epicurean Theories of Knowledge: From Hermarchus to Lucretius and Philodemus*
- 123 JEAN-BAPTISTE GOURINAT, *L'épistémologie stoïcienne*
- 145 FRANCESCA ALESSE, *La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea*
- 169 MASSIMO CATAPANO, *Il problema della conoscenza in Pirrone ed Enesidemo*
- 195 HARALD THORSRUD, *Arcesilaus: Socratic Skepticism in Plato's Academy*
- 221 GIULIA DE CESARIS-PHILLIP SIDNEY HORKY, *Hellenistic Pythagorean Epistemology*
- 263 MARIO VEGETTI, *L'epistemologia della medicina ellenistica*
- 279 ALDO BRANCACCI, *La musica in età ellenistica*





## FOREWORD

This special issue of *Lexicon Philosophicum* is devoted to Hellenistic epistemology. We have decided to focus not only on the three leading Hellenistic philosophical schools – Epicureanism, Academic and Pyrrhonian Scepticism, and Stoicism – but also on equally important philosophical and ‘cultural’ traditions in order to achieve as comprehensive as possible an overview of the different epistemological approaches in the Hellenistic period.

In the Hellenistic age the possibility of solid and certain knowledge of reality became the core of the epistemological debate. This, however, cannot seriously be studied (in historical-philosophical terms) without linking it to the epistemological doctrines of Plato and Aristotle. From a methodological point of view, this has crucial consequences: it means that in the philosophical field there is no real gap between the so-called ‘Classical’ age and the Hellenistic period. The philosophical problems remain essentially the same (for example: what is knowledge? How is it possible to obtain it?). Yet, at the same time, they are translated and understood differently, often by using new vocabulary and argumentative strategies. We can see that a new technical terminology was introduced, based on the concept of the *kriterion tes aletheias* or ‘criterion of truth’ (which could be considered a sort of ‘tool’ to attain knowledge via philosophical reflection). More generally, the criterion of truth is an epistemological ‘instrument’ which enables us to discriminate between what is true and what is false: the criterion, therefore, is useful as a means to evaluate, justify or confirm the truth value of propositions or sense-perceptions.

### Foreword

Although the last few decades have witnessed a growing interest in Hellenistic philosophies, the key issue of knowledge and its criteria has essentially received little attention from scholars. The multilingual essays collected in this special issue of *Lexicon Philosophicum* aim to fill this gap in our understanding of the Hellenistic theories of knowledge by bringing together contributions from an international group of eminent scholars.

A basic point that should be stressed, because it highlights the considerable originality of this collection, is the following one: the present work we have edited provides not only lucid and detailed discussions of the leading Hellenistic philosophical schools and their later developments, but also a careful survey, on the one hand, of somewhat neglected philosophical traditions (the Hellenistic Academy, the Peripatos, and Pythagoreanism), and, on the other hand, of certain sciences (medicine) and arts (music and the figurative arts).

This collection of articles is primarily addressed to non-specialist readers, but also to specialists in the field of ancient philosophy. It provides a comprehensive and, above all, updated overview on Hellenistic theories of knowledge.

To show the reader the historical-thematic coherence of the volume, one needs to go into the details of its contents. The article by Massimiliano Papini is devoted to Polykleitos' *Canon*; John Dillon studies the epistemology of the Platonic Old Academy (Speusippus and Xenokrates); Han Baltussen deals with the epistemology of the Hellenistic Peripatos (from Theophrastus to Aristocles); Francesco Verde and David Sedley focus respectively on Epicurus and the Epicurean tradition (from Hermarchus to Lucretius and Philodemus); Jean-Baptiste Gourinat and Francesca Alesse study Stoic theories of knowledge and the debate on the cataleptic representation in the post-Chrysippean Stoa. The articles by Massimo Catapano and Harald Thorsrud deal with the sceptical milieu: the epistemology of Pyrrho and Aenesidemus and the sceptical Academy of Arcesilaus and Carneades. The monographic issue ends with three papers: the first one, by Giulia De Cesaris and Phillip Sidney Horky, is on Hellenistic 'Pythagorean' theories of knowledge, while Mario Vegetti and Aldo Brancacci respectively discuss the epistemological features of Hellenistic medicine and music.

In the meantime, Mario Vegetti passed away in Milan on March 11, 2018; he agreed to participate in this editorial project, but sadly did not live to witness its completion. As proof of his personal and professional

*Foreword*

earnestness, Vegetti sent us his contribution on the epistemology of Hellenistic medicine much earlier than the suggested deadline; maybe he was aware that his health conditions would deteriorate. In spite of all odds, he wished to fulfil his commitment and he concretely did so. We are therefore extremely honored to publish what we believe to be one of the last essays that Vegetti wrote (but whose proof copy he could not correct).

The Editors of the present special issue wish to wholeheartedly thank those scholars who have agreed to take part in this project. We are also grateful to the Editors of *Lexicon Philosophicum* for their interest in the topic. Finally, special thanks go to Maria Cristina Dalfino and Chiara Rover for their valuable, steadfast and extraordinary support in editing the essays.

Würzburg-Rome, October 2018

*Francesco Verde*  
*Massimo Catapano*





MASSIMILIANO PAPINI

## IL *CANONE* DI POLICLETO

**ABSTRACT:** Polykleitos, sculptor *sophos*, after the archaic *volumina* drawn up by the architects on individual buildings, is the first author who engaged in a theoretical activity, by writing a work entitled *Canon*, in all likelihood in the mid-5<sup>th</sup> c. BC. Throughout the centuries, this work circulated widely among erudites across different fields: one can find a few 'quotations' and paraphrases of it in authors of the early Hellenistic age. According to Chrysippus' testimony, transmitted by Galen, Polykleitos first wrote this work and then tested his theories by crafting a statue, to which he gave the same title as his treatise, *Canon*. The paper focuses on a critical analysis of all this evidence in order to address several controversial points concerning Polykleitos' oeuvre, including the identification of the statue entitled *Canon* with a lost bronze archetype transmitted by many marble replicas, and which has traditionally been seen to coincide with the well-known *Doryphoros*. The last part of the article is devoted to a comparison between Polykleitos and Lysippos based on the ancient sources. The two great sculptors are more or less explicitly mentioned in some epigrams in the section about the *andriantopoiika* by the Hellenistic poet Posidippus of Pella (as revealed especially by the new anthology discovered in a Milanese papyrus), who set them in contrast to one another. In the Hellenistic period a new canon was introduced: the canon of truth.

**SOMMARIO:** Policleto, scultore *sophos*, fu il primo nella sua professione, dopo i *volumina* arcaici redatti da architetti su singoli edifici, a dedicarsi a un'attività speculativa che probabilmente verso la metà del V sec. a.C. prese forma in uno scritto intitolato *Canone*. Il trattato attraverso i secoli ha conosciuto una diffusione tra dotti di varie specialità: ne restano poche 'citazioni' e parafrasi in autori a partire dalla prima età ellenistica. Secondo la testimonianza di Crisippo, riportata da Galeno, Policleto prima redasse il trattato per poi rinsaldare il ragionamento con l'opera, chiamandola con il medesimo nome, *Canone*. Il contributo sottopone a un esame critico tutte queste attestazioni per affrontare poi i tanti punti ancora controversi che interessano la produzione di Policleto, tra cui l'identificazione della statua chiamata *Canone* con un archetipo in bronzo perduto ma

trasmesso da molte repliche in marmo in cui tradizionalmente si riconosce il *Doriforo*. L'ultima parte del contributo è dedicata al confronto tra Policleteo e Lisippo nelle fonti antiche. I due grandi scultori, più o meno esplicitamente, sono posti a contrasto anche in diversi epigrammi nella sezione sugli *andriantopoiika* del poeta Posidippo di Pella, offerti dalla nuova antologia scoperta in un papiro di Milano; in epoca ellenistica fu introdotto un nuovo canone: il canone della verità.

KEYWORDS: Polykleitos' *Canon*; *symmetria*; *akribeia*; *decor supra verum*; *Doryphoros*

Policleteo,<sup>1</sup> scultore *sophos*,<sup>2</sup> fu il primo nella sua professione, dopo i *volumina* arcaici redatti da architetti su singoli edifici,<sup>3</sup> a dedicarsi a un'attività speculativa che, probabilmente verso la metà del V sec. a.C., prese forma in uno scritto. Ciò portò la pratica della bottega a interferire con altri ambiti del sapere, conquistando un pubblico non più limitato ai detentori della specifica *technè*. Il trattato ha conosciuto una certa

---

<sup>1</sup> Le migliori sintesi sono offerte da E. La Rocca, "Policleteo e la sua scuola", in R. Bianchi Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei Greci*, 4. *La Grecia nell'età di Pericle. Le arti figurative*, Milano, Bompiani, 1979, p. 516-527, e da A. H. Borbein, "Polykleitos", in O. Palagia-J. H. Pollitt (eds.), *Personal Styles in Greek Sculpture* (Yale Classical Studies, XXX), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 66-90. Fondamentale il catalogo della mostra di H. Beck-P. C. Bol-M. Bückling (eds.), *Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 1990; cf. anche W. G. Moon (ed.), *Polykleitos, the Doryphoros, and Tradition*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995. Dopo queste ricerche, sui singoli tipi statuari collegati allo scultore, salvo il *Doriforo*, sono pochi i nuovi contributi: S. Kansteiner, "Eine hochklassische Gruppe von Statuen des Hermes", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 130, 2015, p. 133-158 (per l'Hermes, con almeno una superflua congettura relativa a una presunta copia moderna ai Musei Capitolini); Id., "Eine Athletenstatue von der Hand Polyklets", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 131, 2016, p. 149-170 (sul cosiddetto *Discoforo*).

<sup>2</sup> L'aggettivo *sophos* è attribuito a Fidia e Policleteo da Aristot., *EN*, VI, 7, 1141a 9-12 (definiti come coloro che possiedono l'*akribeia* al massimo grado), e da Plat., *Prot.*, 311c: fondamentale S. Settis, "Policleteo tra *sophia* e *mousikè*", *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 101 (2), 1973, p. 303-317; cf. anche la riflessione sulla *sophia* artigianale in Euripide in M. Stieber, *Euripides and the Language of Craft* (Mnemosyne Suppl., 327), Brill, Leiden-Boston, 2011, p. 415-426. L'articolo di Settis insiste, inoltre, sulla qualità di Policleteo come *mousikos* in quanto detentore di una conoscenza ricca di dottrina 'filosofica', come da lui dedotto sulla base di Aristotele in *Metaph.*, V, 2, 1013b 34 ss.: il brano, come riconosciuto dallo stesso autore e trascurato invece dalla critica in particolare italiana che ne ha adottato i risultati, non riferisce direttamente la qualità di *mousikos* allo scultore, ma introduce quella categoria all'interno di una esemplificazione delle cause accidentali.

<sup>3</sup> Vitruv., *De arch.*, VII, *praef.* 12.

diffusione attraverso i secoli tra dotti di varie specialità,<sup>4</sup> che però sembrano talvolta averne avuto una conoscenza non diretta, ma mediata. Ne restano poche ‘citazioni’ e parafrasi in autori a partire dalla prima età ellenistica, con termini di non sempre facile lettura, il che spiega la diversità di sfumature nella resa lessicale dei diversi traduttori.<sup>5</sup> I testi antichi, con una fraseologia tecnico-retorica oggi non sempre chiara, riportano giudizi molto concisi sulle opere di Policleto, con difficoltà talora irrisolvibili allo stato attuale delle conoscenze.

Una prima citazione del *Canone* è offerta da Filone di Bisanzio,<sup>6</sup> alla fine del III sec. a.C., autore di uno scritto di meccanica che tratta della tecnica guerresca, della costruzione dei porti e delle macchine pneumatiche. Egli nota come molti che intrapresero la costruzione di catapulte di uguale grandezza adottando la medesima struttura, lo stesso tipo di legno e l’identico metallo, senza cambiare neppure il peso, ne fecero alcune con lunga gittata e grande forza di penetrazione e altre di molto inferiori; se si chiedeva loro la ragione dei diversi esiti, non ne sapevano indicare la causa. Filone continua dicendo che si può applicare a chi si accinge a simili lavori l’osservazione di Policleto, per il quale un lavoro ben fatto (*to eu*) si realizza *para mikron* attraverso molti numeri (*dia pollon arithmon*); allo stesso modo in quest’arte accade che, se nel costruire le opere mediante molti numeri, si sia compiuta una piccola inesattezza in alcuni particolari, alla fine si somma un grosso errore. L’espressione *para mikron* è stata variamente interpretata, benché a prima vista la traduzione migliore, in considerazione del ragionamento complessivo, sembri ‘per un infinitesimo’;<sup>7</sup> l’altra, ‘gradualmente/a poco a poco’, ha avuto

---

<sup>4</sup> S. Settis, “La trattatistica delle arti figurative”, in G. Cambiano-L. Canfora-D. Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I. *La produzione e la circolazione del testo*, II. *L’ellenismo*, Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 489-490; F. De Angelis, “Greek and Roman Specialized Writing on Art and Architecture”, in C. Marconi (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Art and Architecture*, Oxford-New York, Oxford University Press, p. 77-78.

<sup>5</sup> Tutte le testimonianze letterarie su Policleto, con annessi rapidi commenti, sono raccolte in N. Kaiser, “Schriftquellen zu Polyklet”, in Beck-Bol-Bückling, *Polyklet*, p. 48-78, e in S. Kansteiner-L. Lehmann-K. Hallof-H. Mielsch-J. Raeder, *Der Neue Overbeck (DNO). Die antiken Schriftquellen zu den bildenden Künsten der Griechen*, II. *Klassik. Bildhauer und Maler des 5. Jhs. v. Chr.* (DNO 720-1798), Berlin-Boston, de Gruyter, 2014, p. 455-514. Il commento più articolato ai brani di Filone, Plutarco e Galeno è in J. Pigeaud, *L’art et le vivant*, Paris, Gallimard, 1995, p. 29-44, 139-153.

<sup>6</sup> *Belopoiika*, IV, I, p. 49, 20-51, 10.

<sup>7</sup> Così M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, II, Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 26, che ricorda come dall’imperfetto al perfetto vi sia un divario così

maggior fortuna nella critica, in quanto sarebbero inoltre da intendere in questo modo due luoghi di Diogene Laerzio, che paiono riecheggiare l'espressione policletea.<sup>8</sup> Tuttavia, la più approfondita analisi del passo, basata su molti paralleli antichi, consente di leggere l'espressione appunto come 'per un pelo',<sup>9</sup> nel senso che un piccolo errore produce cattive conseguenze.

Secondo Plutarco, nell'opuscolo *De profectibus in virtute*, non esistono errori di lieve entità per coloro che avanzano sulla via delle virtù. Per gli stolti nel costruire un recinto o un muro non fa differenza se gettano nelle fondamenta del legname qualsiasi o della pietra comune o se pongono alla base una colonna caduta da qualche monumento funerario; così mettono insieme e amucchiano a casaccio ogni opera e azione; chi sta progredendo invece non lascia in balia del caso nessun avvenimento che lo tocchi, ma dirige e dispone ogni cosa come secondo il filo a piombo della ragione (*apostathmes tou logou*). Lo scrittore afferma quindi: pensiamo proprio a questo proposito che Policleto dicesse che il lavoro è particolarmente difficile quando l'argilla (*ho pelos*) giunge all'unghia (*eis onucha aphiketai*). Il termine *stathme* è molto vicino a *kanon*, e perciò probabilmente a Plutarco viene in mente di citare la frase policletea: d'altronde, nel *De fortuna*, egli stesso dichiara come nelle opere dei fabbri, degli architetti e degli scultori nulla è lasciato al caso, salvo eccezioni, mentre dappertutto ci si serve di regoli (canoni), di fili a piombo, di misure e di calcoli.<sup>10</sup> Una seconda versione dello stesso detto, con piccole differenze lessicali, è trasmessa dal medesimo autore nelle *Quaestiones convivales* in una discussione su se sia nato prima l'uovo o la gallina. Il parente di Plutarco, Firmo, sostiene che a

---

sottile che il valicarlo fermandosi al punto giusto è dato solo al grande artefice; in precedenza, cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (W. Kranz, ed.), I, Nachdruck der 6. Auflage 1951, Zürich, Weidmann, 2004, p. 392: "... wobei Kleinstes den Ausschlag gibt (oder: in kleinsten Schritten)".

<sup>8</sup> Sulle varie soluzioni cf. A. Stewart, "The Canon of Polykleitos: A Question of Evidence", *The Journal of Hellenic Studies*, 98, 1978, p. 126; in seguito, lo stesso autore ("Nuggets: Mining the Texts again", *American Journal of Archaeology*, 102 (2), 1998, p. 273-275), ha dato credito maggiore alla seconda opzione sulla base del confronto appunto con i due passi in Diogene Laerzio, *VP*, II, 32, e VII, 26, il primo attribuito a Socrate e il secondo a una delle *Chreiai* di Ecatone, in cui si legge come *to eu* sia raggiungibile *para mikron*.

<sup>9</sup> Cf. l'articolo molto importante e di norma ignoto agli archeologi di C. Huffman, "Polyclète et les Présocratiques", in André Laks-Claire Louguet (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, Villeneuve d'Ascq (Nord), Septentrion, 2002, p. 303-327 (un ringraziamento a Francesco Verde per la segnalazione).

<sup>10</sup> Plutarch., *De fort.*, 99B.

logica sia nato prima l'uovo in quanto elemento semplice e quale contenitore rispetto al contenuto. Gli artefici plasmano dapprima figure abbozzate e informi e le rifiniscono ciascuno con le forme desiderate, e Policleto disse che il lavoro è molto difficile soprattutto quando l'argilla giunge all'unghia (*en onychi genetai*). Perciò è verosimile che anche la materia, del tutto inerte all'inizio, obbedisca lentamente agli stimoli della natura generando figure amorfe e imperfette, come le uova, e, quando queste prendono forma e vengono scolpite, allora si genera l'animale.<sup>11</sup> La frase ha suscitato molti commenti non concordi, benché sostanzialmente implichi il raggiungimento di una scrupolosa perfezione. È però difficile stabilire se l'originario detto vada riferito: all'unghia della statua quale ultimo dettaglio nel modello in argilla<sup>12</sup> per il getto in bronzo che segna il completamento della figura (il lavoro è nel momento più difficile quando l'argilla diventa l'unghia del dito) e può anche rientrare nella ricerca della *symmetria*<sup>13</sup> (cf. *infra*); oppure all'unghia giudicatrice del modellatore, dato che, quando lo scultore plasma l'argilla, se ne serve non solo come strumento di controllo per sentire se la superficie è liscia, ma anche per

---

<sup>11</sup> Cf. rispettivamente Plutarch., *De profec. in vir.*, 86A; *Quaest. conv.*, II, 3, 2 (636C).

<sup>12</sup> W. D. Heilmeyer, "Progresso tecnico nella fusione dei bronzi di età classica", in E. Formigli (ed.), *Antiche officine del bronzo. Materiali, strumenti, tecniche*, Siena, Nuova Immagine Editrice, 1995<sup>2</sup>, p. 21. Cf. però le riflessioni forse meno stringenti su *pelos* piuttosto riferibile al mantello in argilla steso sul modello in cera: T. Visser-Choitz, "Zu Polyklets Kanon. Das 'Hauptproblem' beim Bronzeguss (frg. I)", in M. Schmidt (ed.), *Kanon. Festschrift Ernst Berger zum 60. Geburtstag am 26. Februar 1988 gewidmet* (15. Beiheft zur Antike Kunst), Basel, Vereinigung der Freunde antiker Kunst, 1980, p. 127-133 (p. 130-131 per la rassegna delle tante traduzioni con le altrettanto numerose sfumature).

<sup>13</sup> Come in modo interessante proposto da W. Gauer, "Zu einem Zitat aus dem Kanon des Polyklet", *Hermes*, 106, 1978, p. 43-48, per il quale non si tratta così di una lavorazione puramente limitata alla superficie; cf. già R. Tobin, "The Canon of Polykleitos", *American Journal of Archaeology*, 79 (4), 1975, p. 320; così anche Pigeaud, *L'Art*, p. 31-32; T. Schirren-N. J. Koch, "Fügung zur Einheit – Zu Polyklet Frg. B 1 D.-K.", *Hermes*, 127 (3), 1999, p. 263-273, in modo meno convincente, riferiscono il brano al montaggio delle parti del modello in argilla e all'ispezione della loro unità. Un'ambiguità dell'espressione sin dall'inizio è avvertita da É. Prioux, *Regards alexandrins. Histoire et théorie des arts dans l'épigramme hellénistique* (Hellenistica Groningana, 12), Leuven-Paris-Dudley, Peeters, p. 34-42. Un riesame recente della frase e di ogni più tarda ripresa si trova in F. Queyrel, "Ekphrasis et perception alexandrine: la réception des œuvres d'art à Alexandrie sous les premiers lagides", *Antike Kunst*, 53, 2010, p. 37-40, per il quale, senza ulteriori spiegazioni, secondo Policleto il compito dello scultore si fa particolarmente difficile quando l'argilla arriva sotto la sua unghia.

operare riduzioni infinitesime affinché la forma riesca perfetta. L'espressione nell'antichità è diventata proverbiale per essere variamente ripresa in epoca ellenistica (cf. *infra*) e rielaborata anche nella letteratura latina, come nel passo dell'*Ars poetica* (*ad unguem*) in cui Orazio raccomanda la rifinitura stilistica.<sup>14</sup> Al di là degli usi successivi, la prima soluzione, che implica un processo dinamico di accurata rifinitura da parte dell'artefice sino ai minimi dettagli di una statua, pare maggiormente accordarsi con il parallelo instaurato con la natura che mano a mano completa l'essere vivente; ricordiamo però che Plutarco già sfrutta la frase interpretandola ('pensiamo').

Un altro brano di Plutarco nel *De auditione*, lo scritto incentrato sulle norme di comportamento generali da seguire in ogni ascolto, pur senza nominare lo scultore, è stato considerato correlabile a Policleteo in quanto pare almeno riprenderne il pensiero se non alcuni termini cruciali della riflessione:<sup>15</sup> in ogni opera la bellezza (*to kalon*) si realizza attraverso molti numeri (*ek pollon ... arithmon*) che convergono per mezzo di *symmetria* e *armonia* nel punto giusto (*kairos*); il brutto (*to aischron*) ha un'immediata e improvvisa origine da un difetto o da un eccesso casuale.

Sono poi tanti i passi di Galeno che usano il *Canone* di Policleteo quale confronto per un corpo perfettamente proporzionato. Nel *De temperamentis*<sup>16</sup> egli ricorda come il medico debba giudicare i temperamenti sulla base del metro del giusto mezzo (*to meson*), una misura a uguale distanza da ogni estremo, da realizzare nell'esperienza mescolando una quantità di ghiaccio a un'altra analoga di acqua bollente; poi si dovrà mantenere memoria di tale sensazione: si prende dunque come regola (*kanon*) e come norma (*gnomon*) un tipo medio in base al quale si giudicherà cosa è freddo e cosa è caldo. Non è da tutti conoscere in ciascuna specie di animali e da tutti i punti di vista il giusto mezzo: è possibile trovarlo solo dopo lungo tempo e fatica nonché attraverso la lunga esperienza e la profonda conoscenza di ogni

---

<sup>14</sup> *Ars*, 291-294; di pari celebrità anche il brano di Orazio in *Satirae* I, 5, 32: A. J. D'Angour, "Ad unguem", *The American Journal of Philology*, 120 (3), 1999, p. 411-427 (per il quale il significato originario policleteo da riferire all'unghia del modello in argilla è rispettato nei testi di Orazio e trasformato poi da Persio e dai commentatori antichi dell'*Ars poetica* nel senso di un'ispezione critica da parte degli artefici).

<sup>15</sup> Il brano nel *De auditione*, 45C-D è stato valorizzato per la prima volta da D. Schultz, "Zum Kanon des Polyklet", *Hermes*, 83 (1), 1955, p. 200-220, con eccessiva insistenza però sul *kairos* quale elemento imprevedibile e irrazionale, che non pare avere invece posto nella ferrea visione matematica del *Canone* policleteo.

<sup>16</sup> *De temp.*, I, 9 (I, 566 Kühn).

singola parte; anche i modellatori, i pittori, gli scultori di uomini e di dèi (*andriantopoioi* e *agalmatopoioi*) disegnano e modellano la forma più bella (*ta kallista*) di ogni specie, per esempio la forma più armoniosa di uomo, cavallo, bue o leone, mirando al loro giusto mezzo. A questo punto Galeno ricorda che viene lodata una statua (*andrias*) di Policleto chiamata *Canone*, la quale trae il nome dall'aver un'esatta simmetria (*akribe...symmetria*) di tutte le membra tra loro. Nel *De placitis Hippocratis et Platonis*<sup>17</sup> Galeno riporta un discorso di Crisippo, secondo il quale la salute del corpo consiste nella simmetria di caldo, freddo, asciutto e umido. Lo stesso Crisippo ritiene, invece, che la bellezza (*to kallos*) del corpo consista nella *symmetria* non degli elementi, ma delle parti, del dito rispetto a un altro dito, di tutte le dita in relazione al metacarpo e al carpo e di queste rispetto all'avambraccio, e dell'avambraccio rispetto alla parte superiore del braccio; in breve, di tutto in rispetto al tutto, secondo quanto è scritto nel *Canone* di Policleto. Lo scultore, infatti, dopo avere esposto in questo suo trattato la simmetria del corpo, rinsaldò il ragionamento con l'opera, creando una statua secondo i precetti del discorso e chiamandola con il medesimo nome dello scritto, *Canone*; del resto, che la bellezza del corpo risieda nella simmetria delle parti è opinione di tutti i medici e i filosofi. Nel *De usu partium* Galeno si dice convinto del *logos* provvidenziale della natura-demiurgo nel dare forma al corpo umano applicando determinate norme e distribuendo a ciascuna parte ciò che le è appropriato. Non solo ognuna è perfettamente adeguata alle sue utilità, ma si lega alle altre in quella forma del tutto armonica che costituisce la bellezza del corpo sano, le cui principali categorie sono *symmetria*, proporzione (*analogia*) e appropriatezza (*oikeion*). Un passo di un'operetta pseudo-ippocratica, il *De alimentis* (nel complesso delle membra tutto è simpatetico, ma in particolare le parti cooperano all'opera), costituisce allora il punto di partenza per qualificare come migliore la costruzione del nostro corpo in cui tutte le parti prestano il loro contributo adatto alle funzioni degli organi. È questo per Galeno "il canone, la misura, il criterio della perfezione naturale e della vera bellezza", un tema su cui torna più volte, in particolare nell'ultimo libro:

c'è da stupirsi che queste persone, ossia i sostenitori dell'atomismo e della casualità, che dicono che la natura è priva d'arte, elogino gli scultori quando fanno la parte destra esattamente uguale alla sinistra, ma non elogino la natura che, oltre alla uguaglianza (*isotes*) delle parti, fornisce anche all'animale delle funzioni e fin

---

<sup>17</sup> *PHP*, V, 3 (V, 449 Kühn; p. 308-309 De Lacy).

dall'inizio, alla nascita, gli insegna l'uso delle parti. È forse giusto ammirare Policleto per la proporzionalità (*analogia*) delle parti della statua chiamata *Canone* e si deve negare non solo l'elogio, ma anche il riconoscimento di qualsiasi abilità alla natura che esibisce la proporzionalità delle parti non solo all'esterno, come gli scultori, ma anche in profondità? Oppure non è lo stesso Policleto un imitatore della natura? Egli riuscì ad esserlo solo nelle fattezze esterne, di cui aveva indagato la *techne*; cominciando dalle cose più ovvie, come la mano, l'organo più caratteristico dell'uomo che ha cinque dita, tre articolazioni per ciascuno dito e i movimenti di cui trattai nel primo libro ... La *symmetria* stessa è indizio di arte meravigliosa. Coloro che fanno le statue con moltissimi strumenti a stento ne osservano la *symmetria*.<sup>18</sup>

Qui Policleto, pur nell'eccellenza della sua indagine della *symmetria* a partire dalle mani, serve a mostrare i limiti dell'arte di fronte alla superiorità della natura come abile artefice nel rendere la giusta proporzione vicendevole delle parti del corpo. Nel *De optima nostri corporis constitutione* Galeno intende parlare non solo dei corpi perfetti e imitare per così dire con la parola il paradigma del *Canone* di Policleto, ma anche trattare di quelli non impeccabili; per lui ciò che definiamo compiutamente equilibrato si trova a metà tra il tenero e il duro, tra i capelli troppo folti e la calvizie, tra le vene grandi e strette, tra le pulsazioni forti e deboli. Ma si diceva che una perfetta simmetria (*to d'akribos symmetron*) di tutte le parti organiche è in una parola (*eni kephalaioi*) come il *Canone* di Policleto.<sup>19</sup> Ancora, nel *De causis pulsuum* le pulsazioni regolari sono simmetriche e costituiscono un canone per altre cose, al pari del *Canone* di Policleto: se a quello accostiamo altre statue, le consideriamo come massicce, magre, larghe e strette o le chiamiamo con il nome di altre irregolarità.<sup>20</sup> In breve, per Galeno il corpo, né duro né molle né caldo né freddo né peloso né calvo né grosso né magro e senza altre forme di sproporzione (*ametria*), raggiunge il culmine della *symmetria* come il *Canone* di Policleto:<sup>21</sup> è l'incarnazione del corpo migliore.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> *De usu part.*, I, 9 (III, 24-25 Kühn); XVII, 1 (IV, 352-355 Kühn); per il ruolo di Policleto nell'opera di Galeno cf. A. M. Ieraci Bio, "L'armonia del corpo umano: medicina e teologia da Galeno ai Padri della Chiesa", in P. Caye-F. Malhomme-G. M. Rispoli-A. G. Wersinger (eds.), *L'harmonie entre philosophie, science et arts, de l'Antiquité à l'âge moderne* (Atti dell'Accademia Pontaniana Suppl., LIX), Napoli, Giannini Editore, 2011, p. 180-186. La traduzione del passo di Galeno nel testo è tratta dalla stessa autrice.

<sup>19</sup> *De opt. corp. const.*, 3-4 (IV, 744-745 Kühn).

<sup>20</sup> *De caus. puls.*, II, 13 (IX, 92 Kühn).

<sup>21</sup> *Ars med.*, I, 14 (I, 342-343 Kühn).

<sup>22</sup> Che è possibile vedere in regioni dal clima temperato, dice Galeno, come la nostra, e non presso gli Sciti, i Celti, gli Egiziani o gli Arabi: *De sanitate tuenda*, II, 7, 7 (VI, 126 Kühn).

Un’analoga osservazione in precedenza era contenuta in un trattato sulla pantomima scritto da Luciano, al quale, nello spiegare come deve essere il corpo del danzatore più bravo, era venuto in mente di descriverlo secondo il *Canone* di Policleto: non sia troppo alto o slanciato più del giusto, né piccolo di statura e come nano, ma precisamente proporzionato (*emmetros akribos*), non molto in carne (*polysarkos*) – non sarebbe da credere – né eccessivamente sottile – parrebbe uno scheletro o un cadavere.<sup>23</sup>

Infine, una più vaga eco policletea si coglie anche in una riflessione di Vitruvio<sup>24</sup> sulla *symmetria* dei templi che gli architetti devono osservare con grande scrupolo (*diligentissime*) e che trasforma l’*aedificatio* in un sistema razionale. La *symmetria* nasce dalla proporzione chiamata in greco *analogia*: nessuna *aedes* può avere un principio razionale della composizione se non aderendo al principio razionale precisamente definito (*exacta ratio*) proprio delle membra di un uomo dalla bella forma. Egli propone a questo punto un sistema di corrispondenze modulari del corpo umano quale composto per natura alla luce di una lunga tradizione: la valorizzazione delle proporzioni reciprocamente commensurabili (*commensus proportiones*), senza nominare Policleto, è da lui attribuita agli antichi pittori e scultori che conseguirono così grandi lodi, e le ricerche sulla *symmetria* accomunano i titoli dei trattati di molti architetti, ingegneri e artefici più o meno noti, tra i quali Filone di Bisanzio, citati dallo stesso Vitruvio.

‘Canone’ in greco, etimologicamente imparentato con *kanna*, designa una bacchetta, l’asta rigida che serve a tirare righe diritte. Il canone<sup>25</sup> si annovera soprattutto tra gli strumenti di misura insieme anche alla *stathme* ed è usato nell’arte della costruzione al fine di ottenere precisione (*akribeia*), come si legge chiaramente in Platone per i rapporti tra la

---

<sup>23</sup> Luc., *De salt.*, 75.

<sup>24</sup> Vitr., *De arch.*, III, 1; cf. anche VII, *praef.* 14. Sul rapporto in Vitruvio tra l’*homo bene figuratus* e le *aedes* basato sulle comunanze ritmiche che associano le due creazioni più alte della natura e degli uomini nella medesima ricerca armonica cf. P. Gros, *Vitruve et la tradition des traités d’architecture*. *Fabrica et ratiocinatio* (Collection de l’École Française de Rome, 366), Rome, École Française de Rome, 2006, p. 447-457.

<sup>25</sup> Per esempio, per il recupero di un righello in un relitto del 400 a.C. circa sulla costa centrale di Israele cf. R. R. Stieglitz, “Classical Greek Measures and the Builder’s Instruments from the Ma’agan Mikhael Shipwreck”, *American Journal of Archaeology*, 110, 2006, p. 195-199, con le critiche tuttavia ai ragionamenti volti a enucleare moduli ‘fidoniani’ da parte di G. Ragone, “Riflessioni sulla documentazione storica su Fidone di Argo”, in C. Bearzot-F. Landucci (eds.), *Argo. Una democrazia diversa* (Contributi di storia antica, 4), Milano, Vita e Pensiero, 2006, p. 96-97.

*tektonike* e l'etica.<sup>26</sup> In matematica è il righello, mentre nella teoria musicale il canone a una sola corda è uno strumento di carattere sperimentale inventato da Pitagora per dotare l'ascolto di un supporto sicuro e non ingannevole e per confortare le impressioni ricevute attraverso il senso dell'udito con elementi di giudizio oggettivo, con cui si misuravano le relazioni tra i rapporti numerici e gli intervalli musicali.<sup>27</sup> Il termine conosce anche un impiego metaforico, come nelle *Ranae* di Aristofane, quando si citano fra gli altri attrezzi anche regoli, *kanones*, funzionali per saggiare le tragedie verso per verso nella disputa tra Eschilo ed Euripide, o come nell'*Hecuba* di Euripide:<sup>28</sup> nelle parole della protagonista *ho kanon tou kalou* è il parametro che permette di riconoscere invece il brutto (*to aischron*), e l'espressione può essere memore del vocabolo impiegato da Policleto, stando alle fonti, per il trattato e per la statua,<sup>29</sup> che, come visto, parimenti miravano al raggiungimento di *to kallos* sul piano sia estetico sia etico. Tra l'altro, nel V sec. a.C., in un momento più o meno coevo a Policleto, anche tra gli scritti scientifici di Democrito riguardo alla natura eranono noti i *Canoni* in tre libri di argomento gnoseologico,<sup>30</sup> per quanto l'attribuzione di questo titolo al filosofo atomista sia oggetto di discussione soprattutto se si tiene conto che anche Epicuro scrisse un *Canone*.

<sup>26</sup> Plat., *Phlb.*, 56b-c. Per il *Canone* e le sue varie accezioni attraverso i secoli è fondamentale il lavoro di H. Oppel, *KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen* (regula-norma) (Philologus Suppl., 30, 4), Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1937.

<sup>27</sup> S. Ferri, s.v. "Canone", in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, II, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1959, p. 311-312; A. H. Borbein, "Polyklet", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 234, 1982, p. 232-241; A. H. Borbein, "Kanon und Ideal. Kritische Aspekte der Hochklassik", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 100, 1985, p. 253-258; Stewart, "The Canon of Polykleitos", p. 122-131; A. H. Borbein, s.v. "Canone", in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale, Secondo Supplemento, 1971-1994*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1994, p. 841-844. Cf. anche H. Philipp, "Zu Polyklets Schrift »Kanon«", in Beck-Bol-Bückling, *Polyklet*, p. 135-155; N. J. Koch, *Techne und Erfindung in der klassischen Malerei. Eine terminologische Untersuchung* (Studien zur antiken Malerei VI), München, Biering & Brinkmann, 2000, p. 113-118. È confuso il contributo di E. Villari, "La représentation du corps dans le monde grec classique: le Canon de Polyclète, entre construction d'une norme et invention de l'antique", in F. Malhomme-E. Villari (eds.), *Musica Corporis: savoirs et arts du corps de l'antiquité à l'âge humaniste et classique*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 67-83.

<sup>28</sup> Aristoph., *Ranae*, 799; Eur., *Hecuba*, 601-602.

<sup>29</sup> Stieber, *Euripides*, p. 393-397.

<sup>30</sup> Cf. Diog. Laert., *VP*, IX, 47 = 68 A 33 DK = VII 27 D2b LM e Sext. Emp., *M*, VII, 138 = 68 B 11 DK = VII 27 D6 LM, nonché Oppel, "KANON", p. 33-35.

Il *Canone* di Policleto mira alla riproduzione di una bellezza naturale depurata di tutte le imperfezioni che rendono brutto un corpo umano per eccesso o per difetto. Alla sua base v'è la costruzione del corpo tramite molti rapporti numerici, ossia tramite relazioni di tipo matematico in modo che ogni particolare sia esattamente proporzionato al tutto in rispondenza alla *symmetria*, la commensurabilità delle parti (non esiste una parola latina per rendere quel termine greco, precisa Plinio il Vecchio).<sup>31</sup> Per definire la principale qualità di Policleto, celebrato per *diligentia* (= *akribeia*) e *decor*, basta l'osservazione di Quintiliano: lo scultore aggiunse alla forma umana un *decor supra verum*.<sup>32</sup> I pur lodevoli sforzi di ricostruire la complicata struttura teorica e le precise misurazioni alla radice del *Canone* di Policleto, considerate per esempio basate ora sulla falangetta del dito mignolo come modulo generatore ora sull'articolazione dell'altezza complessiva in unità sempre più piccole mediante l'utilizzo di tre serie di regoli oppure dipendenti da uno schema progettuale di divisione armonica del piano frontale con la zona del pube come centro, hanno portato a risultati molto discordanti.<sup>33</sup> Le ricostruzioni sono state condotte sulla base di opere riconosciute – non all'unanimità – come copie in marmo di archetipi perduti in bronzo, in particolare il *Doriforo* (cf. *infra*): copie certo fedeli ma verosimilmente non sino a quell'“infinitesimo” tanto sentito nel pensiero di Policleto. In aggiunta, tali tentativi, ancorché non ben giudicabili da parte degli archeologi classici poiché le conoscenze presupposte ne superano talora le specifiche competenze, risultano molto speculativi di fronte alle poche informazioni disponibili. Da quelle si deduce solo che lo scultore derivò il suo modulo non da combinazioni di misure astratte, ma dal corpo stesso: stando almeno a Crisippo, le proporzioni erano ricavate non replicando o suddividendo unità a base fissa, ma grazie a un processo generativo e a una progressione costante, dove le misure derivavano in stadi successivi l'una dall'altra, da unità più minime ad altre più grandi.

Fu Pitagora di Samo a formulare la teoria dell'universo come armonia e numero, scoprendo la tetrade, l'insieme dei primi quattro numeri, i

---

<sup>31</sup> *NH*, 19, XXXIV, 66.

<sup>32</sup> Quint., *Inst. or.*, XII, 10, 7.

<sup>33</sup> Per i plurimi tentativi a titolo esemplificativo cf.: Tobin, “Canon”, p. 307-321; E. Berger, “Zum Kanon des Polyklet”, in Beck-Bol-Bücling, *Polyklet*, p. 156-184; H. von Steuben, “Der Doryphoros und der Kanon Polyklets”, *Städte-Jahrbuch*, 15, 1995, p. 7-12; W. Sonntagbauer, “Ein Spiel zwischen Fünf und Sieben”, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 61, 1991-1992, p. 70-123.

principi, che sul piano aritmetico danno il risultato di dieci, il numero perfetto. Fu, dunque, forse per effetto delle ricerche pitagoriche sui rapporti matematici che si cercarono di determinare teorie proporzionali su base numerica. Nel V sec. a.C. scrive Filolao di Crotona (44 B 4 DK = IV 12 D7 LM) come tutte le cose che si conoscono abbiano numero, senza il quale nulla è pensabile o conoscibile. I numeri sono dunque uno strumento epistemologico al centro dell'attenzione dei pensatori del V sec. a.C.<sup>34</sup> Di conseguenza, anche Policleto è stato considerato tanto vicino alla sapienza pitagorica che i frammenti del suo trattato si possono trovare nella raccolta fondamentale di testi dei 'presocratici' di Hermann Diels o nelle testimonianze dei Pitagorici nell'opera curata da Maria Timpanaro Cardini.<sup>35</sup> Certo, un linguaggio affine non implica la stretta appartenenza a una corrente filosofica, ma attesta un sentire condiviso da vari ambiti del pensiero, aperti e in reciproca comunicazione. Perciò Policleto è stato a più riprese accostato anche alle ricerche degli architetti o alla concezione ippocratica del corpo e alla *techne* medica.<sup>36</sup> Il corpo, quale terreno di indagine per il rapporto tra le parti e fra queste e il tutto, fungeva anche da

---

<sup>34</sup> Importanti discussioni in C. A. Huffman, *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge-Melbourne, Cambridge University Press, 1993, p. 54-77 (per il frammento cf. p. 172-177); sulla dottrina del "tutto è numero" nel pitagorismo antico o almeno del V sec. a.C. G. Cornelli, *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an Historiographical Category* (Studia Praesocratica, 4), Berlin-Boston, de Gruyter, 2013, p. 137-188.

<sup>35</sup> Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, p. 391-393, n. 40; Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, p. 18-27.

<sup>36</sup> Sulle connessioni possibili architettura-scultura cf. J. J. Pollitt, "The Canon of Polykleitos and Other Canons", in Moon, *Polykleitos*, p. 19-24. Su una trasposizione creativa di idee dalla medicina nella scultura e in particolare nel *Doriforo*, che non doveva però costringere i fruitori a una lettura in termini filosofici o medici delle sue caratteristiche, cf. G. V. Leftwich, "Polykleitos and Hippocratic Medicine", in Moon, *Polykleitos*, p. 38-51 (in particolare, sia sulla costruzione del *Doriforo* attraverso assi opposti e una simmetria bilaterale sia sullo studio dei principi fondamentali della biomeccanica concretizzatosi nella statua, "one of the most innovative, analytical, and, if you will, scientific of all works of Greek art"); R. Tobin, "The Pose of the Doryphoros", in Moon, *Polykleitos*, p. 52-58; J. Tanner, *The Invention of Art History in Ancient Greece. Religion, Society and Artistic Rationalisation*, New York, Cambridge University Press, 2006, p. 117-121, 161-162; cf. però le riserve di J. Pigeaud, "Homo quadratus: variations sur la beauté et la santé dans la médecine antique", *Gesnerus. Swiss Journal of the History of Medicine and Sciences*, 42, 1985, p. 344-348, sui rapporti tra la medicina ippocratica, poco interessata all'articolazione delle forme del corpo e della sua bellezza, e l'attività degli scultori nel V sec a.C.

metro di paragone con realtà diverse attraverso il pensiero analogico e metaforico: anche Galeno, come si è visto, sottolinea come la bellezza del corpo prodotta dalla corretta proporzione delle parti risponda all'opinione di tutti i medici e filosofi. Da tempo è poi avvertita la consonanza tra il pensiero di Crisippo, secondo il quale la salute del corpo deriva dalla *symmetria* di caldo, freddo, asciutto e umido, e la visione del medico Alcmeone di Crotona nel V sec. a.C., considerato da una parte della tradizione scolaro di Pitagora: per lui l'essenza della salute consiste nell'equilibrio (*isonomia*) delle forze, umido, arido, freddo, caldo, amaro, dolce e così via, mentre il prevalere (*monarchia*) di una sola di esse genera la malattia.<sup>37</sup> Inoltre, perlomeno il vocabolo *armonia*, nei passi già riportati attestato però solo dove Plutarco non menziona direttamente Policleto, sembra avere svolto un ruolo essenziale anche nell'attività di Ippodamo di Mileto: alcune antiche testimonianze, come la riflessione di Aristotele sul taglio *eutomos* della città previsto nel 'modo ippodameo' e dalle sue critiche alla migliore costituzione cui Ippodamo, primo fra i non politici, si dedicò, compaiono nella raccolta dei presocratici di Diels, subito prima di Policleto. Negli ultimi vent'anni la figura di Ippodamo, la cui attività si iscrive tra la metà (o poco prima) del V sec. a.C. sino al 408 a.C., è stata riconsiderata dalla critica, e talora il sistema di griglia urbana per città di nuova costruzione o da ristrutturare secondo rapporti proporzionali fissi ha indotto al parallelo proprio con Policleto.<sup>38</sup> Alcuni frammenti di un *Peri politeias* di Ippodamo Pitagorico e di un *Peri eudaimonias* di Ippodamo di Thurii sono confluiti nel *Florilegio* di Giovanni Stobeo: un recente riesame critico, senza ritenerli autenticamente 'ippodamei', vi ha riconosciuto elementi del pensiero dell'Ippodamo classico, eventualmente rielaborati in

---

<sup>37</sup> Da tale consonanza è partito J. E. Raven, "Polyclitus and Pythagoreanism", *The Classical Quarterly*, 45, 1951, p. 147-152, per supporre che il *Canone* policleteo fosse sintetizzato in qualche autore pitagorico conosciuto a Vitruvio e a Galeno ed eventualmente identificabile con Filolao di Crotona, il quale poté interessarsi al tentativo da parte dello scultore di dare forma a quel pensiero filosofico.

<sup>38</sup> Per esempio, L. M. Calò, *Asty. Studi sulla città greca* (Thiasos Monografie 2), Roma, Edizioni Quasar, 2012, 115-118, tuttavia con un linguaggio non sempre aderente ai testi antichi che parlano di Ippodamo o Policleto. Su Ippodamo e per la valorizzazione delle testimonianze nel *Florilegio* di Giovanni Stobeo si segnala E. Greco, *Turi*, in Id. (ed.), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma, Donzelli, 1999, p. 413-430; su Ippodamo in generale da ultima cf. L. Ficuciello, "Dall'*archaios tropos* al *neoterios kai hippodameios tropos*: una nota", in F. Longo-R. Di Cesare-S. Privitera (eds.), *Dromoi. Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco dagli allievi della Scuola Archeologica Italiana di Atene*, Atene-Paestum, Pandemos, 2016, p. 119-138.

età ellenistica (III sec. a.C.?), quando circoli pitagorici interessati a dare statuto letterario alla loro scuola poterono selezionarlo fra gli autori idonei per una lettura in senso pitagorico. Nel *Peri eudaimonias* un brano riguarda proprio l'armonia, il tema pitagorico per eccellenza: "è dunque l'armonia la virtù del cosmo, l'eunomia la virtù della città, la sanità e la robustezza la virtù del corpo. Ciascuna delle loro singole parti è stata ordinata per il tutto e per ciò che risulta nell'insieme delle parti" (trad. in Greco (ed.), *La città greca antica*, p. 423). Anche il 'modo ippodameo' di divisione della città pare avere perseguito il rapporto tra le singole parti e il tutto, sebbene, malgrado l'avanzamento delle conoscenze sulla fondazione di Thurii che consentono di cogliere l'innovazione nella griglia a scacchiera degli isolati delle abitazioni, sfuggano ancora in dettaglio i rapporti con l'attività del pensatore/teorico.

Insomma, se il pitagorismo magnogreco può avere agito da collante di esperienze diverse,<sup>39</sup> d'altra parte bisogna fare attenzione a non stringere eccessivamente i parallelismi, almeno sulla base delle frammentarie conoscenze o di quanto è semplicemente intuibile: da questo punto di vista, non è dimostrabile una tendenza specificatamente pitagorica nel pensiero di Policleto.<sup>40</sup>

Secondo Galeno/Crisippo, Policleto prima redasse il trattato per poi rinsaldare il ragionamento con l'opera, chiamandola con il medesimo nome, *Canone*: lo scultore avrebbe messo per iscritto la norma, dandone poi dimostrazione pratica nella statua, dunque non troppo diversamente dai trattati di quegli architetti che a partire dal VI sec. a.C. avevano redatto *commentarii* su edifici, forse contenenti la progettazione con l'indicazione di misure e proporzioni. Vista la distanza temporale tra Policleto e Crisippo, non è detto che l'ordine fosse stato esattamente questo, ma

---

<sup>39</sup> C. Caserta, "Normale e patologico nel corpo e nella polis. Isonomia e armonia fra VI e V secolo", in G. Daverio Rocchi (ed.), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica* (Quaderni di Acme, 92), Milano, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, 1997, p. 65-78, che ha oltretutto citato anche un brano di Archita di Taranto sulla definizione del calcolo come "canone", ossia norma; parte del contributo di Caserta verte su E. La Rocca, "Introduzione", in Id. (ed.), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Milano, Electa, 1988, p. 21-23. Sulla testimonianza di Alcmeone di Crotona cf. A. Mele, *Pitagora. Filosofo e maestro di verità*, Roma, Scienze e Lettere, 2013, p. 89-91.

<sup>40</sup> In questo senso sono condivisibili le conclusioni di Huffman, "Polyclète", spec. p. 325-326.

mancano oggi le condizioni per ritenerne necessaria un'inversione.<sup>41</sup> Viceversa, Plinio attribuisce ad artefici quella denominazione:<sup>42</sup> Policleto fece anche (*fecit et*) quel che gli artefici chiamano *Canone*, nel quale essi cercano i *liniamenta* (le linee-guida) *artis* come da una data legge; solo lui è ritenuto avere realizzato l'*ars* stessa (in un senso più astratto e meno concreto e tecnico) con un'opera d'arte (*artem ipsam fecisse artis opere iudicatur*). La frase ricorda l'elogio tributato da Vitruvio all'architetto Ermogene di Priene, il quale appariva avere creato realizzazioni di opere con un'acuta e grande ingegnosità e avere lasciato fonti da cui i posteri possono attingere le norme di queste discipline (*fontes unde posterius possent haurire disciplinarum rationes*).<sup>43</sup> Sempre secondo Plinio Policleto portò alla massima perfezione (*consummasse*)<sup>44</sup> la *scientia*, da intendere come sinonimo del precedente *ars*.<sup>45</sup> Era raro che un'opera assumesse un valore tanto esemplare: è solo parzialmente avvicicabile il caso di una *tabula* allora visibile nel *templum Pacis*, sulla quale Timante, pittore degli ultimi decenni

---

<sup>41</sup> Per Settis, "Trattatistica", Policleto, al pari degli architetti, illustrò e giustificò con uno scritto un'opera già compiuta 'evidentemente' esposta in un luogo pubblico; ma sugli architetti cf. l'acuta analisi di B. Wesenberg, "Zu den Schriften der griechischen Architekten", in *Bauplanung und Bautheorie der Antike* (Diskussionen zur archäologischen Bauforschung, 4), Berlin, Deutsches Archäologisches Institut, 1984, p. 39-48. Alcuni dubbi sull'antiorità dello scritto rispetto alla statua anche in T. Lorenz, "Der Doryphoros des Polyklet: Athlet, Musterfigur, politisches Denkmal oder mythischer Held?", *Nikephoros*, 4, 1991, p. 187-190; Id., "Annäherung an das Werk Polyklets", *Städte-Jahrbuch*, 14, 1993, p. 8-9; cf. già Oppel, "*KANON*", p. 48-50, il quale giudica più affidabile la versione pliniana, perché sarebbero stati gli artefici tardo-ellenistici a trasmettere quell'etichetta al *Doriforo*, originariamente svincolato dallo scritto.

<sup>42</sup> Plin., *NH*, XXXIV, 19, 55-56.

<sup>43</sup> Vitr., *De arch.*, III, 3, 9.

<sup>44</sup> Non convince il senso attribuito al verbo da S. Ferri, "Nuovi contributi esegetici al 'Cànone' di Policleto", *Rivista del R. Istituto d'archeologia e storia dell'arte*, 7, 1940, p. 141-142: Policleto avrebbe scritto una summa, un manuale troppo conciso di proporzioni umane a uso degli scultori; diversa ma analogamente non persuasiva la spiegazione di Pigeaud, *L'Art*, p. 33-34, che insiste sul significato primario di *consummasse* come "fare la somma" mediante il parallelo con un'espressione di Galeno nel *De optima nostri corporis constitutione*. Tuttavia, nonostante Ferri ne fosse conscio, conviene di più guardare alle plurime occorrenze del medesimo verbo nell'opera pliniana nell'accezione di perfezionare, in particolare nel libro XXXV (6, 18; 36, 66; 36, 71; 39, 122).

<sup>45</sup> Plin., *NH*, XXXIV, 19, 55. Su questo punto si può in parte seguire la traduzione di Ferri, "Nuovi contributi esegetici", p. 140-141, secondo il quale la *scientia* va distinta dalla *toreutice* menzionata subito dopo; cf. anche la buona osservazione di F. Coarelli, *Revixit ars. Arte e ideologia. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma, Quasar, 1996, p. 524, pur senza occuparsi del termine *scientia*.

del V sec. a.C., aveva dipinto un eroe di esecuzione estremamente perfetta, concretizzando in esso l'arte stessa di rappresentare la figura maschile.<sup>46</sup>

Sin dai primi studi è irrisolta la controversia a proposito della statua chiamata *Canone*. Gli argomenti a favore delle due seguenti opzioni sono sempre gli stessi, con qualche equivoco che accomuna i sostenitori di entrambe, perché i testi antichi implicano solo lo stretto collegamento tra trattato e opera d'arte. Per parte degli studiosi, data l'inconcepibilità di una figura-modello neutra per il V sec. a.C. (non esistono però regole tanto assolute), la statua ebbe un soggetto per un'occasione e per un luogo specifico; furono semmai i posteri in un dato momento a trasferirle il titolo del trattato in quanto assurta a emblema di una costruzione formale precisamente regolata.<sup>47</sup> Secondo la tesi opposta, il *Canone* non fu un'opera dipendente da una committenza per una precisa destinazione (sulla quale, più in generale, le fonti letterarie più incentrate sui discorsi d'arte spesso tacciono), ma effigiò una figura maschile mai uscita di bottega e finalizzata a visualizzare il trattato in forma concreta:<sup>48</sup> un'affermazione dunque di autonomia della *techne* emancipata dalla 'tirannia' del soggetto.

Le prese di posizione nell'uno e nell'altro campo dipendono in parte anche dall'identificazione invalsa nella critica del *Canone* con la statua denominata *Doriforo*,<sup>49</sup> il portatore di lancia: *doryphoros* almeno in età classica (spesso al plurale) designa una guardia armata più che un qualsiasi soldato armato di lancia. Nessun testo antico esplicita l'uguaglianza, poiché quasi in nessun caso sono riportate contemporaneamente le due designazioni. Galeno, di fronte alle tante occorrenze del *Canone* sotto forma di trattato e statua, in un'unica occasione, nel *De semine*, nomina il *Doriforo* nell'ambito di un confronto con la funzione del seme maschile e femminile, che causa la somiglianza tra genitori e figli, e si chiede: Policleteo quando formò il *Doriforo*, non plasmò lui stesso il naso e l'occhio, e non fu l'argilla (*toi peloi*) a rendere

---

<sup>46</sup> Plin., *NH*, XXXV, 36, 74.

<sup>47</sup> Tra gli altri, a titolo esemplificativo, Borbein, "Polykleitos", p. 87.

<sup>48</sup> Da ultimo, cf. G. Pucci, "Costruire il bello: ancora sul *Canone* di Policleteo", in V. Neri (ed.), *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica*, Bologna, Patron, 2005, p. 47-51; in precedenza, cf. L. Beschi, s.v. "Policleteo", in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, VI, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1965, p. 268.

<sup>49</sup> Persino prima del recupero del *Doriforo* in un tipo statuariao trasmesso da più repliche: cf., per esempio, O. Jahn, "Zu Plinius", *Rheinisches Museum für Philologie*, 9, 1854, p. 315-317.

dritto (il naso?)<sup>50</sup> Il punto della *Naturalis historia* appena menzionato ha invece dato adito a molti dubbi. L'inizio della sezione su Policleto ricorda, anzitutto, come lo scultore argivo avesse realizzato il *Diadumeno*, famoso per il prezzo di vendita di cento talenti, e il *Doriforo*, evidentemente le due statue più rappresentative della sua produzione, accoppiate anche in una delle *Epistulae morales* di Seneca. Dopo un punto, Plinio prosegue: fece anche quel che gli artefici chiamano *Canone*.<sup>51</sup> La costruzione delle frasi con quel *fecit et* presente in tutti i codici ha allora suggerito ad alcuni studiosi che l'opera d'arte denominata *Canone* sia da distinguere dal *Doriforo*.<sup>52</sup> Al contrario, i sostenitori dell'equivalenza *Canone-Doriforo* sono costretti a ipotizzare che l'enciclopedista poté attingere a due fonti differenti poi non ben amalgamate<sup>53</sup> oppure a emendare il testo<sup>54</sup> o a espungere il *fecit et*.<sup>55</sup> Non sarà mai possibile eliminare questa incertezza nel testo di Plinio. Ciò nonostante, i brani di due altri autori continuano a essere rilevanti. Cicerone nel *Brutus*, l'opuscolo che delinea una storia dell'oratoria, a un certo punto della conversazione confessa ai suoi interlocutori come sin dalla fanciullezza avesse avuto come maestra una breve orazione di L. Licinio Crasso, in difesa della legge proposta da Q. Servilio Quinto Cepione, figlio del console del 106; più avanti, l'antiquario T. Pomponio Attico non mette in dubbio che Crasso assieme a Marco Antonio fosse un grande oratore, ma non concorda sull'elogio eccessivo da parte di Cicerone e osserva: come Lisippo diceva del *Doriforo* di Policleto, hai detto che ti è stato maestro il discorso in favore della legge Servilia. Cicerone replica insistendo sul fatto che da giovane non aveva trovato

---

<sup>50</sup> Gal., *De sem.*, II, 1 (IV, 606 Kühn).

<sup>51</sup> Plin., *NH*, XXXIV, 19, 55: *Polyclitus ... diadumenum fecit molliter iuvenem, centum talentis nobilitatum, idem et doryphorum viriliter puerum. Fecit et quem canona artifices vocant ...* Cf. anche Sen., *Ep.*, 65, 5.

<sup>52</sup> Per esempio cf. Gauer, "Zu einem Zitat", p. 47-48, n. 7; Pucci, "Costruire il bello", p. 43-44.

<sup>53</sup> A. Furtwängler, *Meisterwerke der griechischen Plastik. Kunstgeschichtliche Untersuchungen*, Leipzig-Berlin, Verlag von Giesecke & Devrient, 1893, p. 422, n. 2; C. Neumeister, *Polyklet in der römischen Literatur*, in Beck-Bol-Bücling, *Polyklet*, p. 436.

<sup>54</sup> Eliminazione dell'*et* o del punto tra *puerum* e *fecit*: Schirren-Koch, "Fügung zur Einheit", p. 267, n. 21.

<sup>55</sup> La soluzione preferita da S. Settis, "Fortuna del Diadumeno: i testi", *Numismatica e antichità classiche*, 21, 1992, p. 63, n. 30, il quale in modo acuto ha notato come lo sdoppiamento *Doriforo-Canone* renderebbe dissimmetrica l'indicazione del prezzo di vendita del *Diadumeno* a suo parere introdotta quale contrappeso alla precisazione sul *Doriforo*.

nell'eloquenza latina niente di meglio da imitare.<sup>56</sup> Secondo Quintiliano, in un parallelo con l'eloquenza dei suoi giorni, degenerata a tal punto da non rivelare più alcun individuo *gravis et sanctus*, famosissimi pittori e scultori, volendo raffigurare una bellezza al massimo grado, non sono mai caduti nell'errore di prendere a modello (*exemplum*) un Bagoa o un Megabizo, due famosi eunuchi, ma hanno più opportunamente guardato al *Doriforo*, adatto tanto a rappresentare il valore militare quanto la bravura ginnica (*aptum uel militiae uel palaestra*) e stimarono appropriati anche i corpi di altri giovani combattenti e atleti – l'equivalente nella realtà dei due ambiti cui il *Doriforo* sovrintendeva.<sup>57</sup> Tale osservazione e la nota di Lisippo, diventata proverbiale, sottolineano chiaramente come il *Doriforo* fosse l'opera più esemplare di Policleto per gli artefici nella configurazione dei corpi. Malgrado le perplessità di chi nega l'identificazione *Doriforo-Canone*, ciò si concilia anche con il brano di Plinio sull'opera d'arte chiamata *Canone* cui gli *artifices* attingono i *liniamenta artis*, oppure con le osservazioni di Galeno e di Luciano sul *Canone* come metro assoluto di paragone per i corpi senza difetti. La possibile identificazione *Doriforo-Canone* implicherebbe la coesistenza di due etichette, la prima basata sul motivo iconografico secondo una consueta antica classificazione storico-artistica,<sup>58</sup> la seconda conferita da Policleto in persona (Galeno) o dagli artefici (Plinio).

Il *Doriforo* sin dal 1863 è stato riconosciuto in un tipo statuario trasmesso da un grande numero di repliche, la più celebre dalla cosiddetta Palestra Sannitica di Pompei (VIII 7, 29) dell'inizio del I sec. d.C., oggi a Napoli (Museo Archeologico Nazionale): l'archetipo sottostante, che di solito si restituisce con la lancia come unico attributo nella mano sinistra in virtù anche del titolo 'Doriforo' e della posa, è considerato il lavoro della

---

<sup>56</sup> Cic., *Brut.*, 162; 296-298. Che il detto di Lisippo sia oggi per lo più frainteso e che fosse stato da lui pronunciato con sottile ironia è assertito da A. Stewart, "Posidippus and the Truth in Sculpture", in K. Gutzwiller (ed.), *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, p. 188, sulla base del testo di Cicerone; tuttavia, l'osservazione seguente *haec germana ironia est* è un commento personale di Attico sulla convinzione di Cicerone, il che non sembra implicare il trasferimento a Lisippo del medesimo intento.

<sup>57</sup> Quint., *Inst. Or.*, V, 12, 21.

<sup>58</sup> Applicata anche ad altri due bronzi, rispettivamente di Ctesilao e di Aristodemo (Plin., *NH*, XXXIV, 19, 75 e 86).

maturità dello scultore, realizzato intorno alla metà del V sec. a.C.,<sup>59</sup> nel quale è percepibile al massimo grado la ricerca della tensione e della distensione, della compressione e dell'allentamento e della concentrazione e del rilassamento.<sup>60</sup> Tra i nuovi rinvenimenti è significativo l'esemplare in marmo pario scoperto nella *natatio* del *frigidarium* nelle terme marittime di *Baelo Claudia* in Andalusia, del II sec. d.C.: all'interno della *natatio*, nelle vicinanze del torso acefalo, è stata scoperta la punta di una lancia in bronzo della lunghezza di circa 10 cm.<sup>61</sup>

L'assunto tradizionale è diventato incerto dopo la recente indagine condotta proprio sulla copia pompeiana, che ha portato a escludere la presenza di un'asta, mentre la posizione delle dita e delle tracce di ossidazione osservate sull'avambraccio – ma oggi scomparse dopo l'ultima ripulitura – hanno indotto a pensare che imbracciasse uno scudo metallico; il braccio destro in tensione avrebbe stretto la mano intorno a un oggetto, una spada o sguainata o chiusa nel fodero; oltretutto, un foro rettangolare sulla spalla destra sarebbe funzionale all'alloggiamento del perno metallico un tempo sostenente un balteo infilato a tracolla.<sup>62</sup> La più ricca panoplia ha

---

<sup>59</sup> Elenco e recensione critica delle copie in D. Kreikenbom, *Bildwerke nach Polyklet. Kopienkritische Untersuchungen zu den männlichen statuarischen Typen nach polykletischen Vorbildern. Diskophoros, Hermes, "Doryphoros", Herakles, Diadumenos*, Berlin, Gebr. Mann, p. 59-94, 163-180.

<sup>60</sup> Per parafrasare le coppie di opposti nelle parole di Socrate sulla ricerca della somiglianza da parte degli scultori (Xen., *Mem.*, III, 10, 7).

<sup>61</sup> I. Rodà de Llanza, "El Doriforo de Baelo Claudia. Estudio iconográfico", in D. Bernal Casasola-J.Á. Expósito Álvarez-J. J. Díaz Rodríguez-A. Muñoz Vicente (eds.), *Las Termas Marítimas y el Doriforos of Baelo Claudia*, Cádiz, Editorial UCA, 2016, p. 141-154. Cf. anche il rinvenimento nel 2014 della testa ancora inedita nella cosiddetta Palestra nel settore nord di Villa Adriana a Tivoli.

<sup>62</sup> V. Franciosi, *Il 'Doriforo' di Policleto*, Napoli, Jovene, 2007, p. 35-102; cf. anche Id., "Il 'Doriforo' di Pompei", in Id.-P. Themelis (eds.), *Pompei/Messene. Il "Doriforo" e il suo contesto*, Napoli, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, 2013, p. 11-47. Per il cosiddetto efebo Westmacott, ricostruito da Franciosi con la lancia nella mano destra, l'ipotesi più accreditata resta invece quella di un atleta vincitore in atto di incoronarsi (o di togliersi la corona?), identificabile eventualmente con la statua di quel Kyniskos di Mantinea del quale si è rinvenuta la base a Olimpia. Per condivisibili obiezioni alla proposta di Franciosi relativa al cosiddetto efebo Westmacott cf. R. Di Cesare, "Recensione a V. Franciosi, Il 'Doriforo' di Policleto", *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 81, s. III, 3 (2), 2003, p. 721, e J. Lenaghan, "On the Use of Roman Copies. Two New Examples of the Doryphoros and Westmacott Ephebe", *Eidola*, 4, 2007, p. 163, 170. Se però il tipo rappresentato dalla statua di Napoli non è il *Doriforo*, bisogna identificarlo con un'altra opera, che Franciosi individua in un bronzo ricordato nel solo catalogo pliniano, il *nudum telo* (emendato dalla lezione *talo*

indotto di conseguenza a ricercare un altro *Doriforo*, individuato nel tipo statuaria del cosiddetto efebo Westmacott, anch'esso noto da più repliche, e al quale meglio si attaglierebbe l'etichetta pliniana di *viriliter puer* (cf. *infra*). La proposta non è stata ancora sottoposta a una rigorosa verifica punto per punto:<sup>63</sup> alcuni studiosi, pur accettando la ricostruzione del tipo della statua napoletana con scudo e spada, hanno semmai provato a salvare la lancia nella sinistra per non sottrargli il titolo di *Doriforo*.<sup>64</sup> Il risultato della nuova tesi è, però, infelice, tanto più perché produce complicazioni ancora maggiori rispetto all'identificazione della statua con la sola lancia.

Resta comunque insoluta un'altra controversia, ossia l'eventuale identità eroica del *Doriforo*, del tutto oscurata nei testi disponibili dalla designazione basata sul motivo iconografico principale, che compare già sulla bocca di Lisippo nella citazione di Attico: l'opera era 'canonica' per gli stessi artefici e per i più tardi fruitori, ma ciò non implica che se ne ignorasse il soggetto. Le condizioni per il suo recupero sono oggi quasi impossibili, il che rende ancora più vana ogni congettura sul contesto originario di esposizione. Molti sono stati i nomi suggeriti dalla critica, talora semplicemente improbabili.<sup>65</sup> Il favorito dall'inizio del Novecento è Achille in virtù specialmente di un'altra sibillina nota pliniana sull'apprezzamento dei Romani per le statue-ritratto nude tenenti l'asta

---

riportata dai codici) *incessentem*, un personaggio nudo che assale con la spada; per Pucci, "Costruire il bello", p. 45-46, si tratterebbe dell'*hageter arma sumens*, il condottiero che prende le armi (come non escluso anche da Franciosi, *Il 'Doriforo' di Policleto*, p. 85, n.53), forse a suo avviso raffigurante Achille.

<sup>63</sup> A parte la nota in S. Kansteiner-L. Lehmann-B. Seidensticker-K. Stemmer (eds.), *Text und Skulptur. Berühmte Bildhauer und Bronzegießer der Antike in Wort und Bild*, Berlin-New York, de Gruyter, 2007, p. 67-68, l'unico lavoro più critico in modo preciso, che prende come riferimento un articolo di Franciosi del 2004, non è pubblicato ed è reperibile sul sito academia.edu di I. Özşen, *Vincenzo Franciosi und der 'Doryphoros' des Polyklet*, Berlin, s.d. ([http://www.academia.edu/2534659/Vincenzo\\_Franciosi\\_und\\_der\\_Doryphoros\\_des\\_Polyklet](http://www.academia.edu/2534659/Vincenzo_Franciosi_und_der_Doryphoros_des_Polyklet) [07.11.2018]), con una serie di argomenti condivisibili.

<sup>64</sup> Come P. Moreno, in Franciosi, *Il 'Doriforo' di Policleto*, p. 13, 19, n. 15.

<sup>65</sup> Come nell'ultima fantasiosa lettura rigorosamente 'politica', in cui ipotesi gratuite si aggiungono ad altre ipotesi, di C. Vollmer, "Eine Allegorie der Demokratie? Zur Benennung des polykletischen Doryphoros", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 129-130, 2014-2015, p. 125-146 (personificazione del *demos* di Argo con scettro); cf. nello stesso articolo p. 137-139, per un altro cliché della critica, il presunto rapporto stretto della statua di Augusto di Prima Porta con il *Doriforo*, sempre più messo in dubbio negli ultimi tempi (fraintendimenti di vario genere al proposito, tra i tanti contributi, si trovano anche in una pagina di M. Squire, "Embodied Ambiguities on the Prima Porta Augustus", *Art History*, 36 (2), 2013, p. 266).

(*hastam tenentes*) sui modelli degli efebi nei ginnasi: le chiamano achillee, ossia alla Achille.<sup>66</sup> Il brano mantiene qualche sfumatura oggi in parte oscura,<sup>67</sup> ma significa: se il non coprire niente è un'abitudine greca, la nudità delle statue è modellata sugli efebi (il testo non parla di loro statue) che si esercitano nudi nei ginnasi; la denominazione dell'intera categoria statuaria sembra derivare dal fatto che la lancia, ereditata dal padre Peleo, è una delle armi per eccellenza di Achille, eroe *aichmetes* e figura oltretutto paradigmatica per gli efebi per l'indole agonale e per il rapporto con la gara della corsa.<sup>68</sup> La designazione sembra non essere una mera metafora<sup>69</sup> e, nonostante Plinio non abbia interesse a spiegarne ulteriormente l'origine,

---

<sup>66</sup> *Placueret et nuda tenentes hastam ab ephoborum e gymnasiis exemplaribus; quas Achilleas vocant*: Plin., *NH*, XXXIV, 10, 18. M. Papini, "Il Doriforo di Policleteo. 'Nur künstlerische Gedanken?'" in N. Kreuz-B. Schweizer (eds.), *Tekmeria. Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension. Beiträge für Werner Gauer*, Münster, Scriptorium, 2006, p. 245-261, presenta gli indizi, che non fanno una prova, a favore di Achille assieme a una rassegna critica anche delle altre identità sinora messe in gioco; in precedenza, cf. la panoramica pur sbilanciata a favore di Oreste, in W. Gauer, "Achill, Theseus oder Orest? – Zweierlei Heroenverehrung (Herodot, die Geschichte von Argos und die Deutung des polykletischen Doryphoros)", *Eirene*, 36, 2000, p. 166-189. Il nome di Achille è stato propugnato con vari argomenti sin da F. Hauser, "Gott, Heros und Pankratiast von Polyklet", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 12, 1909, p. 104-114; per altri apprezzabili ma vani sforzi di consolidarlo, facendo persino luce sul contesto originario, a titolo esemplificativo cf. B. Wesenberg, "Für eine situative Deutung des polykletischen Doryphoros", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 112, 1997, p. 59-75, criticato, almeno per quanto concerne il postulato di una determinata 'situazione', da T. Lorenz, "Polykletüberlegungen", in C. Reinholdt-P. Scherrer-W. Wohlmayr (eds.), *Aiakeion. Beiträge zur Klassischen Altertumswissenschaft zu Ehren von Florens Felten*, Wien, Phoibos Verlag, 2009, p. 67-74. Cf. anche G. Hafner, *Polyklet Doryphoros: Revision eines Kunsturteils*, Frankfurt, Fischer, 1997.

<sup>67</sup> N. Himmelmann, *Ideale Nacktheit* (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften; Papyrologica Coloniensia, 73), Opladen, Westdeutscher Verlag, 1985, p. 23, sulla scia di Hauser, "Gott, Heros und Pankratiast", p. 107, ha collegato efebi al genitivo con i ginnasi, traducendo dunque "sul modello (che è però al plurale) dei ginnasi degli efebi".

<sup>68</sup> Per il rapporto tra Achille e il ginnasio cf. M. Weber, "Zum griechischen Athletenbild. Zum Typus und zur Gattung des Originals der Apoxyomenosstatue im Vatikan", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 103, 1996, p. 46-47: il luogo più citato in assoluto per tale legame è Pausania, VI, 23, 17 (ginnasio di Elis con cenotafio di Achille).

<sup>69</sup> Così invece per M. Koortbojian, "Forms of Attention: Four Notes on Replication and Variation", in E. K. Gazda (ed.), *The Ancient Art of Emulation. Studies in Artistic Originality and Tradition from the Present to Classical Antiquity*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2002, p. 185.

presuppone in concreto una statua di Achille nudo con lancia. Tra le alternative più interessanti, per il *Doriforo* è stato avanzato il nome di Teseo, altro eroe in stretta relazione con l'istituto dell'efebia, in seguito alla scoperta di una copia nel ginnasio di Messene<sup>70</sup> – e allora per l'archetipo si dovrebbe presumere una committenza ateniese.

I testi antichi, al di là della perfezione riconosciuta al corpo, evidenziano qualche limite di Policleteo soprattutto in una logica evolucionistica, alla luce degli svolgimenti successivi della scultura greca. Secondo Quintiliano si diceva che egli avesse evitato di scolpire figure d'età avanzata, non osando mai superare il limite della prima giovinezza;<sup>71</sup> ciò si concilia con l'apertura della sezione pliniana dedicata allo scultore con il *Diadumeno* e il *Doriforo* rispettivamente definiti *molliter iuvenis* e *viriliter puer*.<sup>72</sup> Lo stesso Plinio, dopo avere ricordato come fosse stato Policleteo a fare appoggiare le statue su una sola gamba, dopo un *tamen* riporta un giudizio di M. Terenzio Varrone, il quale affermava che esse sono *quadrata et paene ad [unum] exemplum*. La seconda parte della frase risponde a una sensazione dipendente dall'uso quasi costante di uno schema ritmico, e si può allora capire l'apprezzamento di Mirone trasmesso da Plinio, più vario

---

<sup>70</sup> Nel ginnasio di Messene sono state scoperte, tra diverse sculture, frammenti di tre statue in marmo del periodo tardo-augusteo (Hermes ed Eracle in un riempimento dell'ambiente III, il secondo con la 'firma' di Apollonios e Demetrios di Alessandria; ciò coincide con una segnalazione di Pausania, il quale vi vide tre *agalmata* a opera di scultori dall'Egitto, Hermes, Eracle e Teseo); in un altro ambiente, collegato al propileo, in posizione di caduta di fronte a una grande base, è stata scoperta appunto la copia del *Doriforo*, allora uguale a Teseo; per i dettagli da ultimo cf. P. G. Thémelis, "The "Doryphoros" of Messene", in Franciosi-Thémelis, *Pompei/Messene*, p. 163-177, il quale ricostruisce il supposto Teseo di Messene, non più *Doriforo* come per Franciosi, con scudo nella sinistra e spada nella destra. La pur significativa possibilità dell'identificazione *Doriforo*-Teseo è meno certa di quanto asserito da Themelis, in quanto, oltre alle tre statue registrate da Pausania, anche altre sculture decoravano il complesso (molto più ottimista L. Rebaudo, "Originali, copie e copisti nel mondo ellenistico e romano", *Eidola*, 13, 2016, p. 68).

<sup>71</sup> Quint., *Inst. or.*, XII, 10, 7-8.

<sup>72</sup> Le più approfondite riflessioni al riguardo sono in Settis; "Fortuna del Diadumeno", p. 63-68. Cf. anche A. Anguissola, "Idealplastik and the Relationship between Greek and Roman Sculpture", in E. A. Friedland-M. Grunow Sobocinski-E. K. Gazda (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Sculpture*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2015, p. 240-241; in modo meno chiaro, cf. R. Osborne, *The History Written on the Classical Greek Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 116.

di ritmi, *numerosior*,<sup>73</sup> rispetto a Policleto – oltre che persino più scrupoloso in fatto di *symmetria*. La prima valutazione di Varrone sulla *quadratio* delle statue policletee va considerata assieme a un altro giudizio su Lisippo sempre riportato da Plinio.<sup>74</sup> Egli contribuì moltissimo alla scultura, facendo tra l'altro la testa più piccola rispetto agli *antiqui*, e i corpi più snelli e asciutti (*graciliora siccioraque*) in modo che le statue sembrassero più alte; osservò la *symmetria* con straordinaria *diligentia*, sostituendo un sistema di proporzioni nuovo e mai usato alle stature quadrate degli antichi (*nova intactaque ratione quadratas veterum statura*); infine, ripeteva a tutti che riproduceva gli uomini quali sembrano/appaiono (*viderentur*), mentre gli *antiqui* li rappresentavano quali sono – ciò in sintonia parziale con quanto afferma lo Straniero di Elea in Platone sugli artefici del suo tempo, attenti non alle simmetrie che sono belle in rispondenza alla verità, ma a quelle che sembrano belle, e con la distinzione aristotelica delle modalità a disposizione di poeti, pittori e altri artefici per imitare le cose quali furono o sono realmente oppure quali dicono di essere o sembrano oppure ancora quali debbono essere.<sup>75</sup> Le statue quadrate degli *antiqui* presuppongono in particolare Policleto, ma la traduzione di *quadratus* sin dall'Ottocento<sup>76</sup> ha generato spiegazioni discordi. Secondo la lettura più erudita, l'uso 'simmetrico' della parola in retorica consentirebbe di riferirla alla composizione del periodo formato da quattro membri collegati rispettivamente e armonicamente a due a due; così, dati i legami tra teoria dello stile letterario e dello stile plastico-pittorico, *signa e staturae quadratae* rimanderebbero a statue analogamente composte di quattro membri collegati per omologia o per chiasmo, e il corpo in tensione del *Doriforo*, *signum quadratum* per eccellenza, è armonicamente costruito mediante un raggruppamento tetradico di elementi, ossia con quattro *quadrationses*, due chiastiche e due omologhe.<sup>77</sup> Ancora, *quadratus*

---

<sup>73</sup> *NH*, XXXV, 19, 58: la più convincente spiegazione del termine, in chiaro collegamento con il greco *rythmos*, si trova in J. J. Pollitt, *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History, and Terminology*, New Haven-London, Yale University Press, 1974, p. 411-415. Sembra invece fuorviante Neumeister, "Polyklet", p. 438, 448, n. 82 ('più produttivo'), al pari della lettura nel senso di una limitazione di lode da parte di Ferri, "Nuovi contributi esegetici", p. 145.

<sup>74</sup> *Naturalis historia*, XXXIV, 19, 65.

<sup>75</sup> Sul brano cf. Ferri, "Nuovi contributi esegetici", p. 137-139. Per i brani citati cf. Plat., *Soph.*, 236a, e Aristot., *Poet.*, 1460b.

<sup>76</sup> Rassegna critica in T. Lorenz, *Polyklet*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1972, p. 60-63.

<sup>77</sup> Ferri, "Nuovi contributi esegetici", p. 118-139 (per lo schema cf. fig. 1 a p. 127); cf. anche p. 145-146: siccome le parole *quadrata tamen esse* sono solo nel codice bamberghense (nella forma *quadratam tamen esse ea(m)*), l'autore preferisce abbinare l'aggettivo a *scientia*; egli,

andrebbe inteso nel senso di squadrato/massiccio, poiché l'effetto visivo del *Doriforo* nelle quattro vedute principali compone un'immagine geometricamente inseribile in un quadrangolo;<sup>78</sup> inoltre, l'aggettivo conterrebbe anche una sfumatura morale, già attestata nel V sec. a.C. per l'equivalente etimologico in greco, *tetragonos*.<sup>79</sup> Eppure, che rimandi o meno a un termine tecnico greco e che Varrone lo avesse o meno ripreso da un autore antecedente, bisogna guardare anche agli impieghi di *quadratus* in altri scritti del I-II sec. d.C., non distanti da Plinio. Il vocabolo è usato da A. Cornelio Celso nel *De medicina* in relazione proprio al corpo meglio costituito (*habilissimum*), *neque gracile neque obesum*, perché la *longa statura*, pur decorosa in gioventù, in vecchiaia si rovina prematuramente, mentre un *gracile corpus* manca di forza e uno *obesus* di vivacità. Per Columella il bue di buona razza da acquistare è giovane, quadrato, con membra notevoli e tante altre caratteristiche come petto grande e spalle robuste, mentre si preferisce il cane da cortile quadrato piuttosto che lungo e tozzo (*longus aut brevis*), con il capo tanto grande che sembri la parte maggiore del corpo. Per Svetonio Vespasiano ebbe una *statura quadrata*, con membra compatte e ferme.<sup>80</sup> In definitiva, nel passo sulle statue policletee è preferibile applicare *quadratus*

---

data la presenza del *tamen*, da lui ascritto a un errore della redazione pliniana oppure da associare a *paene ad exemplum*, propose allora una scomposizione di due paragrafi e un riassetto del testo con un intervento molto pesante (critica in Pollitt, *The Ancient View of Greek Art*, p. 267-269). La spiegazione di Ferri è solo in parte seguita da F. Feraco, "La dimensione pitagorica dell'aggettivo *quadratus* in Varrone", *Latomus*, 74 (2), 2015, spec. p. 375-380, il quale ha insistito sul numero quattro connesso all'aggettivo *quadratus* e sulla sua notevole importanza nel sistema numerico dei Pitagorici; quel numero è metaforicamente da intendere nel senso positivo di 'perfetto', il significato che l'aggettivo *tetragonos* assume nell'encomio a Scopas di Simonide (Fr. 37 Page); *tamen* per l'autore sarebbe quindi un elemento fuori posto, da addebitare però eventualmente a un'opinione personale di Plinio e non a Varrone. Cf. anche F. Verde, "La felicità aristotelica tra la morte e la sorte: Note di commento ad Aristotele *Etica Nicomachea* I 11", *Lexicon Philosophicum*, 1, 2013, p. 257-275 (<http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/205/125> [07.11.2018]).

<sup>78</sup> La Rocca, "Policleto", p. 525.

<sup>79</sup> Borbein, "Polykleitos", p. 88, con la citazione di Philipp, "Zu Polyklets Schrift", p. 142, il quale però, a causa della presenza del *tamen*, giungeva alla conclusione opposta, in quanto Plinio sta parlando dell'aspetto esterno delle statue, con la seguente traduzione a sua volta non convincente: "Die Statuen des Poyklet sind (zwar) im Kontrapost gebildet, dennoch sind sie ausgewogen".

<sup>80</sup> Cel., *De med.* II, 1, 5; Colum., *De re rus.*, VI, 1, 3, e VII, 12, 4; Suet., *Vesp.*, 20: commento in Pigeaud, "*Homo quadratus*", p. 337-338, 347, e in Neumeister, "Polyklet", p. 437, il quale traduce *quadratus* in modo inappropriato con 'untersetzt', nella convinzione che non debba essere reso in greco con l'equivalente etimologico, bensì con *ischyros kai pachys*.

alla loro *statura* regolare, media, per dirla con Celso né gracile né obesa o con Columella né lunga né tozza, il che si concilia con il *Canone* delineato in Galeno e in Luciano quale paragone per i corpi di conformazione lontana da ogni estremo. Eppure, quel che nella corporatura umana e animale è positivo, in Plinio, in relazione alla struttura delle statue, viene preceduto da un *tamen*, particella avversativa che introduce un inequivocabile tono limitativo e addita un 'difetto', come succede anche in altri luoghi della *Naturalis historia*.<sup>81</sup> Varrone, del quale l'opera pliniana riporta anche altri giudizi,<sup>82</sup> può avere condiviso la visione di una fonte preesistente sul confronto tra antichi e 'moderni' e tra Policleto e Lisippo; una concezione di norma considerata stabilita da Senocrate di Atene, scultore egli stesso di 'scuola' lisippea e scrittore di almeno due opere, *de sua arte* (la statuaria in bronzo) e *de pictura*, citato da Plinio tra gli *auctores* nel libro XXXIV. Nel quadro della nascita della storiografia artistico-scientifica della prima età ellenistica, Senocrate sembra essere stato il responsabile dell'introduzione o codificazione del giudizio d'arte con parole desunte dal linguaggio retorico, e nella sua sintesi del processo storico basato sulle forme artistiche la scultura e la pittura greca culminavano nelle figure di Lisippo e di Apelle.<sup>83</sup> Le immagini quadrate degli *antiqui*, in modo particolare di Policleto, dovevano essere giudicate sin dalla prima età ellenistica non più attuali se paragonate alla nuova *ratio* introdotta da Lisippo, capace di adattare la *symmetria* delle statue alle particolari esigenze del processo visivo.

Il confronto tra Policleto e Lisippo, divenuto quasi d'obbligo, entra anche nel compendio di scultura greca offerto nell'*Institutio oratoria* di Quintiliano,

---

<sup>81</sup> Nel libro XXXV, la stessa particella avversativa interviene in rimproveri rivolti all'eccessiva grandezza di teste e articolazioni (in Zeusi: 36, 64), alla minore capacità nella rappresentazione dei *corpora media* (in Parrasio: 36, 68) o alle corporature troppo esili e alle teste e articolazioni troppo grandi (in Eufanore: 39, 128).

<sup>82</sup> Cf., per esempio, nel libro XXXVI, il suo apprezzamento della Nemesi di Ramnunte di Agoracrito (4, 17) e la sua ammirazione sia per Pasitele (4, 39) sia per Arcesilao (4, 41).

<sup>83</sup> Secondo la magistrale ricostruzione di B. Schweitzer, *Alla ricerca di Fidia e altri saggi sull'arte greca e romana*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 257-276; Settis, "Trattatistica", p. 493-494; De Angelis, "Specialized Writing", p. 79-80. Nell'apertura della sezione di Plinio su Lisippo è però citato Duride di Samo nell'aneddoto celebre che indusse lo scultore, allievo di nessuno, a praticare la bronzistica in seguito a un parere del pittore Eupompo (XXXV, 19, 61): sull'uso di Duride in Plinio e con l'invito a non attribuirgli soltanto le notizie più aneddotiche cf. V. Naas, "Douris de Samos chez Pline l'Ancien", in V. Nass-M. Simon (eds.), *De Samos à Rome: personnalité et influence de Douris*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2016, p. 243-256.

che, focalizzato sulle notevoli differenze delle pitture e delle statue, dipendenti dai tempi, dai luoghi, dal gusto e dalle idee di ciascuno, sembra riprendere un discorso sull'arte almeno in parte risalente alla prima età ellenistica:<sup>84</sup> Policleto, unico per esattezza e accuratezza, come già ricordato seppe rendere il *decor supra verum*, mancando, però, della capacità di esprimere la *auctoritas* degli dèi posseduta da Fidia (viceversa inferiore nella resa della figura umana) ed Alcamene. Ad avvicinarsi *optime* alla *veritas* furono Lisippo e Prassitele, laddove l'avverbio *optime* significa che la *veritas* fu comunque non radicale perché opportunamente controbilanciata sempre dal rispetto della *pulchritudo*, invece trascurata da uno scultore della fine del V sec. a.C., Demetrio di Alopece.

Policleto e Lisippo si trovano a contrasto, più o meno esplicitamente, anche in diversi epigrammi nella sezione sugli *andriantopoiika* del poeta Posidippo di Pella, offerti dalla nuova antologia scoperta in un papiro di Milano (P. Mil. Vogl. VIII 309).<sup>85</sup> Il poeta di corte, legato ai Tolemei e attivo ad Alessandria nella prima metà del III sec. a.C., nel componimento di apertura (61) – oggi con qualche difficoltà testuale – contrappone vecchio e nuovo, schizzando una breve storia della scultura. Egli invita gli scultori a imitare “queste opere” (*tade*) e ad abbandonare le norme ormai invecchiate dei *kolossoi*.<sup>86</sup> Vengono allora citate le mani antiche (*archaiiai cheres*) di due scultori – del primo restano solo due lettere (Onata?), mentre si legge con

---

<sup>84</sup> Sempre importante Schweitzer, “Alla ricerca di Fidia”, p. 292-398, il quale in tale compendio vide invece un riflesso della teoria evolutiva del classicismo tardo-ellenistico del II sec. a.C.; ma cf. le importanti precisazioni di V. M. Strocka, “Poseidippos von Pella”, *Klio*, 89 (2), 2007, p. 341-343, alla luce dei nuovi epigrammi di Posidippo (cf. *infra*).

<sup>85</sup> Per un commento complessivo alla struttura e al modello storico-artistico sottostante, cf. K. Gutzwiller, “Posidippus on Statuary”, in G. Bastianini-A. Casanova (eds.), *Il papiro di Posidippo un anno dopo. Atti del convegno internazionale di studi*, Firenze, Istituto Papirologico “G. Vitelli”, 2002, p. 41-60; E. Kosmetatou, “Vision and Visibility: Art Historical Theory Paints a Portrait of New Laedership in Posidippus’ *Andriantopoiika*”, in B. Acosta-Hughes-E. Kosmetatou-M. Baumbach (eds.), *Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus*, Cambridge, Center for Hellenic Studies, 2004, p. 187-211, per la quale gli epigrammi di Posidippo rielaborano liberamente i punti di vista sulla scultura contenuti nel trattato di Duride di Samo (e così lasciato da parte Senocrate); una maggiore valorizzazione dei possibili rapporti (ma anche dei punti di discordia) tra Posidippo e Duride sulla base del poco conservato anche in E. Prioux, “Douris et Posidippe: similitudes et dissemblances de quelques elements de critique d’art et de critique littéraire”, in Nass-Simon, *De Samos à Rome*, p. 91-118.

<sup>86</sup> Significa “any lifelike statue” per E. Kosmetatou, N. Papalexandrou, “Size Matters: Poseidippos and the Colossi”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 143, 2003, p. 53-58.

certezza il nome di Agelada, definito artefice assolutamente anteriore a Policleteo – o le rigide sculture (*skler[oi ty]poi*) di Didymides (questo il nome sul papiro, talora variamente emendato).<sup>87</sup> Segue una constatazione di cui si dà una possibile parafrasi: sarebbe del tutto inutile esporre qui la nuova *charis* di Lisippo per fare il confronto; se proprio occorresse, si faccia una gara fra i nuovi artisti.<sup>88</sup>

Nell'epigramma di chiusura della stessa sezione (70), in una situazione testuale stavolta disperata, [...] (le statue?) di Policleteo [...] di tutti [...] [...] carnose (*sarkina*), paiono essere confrontate con tutte (le immagini?) per Alessandro delle mani lisippee. È importante che almeno uno dei parametri di confronto tra i due scultori vertesse sulla carnosità delle statue, e si ricordino le osservazioni sui corpi ben proporzionati, ossia né troppo in carne né troppo magri, in Luciano e in Galeno, rispecchiati dal *Canone*.

L'uso dell'aggettivo *sarkinos* rimanda anche a un precedente epigramma, il più noto e studiato della serie (62) dopo quello introduttivo.<sup>89</sup> Vi è celebrata

---

<sup>87</sup> La discussione sull'identificazione, con una rassegna delle proposte precedenti, si trova in E. Prioux-E. Santin, "Mimesis et filiation artistique: la question du style de Lysippe et des ses disciples dans l'épigramme 62 A.-B. de Posidippe et chez Pline l'Ancien (NH 34, 66)", *Aitia. Regards sur la culture hellénistique aux XXI<sup>e</sup> siècle*, 7 (1), 2017 (<https://journals.openedition.org/aitia/1737> [07.11.2018]), le quali hanno ipotizzato quale lezione originaria Dinomenes, un bronzista discepolo di Policleteo rapidamente citato da Plinio, che ebbe l'apogeo nella 95<sup>a</sup> Olimpiade (400-397 a.C.), poi compromessa da diversi errori paleografici imputati allo scrittore del papiro; ciò permetterebbe di completare la successione cronologica Agelada-Policleteo; desta però perplessità che anche le sculture della fine del V sec. a.C. venissero tacciate di essere *skleroi*, quando invece la menzione di Policleteo funge da spartiacque tra vecchi e nuovi.

<sup>88</sup> F. D'Angiò, "Artisti 'vecchi' e 'nuovi'", *Museum Helveticum*, 61 (2), 2004, p. 65-71; molto importante Strocka, "Poseidippos", p. 332-337.

<sup>89</sup> Il testo ha talune integrazioni che hanno conseguenze anche sulla traduzione; le proposte alternative sono tutte elencate, con aggiornamenti continui, nell'apparato critico fornito da F. Angiò-M. Cuypers-B. Acosta-Hughes-E. Kosmetatou (eds.), *New Poems attributed to Posidippus. A Text in Progress* (il file nella versione n. 13, gennaio 2016, è reperibile sulla pagina academia.edu di M. Cuypers: [http://www.academia.edu/1083614/New\\_poems\\_attributed\\_to\\_Posidippus\\_a\\_text\\_in\\_progress\\_Version\\_13\\_2016](http://www.academia.edu/1083614/New_poems_attributed_to_Posidippus_a_text_in_progress_Version_13_2016) [07.11.2018]). I commenti più significativi, con considerazione di tanti aspetti (inclusi quelli del confronto con i principi della poesia di Filite e gli altri relativi al testo) sono di: Stewart, "Posidippus and the Truth in Sculpture", p. 183-205, seppur con qualche superflua aggiunta di concetti moderni e con l'articolazione schematica in realismo, realismo fenomenico e realismo categorico a partire dal succitato brano della *Poetica* di Aristotele; Prioux, "Regard alexandrins", p. 19-74 (ma cf. anche p. 77-113); Queyrel, "Ekphrasis et perception alexandrine", p. 33-47; eccellente E. Livrea, "Il fantasma del non-Posidippo", in G. Lozza-S. Martinelli Tempesta (eds.), *L'epigramma greco. Problemi e prospettive. Atti del Congresso della Consulta Universitaria del Greco* (Quaderni

una statua in bronzo dedicata alle Muse per volontà di Tolemeo II raffigurante il poeta Filita di Cos chiamato ad Alessandria alla corte di Tolemeo I: egli, maestro di Callimaco e Teocrito, era celebre per la sua arte raffinata ed estenuata nella ricerca spasmodica delle parole e della perfezione formale. Anche in questo caso ne diamo una parafrasi, al di là delle differenze nelle traduzioni. Ecateo ha scolpito l'immagine precisa (*a]k[r]ibes*) di Filita sino alla punta delle unghia (*akrous ... eis onychas*); lo ha modellato, in grandezza e nell'incarnato (*me]gethei ka[i sa]rki*), secondo la dimensione propria di un uomo, senza aggiungere nulla dell'aspetto degli eroi – nessun cenno stavolta al rispetto della *pulchritudo* –, ma con tutta la sua *techne* ha plasmato l'anziano perfezionista, avendo il retto canone della realtà (*aletheies orthon [echon] kanona*); il vecchio sembra sul punto di parlare, tanto è vivace di carattere (*ethei*).

Nella confezione dell'epigramma, di elaborata stratigrafia e con molteplici relazioni intertestuali perché vi si riflettono i principi di poetica di Posidippo assieme alle controversie letterarie del tempo, sembrano diverse le allusioni al *Canone* di Policleteo. Posidippo, anzitutto, può risolvere a favore delle unghia (al plurale) della statua il dilemma posto dall'unico frammento del *Canone* ricostruito grazie all'unione dei due luoghi plutarchei; un uso analogo a quello di Posidippo si trova poi anche in un epigramma di Filippo di Tessalonica a proposito di una statua bronzea, l'Eurota, del sicionio Eutichide, il più importante allievo di Lisippo;<sup>90</sup> l'espressione era però per certi versi proverbiale, visto che si incontra già in Euripide.<sup>91</sup> Il fatto che Ecateo avesse effigiato un vecchio senza aggiungere nulla dell'aspetto degli eroi ricorda per contrasto il giudizio trasmesso da Quintiliano sulla capacità policletea di raffigurare il *decor supra verum* limitato all'età giovanile. Ancora più esplicito sembra diventare il rapporto con Policleteo nella frase *aletheies orthon [echon]*

---

di Acme, 91), Milano, Cisalpino, 2007, p. 70-81. Cf. anche F. Slavazzi, "Un epigramma di Posidippo, il bronzo di Ecateo e il ritratto di Filita", in S. Fortunelli (ed.), *Sertum Perusinum Gemmae oblatum. Docenti e allievi del Dottorato di Perugia in onore di Gemma Sena Chiesa* (Quaderni di Ostraka, 13), Napoli, Loffredo, 2007, p. 393-401; L. Belloni, "Il 'vecchio' Filita nel Nuovo Posidippo", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 164, 2008, p. 21-27; G. Adornato, "Aletheia/veritas: il nuovo canone", in J. M. Daehner-K. Lapatin (eds.), *Potere e pathos. Bronzi del mondo ellenistico*, Firenze, Giunti, 2015, p. 49-59; più in generale, cf. P. Linant de Bellefonds-É. Prioux, *Voir les mythes. Poésie hellénistique et arts figurés*, Picard, Paris, 2017, p. 15-51.

<sup>90</sup> *Anth. Pal.*, IX, 709.

<sup>91</sup> *Kyklops*, 159.

*kanona*, quando la ricerca della *aletheia/veritas* è una delle doti più esaltate di Lisippo (cf. *supra*) che pervade anche la scultura ellenistica. Tuttavia, l'analoga locuzione in identica posizione metrica ricorre anche in un contemporaneo di Posidippo, il filosofo Timone di Fliunte nel poema chiamato *Indalmoi*.<sup>92</sup> Timone, in senso scherzoso, sembra attribuirlo a Pirrone di Elide, il quale negava ogni criterio di determinazione della verità. È difficile stabilire una priorità cronologica per l'uso delle due frasi, ma a ogni modo *Canone*, così come in precedenza (forse) per Democrito, era anche il titolo dell'opera propedeutica al sistema dottrinario di Epicuro in cui affermava quali fossero i criteri della verità;<sup>93</sup> anche gli Stoici si servivano di canoni e di criteri per trovare la verità perché in essa stabilivano le regole per la distinzione delle percezioni.<sup>94</sup> Il legame tra *kanon* e l'aggettivo si trova già in Euripide, *Troades* (6), in riferimento agli strumenti attraverso i quali Poseidone e Apollo costruiscono le mura di Troia, mentre nella seconda metà del II sec. d.C. in un dialogo di Luciano si legge che uno dei personaggi, il platonico Ione, da molti era chiamato *Canone* in riferimento alla dirittura dei suoi principi (*eis ten orthoteta tes gnomes*).<sup>95</sup>

La descrizione della statua in bronzo di Filita può essere dunque in parte filtrata dal *Canone* di Policlete, ma è costruita anche mediante la relazione con Lisippo sia in rapporto agli altri epigrammi della sezione sulle statue sia forse al suo tipo dell'Alessandro cosiddetto *aichmephoros* verosimilmente ispirato al *Doriforo*,<sup>96</sup> come avvertibile nell'eventuale ripresa da parte di

---

<sup>92</sup> Sext. Emp., *M*, XI, 19 (H. Lloyd-Jones-P. Parson, eds., *Supplementum Hellenisticum* [Texte und Kommentare, 11], Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1983, p. 393, n. 842): commento da parte di D.L. Clayman, *Timon of Phlius: Pyrrhonism into Poetry*, Berlin-New York, de Gruyter, 2009, p. 61-66, 171-173; cf. anche S. H. Svavarsson, "Pyrrho's Dogmatic Nature", *Classical Quarterly*, 52 (1), 2002, p. 248-256, nonché R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, spec. Ch. 1.

<sup>93</sup> Damox. *PCG* V, 2, 15 K.-A. (brano dei *Syntrophoi* in Athen., *Deipn.*, III, 102a-103b; cf. A. M. Belardinelli, "Filosofia e scienza nella commedia nuova", *Seminari Romani di Cultura Greca*, 11, 2008, p. 77-106); Diog. Laert., *VP*, X, 30-31 (il *Canone* era tratto, secondo alcuni, dal *Tripode* del maestro Nausifane): cf. Opperl, "KANON", p. 35-39 e F. Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, p. 47-48.

<sup>94</sup> Diog. Laert., *VP*, VII, 1, 42. Cf. l'articolo di Jean-Baptiste Gourinat in questo volume.

<sup>95</sup> Luc., *Conv. sive Lap.*, 7.

<sup>96</sup> A. Stewart, *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993, p. 161-171; di grande interesse anche per le valenze simboliche della lancia, un potente simbolo costantemente connesso con i monarchi ellenistici, il contributo di S. Barbantani, "The Glory of the Spear. A Powerful Symbol in Hellenistic Poetry and Art. The Case of Neoptolemus 'of Tlos' (and other

Posidippo di un precedente epigramma probabilmente opera di Asclepiade di Samo.<sup>97</sup> Non si trattava però solo di una negazione polemica di Policleto. Come Lisippo aveva eletto a proprio *magister* il *Doriforo* introducendo una *ratio* sin ad allora mai sperimentata, Ecateo aderiva sempre a un canone, per quanto basato non più sull'*akribeia* derivante da molti numeri e in grado di produrre un *decor supra verum*, ma su una precisione volta a una somiglianza totale all'effigiato: il nuovo canone della verità.

---

Ptolemaic Epigrams)", *Studi classici e orientali*, 53, 2007, p. 102-106 (per gli epigrammi sull'Alessandro di Lisippo).

<sup>97</sup> Al verso 7, il cui inizio è tuttavia frutto di integrazione: Livrea, "Il fantasma", p. 78.

## Il Canone di Policleteo

### REFERENCES:

- Adornato, Gianfranco, "Aletheia/veritas: il nuovo canone", in Jehns M. Daehner-Kenneth Lapatin (eds.), *Potere e pathos. Bronzi del mondo ellenistico*, Firenze, Giunti, 2015, p. 49-59.
- Angiò, Francesca-Cuypers, Martine-Acosta-Hughes, Benjamin-Kosmetatou, Elizabeth (eds.), *New Poems attributed to Posidippus. A Text in Progress* (n. 13, gennaio 2016: [http://www.academia.edu/1083614/New\\_poems\\_attributed\\_to\\_Posidippus\\_a\\_text\\_in\\_progress\\_Version\\_13\\_2016\\_](http://www.academia.edu/1083614/New_poems_attributed_to_Posidippus_a_text_in_progress_Version_13_2016_) [07.11.2018]).
- Anguissola, Anna, "Idealplastik' and the Relationship between Greek and Roman Sculpture", in Elise A. Friedland-Melanie Grunow Sobocinski-Elaine K. Gazda (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Sculpture*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2015, p. 240-259.
- Barbantani, Silvia, "The Glory of the Spear. A Powerful Symbol in Hellenistic Poetry and Art. The Case of Neoptolemus 'of Tlos' (and other Ptolemaic Epigrams)", *Studi classici e orientali*, 53, 2007, p. 67-138.
- Beck, Herbert-Bol, Peter Cornelis-Bückling, Maraike (eds.), *Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik*, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 1990.
- Belardinelli, Anna Maria, "Filosofia e scienza nella commedia nuova", *Seminari Romani di Cultura Greca*, 11, 2008, p. 77-106.
- Belloni, Luigi, "Il 'vecchio' Filita nel Nuovo Posidippo", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 164, 2008, p. 21-27.
- Berger, Ernst, "Zum Kanon des Polyklet", in Beck-Bol-Bückling, *Polyklet*, p. 156-184.
- Beschi, Luigi, s.v. "Policleteo", in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, VI, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1965, p. 266-274.
- Bett, Richard, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Borbein, Adolf H., "Polyklet", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 234, 1982, p. 184-241.
- Borbein, Adolf H., "Kanon und Ideal. Kritische Aspekte der Hochklassik", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 100, 1985, p. 253-270.
- Borbein, Adolf H., s.v. "Canone", in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale, Secondo Supplemento, 1971-1994*, I, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1994, p. 841-844.
- Borbein, Adolf H., "Polykleitos", in Olga Palagia-Jerome Jordan Pollitt (eds.), *Personal Styles in Greek Sculpture* (Yale Classical Studies, XXX), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 66-90.
- Caliò, Luigi Maria, *Asty. Studi sulla città greca* (Thiasos Monografie, 2), Roma, Edizioni Quasar, 2012.
- Caserta, Cristiana, "Normale e patologico nel corpo e nella polis. Isonomia e armonia fra VI e V secolo", in Giovanna Daverio Rocchi (ed.), *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica* (Quaderni di Acme, 92), Milano, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, 1997, p. 65-87.
- Clayman, Dee L., *Timon of Phlius: Pyrrhonism into Poetry*, Berlin-New York, de Gruyter, 2009.
- Coarelli, Filippo, *Revixit ars. Arte e ideologia. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma, Quasar, 1996.

- Cornelli, Gabriele, *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an Historiographical Category* (Studia Praesocratica, 4), Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.
- D'Angiò, Francesca, "Artisti 'vecchi' e 'nuovi'", *Museum Helveticum*, 61 (2), 2004, p. 65-71.
- D'Angour, Armand J., "Ad unguem", *The American Journal of Philology*, 120 (3), 1999, p. 411-427.
- De Angelis, Francesco, "Greek and Roman Specialized Writing on Art and Architecture", in Clemente Marconi (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Art and Architecture*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2015, p. 70-83.
- Di Cesare, Riccardo, "Recensione a V. Franciosi, Il "Doriforo" di Policletto", *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 81, s. III, 3 (2), 2003, p. 720-722.
- Diels, Hermann-Walter, Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Nachdruck der 6. Auflage 1951, Zürich, Weidmann, 2004.
- Feraco, Fabrizio, "La dimensione pitagorica dell'aggettivo *quadratus* in Varrone", *Latomus*, 74 (2), 2015, p. 365-385.
- Ferri, Silvio, "Nuovi contributi esegetici al Cànone di Policletto", *Rivista del R. Istituto d'archeologia e storia dell'arte*, 7, 1940, p. 117-152.
- Ferri, Silvio, s.v. "Canone", in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, II, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1959, p. 311-312.
- Ficuciello, Laura, "Dall'*archaios tropos* al *neoterios kai hippodameios tropos*: una nota", in Fausto Longo-Riccardo Di Cesare-Santo Privitera (eds.), *Dromoi. Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco dagli allievi della Scuola Archeologica Italiana di Atene*, I, Atene-Paestum, Pandemos, 2016, p. 119-138.
- Franciosi, Vincenzo, *Il 'Doriforo' di Policletto*, Napoli, Jovene, 2007.
- Franciosi, Vincenzo, "Il "Doriforo" di Pompei", in Vincenzo Franciosi-Pétros G. Thémelis (eds.), *Pompei/Messene. Il "Doriforo" e il suo contesto*, Napoli, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, 2013, p. 11-47.
- Furtwängler, Adolf, *Meisterwerke der griechischen Plastik. Kunstgeschichtliche Untersuchungen*, Leipzig-Berlin, Verlag von Giesecke & Devrient, 1893.
- Gauer, Werner, "Zu einem Zitat aus dem Kanon des Polyklet", *Hermes*, 106, 1978, p. 43-48.
- Gauer, Werner, "Achill, Theseus oder Orest? – Zweierlei Heroenverehrung (Herodot, die Geschichte von Argos und die Deutung des polykletischen Doryphoros.)", *Eirene*, 36, 2000, p. 166-189.
- Greco, Emanuele, *Turi*, in Id. (ed.), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma, Donzelli, 1999, p. 413-430.
- Gros, Pierre, *Vitruve et la tradition des traités d'architecture. Fabrica et ratiocinatio* (Collection de l'École Française de Rome, 366), Rome, École Française de Rome, 2006.
- Gutzwiller, Karin, "Posidippus on Statuary", in Guido Bastianini-Angelo Casanova (eds.), *Il papiro di Posidippo un anno dopo. Atti del convegno internazionale di studi*, Firenze, Istituto Papirologico "G. Vitelli", 2002, p. 41-60.
- Hafner, German, *Polyklet Doryphoros: Revision eines Kunsturteils*, Frankfurt, Fischer, 1997.
- Hauser, Friedrich, "Gott, Heros und Pankratiast von Polyklet", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 12, 1909, p. 100-117.

- Heilmeyer, Wolf Dieter, "Progresso tecnico nella fusione dei bronzi di età classica", in Edilberto Formigli (ed.), *Antiche officine del bronzo. Materiali, strumenti, tecniche*, Siena, Nuova Immagine Editrice, 1995<sup>2</sup>, p. 13-26.
- Himmelmann, Nikolaus, *Ideale Nacktheit* (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften; Papyrologica Coloniensia, 73), Opladen, Westdeutscher Verlag, 1985.
- Huffman, Carl A., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge-Melbourne, Cambridge University Press, 1993.
- Huffman, Carl, "Polyclète et les Présocratiques", in André Laks-Claire Louguet (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, Villeneuve d'Ascq (Nord), Septentrion, 2002, p. 303-327.
- Ieraci Bio, Anna Maria, "L'armonia del corpo umano: medicina e teologia da Galeno ai Padri della Chiesa", in Pierre Caye-Florence Malhomme-Gioia M. Rispoli-Anne-Gabrièle Wersinger (eds.), *L'harmonie entre philosophie, science et arts, de l'Antiquité à l'âge moderne* (Atti dell'Accademia Pontaniana Suppl., LIX), Napoli, Giannini Editore, 2011, p. 179-188.
- Jahn, Otto, "Zu Plinius", *Rheinisches Museum für Philologie*, 9, 1854, p. 315-320.
- Kaiser, Norbert, "Schriftquellen zu Polyklet", in Beck-Bol-Bückling, *Polyklet*, p. 48-78.
- Kansteiner, Sasha, "Eine hochklassische Gruppe von Statuen des Hermes", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 130, 2015, p. 133-158.
- Kansteiner, Sasha, "Eine Athletenstatue von der Hand Polyklets", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 131, 2016, p. 149-170.
- Kansteiner, Sasha-Lehmann, Lauri-Seidensticker Bernd-Stemmer, Klaus (eds.), *Text und Skulptur. Berühmte Bildhauer und Bronzegießer der Antike in Wort und Bild*, Berlin-New York, de Gruyter, 2007.
- Kansteiner, Sasha-Lehmann, Lauri-Hallof, Klaus-Mielsch, Harald-Raeder, Joachim, *Der Neue Overbeck (DNO). Die antiken Schriftquellen zu den bildenden Künsten der Griechen, II. Klassik. Bildhauer und Maler des 5. Jhs. v. Chr. (DNO 720-1798)*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2014.
- Koch, Nadia J., *Techne und Erfindung in der klassischen Malerei. Eine terminologische Untersuchung* (Studien zur antiken Malerei VI), München, Biering & Brinkmann, 2000.
- Koortbojian, Michael, "Forms of Attention: Four Notes on Replication and Variation", in Elaine K. Gazda (ed.), *The Ancient Art of Emulation. Studies in Artistic Originality and Tradition from the Present to Classical Antiquity*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2002, p. 173-204.
- Kosmetatou, Elizabeth-Papalexandrou, Nassos, "Size Matters: Poseidippos and the Colossi", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 143, 2003, p. 53-58.
- Kosmetatou, Elizabeth, "Vision and Visibility: Art Historical Theory Paints a Portrait of New Leadership in Posidippus' *Andriantopoiika*", in Benjamin Acosta-Hughes-Elizabeth Kosmetatou-Manuel Baumbach (eds.), *Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus*, Cambridge, Center for Hellenic Studies, 2004, p. 187-211.

- Kreikenbom, Detlev, *Bildwerke nach Polyklet. Kopienkritische Untersuchungen zu den männlichen statuarischen Typen nach polykletischen Vorbildern. "Diskophoros", Hermes, Doryphoros, Herakles, Diadumenos*, Berlin, Gebr. Mann, 1990.
- La Rocca, Eugenio, "Policleto e la sua scuola", in Ranuccio Bianchi Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei Greci*, 4. *La Grecia nell'età di Pericle. Le arti figurative*, Milano, Bompiani, 1979, p. 516-556.
- La Rocca, Eugenio, "Introduzione", in Id. (ed.), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Milano, Electa, 1988, p. 7-36.
- Leftwich, Gregory V., "Polykleitos and Hippocratic Medicine", in Moon, *Polykleitos*, p. 38-51.
- Lenaghan, Julia, "On the Use of Roman Copies. Two New Examples of the Doryphoros and Westmacott Ephebe", *Eidola*, 4, 2007, p. 147-172.
- Linant de Bellefonds, Pascale-Prioux, Évelyne, *Voir les mythes. Poésie hellénistique et arts figurés*, Picard, Paris, 2017.
- Livrea, Enrico, "Il fantasma del non-Posidippo", in Giuseppe Lozza-Stefano Martinelli Tempesta (eds.), *L'epigramma greco. Problemi e prospettive. Atti del Congresso della Consulta Universitaria del Greco* (Quaderni di Acme, 91), Milano, Cisalpino, 2007, p. 69-95.
- Lorenz, Thuri, *Polyklet*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1972.
- Lorenz, Thuri, "Der Doryphoros des Polyklet: Athlet, Musterfigur, politisches Denkmal oder mythischer Held?", *Nikephoros*, 4, 1991, p. 177-190.
- Lorenz, Thuri, "Annäherung an das Werk Polyklets", *Städte-Jahrbuch*, 14, 1993, p. 7-18.
- Lorenz, Thuri, "Polykletüberlegungen", in Claus Reinholdt-Peter Scherrer-Wolfgang Wohlmayr (eds.), *Aiakeion. Beiträge zur Klassischen Altertumswissenschaft zu Ehren von Florens Felten*, Wien, Phoibos Verlag, 2009, p. 67-74.
- Lloyd-Jones, Hugh-Parson, Peter (eds.), *Supplementum Hellenisticum* (Texte und Kommentare, 11), Berlin-New York, de Gruyter, 1983.
- Mele, Alfonso, *Pitagora. Filosofo e maestro di verità*, Roma, Scienze e Lettere, 2013.
- Moon, Warren G. (ed.), *Polykleitos, the Doryphoros, and Tradition*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995.
- Naas, Valérie, "Douris de Samos chez Pline l'Ancien", in Valérie Nass-Mathilde Simon (eds.), *De Samos à Rome: personnalité et influence de Douris*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2016, p. 243-256.
- Neumeister, Christoff, *Polyklet in der römischen Literatur*, in Beck-Bol-Bückling, *Polyklet*, p. 428-449.
- Oppel, Herbert, *KANON. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen (regula-norma)* (Philologus Suppl. 30, 4), Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1937.
- Özşen, Ilyas, *Vincenzo Franciosi und der 'Doryphoros' des Polyklet*, Berlin, s.d. ([http://www.academia.edu/2534659/Vincenzo\\_Franciosi\\_und\\_der\\_Doryphoros\\_des\\_Polyklet](http://www.academia.edu/2534659/Vincenzo_Franciosi_und_der_Doryphoros_des_Polyklet) [07.11.2018])
- Papini, Massimiliano, "Il Doriforo di Policleto. 'Nur künstlerische Gedanken?'", in Natascha Kreutz-Beat Schweizer (eds.), *Tekmeria. Archäologische Zeugnisse in ihrer kulturhistorischen und politischen Dimension. Beiträge für Werner Gauer*, Münster, Scriptorium, 2006, p. 245-261.
- Philipp, Hanna, "Zu Polyklets Schrift »Kanon«", in Beck-Bol-Bückling, *Polyklet*, p. 135-155.

### Il Canone di Policleto

- Pigeaud, Jackie, "Homo quadratus: variations sur la beauté et la santé dans la médecine antique", *Gesnerus. Swiss Journal of the History of Medicine and Sciences*, 42, 1985, p. 337-352.
- Pigeaud, Jackie, *L'art et le vivant*, Paris, Gallimard, 1995.
- Pollitt, Jerome Jordan, *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History, and Terminology*, New Haven-London, Yale University Press, 1974.
- Pollitt, Jerome Jordan, "The Canon of Polykleitos and Other Canons", in Moon, *Polykleitos*, p. 19-24.
- Prioux, Évelyne, *Regards alexandrins. Histoire et théorie des arts dans l'épigramme hellénistique* (Hellenistica Groningana, 12), Leuven-Paris-Dudley, Peeters, 2007.
- Prioux, Évelyne, "Douris et Posidippe: similitudes et dissemblances de quelques éléments de critique d'art et de critique littéraire", in Valérie Nass-Mathilde Simon (eds.), *De Samos à Rome: personnalité et influence de Douris*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2016, p. 91-118.
- Prioux, Évelyne-Santin, Eleonora, "Mimesis et filiation artistique: la question du style de Lysippe et des ses disciples dans l'épigramme 62 A.-B. de Posidippe et chez Plinie l'ancien (NH 34, 66)", *Aitia. Regards sur la culture hellénistique aux III<sup>e</sup> siècle*, 7 (1), 2017 (<https://journals.openedition.org/aitia/1737> [07.11.2018]).
- Pucci, Giuseppe, "Costruire il bello: ancora sul Canone di Policleto", in Valerio Neri (ed.), *Il corpo e lo sguardo. Tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica*, Bologna, Pàtron editore, 2005, p. 41-52.
- Queyrel, François, "Ekphrasis et perception alexandrine: la réception des œuvres d'art à Alexandrie sous les premiers lagides", *Antike Kunst*, 53, 2010, p. 23-48.
- Ragone, Giovanni, "Riflessioni sulla documentazione storica su Fidone di Argo", in Cinzia Bearzot-Franca Landucci (eds.), *Argo. Una democrazia diversa* (Contributi di storia antica, 4), Milano, Vita e Pensiero, 2006, p. 27-103.
- Raven, John Earle, "Polyclitus and Pythagoreanism", *The Classical Quarterly*, 45, 1951, p. 147-152.
- Rebaudo, Ludovico, "Originali, copie e copisti nel mondo ellenistico e romano", *Eidola*, 13, 2016, p. 63-75.
- Rodà de Llanza, Isabel, "El Doríforo de Baelo Claudia. Estudio iconográfico", in Darío Bernal Casasola-José Ángel Expósito Álvarez-José Juan Díaz Rodríguez-Angel Muñoz Vicente (eds.), *Las Termas Marítimas y el Doríphoros of Baelo Claudia*, Cádiz, Editorial UCA, 2016, p. 141-154.
- Schirren, Thomas-Koch, Nadia J., "Fügung zur Einheit – Zu Polyklet Frg. B 1 D.-K.", *Hermes*, 127 (3), 1999, p. 263-273.
- Schultz, Dietrich, "Zum Kanon des Polyklet", *Hermes*, 83 (1), 1955, p. 200-220.
- Schweitzer, Bernhard, *Alla ricerca di Fidia e altri saggi sull'arte greca e romana*, Milano, Il Saggiatore, 1967.
- Settis, Salvatore, "Policleto tra *sophia* e *mousike*", *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 101(2), 1973, p. 303-317.
- Settis, Salvatore, "Fortuna del Diadumeno: i testi", *Numismatica e antichità classiche*, 21, 1992, p. 51-75.
- Settis, Salvatore, "La trattatistica delle arti figurative", in Giuseppe Cambiano-Luciano Canfora-Diego Lanza (eds.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I. *La produzione e la circolazione del testo*, II. *L'ellenismo*, Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 469-498.

- Slavazzi, Fabrizio, "Un epigramma di Posidippo, il bronzo di Ecateo e il ritratto di Filita", in Simona Fortunelli (ed.), *Sertum Perusinum Gemmae oblatum. Docenti e allievi del Dottorato di Perugia in onore di Gemma Sena Chiesa* (Quaderni di Ostraka, 13), Napoli, Loffredo, 2007, p. 393-401.
- Sonntagbauer, Wolfgang, "Ein Spiel zwischen Fünf und Sieben", *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 61, 1991-1992, Beiblatt, p. 69-124.
- Squire, Michael, "Embodied Ambiguities on the Prima Porta Augustus", *Art History*, 36 (2), 2013, p. 242-279.
- Steuben, Hans von, "Der Doryphoros und der Kanon Polyklets", *Städel-Jahrbuch*, 15, 1995, p. 7-18.
- Stewart, Andrew, "The Canon of Polykleitos: A Question of Evidence", *The Journal of Hellenic Studies*, 98, 1978, p. 122-131.
- Stewart, Andrew, *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1993.
- Stewart, Andrew, "Nuggets: Mining the Texts again", *American Journal of Archaeology*, 102 (2), 1998, p. 271-282.
- Stewart, Andrew, "Posidippus and the Truth in Sculpture", in Karin Gutzwiller (ed.), *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, p. 183-205.
- Stieber, Mary, *Euripides and the Language of Craft* (Mnemosyne Suppl., 327), Leiden-Boston, Brill, 2011.
- Stieglitz, Robert R., "Classical Greek Measures and the Builder's Instruments from the Ma'agan Mikhael Shipwreck", *American Journal of Archaeology*, 110, 2006, p. 195-203.
- Strocka, Volker Michael, "Poseidippos von Pella", *Klio*, 89 (2), 2007, p. 332-345.
- Svavarsson, Svavar Hrafn, "Pyrrho's Dogmatic Nature", *Classical Quarterly*, 52 (1), 2002, p. 248-256.
- Tanner, Jeremy, *The Invention of Art History in Ancient Greece. Religion, Society and Artistic Rationalisation*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- Thémelis, Pétrou, G., "The 'Doryphoros' of Messene", in Franciosi-Thémelis, *Pompei/Messene*, p. 127-209.
- Timpanaro Cardini, Maria, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, II, Firenze, La Nuova Italia, 1962.
- Tobin, Richard, "The Canon of Polykleitos", *American Journal of Archaeology*, 79 (4), 1975, p. 307-321.
- Tobin, Richard, "The Pose of the Doryphoros", in Moon, *Polykleitos*, p. 52-64.
- Verde, Francesco, "La felicità aristotelica tra la morte e la sorte: Note di commento ad Aristotele *Etica Nicomachea* I 11", *Lexicon Philosophicum*, 1, 2013, p. 257-275 (<http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/205/125> [07.11.2018]).
- Verde, Francesco, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013.
- Villari, Elisabetta, "La représentation du corps dans le monde grec classique: le Canon de Polyclète, entre construction d'une norme et invention de l'antique", in Florence Malhomme-Elisabetta Villari (eds.), *Musica Corporis: savoirs et arts du corps de l'antiquité à l'âge humaniste et classique*, Turnhout, Brepols, 2011 p. 67-83.
- Visser-Choitz, Tamara, "Zu Polyklets Kanon. Das 'Hauptproblem' beim Bronzeguss (frg. I)", in Margot Schmidt (ed.), *Kanon. Festschrift Ernst Berger zum 60. Geburtstag am*

*Il Canone di Policleto*

26. Februar 1988 gewidmet (15. Beiheft zur Antike Kunst), Basel, Vereinigung der Freunde antiker Kunst, 1980, p. 127-133.
- Vollmer, Cornelius, "Eine Allegorie der Demokratie? Zur Benennung des polykletischen Doryphoros", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 129-130, 2014-2015, p. 125-146.
- Weber, Martha, "Zum griechischen Athletenbild. Zum Typus und zur Gattung des Originals der Apoxyomenosstatue im Vatikan", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung*, 103, 1996, p. 31-49.
- Wesenberg, Burkhardt, "Zu den Schriften der griechischen Architekten", in *Bauplanung und Bauphysik der Antike* (Diskussionen zur archäologischen Bauforschung, 4), Berlin, Deutsches Archäologisches Institut, 1984, p. 39-48.
- Wesenberg, Burkhardt, "Für eine situative Deutung des polykletischen Doryphoros", *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 112, 1997, p. 59-75.

MASSIMILIANO PAPINI  
Sapienza Università di Roma  
[massimiliano.papini@uniroma1.it](mailto:massimiliano.papini@uniroma1.it)





JOHN DILLON

## THEORIES OF KNOWLEDGE IN THE OLD ACADEMY

**ABSTRACT:** The task of identifying the particular epistemological theories of the members of the old Academy is not an easy one, by reason of the general lack of evidence, but, at least in the case of Speusippus and Xenocrates, some insights are derivable. In both cases what we can observe is – while doubtless acknowledging the inferior status of sense-perception – a concern, in the case of Speusippus, to arrive at a criterion of *accuracy* in the perception of sense objects, namely by applying *logos* to raw sense-data, thus achieving *epistemonike aisthesis*; and in the case of Xenocrates, the application of his theory of minimal parts to the elucidation of the process of *aisthesis*.

**SOMMARIO:** Il compito di ricostruire le specifiche teorie epistemologiche dei membri dell'Accademia antica non è facile per via della generale mancanza di testimonianze in merito. Almeno nel caso di Speusippo e di Senocrate alcuni punti sono fortunatamente identificabili. Quanto si può osservare in ambedue i casi – ferma restando l'indubbia inferiorità della sensazione – è la preoccupazione, in Speusippo, di rintracciare un criterio di *accuratezza* nella percezione degli oggetti sensibili, applicando il *logos* ai meri dati percettivi, pervenendo così a una *epistemonike aisthesis*; in Senocrate, invece, si riscontra l'applicazione della sua teoria delle parti minime alla chiarificazione del processo dell'*aisthesis*.

**KEYWORDS:** Academy; Sense-perception; *Epistemonike aesthesis*; *Logos*; Atomic Minima

Among the basic tenets of philosophy inherited from Plato by his immediate successors in the Old Academy, as would be generally agreed, are a relative contempt for reliability of sense-perception and the acceptance of a theory of transcendent Forms. Neither of these doctrines, however, especially the latter, are to be regarded as handed down on tablets of stone, or indeed as

having attained any very definite form; rather, they were in the nature of ‘working hypotheses’, open to modification and development in various directions.

As we know, the views put forth by Socrates and other spokesmen of Plato on the value and reliability of the senses and the data they provide are generally rather negative, though not universally so. If we focus, for example, on the *Phaedo*, we find, at 65b-67a, the view expressed by Socrates (who is, admittedly, facing his own imminent death) that the senses are never reliable, and that, if one is ever to acquire true knowledge, it will only be by escaping the body and its organs of sense; while, in the *Republic*, Socrates is not much more positive: at V, 476a-c, those characterized dismissively as “lovers of sights and sounds (*philotheamones, philekooi*)” – that is to say, those who hold that sense-objects are the only reality – are declared to be “living in a dream state (*oneirottein*)”.

In the *Timaeus*, on the other hand, Timaeus tells his interlocutors, including Socrates (47a-c), that the capacity for vision in humans is the cause of their ability to understand the workings of the physical universe, which leads them to a taste for philosophy, and that will in turn stimulate them to a true understanding of the hidden structure of things.

But we are not really faced here by any stark contradiction or change of heart on the part of Plato. If we work back, so to speak, from this *Timaeus* passage to the previous two ‘negative’ passages, we may discern, first, that, in the *Phaedo*, at 75ab, it is by the intelligent observation of *nearly* equal sticks and other objects that one can arrive at an intuition of Equality Itself; and that in the *Republic* passage, it is admitted (475d) that the *philotheamones*, while not being philosophers, “bear a certain likeness to philosophers”, by reason of their “delight in learning”. So the senses, if employed with discrimination and intelligence, can after all yield insights into reality.

In this connection, we may adduce also the evidence of the *Theaetetus*, centrally concerned as it is with the relation between sense-perception and knowledge. The description by Socrates, near the beginning of his *elenchos* of Theaetetus, of the ‘secret doctrine’ of Protagoras (156a-157c) is rather too suffused with Socratic irony to be regarded as anything like a straight Platonic theory of perception. But Socrates’ interrogation of Theaetetus at 184b-186e, where an important distinction is made between the data received by – or rather *through* (*dia*, 184c 8) – the individual senses, and the unifying and generalizing power which unites and structures these data, which Theaetetus identifies as the soul (*psyche*, 185e 1), seems to provide an

excellent background for the theories of perception arising in the Old Academy.

It is against such a background, then, that the doctrinal positions of the members of the Old Academy may be viewed. In this regard, one must emphasise at the outset the sad dearth of reliable evidence for all the main figures concerned, specifically, Speusippus, Xenocrates, and Polemon. However, by the close analysis of such data as have come down to us, we may nonetheless, I think, derive some worthwhile conclusions.

I will begin with a report from Sextus Empiricus (*M*, VII, 145-146)<sup>1</sup> relaying Speusippus' doctrine of the 'criterion of truth' (*kriterion tes aletheias*), or 'guiding principle of knowledge':<sup>2</sup>

Speusippus' view was that, since there are things which are sense-perceptible and others which are intelligible, of those that are intelligible the criterion is cognitive reason (*epistemonikos logos*), while of sensible things it is cognitive sense-perception (*epistemonike aisthesis*). And cognitive sense-perception he conceived to be that which participates in the truth which accords with reason. To take an example: the fingers of the flute-player or harper possess an artistic activity (*technike energeia*), which is, however, not brought to fruition primarily (*proegoumenos*) through the fingers themselves, but is fully developed as a result of training under the co-operative guidance of reasoning (*logismos*), and the sense-perception of the musician, while it possesses an activity capable of grasping the harmonious and the non-harmonious, nevertheless is not self-produced (*autophyes*), but is acquired by reason. Even so, cognitive sense-perception naturally derives from reason the cognitive experience which it shares, and which leads to the unerring discrimination (*aplantes diagnosis*) of its proper objects (*hypokeimena*). (transl. Bury, slightly emended)

We need to consider carefully the theory being developed here, particularly the status being accorded the rational cognition of the physical world. If we think of the hands of the skilled pianist, for example, flashing across the keys of the piano, we can discern, on the one hand, a purely physical facility in the fingers, built up by long periods of fairly mechanical practice, which is certainly necessary for the skill of the pianist to be realized, and this would presumably answer to the basic physical efficiency of the sense-organs in receiving their proper objects. But on the other hand, what makes the

---

<sup>1</sup> F75 (= 34 Isnardi Parente) in the collection of L. Tarán, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden, Brill, 1981.

<sup>2</sup> The formulation 'criterion of truth' is a formulation that does not seem to go further back than the Stoics; there is no other evidence for its employment by either Old Academics or Aristotelians. I have suggested elsewhere (J. Dillon, *The Heirs of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 77) that Sextus' source here is probably Antiochus of Ascalon, in his *Kanonika*.

movement of the fingers purposeful and truly artistic is the *intellectual power* of the pianist, directing them in obedience to his or her conception of the form of the composition. Even so, our perception of the physical world, our discernment and identification of objects (*pragmata*), groups of objects, and situations within it, is a function, not of ‘raw’ *aisthesis*, but rather of *logos* directing *aisthesis* – that is to say, *epistemonike aisthesis*.

One may note, in this connection, that the mention of *aplaines diagnosis* in the passage of Sextus, if we can reasonably attribute it to Speusippus himself, may be a covert reference to the ‘Circle of the Other’ in the soul, as set out by Plato at *Tim.*, 37b-c, which, when “moving in a straight course”, causes “opinions and beliefs which are firm and true”.

Speusippus, then, has plainly drawn creative conclusions from his Platonic heritage, and has in the process significantly upgraded the status of sense-perception – or at least some sense-perceptions, *viz.* those reinforced by informed, ‘scientific’ expertise.<sup>3</sup> We may note,<sup>4</sup> however, that Plato himself is quite prepared on occasion to acknowledge expertise in the recognition of harmonious sounds on the part of musicians (*Soph.*, 253b; *Phlb.*, 17b-e); and the need for expert sense-perception on the part of the good doctor is adduced at *Phdr.*, 268b – in either case this being the result of the ability to apply a rational understanding of harmony derived from the intelligible realm to appropriate sensible phenomena. So really, Speusippus might be viewed as merely formalizing various suggestive propositions put forth by his distinguished uncle.

As regards his formulation of the *criterion* for the knowledge of intelligible objects, it is important to realize that these will not be the Platonic Forms in anything like their traditional guise (if only we could be sure what that was!), as we have the – admittedly somewhat tendentious – evidence of Aristotle (*Metaph.*, M, 9, 1085b 36 ff. = F35 Tarán = 77 Isnardi Parente) that Speusippus, recognising the difficulties attendant on the theory of Forms, had rejected these in favour of a system of numbers, and

---

<sup>3</sup> I would not go so far as Tarán, *Speusippus of Athens*, p. 434-435, in concluding that Speusippus is upgrading the status of *all* sense-perception; he is surely making a clear distinction here between that which is informed by *logos* and that which is not.

<sup>4</sup> I am indebted here to the acute observations of G. Cambiano, in his most useful paper “Speusippo e la percezione scientifica”, *Antiquorum Philosophia*, 5, 2011, p. 99-117. See also the useful discussions of M. Isnardi Parente, “Speusippo in Sesto Empirico”, *Adv. Math.* VII, 145-146”, *La Parola del Passato*, 24, 1969, p. 203-214, Ead., “Sesto, Platone, l’Accademia antica e i Pitagorici”, *Elenchos*, 13, 1992, p. 119-167 (<http://scholarlysource.daphnet.org/index.php/DDL/article/view/126/65> [08.11.2018]) and Aldo Brancacci’s article in this special issue.

secondarily of geometrical figures. These, as I have conjectured elsewhere,<sup>5</sup> when projected on the level of the World Soul, do the work of Forms in giving structure to the physical world, but they are themselves more in the nature of mathematical formulae. It is, I would suggest, the discernment of the mathematical or geometrical nature of this structure in its various manifestations (such as harmonies and proportions) that, for Speusippus, constitutes *epistemonike aisthesis*.

What, then, of his successor Xenocrates? I see no reason to doubt that he would have endorsed a theory of perception very similar to that of Speusippus, but, sadly, we have no evidence on this subject. What we are told about, in a passage of Sextus immediately following the account of Speusippus quoted above (*M*, VII, 147), is actually a distinctive tripartite division of levels of cognition, corresponding to a system of three levels of reality (which is quite a feature of Xenocrates' metaphysics):

Xenocrates says that there are three forms of existence (*ousia*), the sensible (*aisthete*), the intelligible (*noete*), and that which is composite [*scil.* of these two] and the object of opinion (*doxaste*); and of these the sensible is that which exists below the heaven, the intelligible is that which belongs to all things outside the heaven, and the opinable and composite is that of the heaven itself; for it is visible by sense-perception, but intelligible by means of astronomy. This, then, being the situation, he declared that the criterion of the existence which is outside the heavens and intelligible is scientific knowledge (*episteme*), that of what is below the heavens and sensible is sense-perception (*aisthesis*), and the criterion of the mixed existence is opinion (*doxa*). (transl. Bury, slightly emended)

It seems to have been one of Xenocrates' particular concerns to find a formula, or formulae, for linking the various levels of the universe with each other, and to employ the device of postulating an intermediate stage between the two extremes of intelligible (and unchanging) and sensible (and ever-changing) reality in order to facilitate this. Here we see him presenting *episteme* and *aisthesis* as two contrasting modes of cognition of two opposed modes of being. So much is Platonic enough; his interesting innovation, however, is borrow the Platonic concept of 'opinion' (*doxa*) to characterize the apprehension of the intermediate, heavenly realm, on the ground that its contents, the planets and stars, are perceptible (though unreliably) by the sense of sight, but their true nature is cognizable only intellectually, by means of astronomy – that is to say, *scientific* astronomy, as outlined in Plato's

---

<sup>5</sup> Dillon, *The Heirs of Plato*, p. 48-49.

*Republic* (VII, 528e ff.) – and is thus to be regarded as a mixture of the other two modes of apprehension.

Although Xenocrates is not primarily concerned with theories of sense-perception in the present context, it seems reasonable to draw the conclusion that, if cognition of the heavenly bodies requires the application of *doxa*, to a major extent, to supplement *aisthesis*, in order to grasp their essence, then this might also be true, at least to a *minor* extent, to grasp the essence of ordinary sublunar physical objects – that is, to achieve *epistemonike aisthesis* of them.<sup>6</sup> It is a sad reflection, however, of the miserable state of our knowledge, that we actually know nothing of the views of Xenocrates on sense-perception.

Another interesting doctrine of his, however, may in fact prove relevant to this topic. We are told by the doxographer Aetius<sup>7</sup> that “Xenocrates and Diodorus<sup>8</sup> defined the smallest elements [of things] as partless” (i.e. declared that there were minimal parts of things), and that “Empedocles and Xenocrates compose the elements of smaller particles (*ogkoi*), which are minima (*elachista*) and, as it were, elements of elements” (my own translations). Xenocrates is here placed in rather peculiar company, but in his case, this ‘atomistic’ theory may be essentially a creative development of the theory of basic triangles, which form the building blocks of the elements, and so of everything else, in Plato’s *Timaeus*.

This theory by itself, admittedly, need not have any direct relevance to a theory of sense-perception, but a further aspect of it, reported this time by Porphyry, in his commentary on the *Harmonics* of Ptolemy,<sup>9</sup> seems to me to

---

<sup>6</sup> This situating of *doxa* between *episteme* and *aisthesis* seems to constitute an interesting variation on Plato’s well-known situating of *doxa* between *episteme* and *agnoia*, at the end of *Republic* V (477c-480a) – though we cannot be sure that Xenocrates is intending to criticize that passage!

<sup>7</sup> I, 13, 3, p. 312b Diels (= Xenocrates Fr. 51 Heinze/F68 Isnardi Parente<sup>2</sup>), and I, 17, 3, p. 315b Diels (= Fr. 50 Heinze/F71 Isnardi Parente<sup>2</sup>).

<sup>8</sup> That is to say, Diodorus Cronus, the dialectician of the Megarian School. On this topic, and on the interesting question of the influence of their atomistic theories on that of Epicurus later, see the most useful contributions of F. Verde, *Elachista: La dottrina dei minimi nell’Epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013, Ch. 2 and Id., “Diodorus Cronus on Perceptible Minima”, in U. Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*, London-New York, Routledge, 2015, p. 134-148.

<sup>9</sup> *In Ptol. Harm.* p. 30, 1 ff. Düring (= Fr. 9 Heinze/F6 Isnardi Parente<sup>2</sup>). Porphyry’s primary authority here is declared to be a certain Heraclides (possibly Heraclides of

do so. This is his theory of sound and harmony, in which he sets out, first, an analysis of types of motion (*kinesis*), and then, when he has identified sound as a species of motion in a straight line (*eis euthy*), presents it as consisting in fact of a sequence of sound-atoms, each occurring at a given instant, but giving the impression of a continuous flow. To illustrate this conception, he offers the analogy of a spinning top with a single black or white spot on its surface, which, as the top spins, appears as a continuous line – and likewise, a single vertical line painted on the surface will appear as a solid plane of colour.

What we may presumably derive from this is the suggestion that not only sounds, but also visual data, may be analysed into atomic units, which then appear to our senses as continuous flows of auditory or visual phenomena, since our senses are not acute enough to discern the single units as they strike upon them.

These observations are, admittedly, presented incidentally to an exposition of the ‘Pythagorean’ theory of harmony, but there seems no reason not to take them as forming part of a serious theory of perception. One may grant that our sense-organs are not acute enough to perceive the atomic units of which our sense-data are composed, but on the other hand, it may be claimed that our faculty of sense-perception is capable of imposing coherent form on these ‘raw’ sense-data. In any case, one may observe here, as in the case of Speusippus, a greater degree of attention being paid to the mechanics of our perception of the physical world than is evident in the dialogues of Plato.

The rather maverick member of the Old Academy, Heraclides of Pontus, also seems to have postulated atomistic ‘unarticulated particles’ (*anarmoi ogkoi*) as the basic building-blocks out of which all sense-perceptible entities are compounded (Fr. 118 Wehrli = 59 Schütrumpf), which puts him in the same camp as Xenocrates on this issue. That he also drew conclusions about the nature of sense-perception from this theory is indicated by a doxographic snippet from Stobaeus (= Fr. 122b Wehrli = 63B Schütrumpf), to the effect that he wished to explain how the sense-organs receive impressions from outside:

The perceptions of the particular senses are due to the symmetry of the pores, when the appropriate emanations from a given object fits into the pores of each of the sense-organs. (my own translation)

---

Pontus), in *Introduction to Music*, and he is quoting Xenocrates as relaying the doctrine of Pythagoras – certainly a creative adaptation of Pythagoras on his part!

This is confirmed by a testimony from Clement of Alexandria (*Protr.*, V, 66, 4 = Fr. 123 Wehrli = 64 Schütrumpf) which suggests that Heraclides effectively adopted the atomist theory of a stream of ‘images’ (*eidola*) emanating from objects and impressing themselves upon the sense-organs. All this seems not too far removed from Xenocrates’ theory about the way that the sense of hearing processes sound-atoms.

In respect of the other members of the Old Academy, such as Polemon, Crantor, or Eudoxus of Cnidos, we know nothing of their views on sense-perception. We may, however, adduce in this connection a passage from the ultimately Antiochian survey of Academic philosophy set out by Varro in Cicero’s *Academica*, I, 31-32, where a theory of sense-perception is presented:

All the senses, on the other hand (*scil.* as opposed to intelligible reality), they consider to be dull and sluggish, nor are they at all capable of perceiving any of the things which are supposed to come within the scope of the senses, because they are either so small as to be imperceptible by sense,<sup>10</sup> or subject to such violent motion that no single thing is ever stationary, nor even remains the same thing, because all things are in continual ebb and flow;<sup>11</sup> accordingly, this whole level of reality they call ‘opinionable’ (*opinabilis* = *doxaste*). Knowledge (*scientia* = *episteme*), on the other hand, they consider to exist nowhere except in the notions and reasonings of the mind (transl. Rackham, slightly modified).

This must be regarded as a rather discouraging account of Old Academic theory, if one is disposed to argue, as I am, that a more positive evaluation of the sensible world, and our ability to cognize it, had been developing in the Academy of Speusippus and Xenocrates. However, we may reflect that, notwithstanding such theories about sense-perception as we have discerned on the part of these two thinkers, and of Heraclides, when it came to giving an overall assessment of the relation of the sense-world to the intelligible world, it is reasonable to suppose that one would tend to re-state the basic Platonic doctrine of the inferiority of the former. This need not preclude the development of theories as to the precise mode in which the senses relate to the data of the sense-world by utilising *logos* to discern harmonies and proportions derivable from the intelligible realm; it is simply concerned to reiterate the fundamental superiority and accuracy of the intellection of that realm.

---

<sup>10</sup> This only makes sense if what are being referred to are the basic molecules of matter out of which sensible objects are composed; but if so, Varro is hardly making himself clear.

<sup>11</sup> Here we have a thoroughly ‘Heraclitean’ picture of the physical world, based on the description of sense-perception given in *Theaet.*, 155d-157c.

*Theories of Knowledge in the Old Academy*

REFERENCES:

- Cambiano, Giuseppe, "Speusippo e la percezione scientifica", *Antiquorum Philosophia*, 5, 2011, p. 99-117.
- Dillon, John, *The Heirs of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- Isnardi Parente, Margherita, "Speusippo in Sesto Empirico", *Adv. Math.* VII, 145-146", *La Parola del Passato*, 24, 1969, p. 203-214.
- Isnardi Parente, Margherita, "Sesto, Platone, l'Accademia antica e i Pitagorici", *Elenchos*, 13, 1992, p. 119-167 (<http://scholarlysource.daphnet.org/index.php/DDL/article/view/126/65> [08.11.2018])
- Taràn, Leonardo, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden, Brill, 1981.
- Verde, Francesco, *Elachista: la dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven, Leuven University Press, 2013.
- Verde, Francesco, "Diodorus Cronus on Perceptible Minima", in Ugo Zilioli (ed.), *From the Socratics to the Socratic Schools: Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*, London-New York, Routledge, 2015, p. 134-48.

JOHN DILLON  
Trinity College Dublin  
[jmdillon@eircom.net](mailto:jmdillon@eircom.net)





HAN BALTUSSEN

PERIPATETIC EPISTEMOLOGY AFTER ARISTOTLE:  
THEORISING KNOWLEDGE  
FROM THEOPHRASTUS TO ARISTOCLES

**ABSTRACT:** This paper assesses the evidence for Peripatetic epistemology after Aristotle, in particular how the Peripatetics dealt with their Aristotelian heritage. It examines the fragmentary remains of Peripatetic works between the death of Aristotle and the first century BCE. The account attempts to reconstruct some of the views in logical works and those sources which were inspired in part by Aristotle's wide-ranging views on knowledge acquisition and justification. Apart from Theophrastus, the main figures discussed (including some of their interactions with other thinkers) are Strato of Lampsacus, Hieronymus of Rhodes, Aristo of Ceos, Critolaus, Boethus of Sidon and Aristocles of Messene.

**SOMMARIO:** Questo articolo si occupa delle testimonianze relative all'epistemologia peripatetica dopo Aristotele; si tratterà, in particolare, di comprendere in che modo tali testimonianze affrontino l'eredità aristotelica. Il contributo, dunque, esamina i testi frammentari delle opere peripatetiche tra la morte di Aristotele e il I secolo a.C. Si tenta, quindi, di ricostruire alcune delle dottrine contenute nelle opere di argomento logico e di analizzare quegli autori che sono stati in parte ispirati dall'ampia teoria di Aristotele sull'acquisizione e sulla giustificazione della conoscenza. Oltre a Teofrasto, i principali pensatori che sono qui presi in considerazione sono Stratone di Lampsaco, Ieronimo di Rodi, Aristone di Ceo, Critolao, Boeto di Sidone e Aristocle di Messene. Oggetto di indagine sono anche alcuni dei rapporti dottrinari di questi Peripatetici con altri filosofi.

**KEYWORDS:** Epistemology; Peripatetics; Hypothetical Syllogism; Criterion; The Self-evident

### *Introduction*

Peripatetic engagement with epistemology (which, despite its Greek roots, is a modern word) continued after Aristotle, but we are not particularly well informed about these activities due to the fragmentary survival of the relevant materials. Those in the Peripatos continued to debate, read and write on ‘how we know what we know’, and often they followed Aristotle’s lead. In this essay I take ‘epistemology’ to refer broadly to arguments which offer explanations of, and justifications for, knowledge claims. Aristotle aimed to determine where knowledge starts and how it can be tested and shored up with theoretical principles. He is fundamentally empirical in his outlook, starts from perception, and describes how it works (transfer of form and *logoi*) and how reliable the knowledge which one acquires is. The works labelled ‘logical’ in the stricter sense such as the *Prior Analytics* and the *Categories* have a place in my account, but in a less prominent role. How we know what we know is primarily clarified in parts of Aristotle’s works on perception, in his dialectical treatise *Topics*, and in the *Posterior Analytics* (*APo*).

To answer the question what we know about Peripatetic epistemology during the third to first centuries BCE one has to gather the evidence from Theophrastus (*ca.* 371-287 BCE) down to Boethus (*ca.* 50 BCE) and place their efforts in Hellenistic context. The emphasis on how we acquire knowledge of the world, what it consists of, and how reliable it is, became dominant and influential topics of debate in the Hellenistic period. The question the reliability of human knowledge was a result of the debate of Aristotelian doctrines, in particular in the Academy under Arcesilaus, who questioned his epistemological optimism.<sup>1</sup> It forced the students and those who saw themselves as Aristotle’s heirs to respond to these attacks.

My approach will be broadly chronological, with some thematic threads across the four sections. Framing the analysis chronologically will allow us to establish whether there was any development in the school and to examine any shared interests or starkly divergent positions on particular topics. While we have a good number of sources for Theophrastus and Strato (successive heads of the school), evidence becomes sparser in the

---

<sup>1</sup> See A. A. Long-D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, vol. II: *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, section 68. See too Harald Thorsrud’s article in this volume.

second and first centuries BCE. Fortunately, our task has been made much easier because of the recent editions and analyses of the materials from this period.<sup>2</sup> The fragmentary evidence on physics and metaphysics exhibits links to the Aristotelian corpus. Does it also hold for epistemology? So far there has not been a focused examination of the evidence for epistemology, perhaps because the main areas of philosophy attracting scholarly attention are physics, ethics, and politics.

In the following sections I examine the surviving materials, offering a sketch of Aristotle 'theory' of knowledge where relevant, then the extant sources for Theophrastus and Strato, and I hope to end with some brief comments about the revival of Aristotelian studies in the first c. BCE when the *Categories* became a new object of study at Rome. This is not an attempt to give a comprehensive account, but rather a selective synthesis with the specific purpose of contextualising the ongoing Peripatetic forays into epistemology during the Hellenistic era.

### 1. *Aristotle's Theory of Knowledge*<sup>3</sup>

While it will be useful to start with a brief summary statement of Aristotle's epistemology, we immediately face a problem: Aristotle's did not write one comprehensive treatise containing a 'theory of knowledge'. In addition, those works that can be used to recreate such a theory are quite difficult to interpret and not always easily harmonised. For the modern historian of philosophy this means an account of Aristotle epistemology is a *reconstruction*. As a result, experts will differ on certain details. But in outline the following main claims are generally accepted: Aristotle believes in an empirical approach to how we come to understand the world around us and inherits from Plato the conviction that we need secure knowledge as opposed to (unjustified) opinion. His thoroughgoing empirical views widened the gap between him and his teacher. This view also influenced his position on the relation between (theoretical) philosophy and (medical) science:

those physicians who are cultivated and learned make mention of natural science, and claim to derive their principles from it, while the most accomplished

---

<sup>2</sup> In particular the Rutgers University Studies in the Classical Humanities series, volumes VIII (1998) – XX (2017).

<sup>3</sup> This section revisits and expands on H. Baltussen, *The Peripatetics. Aristotle's Heirs 322 BCE-200 CE*, London, Routledge, 2016, Chs. 3 and 6, and Id., *Theophrastus against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the De sensibus*, Leiden, Brill, 2000, Ch. 2.

investigations into nature generally push their studies so far as to conclude with an account of medical principles (*Parv. Nat.*, 480b 21-30).

To achieve knowledge based on these main assumptions, he constructs a theory of sense perception and the soul, pioneers a system of deductive reasoning (syllogism), and analyses propositions, word meanings, completing this set of basic elements with his so-called ‘categories’, the classes of predication.<sup>4</sup> Together these allow us to (re)construct a ‘theory’ of basic knowledge, but another level is required, that of justification how we know what we know. This last component will remain tentative and is also still contentious, since the evidence for it in his *Topics* and *APo* is difficult to harmonise.

In brief, Aristotle’s theory of knowledge combined deductive reasoning and accepted careful observation as a basis for understanding the world. However, rather than being a complete system, his ‘theory’ was more a set of parameters and principles which were in need of considerable development and refinement. As Dodds put it, Aristotle was that “most inconclusive of systematisers”.<sup>5</sup> His students were also forced to rethink some of his propositions, because the debate on knowledge had moved on and Aristotle’s theory of perception now came under attack from the Hellenistic schools.<sup>6</sup> They approached the question “is knowledge really possible?” afresh and offered objections to the rather optimistic belief of the Peripatetic school that secure knowledge was perfectly possible. The ensuing debate impacted on the perspective the Peripatetics had inherited from Aristotle.<sup>7</sup> All new Hellenistic schools, the Stoics, the Epicureans and the Sceptics, raised important issues in this area, and while the central debate was between Stoics and Sceptics, we know of several points that raised problems for Aristotle’s theory.

---

<sup>4</sup> The notion of ‘category’ originated in a legal context; the Greek verb κατηγορεῖν, ‘to accuse’, can be rendered as ‘to claim one thing about another thing’, i.e. ‘attribute a feature’. Later debates arise as to whether these are linguistic or ontological classes.

<sup>5</sup> E. R. Dodds, *Select Passages Illustrating Neoplatonism*, London-New York-Toronto, The Macmillan Co., 1923, p. 10.

<sup>6</sup> T. S. Ganson, “Third-Century Peripatetics on Vision”, in W. W. Fortenbaugh-S. A. White (eds.), *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes: Text, Translation, and Discussion*, London-New Brunswick, Transaction Publishers, 2004, p. 355-362, has argued that the successors did not follow Aristotle’s doctrine of vision, as they reinstated the idea of emanations from the eye (Theophrastus, Strato and Hieronymus).

<sup>7</sup> H. B. Gottschalk, “Hellenistic Reactions to Peripatetic Epistemology”, in Fortenbaugh-White, *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes*, p. 375-388.

Aristotle had assumed that access to knowledge was in principle possible for us, because his account of sense perception presented sense organ and object as conveniently attuned to each other (a kind of compatibility principle), so that a grasp of their proper objects, colour by the eye, odours by the sense of smell and so on (e.g. *De sensu* 436b16-20) would lead to a reliable understanding of the external world. The way that the eye worked was analogous to how he envisaged the intellect to work: both sense organ and intellect take on the form of their respective object, which they can because they are potentially identical to it. So, the compatibility principle as applied to the senses, plus the strong parallel between sensing and intellection, yields an optimistic account not merely of our ability to sense the world accurately, but also to understand it. Theophrastus seems to have accepted the main positions, building his own account on the foundation of these principles of compatibility and transparency.<sup>8</sup>

Theophrastus' and Aristotle's optimistic attitude toward both perception and knowledge was critiqued and modified by the Stoics and Epicureans who were also responding to sceptical attacks. The Stoics advocated a theory of perception that involved a much more active perceiver. We naturally have perceptual episodes that are entirely accurate, though there are other episodes that are not. So, while they agreed with a restricted version of the compatibility principle, they also thought that it takes a very special skill to reliably recognise these 'clear and distinct' perceptions.<sup>9</sup> Scientific knowledge (*episteme*) involves the ability to do this consistently without ever making mistakes. They were much more pessimistic than Aristotle about how frequently human beings manage to possess this skill and thus to have scientific knowledge. Three problems in Aristotle's theory of knowledge should be mentioned. Firstly, the role of his work on deduction, *Posterior Analytics*, is still subject to debate. It has been characterised as a method for justifying knowledge, or for clarifying knowledge.<sup>10</sup> In the former version, it could be a method for scientific

---

<sup>8</sup> See again H. Baltussen, *Theophrastus against the Presocratics and Plato*, Ch. 2 and Id., "Strato of Lampsacus as a Reader of Plato's *Phaedo*: A Critique of the Soul's Immortality", in M.-A. Gavray et al. (eds.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Boston-Leiden, Brill, 2015, p. 37-62.

<sup>9</sup> Long, Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, text 40K (= Sext. Emp., *M*, VII, 253 ff).

<sup>10</sup> See now G. Salmieri-D. Bronstein-D. Charles-J. G. Lennox (eds.), "Episteme, Demonstration, and Explanation: A Fresh Look at Aristotle's *Posterior Analytics*" (4 Essays), *Metascience*, 23, 2014, p. 1-35 and D. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and*

discovery, in the latter a teaching tool to set out insights already found. Secondly, the particular claim about how one may reach the principles or starting points of a science (*archai*) is found in the *Topics*, generating a debate about its meaning and value. Thirdly, it is not easy to harmonise the core claims in *Topics* with *APo*. I will return to these points where relevant.

Evidence for Peripatetic epistemology *after* Aristotle does not provide a richer or easier harvest. The evidence is limited and fragmentary – a fact to be kept in mind throughout this essay, since it is largely responsible for my caution when it comes to extracting any insights and conclusions from the texts. But the sum total of evidence can give us a good idea in some areas how they dealt with epistemological questions and how they attempted to make contributions of their own, even if over time interest in the topic waned.

### 2.1 *Theophrastus and Strato: Parts and Principles of Knowledge*

The widely accepted view that the students of Aristotle were his *followers* (in the sense of accepting the core teachings) may need some qualification when we find them expanding, refining and adjusting these views. Renewed attention for the fragmentary remains of their writings has in recent decades led to new insights which go against the idea of such a crude view of a unified orthodoxy, revealing how many variations of Aristotelians there are: self-declared followers, eclectic readers and critics.<sup>11</sup> One insightful but counter-intuitive suggestion has been that the interaction with Aristotle's ideas may not always have happened on the basis of his *writings*, but simply based on what they knew and remembered from classes and conversations with the master.<sup>12</sup> This suggestion would hold for those who knew him personally and the immediate next generation (e.g. Theophrastus, Eudemus, Strato), and could explain the limited references to Aristotle's writings.

The extant sources show how the Peripatetic interest in theoretical discussion of knowledge slowly dwindled and that other areas were studied more, in particular rhetoric, ethics and literary pursuits. Most first and

---

*Learning: The Posterior Analytics*, Oxford, Oxford University Press, 2016 (with earlier literature).

<sup>11</sup> Cf. Baltussen, *The Peripatetics*.

<sup>12</sup> See R. W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 BC-AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 1-2 on Critolaus.

second generation Peripatetics would continue to work on questions concerning nature and our understanding of it, using Aristotle's writings as a springboard, but without considering it as a canon in any strict sense.<sup>13</sup> The theoretical study of knowledge acquisition (perception) in the Peripatos after Aristotle's death continued at a steady pace. This is at least what we must infer from the evidence for his immediate successors, Theophrastus and Strato. Both embraced the empirical basis of the epistemology Aristotle had sketched and focused especially on sense perception (the individual sense organs and their objects). Ganson has, however, pointed out that they rejected Aristotle's rejection of the emanation theory of vision.<sup>14</sup> Several other details point in the direction of such a view: Strato (T27A-31 [cf. Diog. Laert., *VP*, V, 59] Sharples) and Hieronymus (T10 White) seem to have been partial to a view that represents matter as having a corpuscular nature.

Gottschalk has argued that there is some evidence to think that Hellenistic Peripatetics attempted to update their epistemology under the influence of contemporary debates – a plausible suggestion.<sup>15</sup> He points especially to the account of Sextus Empiricus whose sceptical allegiance is responsible for his attempt to review and refute all so-called 'dogmatics' (Platonists, Aristotelians, Stoics, Epicureans). The central discussion of how mental concepts are constructed reveals the Stoic influence in the colouring of the contemporaneous vocabulary and parallels to Aristotle's *Posterior Analytics* and the *Metaphysics* (to a lesser extent). But the opening and closing sections in Sextus, so Gottschalk argues, have a different origin. Sextus' discussion of the so-called criterion of truth – an almost mythical measure for true knowledge – is out of place: one might with some effort extrapolate traces of a reliable measure of truth ('criterion') in Aristotle, but it is not a doctrine of this concept. Theophrastus' notion of 'the self-evident' (τὸ ἐναργές; ἐνάργεια) is different and may go some way towards such a criterion (301A FHS&G). The idea is that self-evidence can assist in gaining an understanding of things. Therefore, we can be sure that the criterion could not possibly be Aristotelian, nor could it really be

---

<sup>13</sup> Ibid., Ch. IX.

<sup>14</sup> Ganson, "Third-Century Peripatetics on Vision", p. 355. The emanation theory of smell is found in Theophrastus *De sensu*, 9. See also S. White, "Lyco and Hieronymus on the Good Life", in Fortenbaugh-White, *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes*, p. 389-409.

<sup>15</sup> Gottschalk, "Hellenistic Reactions to Peripatetic Epistemology", p. 378-80. In this paragraph I use a modified version of a section in Baltussen, *The Peripatetics*, Ch. 6.

Theophrastean.<sup>16</sup> The most likely explanation is that Sextus' claims in this discussion must represent Hellenistic 'modernisations'.

Cicero seems to confirm the terminological shift. Starting from Aristotle's better-known premises in a syllogism, Cicero discussed both Aristotle and Theophrastus in the context of reviewing Stoic logic (*Fin.* IV). In his summative statement he uses the Latin words *caput* ('main point') and *perspicua* ('very clear') which are most likely the equivalents of the Greek terms *arche* ('principle') and *to enarges* ('the self-evident').<sup>17</sup> They refer no doubt to the doctrine that "first premises of demonstrative syllogisms must be undemonstrated, primary and, as such, better known".<sup>18</sup>

Theophrastus, the first scholarch to succeed Aristotle, was very familiar with his mentor's ideas and working practice. They collaborated for decades, and Theophrastus modelled much of his own research on that of Aristotle. For instance, his plant studies used the tree as an exemplar for the whole organisation of the work and to frame the investigation, much like Aristotle had used humans as the exemplar in his animal studies.<sup>19</sup>

Judging by the list of his works, Theophrastus is seen to have written several individual studies connected to perception and knowledge:

*On the senses* in 1 book (Diog. Laert., *VP*, V, 42, *περὶ αἰσθήσεων α'*),

*On vision* in 1 book (V, 49, *περὶ ὄψεως α'*),

*On experience* in 1 book α' (V, 46, *περὶ ἐμπειρίας α'*),

*How many modes of knowing are there?* in 1 book (V, 49, *τίνες οἱ τρόποι τοῦ ἐπίστασθαι α'*).

We could possibly include *On odours* (Diog. Laert., *VP*, V, 44, *περὶ ὀδμῶν α'*), *On affects* (V, 45, *περὶ παθῶν α'*) and perhaps even *On things changing colour(s)* in 1 book (V, 44, *περὶ τῶν τὰς χροῶς μεταβαλλόντων α'*). All these titles suggest that Theophrastus continued to explore many aspects related to knowledge and sense perception. He also looked into issues related to the distortion of mental processes, for instance, when people are deranged

<sup>16</sup> Gottschalk, "Hellenistic Reactions to Peripatetic Epistemology", p. 283-286.

<sup>17</sup> Francesco Verde has pointed out to me that "Cicero's use of the term *perspicuitas* (*et cognati*) is (almost always) peculiar of the philosophical position of Antiochus of Ascalon. Antiochus indeed uses the *perspicuitas* or *enargeia* against the Sceptic Academics who believe that our sense-perception is very feeble (see e.g. Cic., *Lucull.*, 17)".

<sup>18</sup> Gottschalk, "Hellenistic Reactions to Peripatetic Epistemology", p. 385. On *enargeia* see also K. Ierodiakonou, "The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy", in B. Morison-K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essay in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 60-73.

<sup>19</sup> G. Wöhrle, *Theophrasts Methode in seinen botanischen Schriften*, Grüner, Amsterdam, 1985.

(Diog. Laert., *VP*, V, 45, *περὶ παραφροσύνης α'*) or drunk (Diog. Laert., *VP*, V, 44, *περὶ μέθης α'*). Maybe he picked up clues from Aristotle. A nice illustration of the second is found in Aristotle, who in discussing lack of self-control (*ἀκρασία*) inadvertently also informs us that men under the influence are still capable of a flawed mode of knowledge, by uttering “scientific proofs and verses of Empedocles, and those who have just begun to learn can string together words, *but do not yet know*” (*EN*, VII, 3, 1147a 15-18; transl. Barnes). The point seems to be that memorisation of such materials does not entail understanding or even conscious retention. In this particular example due to inebriation (i.e. reproducing the words of Empedocles) is a form of mechanical and ineffectual ‘knowledge’, that is, he already saw that there is a way to retain information without always understanding what it means.<sup>20</sup>

Regarding *How many modes of knowing are there?* (Diog. Laert., *VP*, V, 49) we should perhaps take into account Aristotle’s comments in *Prior Analytics* (*APr*) II, 21, 67b 3-5, where he defines the verb *ἐπίστασθαι* in three ways: “to know is said in three ways, either in a general sense or in a specific sense or by activity, so that it is possible to be mistaken (*ἡπατήσθαι*) in an equal number of ways” (transl. Barnes).

Aristotle’s *Posterior Analytics* II, 19 is often used for clarifying his views on knowledge acquisition, in combination with parts of the *On sense perception*, *On the soul*.<sup>21</sup> In the *APo* II, 19 Aristotle sets out some sound principles: crudely put, we acquire knowledge through the senses, we synthesise the specific sense data into a more coherent image, we retain it in our soul (role of memory), and we reason about its truth value by way of propositions and inference (99b26-100a8). It has been noted by scholars that the passage may well contain a response to Plato’s *Meno*, where he asked the question how we learn, including the famous paradox how it is that we can make a start finding out (about) something we do not know.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> I discuss memory in H. Baltussen, “Memory, Education and Science. Internal and External Memory and the Rise of Ancient Science”, in B. Dignas (ed.), *A Cultural History of Memory* (6 vols., Bloomsbury), vol. 1: *Antiquity* [forthcoming].

<sup>21</sup> In *EN*, VI and *Metaph.*, IV and VI we find further information on how Aristotle articulates the practical use of intellectual virtues (*EN*) and what the underlying foundations are (*Metaph.*). The next three paragraphs reiterate my account in Baltussen, *The Peripatetics*, p. 72-74 with some modifications.

<sup>22</sup> See P. Adamson, “*Posterior Analytics* 2.19: A Dialogue with Plato?”, in V. Harte-M. M. McCabe-W. Sharples-A. Sheppard (eds.), *Aristotle and the Stoics Reading Plato*, London, Institute of Classical Studies, 2010, p. 1-19 (with previous literature).

Aristotle is more explicit in reasoning *about* the foundations logically, which questions one should ask (and which not), and how to establish definitions and demonstrations to arrive at knowledge that is secure. Here he may also follow Plato in assuming there is an important difference between belief (*doxa*) and scientific knowledge (*episteme*).

Aristotle stays rather close to his teacher (*EN*, VI, 1, 1139a 5-15) when he defines *episteme* in a two-pronged definition: in line with the two parts of the rational soul he proposes to distinguish between a “calculating part (*to logistikon*) and the scientific part (*to epistemonikon*), where the calculating part considers things which admit of change (it is discursive), whereas with the scientific part [considers] things which do not admit of change”.<sup>23</sup> But in his *Posterior Analytics* he describes a fully deductive system which seems to aim at justifying knowledge *after it has been acquired*. He clearly offers good reasons why not all knowledge is demonstrable, in particular because one needs to have “pre-existing knowledge in order to gain new knowledge” (*APo*, II, 19, 99b 26-29).<sup>24</sup>

We have an interesting passage which claims to report on Theophrastus’ notion of the ‘criterion of truth’ (*kriterion*), preserved by the sceptic and physician Sextus Empiricus in his summary of the Peripatetic theory of the ‘double criterion’.<sup>25</sup> The general tendency of his report about Theophrastus fits the information we have elsewhere (see below): knowledge comes from the senses and thought, and therefore they maintain that the ‘criterion’ (truth measure for justified knowledge) is also two-fold: “perception for perceptible things, thought for thinkable things” (Sext. Emp., *M*, VII, 218 = part of T301A FHS&G; transl. Fortenbaugh, Huby, Sharples and Gutas). It is, however, uncertain whether Theophrastus used the term *kriterion*, and it would seem unlikely.<sup>26</sup> That said, it is clear that he

---

<sup>23</sup> R. Parry, “*Episteme* and *Techne*”, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/episteme-techné/> [08.11.2018].

<sup>24</sup> Adamson, “*Posterior analytics* 2.19: A Dialogue with Plato?”, p. 5, with reference to *APo* I, 1. A recent and more detailed discussion in Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*.

<sup>25</sup> J. Barnes, “Peripatetic Epistemology: 100BC-200AD”, in R. W. Sharples-R. R. K. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC-200 AD*, 2 vols., London, Institute of Classical Studies, 2007, II, p. 547-562, esp. p. 550-551; cf. Sharples, *Peripatetic Philosophy*, text 14F.

<sup>26</sup> On the reasons for doubting this, see Gottschalk, “Hellenistic Reactions to Peripatetic Epistemology” and Barnes, “Peripatetic Epistemology”.

joined in the debate on the certainty of knowledge, and offered his own empiricist view.<sup>27</sup> Perhaps we should consider his comment in the short work *On First principles* (formerly *Metaphysics*) where he insists that “knowledge is impossible without some *differentia*” (τὸ ἐπίστασθαι οὐκ ἄνευ διαφορᾶς τινος): could he mean a distinguishing difference as the mark for deciding *that* we know (something)?<sup>28</sup> If so, then this could come close to a criterion, i.e. a basic marker that could decide (*krinein*) on whether we can meaningfully interpret sense data.

The question how damaging the sceptical stance could be for any knowledge claim became a major concern for all philosophers who believed that firm knowledge is possible, the Aristotelians included. Aristotle had already made a concerted effort to refute the sceptical stance in his *Metaphysics*, turning the tables on anyone claiming that secure knowledge is impossible: his ingenious proof of the most secure principle of non-contradiction (*Metaph.*, Γ) implies that saying anything will mean that one has committed to a claim.

Theophrastus’ work in logic contributes some epistemological positions. Together with Eudemus he contributed a number of new ideas to logic. Aristotle had worked on a descriptive system of argumentation, the first second-order language of research. This early form of scientific methodology was a mix of logical principles and rhetorical habits, since forms of presentation and manipulation were combined with rules of consistency and rigor. The syllogism is a form of reasoning defined by Aristotle where two given propositions produce a conclusion in which the middle term explains the connection (cause) between the first and third statement. Aristotle distinguished a number of these figures. Theophrastus expanded on the relation between the second and third figures, and he revised Aristotle’s modal logic,<sup>29</sup> suggesting that in a chain of reasoning the

---

<sup>27</sup> To the extent that the criterion has a foundationalist role, we may perhaps relate it to several fragments on principles in physics (FHS&G 142-144), on which see esp. A. Laks, “Le début d’une physique. Ordre, extension et nature des fragments 142-144 A/B de Théophraste”, in J. M. van Ophuijsen-M. van Raalte (eds.), *Theophrastus. Reappraising the Sources*, London-New Brunswick, Transaction Publishers, 1998, p. 143-169.

<sup>28</sup> See F. Verde, “L’empirismo di Teofrasto e la meteorologia epicurea”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* [forthcoming], building on L. Repici (ed.), *Teofrasto. Metafisica*, Roma, Carocci, 2013, p. 210 ff.

<sup>29</sup> See J. Barnes, “Theophrastus and Hypothetical Syllogistic”, in W. W. Fortenbaugh (ed.), *Theophrastus of Eresos. On His Life and Work*, New Brunswick-Oxford, Transaction Publishers, 1985, p. 125-141 (a useful analysis of the expansion of syllogistic by

conclusion follows the weaker premise, not the major (a kind of weakest link principle). He also worked on rhetoric and dialectic. For the latter he proposed to adjust the system of dialectical predication, subsuming the four predicables under definition, perhaps to create “a single universal method”, which Aristotle had considered impossible or unhelpful (Alexander of Aphrodisias agreed, T124A-B FHS&G),<sup>30</sup> and he provides us with a definition of the dialectical *τόπος* (not found in Aristotle) as an argumentative strategy or principle “from which we can take the starting-points (of argument) about each matter” (ἐστὶν ἀρχὴ τις ἢ στοιχείον, ἀφ’ οὗ λαμβάνομεν τὰς περὶ ἕκαστον ἀρχάς, T122B FHS&G). This looks very close to the statement Aristotle’s made in *Topics*, A, 2, 101a 35-37, when he discussed the possible functions dialectical training could lead to, in particular the search for *archai* “principles or starting points”, on the basis of *endoxa* (cf. *Top.*, Θ, 14, 163a 36-b 4, b 9-16).<sup>31</sup> He is said to have introduced a doctrine of hypothetical syllogisms (T111A-113D FHS&G), possibly in collaboration with Eudemus, as al-Farabi’s testimony suggests (T111C), while also informing us that Aristotle hardly dealt with hypothetical syllogisms.

While the surviving fragments of Eudemus’ works do not seem to consider the question of ‘knowing how we know’ explicitly, the material allows us to show that he worked on problems related to the *Categories* (T 20B), *Analytics* and to a lesser degree on metaphysics. We cannot overcome the limitations of the evidence in this instance. Texts 16A-\*18 SOD&G<sup>32</sup> illustrate engagement with metaphysical issues, while texts 20-51 discuss in detail a range of questions on propositions, syllogisms, the conversion of propositions, etc. According to Alexander (T25A) Eudemus and Theophrastus tried to offer a simpler proof “that the universal negative is

---

Theophrastus), and Id., “Peripatetic Logic: 100BC-200AD”, in Sharples- Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy*, p. 531-546. See also S. Bobzien, “Wholly Hypothetical Syllogisms”, *Phronesis*, 45, 2000, p. 87-137.

<sup>30</sup> I use ‘T’ for text instead of fragment in the case of sources from FHS&G. For Theophrastus it is now common practice to speak of ‘sources’ and ‘texts’ rather than fragments.

<sup>31</sup> Discussed in greater detail in Baltussen, *Theophrastus against the Presocratics and Plato*, p. 34-9.

<sup>32</sup> I am grateful for access to the new edition (pre-publication) by Stork, Dorandi and van Ophuijsen, van Berkel and Leunissen, which was first presented and discussed at a conference in Rome September 2015 organised by R. Chiaradonna, T. Dorandi, E. Spinelli, and F. Verde (which I attended). The draft edition in its third version is cited here as SOD&G, where G stands for Dimitri Gutas who has clarified the Arabic materials.

convertible”.<sup>33</sup> According to Apuleius *On Interpr.* 13, Theophrastus “counted five indemonstrables in the valid moods” to the first figure of syllogisms.<sup>34</sup> It is possible that ‘counted’ (*enumerant*) merely means ‘enumerates’ (SOD&G *ad loc.*), in the weaker sense of ‘listing’ rather than proposing a new number. The list of his works (T19 SOD&G) suggests writings on *Analytics* (1a, b), on categories (5), and on verbal expression (T21AB SOD&G). These *testimonia* and texts illustrate an interest in questions of logic and reasoning, but offer very little on epistemological issues *per se*.

## 2.2 Strato of Lampsacus

Strato also had an interest in aspects of the perceptive processes, as his list of works indicates (he wrote on vision, perception and colours: Diog. Laert., *VP*, V, 59). A useful account in Simplicius’ commentary may assist, but whether we are in a position to establish beyond a doubt which materials originate in Theophrastus remains moot. It is clear, however, that the report does draw on Theophrastus in a number of significant places, even as early as *In Aristot. Phys.*, 20, 18-20 Diels:

ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν αἰσθητῶν τὴν περὶ τῶν φυσικῶν ἀρχῶν ἀλήθειαν ἀνιχνευτέον  
καὶ Θεοφράστῳ πειθομένοις, ὅς περὶ τῶν τούτου | ζητῶν ἐν τῷ πρώτῳ Φυσικῶν τὰδε  
γέγραφεν ...

the truth about physical principles must be pursued on the basis of the senses and sense objects, letting ourselves also be persuaded by Theophrastus who in his investigation [of these things] in his first book of *Physics* wrote the following ... (transl. mine)

Strato took a serious interest in logic as is confirmed by the list of his works in Diog. Laert., *VP*, V, 59-60 and a telling comment by the Stoic

---

<sup>33</sup> Alex. Aphr., *In Aristot. APr*, I, 2, 25a 14-16 = Theophr. 90A FHS&G. The move seems confirmed in Themistius’ *Paraphrase of Aristotle APr* on I, 2 [= Eud. T \*25C] and Philoponus, *In Aristot. APr*, I, 2 [= Eud. T 25D SOD&G = Theophr. 90B FHS&G], although it is possible that Philoponus depends on one of the earlier authors. Such attempts at simplifying could be motivated by pedagogical as well as doctrinal reasons.

<sup>34</sup> Eud. T \*26 = Theophr. T92 FHS&G. Cf. P. Huby-D. Gutas, (eds.), *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. Commentary*, vol. 2: *Logic* (Texts 68-136), Leiden, Brill, 2007. More in general, on Eudemus’ logic see L. Repici, “Problems in Eudemus’ Logic” (Paper presented at Rome conference on Eudemus, 2015 [forthcoming]).

Chrysippus (T14 Sharples = Plutarch., *De Stoic. rep.*, 1045F): “In the third book on *Dialectic* Chrysippus says ‘Plato was serious about dialectic, and [so was] Aristotle, and their successors up to Polemo and Strato’” (transl. Sharples).<sup>35</sup> The list of works reveals an interest in dialectic, and he may even have taught it (V, 59 *Introduction to Topics*), as well as in logic *stricto sensu* (V, 60 *On the [logically] Prior and Posterior, On the Prior Genus, On the Essential Attribute, On the More and Less*). His main contribution of note seems to have been his monograph *On Prior and Posterior*, as Simplicius informs us (*In Aristot. Cat.*, 422, 21-423, 33 Kalbfleisch = T15 Sharples) in which he discusses modes of priority in response to Aristotle’s *Metaph.* book 5, a book full of definitions. Strato seems to have offered many illustrative examples and focused on particular problems. He used concepts like ‘time’, ‘order’, ‘potentiality’, ‘in nature’ and ‘in explanation’ as more generic criteria to place the categories in a hierarchy of priority and posteriority (T15, 1-5 Sharples).<sup>36</sup> Some information on his psychology is forthcoming from selective quotations and paraphrases in Damascius (T76-81 Sharples). These are strongly polemical and therefore a contentious source for his positive views.<sup>37</sup> One thing, however, seems clear: his criticism of Plato’s dualism.

### 3. *After Strato*

A gap in the evidence for the late third and the second centuries makes it difficult to assess what kind of interests any of the Peripatetics in this period had. We are even poorly informed about the school and its leadership. The two lists of the scholarchs that survive in two late sources do not concur on the succession for this period. One mentions Hieronymus of Rhodes as head until ca. 275 BCE, then Aristo of Ceos as the fifth head of the school (ca. 250 BCE), but next in the list is Critolaus as possibly the ninth school leader in the second century (in 155 BCE he

---

<sup>35</sup> Ironically, our source author, Plutarch, next reveals that Chrysippus accused them of presenting reasoning that was “blind and self-contradictory”. But we cannot take a Stoic’s polemical comments at face value. It seems undisputed, however, that Strato engaged with dialectic. For further analysis see Baltussen, “Strato of Lampsacus as a Reader of Plato’s *Phaedo*”.

<sup>36</sup> In T16 Sharples Alexander rebukes Strato for “wanting to make an innovation” (*kainotomesai* – a loaded term for unnecessary novelty).

<sup>37</sup> See again Baltussen, “Strato of Lampsacus as a Reader of Plato’s *Phaedo*”.

participated in the embassy to Rome). We may briefly review the evidence on perception and epistemology proper for these three individuals.

Hieronimus of Rhodes' theory of vision survives in Plutarch's *Table Talk* I, 8, 626A-B (= T10 White). The passage is incomplete, but allows us to conjecture what his thoughts on the matter were. The theory seems to align with contemporary views and seems close to that of Strato, claiming that "we see by means of the bodies coming from visible objects". It also presumes the presence of pores, claiming that old people close to the source of these bodies are disturbed by their density "when they first depart", because in old people "eyesight contains slow-working pores (*bradyporos*) and lacks elasticity".<sup>38</sup>

Hieronimus is often mentioned in connection with discussions of pain and pleasure. While these were seen as concomitant phenomena to sense perception, they are of interest in that they can also influence the transfer of perceptible data. The process may thus experience distortion. This topic became more important with Epicurus' emphasis on pleasure as a more widely important aspect of human well-being, against Aristotle who only recognised instantaneous pleasures as real (*EN*, X, 4, 1174a 17-24). Pleasure and pain were regarded as belonging both to physiology and psychology. Because they straddle these two domains, the ancient evidence can be found in discussions of either. But it appears that the interaction between Epicurus and some Peripatetics led to an more intense consideration of these notions. At least this is what one is led to infer in one source where they are juxtaposed:<sup>39</sup>

Epicurus [says that] pleasures and pains [relate to] things that are sensed; the Peripatetics, that they [relate to] things that are thought. For the same things do not seem pleasant and painful to everyone, as [the same things do seem] white or black. [= Stob., *Ecl.*, I, 50, 28-29, 476, 23-27;<sup>40</sup> Aët., *Plac.*, IV, 9, 11-12; transl. Sharples].<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> I here rephrase Baltussen, *The Peripatetics*, p. 46. My translation is more literal than White's for *bradyporos* ("not very porous") since his translation strikes me as less clear in expressing characteristics of the eye sight that is of advanced age. For the Peripatetic antecedents of Hieronimus' theory see Ganson, "Third-Century Peripatetics on Vision".

<sup>39</sup> Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 104, text 14J.

<sup>40</sup> C. Wachsmuth (ed.), *Ioannis Stobaei (Stobaeus): Anthologii*, Berlin, Weidmann, 1884, p. 1020 ff.

<sup>41</sup> H. Diels (ed.), *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer, 1879, p. 397-398.

Here we find an expression of the relative value of pleasure and pain, which can be experienced differently by different individuals – unlike, as the passage suggests, black and white, which apparently do appear the same to different individuals. He seems to attribute to colours a more objective status compared to *pathe* like pleasure and pain.

Evidence for Aristo of Ceos seems to offer little that is useful for our purposes.<sup>42</sup> T6 (= Them., *Or.*, XXI) points to the interest in Aristotle’s ‘words’ or ‘arguments’ (λόγους). The editors (SFOD) translate: “both [Lyco and Aristo] *were engaged in studying the theories of Aristotle*”.<sup>43</sup> Aristo’s focus was not on logic or epistemology, and the surviving fragments point to activity in the domain of rhetoric (*Exhortations* and *Erotic dissertations*), as well as biography (the title *Lyco* must be a biography of his predecessor), and on emotions (*On old age, Relieving arrogance*), also the preserve of rhetoric.

Critolaus’ interest in perception and soul hardly survives except in very fragmentary form. According to some sources, he defined the soul’s substance as *aether*.<sup>44</sup> He also participated in the debate about the role of pain (and pleasure). Hieronymus of Rhodes had already declared pain the greatest evil, or rather, its absence the greatest good (Cic., *Tusc.*, II, 15 = T20B White). Elsewhere Cicero offers an argument as to why Hieronymus’ view cannot be accepted (*Fin.*, II, 41 = T20A White): pain may be bad, but its absence is not sufficient to attain a good life; nor does it follow that *not* having pain means that one will experience pleasure. Since the context is part of a critique aimed at Epicurus, the established perception seems to be that Hieronymus’ theory on pleasure is very close to his contemporary. We may contrast this with Critolaus’ view, who also declared pleasure an evil (Gell., *NA*, IX, 5, 6 = T23 Wehrli). A very probable way to think about it is to regard this as another case of terminological cross-contamination in the ongoing discourse of topical issues of the day.<sup>45</sup> Yet there is not much that one can use to establish a theoretical position on knowledge acquisition.

The first century offers a glimpse of the so-called revival of Aristotelianism in the form of exegetical works on the *Categories*. Boethus

---

<sup>42</sup> The list of works (fr. 7-8) is interesting in its uniformity: notes, polemic and anecdotes. See W. W. Fortenbaugh-S. A. White (eds.), *Aristo of Ceos: Text, Translation, and Discussion*, London-New Brunswick, Transaction Publishers, 2006.

<sup>43</sup> Note the dual verb form here: *περὶ τοὺς Ἀριστοτέλους λόγους εἰχέτην*. (emphasis my own).

<sup>44</sup> Baltussen, *The Peripatetics*, p. 146.

<sup>45</sup> This paragraph is based on *ibid.*, p. 146-148.

of Sidon is said to have written clarifying notes (a ‘commentary’) on Aristotle’s *Categories*.<sup>46</sup> His work must have been impressive, if we take Simplicius’ verdict seriously (*In Aristot. Cat.*, 1, 17-18; cf. 11, 23): “some commentators also applied deeper thought to the work, as did the admirable Boethus” (transl. Chase). We seem to know most about his “responses to criticisms of the categories, and his elaborations of Andronicus’ interpretation of the treatise, with important additions and revisions”.<sup>47</sup> Boethus is described as an exegete (*Simpl., In Aristot. Cat.*, 29, 30-30, 2; cf. 159, 31-32), and the evidence suggests he may have applied word-by-word study of the text (*ibid.*). His reading of the categories (keeping in mind he mostly articulates defensive moves against criticisms) has a limited connection to a *theory* of knowledge, to the extent that the categories are seen as dealing with simple concepts and sensible things as the objects of knowledge;<sup>48</sup> where justification is concerned we do not seem to have important statements on implications for such a theory. Meta-theoretical observations of such a nature are not extant.

I end with a slightly unusual individual, the Peripatetic Aristocles of Messene. Although dated to the first century CE and therefore just beyond the Hellenistic era in the traditional sense,<sup>49</sup> he can inform us about Peripatetic views formulated against a Hellenistic school, the Cyrenaics. Aristocles is a lone figure about whom we only know by way of reports found in the work of the church father Eusebius (*ca.* 263-340 CE). While little has survived of his ‘history of philosophy’ in 10 books,<sup>50</sup> the polemical parts that are preserved give us no sign that he had unorthodox views. According to the editor of the extant fragments, Chiesara:<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> Evidence is in Simplicius. See M. J. Griffin, *Aristotle’s Categories in the Early Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2015, Ch. 6.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 178; the criticisms seem to stem from Lucius and Nicostratus (*ibid.*, p. 180-181). For praise compare also *In Aristot. Cat.* 11, 23.

<sup>48</sup> See the discussion in Griffin, *Aristotle’s Categories in the Early Roman Empire*, p. 187-192.

<sup>49</sup> On the date see Barnes, “Peripatetic Epistemology”, p. 548 who offers (no doubt tongue-in-cheek) a hopelessly vague dating: “after Aenesidemus” who is mentioned and “before Eusebius” who provides us with these passages, i.e. between the first c. BCE and the late third to early fourth c. CE.

<sup>50</sup> See M. L. Chiesara, *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*, New York, Oxford University Press, 2001.

<sup>51</sup> *Ibid.*, Ch. XXIII.

in none of the fragments does Aristocles accept one Platonic or Stoic dogma or refers to one anti-Aristotelian doctrine, and none of the testimonies supports the opinion that he combined Aristotle's with Plato's or Zeno's principles, that he was a Middle Platonist or an Antiochean. On the contrary, most of his arguments are based on orthodox Aristotelian principles, and there seem [*sic*] to be no reason for doubting his Peripateticism.

Aristocles also discussed questions of sensation and sense impressions. Given their content, they must have featured in an epistemological context.<sup>52</sup> Two fragments allow us to examine his claims and the extent to which he was conforming to Aristotelian doctrine. They offer a positive expression of his views, which align very well with the views we find in Aristotle and Theophrastus. It is worth quoting two longer passages, not only to illustrate this traditional perspective, but also to get an impression of his argumentative style. Aristocles *On philosophy* fr. 8, 5-6 Chiesara [= Eus., *PE*, XIV, 21, 5-6 = 14C Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 102] presents a broad characterisation of perception, while including pleasure and pain as concurrent phenomena:

In general, sensations and impressions seem to be, as it were, mirrors and images of things; but affections [*pathe*] and pleasures and pains are changes and alterations of us ourselves.<sup>53</sup> In this way when we have sensations and impressions we look to external things, but when we experience pleasure and pain we attend to ourselves alone. For our sensations are produced by things outside us, and what these are like [determines] the impressions, too, that they produce, but affections are of a certain sort on account of us and according to the state we are in. Therefore, the same things sometimes seem pleasant, sometimes unpleasant, and sometimes more so, sometimes less so. (transl. Sharples)

The general approach (affections as changes and alterations) fits Aristotle's position (e.g., *De an.*, II, 5, 416b 31-417a 1).<sup>54</sup> The sensory part of the experience is linked to external prompts, while pleasures and pains are considered internal phenomena, which depend in part on the "state we are in". Their relative nature proves how one cannot be sure of their proper nature.

---

<sup>52</sup> Sharples, *Peripatetic Philosophy*, places them in his Chapter 14: "Theory of Knowledge".

<sup>53</sup> It is possible that in the phrase "affections and pleasures and pains", the first 'and' can be read explicative, i.e. "affections *such as* pleasures and pains", given the gradualism at the end of the passage.

<sup>54</sup> One wonders whether the analogy of mirrors is influenced by Plato's *Timaeus*.

In another significant passage Aristocles offers a broader judgment in which he includes the mind ('intellect'):

These things being so, we will find, if we are willing to consider, that the starting-points of knowledge are best laid down by those who employ both senses and intellect. Sensation is like the traps and nets and the other hunting implements of this sort; intellect and reason are like the hounds which track down and chase [the prey]. One must think that better [than the Epicureans<sup>55</sup>] is the philosophising of those who neither make use of the senses at random nor employ affections [such as pleasure and pain] in order to determine the truth. It would indeed be a terrible thing for those who are by nature human beings to entrust themselves to irrational pleasures and pains, letting go of the most divine judge, [namely] intellect. (*On philosophy* fr. 8, 6-7 Chiesara [= Eus., *PE*, XIV, 21, 6-7 = 14E Sharples, *Peripatetic Philosophy*, p. 102, continues 14C cited above; transl. Sharples]).

The playful imagery and the alternative view distinguished from the Epicurean one illustrate his considerable interest in the issues regarding knowledge and the commitment to rational thought in line with Aristotle's ideas.

One particularly intriguing case of polemic against sceptical positions is that undertaken against the thought of one Hellenistic school in his long work entitled *On philosophy*.<sup>56</sup> His scathing attack against the Cyrenaics is both informative about his presuppositions and philosophical concerns. It also informs us indirectly about the Peripatetic positions vis-à-vis the Cyrenaics. A small philosophical movement from Cyrene from the fourth century BCE, the Cyrenaics combined elements of Socratic and sceptical thought. Again Eusebius has preserved some of Aristocles' arguments in short passages. The Cyrenaics focused on *pathe*, 'affections' or 'experiences', the result of undergoing the impact of an external object (but they can also refer to feelings or awareness of something) and considered only these to be 'apprehensible'.<sup>57</sup> Although this implies a (kind of) criterion of infallibility regarding the *pathe* as *internally* perceived experiences ("their contents are directly given to consciousness and are incorrigibly true"),<sup>58</sup> their sceptical attitude towards *external* sensory impressions had major consequences for

---

<sup>55</sup> For Aristocles' attacks on the Epicureans, see F. Verde, "I *pathe* di Epicuro tra epistemologia ed etica", *Elenchos*, 39 (2), 2018, p. 205-230, esp. 217-221.

<sup>56</sup> Edition of fragments in Chiesara, *Aristocles of Messene*.

<sup>57</sup> See V. Tsouana, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, Ch. 2 for the subtleties and pitfalls of the vocabulary.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 53; 'immediately true' because there is no distorting intermediary.

their philosophical theorising, precluding them from developing an elaborate metaphysics and physics.

Aristocles formulated two distinctive points of attack, so far as the evidence allows us to make out.<sup>59</sup> Both aim to ridicule the position by extracting absurdities from the basic premises.<sup>60</sup> The first argument objects to the restricted nature of what can be apprehended: *only pathē*. The passage in Eusebius is worth quoting, because it will allow the reader to comprehend that his report and criticism may not offer a fair assessment of the Cyrenaic thesis:

These philosophers maintained *that they know nothing*, just as if a very deep sleep weighs down on them, unless somebody standing beside them struck them or pricked them. For they say that, when they are being burnt or cut they know that they were affected by something. But *whether what burnt them was fire or what cut them iron, they could not tell*. (Eus., *PE*, XIV, 19, 1; transl. Chiesara).

I have here italicised the two parts which seem to represent a paraphrase of the Cyrenaic claim as to what one can know on the basis of external sensory stimuli. They accept that we can know *that* something burns or cuts us but will not allow that we also know *what* causes these sensations. Aristocles focuses on the fact that they exclude knowing anything about the external object, suggesting that this causes them to *become aware* of an unpleasant feeling.<sup>61</sup> The counter-argument turns on his extending the claim from ‘undergoing’ to ‘sensing that they are undergoing’, pointing out that this must mean they are contradicting the narrow awareness of ‘undergoing something’. In other words, he claims there is more to the experience than feeling something, but also an added awareness of a propositional nature. It is worth quoting the passage:

one could immediately ask those who say such things whether they know this that they experience and perceive anything. For if they do not know, neither could they say that they know only the affection: if on the other hand they know, affections would not be the only things apprehensible. For ‘I am being burnt’ is a statement (*logos*), not an affection (*pathos*). (Eus., *PE*, XIV, 19, 2; transl. Chiesara).

Obviously, a clever move, although one might object that the negative claim about the cause (‘if they do not know’) was merely there to clarify the

---

<sup>59</sup> I base my summative account on *ibid.*, p. 62-70.

<sup>60</sup> Again, one is reminded of Aristotle’s attack on sceptical position in *Metaph.*, I, 2-4.

<sup>61</sup> He does not raise the objection that these reactions presuppose an understanding of what ‘burning’ and ‘cutting’ is.

absence of an expected consequence, articulated in conventional language of perception. But the point is of course raising a more fundamental issue: at the meta-level of making claims about experiences Aristocles exploits the inconsistency that may arise, namely, that these should not contradict the claims related to the experiences themselves.<sup>62</sup>

Aristocles raises further points along the same lines: that the apprehension of the *pathe* “involves knowledge which extends beyond the temporal limits of the individual *pathe*”.<sup>63</sup> Aristocles then attempts to extract a further inconsistency from the claim, stipulating that three factors should be involved in the process of perception: the percipient, the awareness of the affected percipient and the knowledge of the external objects:

these three things must necessarily coexist, the affection itself, what causes it, and what undergoes it. He who apprehends an affection must necessarily perceive also what undergoes it. For he will not know that something is warm, without knowing whether it is himself or his neighbour, now or last year, in Athens or in Egypt, someone alive or dead, a man or a stone. (Eus., *PE*, XIV, 19, 3; transl. Chiesara).

He can now infer that (as Aristocles insists) awareness of pain *includes* awareness of the percipient. Further problems implied are to do with the Cyrenaic claims being insufficiently clear about (a) how one can differentiate between pain and pleasure, (b) how it is that we know who is undergoing a sensation, and (c) how we are aware of the sense organs themselves. Tsouna suggests that a proper response would be to point out that “all these elements are built into the concept of apprehending the *pathe*: the richer that conception becomes, the more difficult it will be to prove that we are aware of other things than the *pathe*”.<sup>64</sup>

The second objection focuses more on the affected subject. At Eusebius *PE* XIV, 19, 5-7 further comments list certain absurdities that follow from the basic claim (*reductio ad absurdum*): it is absurd if one does not know *where* one is (in heaven or on earth), whether certain basic knowledge (three is less than four) is true or not, and in general, that they can claim to be doing philosophy at all. Aristocles infers from these and other illogical consequences that “they do not understand what we are talking about at this very moment” (19.7). This extreme position seems to

---

<sup>62</sup> For an analysis of Aristocles’ reasoning and how the Cyrenaics might respond, see Tsouna, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, p. 63-65.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 67.

cut the Cyrenaics off from the most basic and trivial everyday experiences, including a sense of time and identity.

We need not follow this polemic much further. It is clear that Aristocles came up with some sophisticated objections to the sceptical position on *pathe* and knowledge of the Cyrenaics. It is worth asking why he would do so. Was the position of the Cyrenaics considered viable in the first century CE and a threat to contemporary claims in epistemology? Aristocles' objections are formulated in a way that uses absurd consequences and inconsistency as the main strategy to demonstrate their flawed views, which means he constructs his polemics from within the opponent's position. Yet this strategy does not seem an empty exercise for the sake of argument: he takes issue with a sceptical view and does so in a way which is in line with Aristotelian doctrines. Aristotle himself had battled sceptical tendencies, most famously in his counter-argument against the 'law' of non-contradiction (esp. *Metaph.*, I, 2-3) which he declared not just a logical certainty, but an ontological one.<sup>65</sup> Thus Aristocles' attempt to defend the possibility of knowledge of the world can stand as an example of a traditional stance against sceptical claims regarding knowledge from sensory experiences. To what extent his efforts are related to concerns and debates of his own time would take us beyond the scope of this essay.

### *Conclusion*

This brief review of the Peripatetic ideas on the acquisition and justification of knowledge has shown how difficult it is to extract a coherent and continuous narrative from the evidence. Yet clearly there is continuity in engaging with questions of logical reasoning, knowledge justification and foundational issues for the first two generations after Aristotle. The titles and texts allow us to observe Theophrastus and Strato actively reading and refining the ideas of their teacher. They discussed modes of the syllogisms, added to the hypothetical, and commented on the 'criterion'. Both considered metaphysical problems of knowledge justification by examining the basic principles of the natural world. In broader argumentative context, such as Aristotle's discussion of principles in his dialectical work, such claims can assume the role of foundations at a more abstract level. But we also saw that the *kriterion*

---

<sup>65</sup> As Dirk Baltzly has pointed out to me (personal communication April 2017) one is reminded of his dismissive remarks on Parmenides and Melissus.

was post-Aristotelian, and probably post-Theophrastan, since his concept of 'the self-evident' (τὸ ἐναργές, 301A FHS&G) is different from the criterion as used in the other Hellenistic schools.

The next generations turned their attention to other areas and one is hard-pressed to find appropriate evidence regarding epistemology. The focus among the Peripatetics seems to have shifted primarily to rhetoric, biography and more literary pursuits. Epistemology after Aristotle was on the agenda sporadically, it would seem, and seldom a subject of interest to the Aristotelian philosophers in the late Hellenistic era until the 'revival' in the first century, when the technical works on logic and metaphysics resurfaced.

REFERENCES:

- Adamson, Peter, “*Posterior analytics* 2.19: A Dialogue with Plato?”, in Verity Harte-Mary M. McCabe-Robert W. Sharples-Anne Sheppard (eds.), *Aristotle and the Stoics Reading Plato*, London, Institute of Classical Studies, 2010, p. 1-19.
- Baltussen, Han, *Theophrastus against the Presocratics and Plato: Peripatetic Dialectic in the De sensibus*, Leiden, Brill, 2000.
- Baltussen, Han, “Strato of Lampsacus as a Reader of Plato’s *Phaedo*: A Critique of the Soul’s Immortality”, in Marc-Antoine Gavray *et al.* (eds.), *Ancient Readings of Plato’s Phaedo*, Boston-Leiden, Brill, 2015, p. 37-62.
- Baltussen, Han, *The Peripatetics. Aristotle’s Heirs 322 BCE-200 CE*, London, Routledge, 2016.
- Baltussen, Han, “Memory, Education and Science. Internal and External Memory and the Rise of Ancient Science”, in Beate Dignas (ed.), *A Cultural History of Memory* (6 vols., Bloomsbury), vol. 1: *Antiquity* [forthcoming].
- Barnes, Jonathan, “Theophrastus and Hypothetical Syllogistic”, in William W. Fortenbaugh (ed.), *Theophrastus of Eresos. On His Life and Work*, New Brunswick-Oxford, Transaction Publishers, 1985, p. 125-141.
- Barnes, Jonathan, “Peripatetic Logic: 100BC-200AD”, in Robert W. Sharples-Richard R. K. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC-200 AD*, 2 vols., London, Institute of Classical Studies, 2007, II, p. 531-546.
- Barnes, Jonathan, “Peripatetic Epistemology: 100BC-200AD”, in Robert W. Sharples-Richard R. K. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC-200 AD*, 2 vols., London, Institute of Classical Studies, 2007, II, p. 547-562.
- Bobzien, Susanne, “Wholly Hypothetical Syllogisms”, *Phronesis*, 45, 2000, p. 87-137.
- Bronstein, David, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Chiesara, Maria Lorenza, *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*, New York, Oxford University Press, 2001.
- Diels, Hermann (ed.), *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer, 1879.
- Dodds, Eric Robertson, *Select Passages Illustrating Neoplatonism*, London-New York-Toronto, The Macmillan Co., 1923.
- Fortenbaugh, William W.-White, Stephen A. (eds.), *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes: Text, Translation, and Discussion*, London-New Brunswick, Transaction Publishers, 2004.
- Fortenbaugh, William W.-White, Stephen A. (eds.), *Aristo of Ceos: Text, Translation, and Discussion*, London-New Brunswick, Transaction Publishers, 2006.
- Ganson, Todd Stuart, “Third-Century Peripatetics on Vision”, in Fortenbaugh-White, *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes*, 2004, p. 355-362.
- Gottschalk, Hans B., “Hellenistic Reactions to Peripatetic Epistemology”, in Fortenbaugh-White, *Lycos of Troas and Hieronymus of Rhodes*, p. 375-388.
- Griffin, Michael J., *Aristotle’s Categories in the Early Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Huby, Pamela-Gutas, Dimitri (eds.), *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. Commentary*, vol. 2: *Logic* (Texts 68-136), Leiden, Brill, 2007.

*Peripatetic Epistemology after Aristotle*

- Ierodiakonou, Katerina, “The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy”, in Ben Morison-Katerina Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essay in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 60-73.
- Laks, André, “Le début d’une physique. Ordre, extension et nature des fragments 142-144 A/B de Théophraste”, in Johannes M. van Ophuijsen-Marlein van Raalte (eds.), *Theophrastus. Reappraising the Sources*, London-New Brunswick, Transaction Publishers, 1998, p. 143-169.
- Long, Anthony A.-Sedley, David N., *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, vol. II: *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Parry, Richard, “*Episteme* and *Techne*”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/episteme-techne/> [08.11.2018].
- Repici, Luciana (ed.), *Teofrasto. Metafisica*, Roma, Carocci, 2013.
- Repici, Luciana, “Problems in Eudemos’ Logic” (Paper presented at Rome conference on Eudemos, 201, organised by R. Chiaradonna, T. Dorandi, E. Spinelli, and F. Verde [forthcoming]).
- Salmieri, Gregory-Bronstein, David-Charles, David-Lennox, James G. (eds.), “*Episteme*, Demonstration, and Explanation: A Fresh Look at Aristotle’s *Posterior Analytics*” (4 Essays), *Metascience*, 23, 2014, p. 1-35.
- Sharples, Robert W., *Peripatetic Philosophy 200 BC-AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Tsouana, Voula, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Verde, Francesco, “L’empirismo di Teofrasto e la meteorologia epicurea”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* [forthcoming].
- Verde, Francesco, “*I pathe* di Epicuro tra epistemologia ed etica”, *Elenchos*, 39 (2), 2018, p. 205-230.
- White, Stephen A., “Lyco and Hieronymus on the Good Life”, in Fortenbaugh-White, *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes*, p. 389-409.
- Wachsmuth, Curt (ed.), *Ioannis Stobaei (Stobaeus): Anthologii*, Berlin, Weidmann, 1888.
- Wöhrle, Georg, *Theophrasts Methode in seinen botanischen Schriften*, Grüner, Amsterdam, 1985.

HAN BALTUSSEN  
University of Adelaide  
[han.baltussen@adelaide.edu.au](mailto:han.baltussen@adelaide.edu.au)



FRANCESCO VERDE

## ANCORA SULLO STATUTO VERITATIVO DELLA SENSAZIONE IN EPICURO\*

**ABSTRACT:** The main goals of this article are, on the one hand, to show the peculiar features of the Epicurean view of sense-perception (*aisthesis*), the first criterion of truth of Epicurus' canon; and, on the other hand, to critically discuss a recent contribution by Alexander Bown ("Epicurus on Truth and Falsehood", *Phronesis*, 61 (4), 2016, p. 463-503), which deals with Epicurus' double notion of truth (i.e. the truth of sense-perceptions/*aistheseis* and the truth of opinions/*hypolepseis*). Besides Book 10 of Diogenes Laertius' *Lives of Eminent Philosophers* and Epicurus' *Letter to Herodotus*, columns LXXII-LXXIII of *PHerc.* 1012 (including a work by the Epicurean philosopher Demetrius Lacon) and a passage from Sextus Empiricus' *Against the Logicians* (*M*, VIII, 9) will be examined in order to explain the meaning of truth linked by Epicurus to perceptible objects (*aistheta*).

**SOMMARIO:** Lo scopo principale di questo articolo è quello, da un lato, di presentare i caratteri peculiari della nozione epicurea di sensazione (*aisthesis*), il primo criterio di verità della canonica di Epicuro, dall'altro, discutere criticamente un recente contributo di Alexander Bown ("Epicurus on Truth and Falsehood", *Phronesis*, 61 (4), 2016, p. 463-503) che si occupa della duplice nozione di verità (ossia la verità delle sensazioni/*aistheseis* e la verità delle opinioni/*hypolepseis*) in Epicuro. Oltre al X libro delle *Vite dei filosofi illustri* di Diogene Laerzio e all'*Epistola a Erodoto* di Epicuro, saranno prese in esame le colonne LXXII-LXXIII del *PHerc.* 1012 del filosofo epicureo Demetrio Lacone e un passo del *Contro i logici* di Sesto Empirico (*M*, VIII, 9) per chiarire il significato di verità che Epicuro attribuisce agli oggetti sensibili (*aistheta*).

**KEYWORDS:** Epicurus; Demetrius Lacon; Sense-perceptions; Perceptibles; Predicative Complexes

---

\* Sono sinceramente grato a Francesca G. Masi, David Sedley ed Emidio Spinelli per le indicazioni e i suggerimenti che mi hanno fornito dopo aver letto una prima versione di questo lavoro. Va da sé che rimango l'unico responsabile di quanto qui sostenuto.

1. Insieme alla scienza della natura e all'etica, la canonica è una parte della filosofia di Epicuro e, come scrive Diogene Laerzio nel X libro delle *Vite dei filosofi illustri* (30), va considerata come l'introduzione, la via d'accesso (*ephodos*) al suo intero sistema filosofico. Per canonica si intende la scienza del canone, ossia del criterio che occorre usare per conoscere la natura, la cui investigazione è senz'altro il cuore dell'Epicureismo. Basti pensare al fatto che l'*opus magnum* di Epicuro, il *Peri physeos* in ben 37 libri, parzialmente conservato nei Papiri di Ercolano,<sup>1</sup> è dedicato, per l'appunto, alla fisica o *physiologia* (scienza della natura) e non all'etica che pure rappresenta il *telos*, il fine ultimo della riflessione epicurea.<sup>2</sup> Moltissimo è stato scritto sulla gnoseologia di Epicuro e di diversissima entità sono le esegesi proposte a riguardo. Per questa ragione, almeno in prima battuta, reputo utile mettere da parte, per un istante, le interpretazioni e tornare all'analisi dei testi primari, limitandosi allo studio del ruolo della sensazione in Epicuro. Lo scopo peculiare di questo contributo è duplice: da un lato, presentare complessivamente la nozione di *aisthesis* nella canonica epicurea, facendone emergere i nodi concettuali e i problemi più significativi, dall'altro, analizzare e discutere criticamente un recente contributo di Alexander Bown che fornisce esegesi interessanti di alcuni aspetti o caratteri della gnoseologia epicurea, in particolare proprio circa il ruolo e la funzione della sensazione.

2. Sulla base delle fonti pervenute Epicuro è il primo filosofo che in epoca ellenistica adotta filosoficamente e usa estensivamente il termine 'canone' – prendendolo a prestito dalla sfera delle *technai*, come il caso di Policleto esemplifica bene –<sup>3</sup> considerandolo come lo strumento utile e necessario per la conoscenza.<sup>4</sup> In Epicuro la conoscenza è esclusivamente finalizzata

---

<sup>1</sup> Per una prima visione d'insieme cf. G. Leone, "Epicuro fondatore del Giardino e l'opera sua conservata nei papiri", *Cronache Ercolanesi*, 30, 2000, p. 21-33.

<sup>2</sup> Per tale ragione, solo per inciso, ritengo che, accanto a *philosophia medicans* (Gigante) e a *philologia medicans* (Erler), sia non poco opportuno descrivere l'essenza del pensiero epicureo con l'espressione *physiologia medicans*.

<sup>3</sup> Cf. in generale il dettagliato studio di M. Papini, "Il Canone di Policleto" in questo fascicolo di *Lexicon Philosophicum*.

<sup>4</sup> D'obbligo il riferimento a G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 29-33. Sull'impiego del *kanon* cf. anche C. Roby, *Technical Ekphrasis in Greek and Roman Science and Literature: The Written Machine between Alexandria and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 268-293. Più in generale, sull'accesso dibattito ellenistico tra la Stoa e l'Academia scettica circa la natura e il ruolo del criterio conoscitivo cf. A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza: Il*

all'analisi della natura: solo l'investigazione della *physis* può rendere comprensibili e, in prima istanza, legittimare i contenuti della parte etica della filosofia. Un punto di primaria importanza di cui occorre tenere conto sta nel fatto che lo studio della natura non è finalizzato all'aumento della conoscenza in sé, ossia al padroneggiare esaustivamente la realtà naturale, ma è necessario solamente perché le angosce e i timori (provocati anche dai fenomeni naturali e celesti) ostacolano in modo nettissimo la ricerca e l'ottenimento dell'imperturbabilità o *ataraxia*, come le *Massime Capitali* XI-XII recitano lucidamente. Per conoscere dettagliatamente e correttamente la natura, occorrono, in primo luogo, degli strumenti che, proprio in quanto criteri di verità, sono autoevidenti (*enargeis*).<sup>5</sup> Più chiaramente, la veridicità di tali strumenti, come per esempio la sensazione, non dipende da qualcos'altro: non esiste un qualcosa che legittimi o verifichi la 'capacità veritativa' di un canone della conoscenza, di conseguenza i criteri sono autoevidenti, pertanto di per se stessi veri. In virtù di questo i canoni sono criteri, ovvero sono in grado di giudicare e convalidare la verità dei giudizi formulati sulla natura. *Stricto sensu* Epicuro non parla di 'giudizi' ma usa l'espressione 'ipolesi' proprio per differenziare questa tipologia di opinione dalla 'prolessi' che, basata sull'evidenza percettiva, è uno dei criteri decisivi che misura la verità e la falsità dei contenuti delle opinioni.

Da Diogene Laerzio (X, 27) sappiamo che Epicuro scrisse un'opera *Peri kriteriou e Kanon, Sul criterio o Canone*; sebbene non si conoscano né i contenuti né la struttura di questo importantissimo scritto, vi sono pochi dubbi sul fatto che doveva trattarsi di un'opera nota (che, quindi, doveva avere una buona circolazione) e, cosa più rilevante, in qualche modo 'identificativa' di Epicuro. Ciò lo si può inferire da alcuni versi dei *Syntrophoi* del commediografo Damosseno che, pur in un contesto ironico e pungentemente canzonatorio, cita esplicitamente il *Canone* di Epicuro (PCGV, 2, 15 K.-A. = 34, p. 104, 15 Usener).<sup>6</sup>

---

*dibattito tra Stoici e Accademici nel III e II secolo a. C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986; R. Doty, *The Criterion of Truth*, New York-San Francisco-Bern, Peter Lang, 1992; oltre al saggio di H. Thorsrud in questo fascicolo di *Lexicon Philosophicum*.

<sup>5</sup> Sul tema della *enargeia* cf. senz'altro K. Ierodiakonou, "The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy", in B. Morison-K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essay in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 60-73.

<sup>6</sup> Sulla presenza epicurea nella commedia di mezzo e nuova cf. A. M. Belardinelli, "Filosofia e scienza nella commedia nuova", *Seminari Romani di Cultura Greca*, 11, 2008, p. 77-106, P. Gordon, *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2012, p. 14-37, nonché I. Gallo, *Teatro ellenistico minore*,

Epicuro sembra essenzialmente identificare il significato di ‘canone’ e ‘criterio’ e, molto probabilmente, fu il primo a farlo; gli Stoici antichi, come sappiamo, per esempio, da un passo della *Epidrome ton philosophon* di Diocle di Magnesia trasmesso da Diogene Laerzio (*VP*, VII, 48-49) adottavano la terminologia verosimilmente già epicurea del criterio, definendolo ciò grazie a cui si conosce la verità delle cose. Ancora Diogene informa che Epicuro si occupò di canonica unicamente nel *Canone*; è difficile concludere che Diogene Laerzio avesse accesso diretto a questo scritto di Epicuro, è più probabile, infatti, che Diogene facesse uso di una dossografia o di un manuale che, a loro volta, potevano dipendere dal *Canone*.

A proposito della partizione della filosofia in canonica, fisica ed etica è interessante soffermarsi brevemente su un’informazione fornita da Diogene Laerzio circa il fatto che gli Epicurei erano soliti (*eiothasi*) unire la canonica alla fisica, denominando questa ‘scienza comune’ *peri kriteriou kai arches kai stoicheiotikon*, dunque scienza del criterio e del principio e degli elementi. Ciò mostra bene come la canonica e la scienza della natura siano parti della filosofia strettamente connesse tra loro, se si ammette, come reputo plausibile, che il principio e gli elementi siano da comprendersi come riferimenti alla scienza della natura. Credo che non si possa escludere la possibilità che, limitatamente a questo punto, Diogene fornisca un’informazione anche posteriore all’originaria partizione della filosofia epicurea in canonica, fisica ed etica; a questo dato si può accostare un passo senecano (*Ep.*, 89, 11 = 242 Usener) in cui si dice che secondo gli Epicurei solo due sono le parti della filosofia, quella *naturalis* e quella *moralis*. La testimonianza di Seneca evidentemente confligge con quella laerziana (*VP*, X, 29) circa la tripartizione della filosofia ma si connette bene con l’altra informazione ancora laerziana per cui la canonica sarebbe unita alla fisica. A mio avviso, dunque, il passo senecano è di grande importanza perché non solo è ‘parallelo’ a quello di Diogene sulla unificazione di canonica e fisica, ma potrebbe confermare una sorta di modifica dottrina avvenuta internamente alla scuola; non escluderei che gli Epicurei approvassero la bipartizione della filosofia a fronte della tripartizione per un’esigenza di differenziazione dalle altre correnti filosofiche, in primo luogo la Stoa, che facevano della logica una parte in sé riconoscibile e certamente decisiva del

---

Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1981, p. 69-140, in particolare su Damosseno e la parodia epicurea. Cf. più nello specifico anche F. Verde, “Alexis’ *The Achaean Woman* (PCG II, 31 K.-A.) and Epicurus’ Science of Nature”, *Historia Philosophica*, 16, 2018, 9-17.

sistema filosofico, per quanto intrinsecamente congiunta alle altre parti (cf. Diog. Laert., *VP*, VII, 39-40).<sup>7</sup>

3. Tornando al prezioso resoconto laerziano, i canoni sono tre: le sensazioni (*aistheseis*), le prolessi (*prolepseis*) e le affezioni (*pathe*). Il primo fondamentale criterio, pertanto, è la sensazione; non è né semplice né immediato capire che cosa Epicuro intenda con il termine *aisthesis*. La prima informazione che Diogene fornisce riguarda il carattere della sensazione: essa è *alogos* e priva di *mneme*, quindi è a-razionale e priva di memoria.<sup>8</sup> In questo contesto la memoria è strettamente collegata al *logos*: non si dà memoria senza *logos*, quindi la sensazione è incapace di ricordare, ovvero di ‘immagazzinare’ e conservare a lungo termine le informazioni provenienti dall’esterno. Questa è la ragione per cui, perlomeno a livello della *aisthesis* (e dunque della parte non razionale dell’anima responsabile della sensazione), l’immagine platonica,<sup>9</sup> aristotelica<sup>10</sup> e poi stoica<sup>11</sup> (ma, va da sé, con numerose e sostanziali differenze) dell’anima come blocco di cera capace di conservare l’impronta delle percezioni non è applicabile al modello epicureo; non è un caso che la *prolepsis* e non la *aisthesis*, in Epicuro, è direttamente collegata alla formazione del calco/impronta (*typos*) a partire dalla collezione mnestica dei dati percettivi.<sup>12</sup> Circa la natura a-razionale della *aisthesis* ritengo che non sia fuori luogo scorgere una presa di distanza epicurea dal *Teeteto*, uno dei dialoghi platonici che ebbe maggior fortuna e diffusione in età ellenistica (verosimilmente non ignoto a Epicuro stesso),<sup>13</sup> non solo per i contenuti e le argomentazioni lì

---

<sup>7</sup> Cf. K. Ierodiakonou, “The Stoic Division of Philosophy”, *Phronesis*, 38, 1993, p. 57-74.

<sup>8</sup> Sul ruolo della memoria nell’Epicureismo cf. E. Spinelli, “Physics, Memory, Ethics: The Epicurean Road to Happiness”, in L. Castagnoli-P. Ceccarelli (eds.), *Greek Memories: Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, p. 278-291.

<sup>9</sup> Cf. Plat., *Theaet.*, 191c-d con la recente messa a punto di F. Aronadio, *L’*aisthesis* e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Napoli, Bibliopolis, 2016, p. 207-225.

<sup>10</sup> Cf. Aristot., *De an.*, B, 12, 424a 19; *Mem.*, 1, 450b 30 con J. Mittelmann, “Aristote, l’âme et la cire: Sur la portée de la formule commune d’*αἴσθησις* (*De Anima* II 12)”, *Rivista di storia della filosofia*, 2016 (1), p. 1-24.

<sup>11</sup> Cf. *SVF* I 484 con P. Togni, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 84-94.

<sup>12</sup> Cf. F. G. Masi, “Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro”, *Antiquorum Philosophia*, 8, 2014, p. 121-141, spec. p. 124-127.

<sup>13</sup> Cf. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 91 n. 22; più in generale cf. K. M. Vogt, “All Sense-Perceptions Are True: Epicurean Responses to Skepticism and

sollevate, ma anche per la terminologia usata che, soprattutto nel caso degli Stoici, entrò di fatto a costituire il vocabolario tecnico in ambito gnoseologico. In una sezione del *Teeteto* (163d 1 ss.) la questione della relazione tra *episteme*, *aisthesis* e *mneme* è esplicitamente tematizzata; il problema è sostanzialmente quello di stabilire se chi ha sensazione di una cosa la conosca effettivamente e se la sensazione sia strettamente connessa alla memoria. Se, infatti, la memoria è sempre di qualcosa, essa ricorderà qualcosa che apprese in precedenza, tuttavia, incalza Socrate:

SOCR. Chi ha visto qualcosa, può ricordarsene talvolta?

TEET. Può ricordarsene.

SOCR. Anche se chiude gli occhi? O se fa così se ne dimentica?

TEET. Ma è insensato, Socrate, sostenerlo. [...]

SOCR. [C]olui che vede, diciamo, è divenuto conoscente (*epistemon*) di ciò che vede; si è infatti convenuto che vista (*opsis*), percezione (*aisthesis*) e conoscenza (*episteme*) sono la stessa cosa.

TEET. Certamente.

SOCR. Colui che vede ed è diventato conoscente di ciò che ha visto, se chiude gli occhi lo ricorda anche se non lo vede. Vero?

TEET. Sì.

(163e 10-164a 10; trad. Ferrari)

In questa sede non è possibile seguire nel dettaglio le argomentazioni sollevate da Socrate; malgrado questo, il punto più interessante risiede nel fatto che proprio la connessione *aisthesis/mneme* porta alla confutazione della *aisthesis* come *episteme*. Più chiaramente: se percezione è conoscenza, si conoscono le cose effettivamente percepite, ma nel momento in cui si assume che è possibile ricordare qualcosa di percepito in precedenza e che ora evidentemente non si percepisce più, la *aisthesis* non può essere *episteme* perché non è possibile conoscere ciò che non si percepisce al momento, se si presuppone, appunto, l'equivalenza tra percepito e conosciuto. Epicuro, al contrario, asserendo che la *aisthesis* è priva di *mneme*, legittima propriamente il suo statuto veritativo: proprio perché la sensazione è *alogos*, essa né giudica né preserva, ma si limita a 'registrare' l'impatto esterno degli oggetti sensibili tramite i simulacri contro gli organi sensoriali, senza che questo continuo urto sia oggetto di ricordo, di 'immagazzinamento' e, quindi, di immediata consapevolezza (per cui

---

Relativism", in J. Lezra-L. Blake (eds.), *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 145-159 e L. E. Goodman-S. Aikin, "What did Epicurus Learn from Plato?", *Philosophy*, 92, 2017, p. 421-447, spec. p. 422-428.

Epicuro parrebbe usare il termine *epaisthesis*).<sup>14</sup> In questo modo Epicuro riesce, per così dire, a sfuggire alla confutazione socratico-platonica, col sostenere che *stricto sensu* la sensazione non conosce perché non giudica. In proposito non è forse peregrino osservare un'ulteriore presa di distanza epicurea da Aristotele;<sup>15</sup> nel II libro del *De anima* Aristotele si occupa dei sensibili propri degli organi sensoriali:

Dico 'proprio' quello [*scil.* il sensibile/*to aistheton*] che non può essere percepito con un altro senso, e rispetto a cui non è possibile l'errore: per esempio per la vista il colore, per l'udito il suono e per il gusto il sapore, mentre il tatto ha per oggetto molte varietà di sensibili. Tuttavia ogni senso giudica (*krinei*), e non s'inganna sul fatto che un colore o un suono ci sia, ma su che cosa e dove sia l'oggetto colorato o sonoro. (B, 6, 418a 11-16; trad. Movia)

Anche in questo caso non è possibile approfondire il contesto del passo in esame; Aristotele, in ogni caso, attribuisce chiaramente alla *aisthesis* la funzione del giudizio. Ogni sensazione giudica il sensibile proprio, dunque la vista giudicherà che quello che vede sia un colore, mentre l'udito giudicherà che ciò che ode è un suono. Su questo, sottolinea Aristotele, non v'è inganno o, come dirà più oltre, “[L]a percezione dei sensibili propri è vera (*alethes*) o comporta l'errore nella minima misura possibile” (Γ, 3, 428b 18-19; trad. Movia);<sup>16</sup> da questo punto di vista, la *aisthesis*, in questo

---

<sup>14</sup> Circa la nozione di *epaisthesis* e le sue occorrenze nei testi epicurei cf. R. Cavalli, “Il processo di *ἐπαίσθησις* presso gli Epicurei”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 36, 2012, p. 157-167. Sulla *epaisthesis* come *sensory recognition* cf. A. Németh, *Epicurus on the Self*, London-New York, Routledge, 2017, p. 17-24. Credo, infine, che, in questo ambito, non possa essere trascurato un importante passo di Aezio (*Plac.*, IV, 8, 2 [*Dox.* 394] = 249 Us.) circa la distinzione tra *aisthesis* (intesa come *dynamis*, dunque come “facoltà” sensitiva) ed *epaisthema* (considerata come *energema*, pertanto come effettiva “attività” percettiva). Sull'affidabilità della dossografia dei *Placita* per la ricostruzione del pensiero epicureo torna ora D. Runia, “Epicurus and the *Placita*”, in J. Mansfeld-D. T. Runia (eds.), *Aëtiana IV: Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 377-432. Per la stretta relazione tra *pathos* (inteso come “effetto” della sensazione) ed *epaisthesis* cf. [Philod.], [*Sens.*], *PHerc.* 19/698, col. XI A 4-9 Monet.

<sup>15</sup> In merito cf. A. Cornea, “Aristotle and Epicurus on Sensations, Falsity, and Truth”, *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12, 2014, p. 213-228. Sul ruolo dell'esperienza (e i suoi limiti) in Aristotele rinvio a P. S. Hasper-J. Yurdin, “Between Perception and Scientific Knowledge: Aristotle's Account of Experience”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 47, 2014, p. 119-150. Infine circa la relazione tra la *aisthesis* e la dottrina dell'anima in Aristotele ed Epicuro rinvio a F. Solmsen, “*αἴσθησις* in Aristotelian and Epicurean Thought”, in Id., *Kleine Schriften I*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 612-633.

<sup>16</sup> Sull'errore percettivo in Aristotele cf. M. A. Johnstone, “Aristotle and Alexander on Perceptual Error”, *Phronesis*, 60, 2015, p. 310-338.

caso la vista e l'udito, cade in errore nella misura in cui giudica ulteriormente sull'identità e sul luogo dell'oggetto colorato o sonoro. Nel III libro del *De anima* Aristotele è ancora più esplicito: "Che infatti ci sia del bianco, non ci si inganna, ma ci si inganna sul fatto che il bianco sia questo o un altro oggetto" (Γ, 3, 428b 21-22; trad. Movia. Cf. parallelamente anche Lucret., *DRN*, IV, 379-386, nonché [Philod.], [*Sens.*], *PHerc.* 19/698, coll. XX-XXIX Monet). Il giudizio della *aisthesis*, pertanto, si limita a concludere che ciò che è visto e che è udito è un colore o un suono. La funzione della sensazione in Epicuro gioca un ruolo diverso; la sensazione, infatti, essendo *alogos* non potrebbe giudicare, quindi non potrebbe affatto 'realizzare' che ciò che urta la vista sia un colore o quanto impatta con l'udito sia un suono. Si tratta di un punto assai delicato su cui è bene fare chiarezza per comprendere correttamente lo statuto della *aisthesis* epicurea: se questa potesse concludere che quanto urta contro la vista sia un colore, non sarebbe *alogos*, non solo perché produrrebbe un giudizio, ma anche perché dovrebbe fare uso del concetto/nome di colore, la cui formazione, a livello 'zero' della *aisthesis*, risulta impossibile proprio perché non si dà memoria.<sup>17</sup>

Questa è la differenza capitale con la prolessi, in cui la memoria gioca attivamente un ruolo del tutto rilevante; il fatto che la sensazione sia priva di memoria (e, pertanto, di *logos*) significa anche che è inadeguata a elaborare i dati percettivi provenienti dall'esterno. La memoria, pertanto, ricopre una duplice funzione: essa, per un verso, conserva le esperienze percettive reiterate, per un altro, è in grado di elaborarli e proprio in ciò è riscontrabile la capacità razionale che associa strettamente la *mneme* al *logimosos/dianoia*.<sup>18</sup> Subito dopo Diogene informa che la sensazione non si produce da sé; potrebbe sembrare un'aggiunta di poca importanza, ma in realtà si tratta di un rilievo determinante, poiché la sensazione non è in grado di 'attivarsi' da sola ma necessita della ineludibile dimensione esterna, ossia la realtà esterna, la cui esistenza non è affatto messa in discussione. Qui occorre brevemente introdurre la dottrina (già leucippo-democritea, per la verità: cf. 67 A 29 DK = VII 27 D145 LM) degli *eidola* o, con Lucrezio, *simulacra*.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Cf. A. A. Long, "Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18, 1971, p. 114-133.

<sup>18</sup> Cf. Masi, "Gli atomi ricordano?", p. 138.

<sup>19</sup> Sulla dottrina degli *eidola* rinvio certamente a G. Leone (ed.), *Epicuro: Sulla natura, Libro II*, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 68-165. Proprio sull'esistenza e sul ruolo dei simulacri si fonda, in ambito epicureo e materialistico *tout-court*, quella che è stata efficacemente definita *Die Mechanik der Wahrnehmung* da A. Hahmann, *Aristoteles gegen Epikur: Eine Untersuchung über die Prinzipien der hellenistischen Philosophie ausgehend vom Phänomen*

Questi simulacri sono delle pellicole materiali (cioè costituite da atomi) tridimensionali (che hanno al loro interno molto vuoto, come si legge nel II libro del *Peri phuseos*)<sup>20</sup> che si distaccano continuamente dalla superficie e, almeno in origine, conservano la forma esterna dell'oggetto da cui partono. Sono esattamente i simulacri a urtare gli organi sensoriali e ciò può avvenire proprio perché sono strutture fisiche materiali proporzionate/commisurate agli organi di senso (cf. e.g. Epicur., *Hrdt.*, 49, 50, 53; v. anche Plat., *Theaet.*, 156d 3-5): così si spiega la veridicità della sensazione. Su questo punto è stato scritto molto; è difficile sintetizzare le posizioni dei vari studiosi. Qui preferisco limitarmi a chiarire brevemente cosa si intenda per verità in questo contesto e ritengo che, per fare ciò, sia utile riportare un passo dal II libro del *Contro i logici* (*M*, VIII, 9 = 244 e 247 [p. 182, 20] Usener) di Sesto Empirico:

ὁ δὲ Ἐπικούρου τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα. οὐ διήνεγκε γὰρ ἀληθὲς εἶναι τι λέγειν ἢ ὑπάρχον· ἔνθεν καὶ ὑπογράφων τὰληθὲς καὶ ψεῦδος “ἔστι” φησὶν “ἀληθὲς τὸ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν”, καὶ “ψεῦδος ἔστι” φησὶ “τὸ οὐχ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν”. τὴν τε αἰσθησιν ἀντιληπτικὴν οὖσαν τῶν ὑποπιπτόντων αὐτῇ, καὶ μήτε ἀφαιροῦσάν τι μήτε προστιθεῖσαν μήτε μετατιθεῖσαν τῷ ἄλογον εἶναι, διὰ παντός τε ἀληθεύειν καὶ οὕτω τὸ ὄν λαμβάνειν ὡς εἶχε φύσεως αὐτὸ ἐκείνο. πάντων δὲ τῶν αἰσθητῶν ἀληθῶν ὄντων, τὰ δοξαστὰ διαφέρειν, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι ἀληθῆ τὰ δὲ ψευδῆ, καθὼς πρότερον εἰδείξαμεν.

Epicuro diceva che tutte le cose percepibili sono vere ed esistenti. Egli, infatti, non fece differenza tra il dire che una cosa sia vera o che una cosa sia reale; per questo, nel delineare il vero e il falso, afferma che “vero è ciò che è nella condizione in cui si dice che è”, e “falso ciò che non è nella condizione in cui si dice che è”. E asserisce che la sensazione, essendo in grado di afferrare ciò che le si presenta, né sottraendo, né aggiungendo né alterando alcunché, dato che essa è a-razionale, è assolutamente veritiera e afferra ciò che è nel modo in cui quella stessa cosa è nella sua natura. Pur essendo vere tutte le cose percepibili, le cose opinabili sono differenti, alcune sono vere, altre false, come abbiamo mostrato in precedenza.<sup>21</sup> (trad. mia)

---

*der Bewegung*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2017, p. 122-134. Particolarmente discutibili, a mio modo di vedere, le conclusioni sulla (presunta) incoerenza di Epicuro circa la relazione tra materialismo, sensazione e simulacri cui perviene A. Levi, “Il problema dell'errore nell'epicureismo”, *Rivista critica di storia della filosofia*, 5, 1950, p. 50-54, spec. p. 53-54 (mi riesce oltremodo assai ostico capire le ragioni della bizzarra traduzione italiana di *eidola* con «immaginettes» – p. 51).

<sup>20</sup> Epicur., *Nat.*, II, col. 117 (*PHerc.* 1149/993) 4-12, col. XXIV (*PHerc.* 1783/1691/1010) 9-18 Leone.

<sup>21</sup> Cf. Sext. Emp., *M*, VII, 210.

Questo luogo sestano non è di immediata comprensione, tuttavia è assai prezioso perché riporta una testimonianza importante circa lo statuto veritativo della *aisthesis* in Epicuro che, però, non ha convinto tutti gli interpreti. Prima di esaminare nel dettaglio il passo sestano occorre ritornare di nuovo a Diogene Laerzio (*VP*, X, 32), che sottolinea lucidamente che perfino le visioni/impressioni (*phantasmata*) dei folli e quelle dei sogni sono vere (*alethe*), infatti muovono (*kinei gar*) ossia producono un movimento sensoriale (attivando, dunque, la *aisthesis* che, come già ribadito, non è in grado di attivarsi da sé) e ciò che non è (= non esiste), chiosa Diogene, non può muovere nulla (*to de me on ou kinei*). È molto interessante il *gar* che si legge dopo *kinei*: i *phantasmata* dei folli e quelli onirici sono veri perché muovono, quindi perché sono reali. Anche in questo caso è alquanto difficile non scorgere alcuni paralleli col *Teeteto*, dove non solo è tematizzata la relazione tra sensazione e movimento (cf. 156c 6-157c 3), ma viene anche ribadito che, nella condizione onirica o negli stati di follia, si generano sensazioni fallaci (cf. 157e 1-158e 4). È noto che anche Lucrezio, nel IV libro del *De rerum natura* (722-804), in versi celebri si occupa della formazione spontanea di immagini di centauri, scille e cerberi che, non provenendo da realtà vive (IV, 739: *Nam certe ex vivo Centauri non fit imago*) ed esistenti, si costituiscono come *eidola* molto sottili a partire dall'incontro casuale e dal comporsi di diversi simulacri nell'aria.<sup>22</sup> Nel caso, per esempio, del centauro, pur non essendo mai esistito in natura, la sua immagine si compone a partire dalla congiunzione casuale del simulacro di un cavallo e di quello di un uomo. Senza scendere nei dettagli di questo punto che dischiude una serie di problemi e di questioni di notevole entità teorica, è chiaro che l'*eidolon* del centauro è vero in quanto si tratta di una struttura atomica reale, che, per quanto sia tenue e sottile, rimane un aggregato del tutto materiale. Da questo punto di vista, la verità del centauro si identifica con la sua realtà, o meglio con la realtà del simulacro formatosi dall'unione di altre immagini. Evidentemente il medesimo discorso vale per la *aisthesis* in generale; Diogene Laerzio (*VP*, X, 32; cf. anche Epicur., *RS*, XXIII-XXIV) rileva che nulla è in grado di confutare (*dielegxai*) una sensazione (proprio perché è impossibile confutare qualcosa di reale) né è possibile che una sensazione sia capace di confutarne un'altra proprio perché entrambi sono certamente reali. Una sensazione omogenea (per esempio, il fatto che A veda X) non può confutare un'altra sensazione omogenea (per esempio, il fatto che B, di fronte al

---

<sup>22</sup> Per approfondire questo punto cf. L. Repici, "La sensazione in Lucrezio", *Antiquorum Philosophia*, 5, 2011, p. 51-82, spec. p. 59-61.



quanto gli oggetti sensibili sono realmente esistenti". Ed infatti è chiaro che la colonna la consideriamo come qualcosa che realmente esiste... (testo e trad. Puglia)

L'opera di Demetrio Lacone contenuta nel *PHerc.* 1012 mira a difendere la coerenza filosofica di Epicuro da avversari che avevano polemizzato contro il filosofo, attaccando in particolare diversi passi delle sue opere che potevano risultare ambigui od oscuri. Demetrio tenta di ristabilire la correttezza filologica ed esegetica dei luoghi epicurei criticati al fine di salvaguardare e ribadire la correttezza delle posizioni filosofiche di Epicuro. Uno di questi punti oggetto di polemica non poteva non essere la dottrina della verità delle sensazioni, come si osserva dal testo appena riportato. Purtroppo, come in molti casi, sfuggono i termini precisi della polemica; sembra verosimile che gli avversari non condividessero né che le sensazioni siano vere né che la verità delle *aistheseis* fosse connessa (*kata anaphoran*)<sup>24</sup> alla verità degli *aistheta*. Dopo l'osservazione di un non meglio noto Filione<sup>25</sup> andata perduta, Demetrio torna sugli *aistheta*, chiarendo che si dice che questi sono veri solo perché si usa *alethe* come sinonimo di *onta*. In breve, secondo questa testimonianza, le sensazioni sono vere perché si riferiscono agli *aistheta* che, a loro volta, sono veri nel senso di esistenti. Queste colonne demetriache sono di indubbio interesse in quanto, da un lato, provano che, a livello della sensazione, verità è sinonimo di realtà/esistenza, dall'altro, mostrano inequivocabilmente come la verità della sensazione dipenda dalla verità degli *aistheta*. Vi sono molti punti di contatto col passo sestano del *Contro i logici*; anche lì si tratta degli *aistheta* che sono considerati *ἀληθῆ καὶ ὄντα*. Con tutti i *caveat* del caso, non escluderei una relazione perfino diretta tra Sesto Empirico e Demetrio Lacone; non mi sentirei di escludere, insomma, l'ipotesi che Sesto Empirico (o la sua fonte) abbia in qualche modo presente il luogo demetriaco, dal quale si poteva trarre la relazione tra le *aistheseis* e gli *aistheta* quanto alla loro verità/realtà. Ciò, d'altronde, non dovrebbe stupire, sulla base della più ampia considerazione dei rapporti tra il *corpus* sestano e l'Epicureismo.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Per l'uso e il significato specificamente epicurei di *anaphora* si considerino i testi raccolti dal Fr. 409 Usener.

<sup>25</sup> Cf. E. Puglia (ed.), *Demetrio Lacone: Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (*PHerc.* 1012), Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 312. Secondo M. Gigante (*Scetticismo e epicureismo: Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 173-175) dovrebbe trattarsi del medico empirico Filino di Cos.

<sup>26</sup> Cf. E. Spinelli, "Sesto, Epicuro e gli epicurei", *Studi italiani di filologia classica*, 9, 1991, p. 219-229. Si veda anche Puglia, *Demetrio Lacone: Aporie testuali*, p. 310-311.

4. Il passo del *Contro i logici* presenta una particolare definizione del vero e del falso in Epicuro; si tenga anche conto del fatto che Sesto con ogni probabilità cita *verbatim* Epicuro, dunque sono del parere che la testimonianza sestana sia fundamentalmente affidabile. Analizzando questo testo, Epicuro ammetterebbe che tutte le cose che sono oggetto di *aisthesis* sono vere e sono; darei a *onta* un valore esistenziale e al *kai* precedente un valore epesegetico tale per cui la verità degli *aistheta* risiede nel fatto che esistono. Questo punto viene illustrato subito dopo, quando si dice che Epicuro non distingueva tra il dire che qualcosa sia vero e che qualcosa sia reale; nella traduzione ho preferito tradurre *hyparchon* con 'reale' non solo per differenziarlo da *onta*, ma soprattutto perché il significato esistenziale di *hyparchon*, come è noto, è molto forte, per questo motivo 'reale' mi è sembrato una delle versioni migliori.<sup>27</sup> Stando a Sesto, Epicuro avrebbe affermato che: 1) vero (*alethes*) è ciò che si trova in una determinata condizione come si dice che stia; 2) falso (*pseudos*) è ciò che non si trova in una determinata condizione come si dice che stia. Questa duplice definizione è stata esaminata da Gisela Striker che osserva come essa non possa essere corretta, se presa alla lettera: "it would lead to the absurd conclusion that a table, e.g., is true if it is as it is said to be (say, round), and false if it is not".<sup>28</sup> Per ovviare a questa difficoltà Striker ritiene, sulla scia di Bailey e di Rist, che Epicuro si riferirebbe piuttosto alla verità e alla falsità delle cose dette, per cui lo *alethes* della prima definizione si riferirebbe al *logos*, che, a sua volta, concernerebbe un *pragma* che si troverebbe in una certa condizione. Vista in questa prospettiva, la testimonianza sestana finirebbe col dire che una proposizione è vera se le cose, i contenuti che essa esprime sono nella stessa condizione in cui vengono espressi.

---

<sup>27</sup> Opta per questa soluzione anche R. Bett (ed.), *Sextus Empiricus: Against the Logicians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 91 ('real'). Sul significato di *hyparchein* in particolare nello Stoicismo rinvio (anche per l'indicazione di altri rilevanti studi a riguardo) a W. Cavini, "Essere ed essere vero: Sull'uso assoluto di ΥΠΙΑΡΧΩ nella logica stoica", in M. S. Funghi (ed.), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ, *Le vie della ricerca: Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, p. 141-145. Cf. anche F. Adorno, *Studi sul pensiero greco*, Firenze, Sansoni, 1966, p. 121-146 che, in modo forse piuttosto opinabile, conclude che il termine ὑπάρχω per Zenone e per i primi Stoici indicherebbe non "l'oggetto reale per sé stante e già in sé configurato, questo o quell'ente, ma il *quid* che esiste nell'atto stesso del sentire" (p. 136).

<sup>28</sup> Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 83 n. 11.

Su questo punto specifico si concentra un recente contributo di Alexander Bown<sup>29</sup> che, per gettare luce sul passo sestano, introduce, riprendendola da Mohan Matthen, la nozione di ‘complesso predicativo’ (*predicative complexes*): “[t]hey are complex in that they are composed of more than one thing, namely an attribute and an individual in each case; the predicative complex composed of an attribute *F* and an individual *x* exists when and only when *x* has *F*”.<sup>30</sup> Il complesso predicativo presuppone che il vero si fondi sulla combinazione (Bown parla esplicitamente di *Truth as Combination*)<sup>31</sup> di un certo attributo e di un individuo; per esempio,<sup>32</sup> il complesso predicativo ‘torre (*x*) rotonda (*F*)’ è vero quando *x* e *F* sono insieme e dunque quando *x* possiede *F*; al contrario, il medesimo complesso predicativo sarà falso, quando *x* e *F* sono disgiunti e, quindi, quando *x* non possiede l’attributo *F*. Ora, tale particolare entità che è il complesso predicativo è direttamente associata a un enunciato, per esempio ‘la torre è tonda’. Concedendo che la testimonianza sestana sia effettivamente fededegna, Epicuro distinguerebbe tra complesso predicativo ed enunciato, da un lato, e manterrebbe una nozione di verità come combinazione, ossia: l’enunciato ‘la torre è tonda’ sarà vero se e solo se esso si riferisce a un complesso predicativo esistente,<sup>33</sup> ossia ‘torre rotonda’, dunque a un individuo *x* (la torre) che possiede l’attributo *F* (tonda). Applicando il ‘complesso predicativo’ introdotto da Bown alla testimonianza sestana su Epicuro, per cui vero è ciò che è nella condizione in cui si dice che è, il giudizio pronunciato deve fare riferimento a un complesso predicativo che è tale se e solo se è esistente. In sostanza, i complessi predicativi, secondo questa lettura, ricoprirebbero la funzione di “truthmakers – they are responsible for the truth-values of the presentations and judgements to which they correspond”.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> A. Bown, “Epicurus on Truth and Falsehood”, *Phronesis*, 61 (4), 2016, p. 463-503.

<sup>30</sup> Ibid., p. 470-471.

<sup>31</sup> Ibid., p. 474.

<sup>32</sup> Sull’esempio della torre cf. Sext. Emp., *M*, VII, 208-209 (247 Usener); Lucret., *DRN*, IV, 353-363; nonché Diog. Oen. fr. 69 I-II Smith.

<sup>33</sup> Bown, “Epicurus on Truth and Falsehood”, p. 471, ribadisce che “Evidently, predicative complexes exist precisely when they are combined”; il concetto di ‘esistenza’ usato per i complessi predicativi sembra essere impiegato in modo alquanto ambiguo. Un complesso predicativo come ‘torre rotonda’, infatti, ha realtà linguistica, quindi la sua esistenza si colloca su un piano diverso rispetto all’esistenza materiale e, per così dire, ‘concreta’ della torre rotonda.

<sup>34</sup> Bown, “Epicurus on Truth and Falsehood”, p. 464.

A mio parere, l'introduzione del complesso predicativo per spiegare l'alquanto enigmatico passo sestano non è necessaria soprattutto perché si sposta l'attenzione su un piano logico-linguistico che non può avere la funzione di *truthmaker*. Prima di argomentare più nel dettaglio questo punto, mi sembra necessario mettere in evidenza altre questioni. In prima istanza, occorre tenere presente che la sensazione – ossia la *aisthesis* come primo criterio della canonica – non può in alcun modo 'produrre' un complesso predicativo. In altre parole, la *aisthesis*, essendo *alogos*, non può essere espressa in un giudizio del tipo 'la torre è rotonda' ma nemmeno può legittimare o confermare l'esistenza di un complesso predicativo del tipo 'torre rotonda'.<sup>35</sup> Giova ricordare che, *stricto sensu*, un complesso predicativo di questo genere presuppone quanto meno due concetti ovvero 'torre' (*x*) e 'rotonda' (*F*); la formazione dei concetti non può avvenire a livello della sensazione ma occorre la *prolepsis*, il secondo canone, che, dotata di memoria, non solo è capace di conservare e 'immagazzinare' i dati sensibili, ma è anche in grado di elaborarli al fine della formazione di un concetto che richiama l'oggetto 'concettualizzato' anche in sua assenza, ossia quando non percepito. La sensazione si limita a 'registrare' l'urto del simulacro con gli organi percettivi e questo è l'unico orizzonte veritativo che essa raggiunge, come del resto l'inizio del luogo sestano conferma esplicitamente. Proprio tornando al passo di Sesto Empirico, bisogna rilevare che Epicuro fornisce una definizione di vero e di falso che, tuttavia, non è direttamente pertinente agli *aistheta*. A mio parere, nel testo in questione, sebbene ciò non sia del tutto esplicito, si assiste a una sorta di slittamento (difficile stabilire se dovuto a Sesto stesso o alla sua fonte) dal concetto di verità come realtà del simulacro alla nozione di verità come veridicità del giudizio; si passa, pertanto, da un livello meramente percettivo e non linguistico a uno proposizionale,<sup>36</sup> il che può essere

---

<sup>35</sup> Cf. C. C. W. Taylor, *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 34: "Aisthēsis faithfully reproduces the actual state of the *eidōla* when they reach the eye, but it is no part of the business of *aisthēsis* to distinguish the small round *eidōlon* which you get when you look at the tower from here (i.e. from a distance) from the large rectangular one which you get when you look at it from here (i.e. from close up). That is the work of opinion, not of *hē alogos aisthēsis*".

<sup>36</sup> Cf. anche A. Hahmann, "Epicurus on Truth and *Phantasia*", *Ancient Philosophy*, 35, 2015, p. 155-182, spec. p. 157-160 (v. anche Id., "Epikur über den Gegenstand der Wahrnehmung", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97, 2015, p. 271-307, spec. p. 273-276). Per una diversa prospettiva cf. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, p. 84-85.

confermato anche dal fatto che quasi immediatamente dopo (*M*, VIII, 11) Sesto tratta della nozione stoica di *semainomenon* e poi di quella di *lekton*, introducendo, quindi, un'idea di significato da esprimere in termini proposizionali. A tale proposito Epicuro parla di *hypolepsis* che è il luogo di questa seconda definizione di verità come veridicità del giudizio. L'ipolesi è, appunto, l'opinione, il giudizio formulato che può essere vero o falso (cf. *Aët.*, *Plac.*, IV, 9, 5 [*Dox.* 396] = 248 Us.), laddove le sensazioni possono essere esclusivamente vere, dato che la *aisthesis* è un auto-evidente criterio di verità. In Epicuro, pertanto, come si legge nel § 50 dell'*Epistola a Erodoto*, il falso (*to pseudos*) e l'errore (*to diemartemenon*) risiedono in ciò che si aggiunge nell'opinione (*en to; prosdoxazomeno;*); ciò avviene perché ogni giudizio presuppone l'elaborazione/l'interpretazione dei dati percettivi (e, quindi, delle *phantasiai* prodotte dagli *eidola*)<sup>37</sup> da parte del *logismos*,<sup>38</sup> per questa ragione alla verità e all'opinione è molto probabile che contribuisca l'*epibole tes dianoiias*, il quarto criterio aggiunto dagli Epicurei (secondo Diog. Laert., *VP*, X, 31) che, tuttavia, era già impiegato da Epicuro ma, forse, senza che avesse lo statuto di criterio della verità:<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. Plutarch., *Adv. Col.*, 1109A-B (250 Usener); cf. anche E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984, p. 111-117.

<sup>38</sup> Circa "the process of translating perceptual experience into cognitive understanding", non condivido l'idea che "[t]he irrational part of the soul is responsible for processing the sensually recognized data for the rational part of the soul" (Németh, *Epicurus on the Self*, p. 43), dal momento che la parte a-razionale dell'anima è responsabile della *aisthesis* che è a sua volta *alogos*. In questo senso faccio fatica a capire in che modo la parte a-razionale dell'anima sia in grado di elaborare/processare i dati sensibili provenienti dall'esterno (cfr. la mia recensione/review del volume di Németh su *Rhizomata*, 6, (2), 2018, p. 236-244); su questo punto cf. le condivisibili conclusioni cui giunge Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, p. 161-162. Sulla partizione epicurea dell'anima (una dottrina da attribuire già a Epicuro stesso – tanto sulla base dello scolio al § 66 dell'*Epistola a Erodoto* quanto sulla testimonianza di Demetrio Lacone *PHerc.* 1012 col. XLII 6-9 Puglia – pace Hahmann, *Aristoteles gegen Epikur*, p. 127) mi permetto di rinviare a F. Verde, *Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro*, in F. Alesse-A. Fermani-S. Maso (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, p. 33-64 e Id., "The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda", in B. Inwood-J. Warren (eds.), *The Metaphysics of the Soul: Proceedings of the XIV Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press [di prossima pubblicazione]. Più in generale cf. F. G. Masi-F. Verde, "Mind in an Atomistic World: Epicurus and the Epicurean Tradition", in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity, The History of the Philosophy of Mind, Volume 1*, London-New York, Routledge, 2018, p. 236-257.

<sup>39</sup> Cf. F. Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, p. 73-76.

*Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro*

τὸ δὲ ψεύδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζόμενῳ αἰεὶ ἐστὶν <ἐπὶ τοῦ προσμενοντος> ἐπιμαρτυρηθήσεσθαι ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθήσεσθαι, εἴτ' οὐκ ἐπιμαρτυρουμένου <ἢ ἀντιμαρτυρουμένου> [κατὰ τινα κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν, καθ' ἣν τὸ ψεύδος γίνεται.]

Il falso e l'errore sono sempre in ciò che si aggiunge nell'opinione <rispetto a ciò che attende di venir confermato> o di non essere smentito e che tuttavia non venga confermato <o venga smentito> [per via di un movimento congiunto in noi stessi all'applicazione rappresentativa, movimento che, rispetto a questa, presenta una differenza in base alla quale si genera il falso.] (trad. mia)

Dallo scolio (nel testo greco e nella traduzione riportato in corpo minore) si inferisce che l'applicazione rappresentativa (*phantastike epibole*) è connessa alla formazione dell'errore nell'opinione, pur rimanendo diversa. Questo passo è stato a lungo interpretato e, per ragioni di brevità, non è possibile entrare nei dettagli della questione, tuttavia mi pare essenzialmente corretto ritenere che l'*epibole*, tra le diverse funzioni che le sono peculiari, è responsabile della formazione delle opinioni e, dunque, dell'elaborazione del materiale percettivo. Questo è il motivo per cui l'*epibole* è in qualche modo coinvolta – ma non direttamente – anche nella generazione del falso, dal momento che quest'ultimo è solo e sempre (il che esclude che la *aisthesis* o la prolessi possano produrre il falso) ἐν τῷ προσδοξαζόμενῳ, in ciò che si aggiunge nell'opinione.<sup>40</sup>

Proprio sull'opinione o ipolessi la testimonianza laerziana (*VP*, X, 33-34) è di fondamentale valore, per questo è utile riportarla di seguito:

Καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ' ὃ ἀναφέροντες λέγομεν, οἷον Πόθεν ἴσμεν εἰ τοῦτό ἐστιν ἄνθρωπος; τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασὶ καὶ ψευδῆ ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν. ὅθεν <τὸ> προσμενον εἰσήχθη· οἷον τὸ προσμεῖναι καὶ ἐγγὺς γενέσθαι τῷ πύργῳ καὶ μαθεῖν ὅποῖός ἐγγὺς φαίνεται.

E anche ciò che è oggetto di opinione trae origine da un primitivo elemento di evidenza, facendo riferimento al quale noi possiamo porci delle domande come per esempio questa: "Dove sappiamo che questo è un uomo?". Chiamano l'opinione anche ipolessi, e dicono che può essere vera o falsa: se riceve conferma oppure non riceve attestazione contraria è vera: se invece non riceve conferma o riceve attestazione contraria è falsa. Da ciò fu introdotta l'espressione "ciò che attende conferma"; come per esempio l'attendere e l'avvicinarsi alla torre e apprendere come è da vicino. (trad. Arrighetti, leggermente modificata)

<sup>40</sup> Cf. Id., *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introduzione di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010, p. 135-140.

Si è detto che ciò che è oggetto di opinione può essere vero (ma non nel senso dell'equivalenza verità/realtà che vale per la *aisthesis*) o falso; Diogene asserisce che *to doxaston* dipende (il biografo usa ἤρτηται, la stessa forma verbale [ἀρτᾶω] usata poco sopra [VP, X, 32] per indicare che ogni *logos* dipende/deriva dalle sensazioni) in ogni caso da un primo elemento di evidenza. Torna qui quell'imprescindibile nozione per la gnoseologia epicurea che è, appunto, la *enargeia* o evidenza percettiva. Sebbene la *hypolepsis* formulata su un certo oggetto possa anche risultare falsa, l'opinione dipende comunque da un primo elemento di evidenza. Più chiaramente: se il soggetto *a* vede da una breve distanza, per esempio di 3 metri, la torre *C* (che è quadrata) nel momento in cui formulerà il giudizio 'la torre è quadrata', esso sarà necessariamente vero. Ma per quale motivo? Esattamente perché l'evidenza percettiva conferma e non smentisce che la torre sia effettivamente quadrata; a tale proposito, si è già detto che per la formulazione di una ipotesi del genere non solo il soggetto deve possedere le prolessi, quindi i concetti, di 'torre' e di 'quadrato', ma necessita anche della *dianoia* o *logismos* al fine di elaborare razionalmente i dati percettivi. Se, al contrario, l'individuo *a<sub>1</sub>* (ma potrebbe trattarsi del medesimo osservatore *a* ma in condizioni percettive diverse e/o in momenti temporali altrettanto diversi) osserva la torre *C* da una lunga distanza, per esempio di 500 metri, i simulacri della torre, attraverso il mezzo aria, potranno ricevere degli urti e, quindi, potranno smussarsi (cf. e.g. Lucret., *DRN*, IV, 353-359);<sup>41</sup> se, in questa circostanza, *a<sub>1</sub>* formula l'opinione 'la torre è tonda', questa risulterà falsa esattamente perché esprime ciò che l'evidenza percettiva *poi* smentirà. Questo indicatore temporale è assai importante: non a caso Epicuro introduce (acutamente) il termine *to prosmenon*, ossia ciò che attende conferma. La dottrina della conoscenza epicurea è un modello gnoseologico raffinato anche perché la conoscenza non può sempre risultare da un atto immediato: per la conoscenza occorre il tempo, ovvero occorre attendere (*prosmeinai*), avvicinarsi (*eggys genesthai*) alla torre e apprendere (*mathein*) come è realmente. In ultima analisi la *enargeia* non è che questo: avvicinarsi alla torre e afferrare come sia concretamente. Tornando al caso dei due osservatori, le sensazioni di *a* e *a<sub>1</sub>* sono ambedue vere perché reali, visto che ambedue sono colpiti dai simulacri della torre. Se si abbandona il livello della *aisthesis*, ci si deve chiedere per quale ragione *a<sub>1</sub>* formuli l'opinione errata 'la torre è tonda'; si è già messo in luce come Epicuro sia del parere che il

---

<sup>41</sup> Cf. J. Purinton, "Epicurus on the Nature of the Gods", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21, 2001, p. 181-231, spec. p. 228.

simulacro viaggiando possa smussarsi o addirittura sfaldarsi. Molto verosimilmente ad  $a_1$  arrivano dei simulacri smussati e per questo tondeggianti ma – e questo è il punto cruciale –, almeno a livello della *aisthesis*, non per questo meno veri (cioè reali) rispetto ai simulacri ricevuti da  $a$ ; questi dati percettivi vengono poi elaborati dal *logismos*, il che fa sì che  $a_1$  formuli l'ipotesi errata 'la torre è tonda', derivante da un'interpretazione scorretta delle *phantasiai* generate dagli *eidola*. Ora, se  $a_1$  produce questo tipo di opinione e poi, avvicinandosi alla torre, scopre che essa è in realtà quadrata, si renderà conto certamente che la sua opinione è sbagliata, benché abbia pronunciato un giudizio fondato su una sensazione: anche un'opinione errata si genera a partire da un primo elemento di evidenza che potrà successivamente risultare erroneo a livello del giudizio formulato.<sup>42</sup> Per sintetizzare: non è possibile formulare un'opinione su un dato oggetto, se in precedenza non vi sia stata una sua rappresentazione percettiva, ciò, tuttavia, non garantisce la verità dell'opinione. Un'opinione, infatti, sarà vera se e solo se il suo contenuto, una volta verificato, corrisponde propriamente al fenomeno che essa descrive. A convalidare se un'ipotesi sia vera o falsa è l'evidenza percettiva (*enargeia*). Il ricorso ai fenomeni, tuttavia, può essere 'diretto' e 'indiretto': un'opinione è vera quando viene direttamente confermata (*epimartyresis*) e indirettamente non smentita (*ouk antimartyresis*) dall'evidenza percettiva, mentre è falsa quando è direttamente smentita (*antimartyresis*) e indirettamente non confermata (*ouk epimartyresis*) ancora dall'evidenza percettiva.<sup>43</sup>

In conclusione, rivolgendoci nuovamente al luogo sestano di *M*, VIII, 9 e, in particolare, alle due definizioni di vero e di falso fornite da Epicuro, stando a Sesto (rispettivamente: "ciò che è nella condizione in cui si dice che è" e "ciò che non è nella condizione in cui si dice che è"), si comprende senza troppa difficoltà che esse si riferiscono ai *doxasta* e non alle *aistheseis*, anche per la semplice constatazione che in Epicuro non si dà una sensazione che sia falsa e, di conseguenza, una definizione di falso relativa al primo criterio della canonica. Il passo del *Contro i logici* riporta fedelmente, a mio parere, due definizioni autenticamente epicuree che, però, con il livello della *aisthesis*,

---

<sup>42</sup> Cf. Ierodiakonou, "The Notion of *Enargeia* in Hellenistic Philosophy", p. 67: "... it is not because of the mutilation of the *eidola* that we have false beliefs; rather, it is because our mind goes beyond the evidence of the sense-impression, and thinks in both cases that the sense-impression is a faithful representation of the same object – of the whole tower. Epicurus claims that if one attends closely to what is given or present to the senses, such error can be avoided".

<sup>43</sup> Cf. Sext. Emp., *M*, VII, 211-212 (247 Usener).

*stricto sensu*, hanno poco a che fare e forse questo ha potuto sollevare una serie di problemi dal punto di vista esegetico. Mi sembra, infatti, che in questa testimonianza non si tratti del concetto di vero o di falso in termini univoci ma vi sia, appunto, uno slittamento dalla verità come realtà delle *aistheseis* alla verità/falsità dei *doxasta*. Quando Epicuro definisce il vero (dell'opinione) come ciò che è nella condizione in cui *si dice (legetai)* che è intende significare che l'*hypolepsis* vera è precisamente quella che dice come stanno propriamente le cose nella realtà, come nel caso del giudizio 'la torre è quadrata' quando effettivamente la torre è quadrata. Per questo motivo non si vede la necessità di introdurre i complessi predicativi per spiegare la testimonianza sestana e, quindi, le due definizioni epicuree. A tale proposito vanno richiamate nuovamente le coll. LXXII-LXXIII del *PHerc.* 1012 di Demetrio Lacone, in cui la verità delle sensazioni dipende da quella degli *aistheta* che, puntualizza Demetrio, sono veri esattamente perché sono esistenti. Il riferimento, dunque, non è (banalmente) alla verità degli *aistheta* (che significherebbe, del resto, dire che un *aistheton* è vero?) ma alla loro effettiva e concreta esistenza. Qui non vi è alcun riferimento ai complessi predicativi per il semplice motivo che il tema centrale delle coll. demetriache non sono i giudizi ma la verità delle *aistheseis*; non sarà un caso, poi, che come esempio di *aistheton* vero (ossia reale), Demetrio menzioni una colonna (col. LXXIII 7: *ton kiona*) – che sembra essere quasi una semplice *variatio* rispetto all'esempio della torre che si rintraccia in altri autori –, dunque un oggetto sensibile singolo e non collegato ad altro, come invece sarebbe un complesso predicativo. Occorrerebbe, inoltre, tenere presente il luogo laerziano sopra riportato (X, 33-34), dove si dice che ciò che è oggetto di opinione dipende in generale da un primo elemento di evidenza e che la verità di un'opinione consegue alla conferma e alla non smentita da parte dell'evidenza percettiva. Il riferimento ai complessi predicativi, pertanto, modifica il focus della posizione epicurea, dal momento che essi sono un'aggiunta non necessaria che non contribuisce a chiarire davvero il luogo del *Contro i logici*. L'unico riferimento necessario che legittima e prova la verità di un'opinione è al reale stato di cose confermato e non smentito dalla *enargeia* e non a un complesso predicativo, dunque a un'entità logico-linguistica, che costituirebbe in qualche modo una sorta di (inutile) duplicato rispetto all'oggetto concreto.

Sesto Empirico aggiunge che la sensazione afferra "ciò che è nel modo in cui quella stessa cosa è nella sua natura"; la sensazione, quindi, non altera la natura dell'oggetto ma la restituisce così come l'oggetto stesso è. Si è detto che la sensazione 'registra', tramite l'urto dei simulacri (indistinguibili,

beninteso, dal corpo dalla cui superficie essi si distaccano),<sup>44</sup> solo che ciò che è esterno è un oggetto reale; se Sesto intende questo per natura dell'oggetto, la sua testimonianza è coerente; Lucrezio (*DRN*, IV, 384-385) è chiarissimo nell'affermare che gli occhi non sono in grado di conoscere (*noscere*) la natura delle cose (*naturam [...] rerum*): questo può farlo solo la *animi ratio*. In caso contrario, ci troveremmo nuovamente di fronte a quello slittamento dal primo al secondo concetto di verità, ossia dalla verità come realtà alla verità come veridicità dei giudizi; la sensazione, infatti, non dice nulla sulla natura dell'oggetto, ossia non è in grado di stabilire se l'oggetto esterno sia una torre, un cavallo oppure un uomo. Per fare questo occorre la prolessi, che pure si serve dei dati che provengono dalla *aisthesis*, elaborandoli concettualmente, cosa che la sensazione, per via della sua peculiare natura a-razionale, non può fare.

5. L'analisi qui condotta ha cercato di chiarire come nella canonica epicurea intervengano almeno due diverse concezioni di verità: la prima è collegata alla realtà degli *aistheta* (ovviamente percepibili tramite il continuo flusso di *eidola/simulacra*) mentre la seconda si identifica con la verità delle ipolesi od opinioni intesa come correttezza verificata, ossia confermata e non smentita dalla *enargeia*. Le colonne LXXII-LXXIII del *PHerc.* 1012 di Demetrio Lacone e un controverso passo del *Contro i logici* di Sesto Empirico (*M*, VIII, 9) mostrano come Epicuro mettesse in relazione la verità delle *aistheseis* con la verità (= realtà) degli *aistheta* e, anzi, facesse dipendere dal punto di vista argomentativo la verità delle prime dalla verità/realtà dei secondi. Ciò comporta, a mio avviso, la non necessità di introdurre nozioni logico-linguistiche o entità altre rispetto alla mera esistenza concreta degli oggetti sensibili, come, per esempio, i cosiddetti complessi predicativi recentemente chiamati in causa come *truthmakers* per spiegare la verità delle *hypolepseis*. Sulla base di un rigoroso principio metodologico di derivazione occamistica, moltiplicare i livelli quando non necessario, risulta difficilmente utile, soprattutto quando si impiegano piani diversi ed essenzialmente incommensurabili; lo si ripete, un'entità linguistica come il complesso predicativo non può condividere con la realtà materiale dell'oggetto a cui essa si riferisce il medesimo concetto di esistenza. Per questa ragione trovo piuttosto arduo che ciò che ha realtà solo linguistica possa legittimare la validità di un giudizio a sua volta formulato a partire da uno stato di cose concretamente esistente.

---

<sup>44</sup> Cf. *infra*, l'Appendice.

*Appendice*

Circa la relazione tra *eidola* e *steremnia*, simulacri e oggetti solidi dalla cui superficie i primi si distaccano continuamente, non condivido l'idea che "the proper objects of perceptions are *eidola* and not external objects because only in this way Epicurus can maintain the truth of all perceptions, including illusions, hallucinations, dreams and other misperceptions" (A. Gavran Miloš, "Epicurean Perceptual Content", *Prolegomena*, 14, 2015, p. 167-191, p. 168). Va da sé che, dalla prospettiva epicurea, noi percepiamo sempre simulacri ma reputare questi come realtà altre e ontologicamente autonome rispetto agli oggetti è inesatto. Gli *eidola* o *simulacra* non sono percettivamente distinguibili dagli oggetti: Lucrezio (*DRN*, IV, 237-238) asserisce che la causa del vedere è *in imaginibus* e senza le immagini nulla può essere visto (*res ulla videri*), tuttavia gli *eidola* che colpiscono gli occhi non possono essere scorti ma, appunto, *res ipsae perspiciantur*, le cose stesse (e non le *imagines*) sono viste (IV, 256-258). La nostra percezione è sempre di oggetti unitari e reali (o presunti tali), certamente 'mediati' dagli *eidola*;<sup>45</sup> il punto cruciale è che i simulacri *sono* gli oggetti (si distaccano dagli oggetti e sono loro parti integranti): anche nel caso della visione del centauro da parte di un folle, ciò che questi vede è, tramite i simulacri, l'oggetto centauro', sebbene esso non esista nella realtà. Non è possibile distinguere i simulacri del centauro dall'oggetto centauro' costituito da simulacri per il semplice fatto che i simulacri *sono* il centauro. Questo, inoltre, mi sembra essere il senso dell'esempio sestano di *M*, VIII, 63 (253 Usener) sulla visione delle Erinni da parte di Oreste: sebbene la sensazione provocata dai simulacri delle Erinni (che Oreste crede di vedere) sia vera (perché i simulacri sono reali), il *nous* di Oreste si forma un'opinione erronea, ritenendo che le Erinni siano degli oggetti solidi (*steremnioi*) ovvero esistenti e reali. Questo passo non mi pare convalidi l'idea che l'oggetto proprio della *aisthesis* siano gli *eidola* e non gli oggetti, anche nel caso delle visioni oniriche o dei folli: le Erinni certamente non sono *steremnioi* ma Oreste le crede tali, cioè, *a livello dell'opinione*, considera reali le Erinni. L'errore non risiede negli *eidola* ma è nell'opinione formulata dal *nous* di Oreste, dunque nell'interpretazione sbagliata delle *phantasiai* causate dai

---

<sup>45</sup> Cf. Purinton, "Epicurus on the Nature of the Gods", p. 224-226 e L. P. Gerson, "Plotinus and Epicurean Epistemology", in D. R. Gordon-D. B. Suits (eds.), *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, Rochester (NY), RIT Cary Graphic Arts Press, 2003, p. 69-79, spec. p. 70-74.

simulacri; lo stesso vale per un oggetto reale come la torre: posso, infatti, produrre un'opinione che risulta erronea non perché i simulacri siano, per così dire, fallaci ma perché fallace può essere l'attività interpretativa della mente. I simulacri delle Erinni si distaccano da un aggregato materiale costituitosi casualmente/spontaneamente a partire da diversi simulacri: Oreste vede proprio questo aggregato materiale di *eidola* che scambia per un oggetto solido (ovviamente anche i simulacri sono a loro modo solidi, essendo pellicole atomiche), ossia per un oggetto concretamente esistente nella realtà. Ma ciò non significa che la sensazione, anche dei folli, sia del flusso continuo dei simulacri o dei singoli simulacri e non di oggetti (cioè di aggregati unitari pur costituiti da simulacri), a causa della loro intrinseca indistinguibilità.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Cf. anche Masi, "Gli atomi ricordano?", p. 126, e, più in generale, F. Verde, "Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia", *Giornale critico della filosofia italiana*, 97 (1), 2016, p. 44-62.

REFERENCES:

- Adorno, Francesco, *Studi sul pensiero greco*, Firenze, Sansoni, 1966.
- Aronadio, Francesco, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Napoli, Bibliopolis, 2016.
- Asmis, Elizabeth, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1984.
- Belardinelli, Anna Maria, "Filosofia e scienza nella commedia nuova", *Seminari Romani di Cultura Greca*, 11, 2008, p. 77-106.
- Bett, Richard (ed.), *Sextus Empiricus: Against the Logicians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Bown, Alexander, "Epicurus on Truth and Falsehood", *Phronesis*, 61 (4), 2016, p. 463-503.
- Cavalli, Riccardo, "Il processo di ἐπαίσθησις presso gli Epicurei", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 36, 2012, p. 157-167.
- Cavini, Walter, "Essere ed essere vero: Sull'uso assoluto di ΥΠΙΑΡΧΩ nella logica stoica", in Maria Serena Funghi (ed.), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ, *Le vie della ricerca: Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze, Olschki, 1996, p. 141-145.
- Cornea, Andrei, "Aristotle and Epicurus on Sensations, Falsity, and Truth", *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales*, 12, 2014, p. 213-228.
- Doty, Ralph, *The Criterion of Truth*, New York-San Francisco-Bern, Peter Lang, 1992.
- Gallo, Italo, *Teatro ellenistico minore*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981.
- Gavran Miloš, Ana, "Epicurean Perceptual Content", *Prolegomena*, 14, 2015, p. 167-191.
- Gerson, Lloyd, P., "Plotinus and Epicurean Epistemology", in Dane R. Gordon-David B. Suits (eds.), *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, Rochester (NY), RIT Cary Graphic Arts Press, 2003, p. 69-79.
- Gigante, Marcello, *Scetticismo e epicureismo: Per l'avviamento di un discorso storiografico*, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- Goodman, Lenn, E.-Aikin, Scott, "What did Epicurus Learn from Plato?", *Philosophy*, 92, 2017, p. 421-447.
- Gordon, Pamela, *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2012.
- Hahmann, Andree, "Epikur über den Gegenstand der Wahrnehmung", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97, 2015, p. 271-307.
- Hahmann, Andree, "Epicurus on Truth and Phantasia", *Ancient Philosophy*, 35, 2015, p. 155-182.
- Hahmann, Andree, *Aristoteles gegen Epikur: Eine Untersuchung über die Prinzipien der hellenistischen Philosophie ausgehend vom Phänomen der Bewegung*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2017.
- Hasper, Pieter Sjoerd-Yurdin, Joel, "Between Perception and Scientific Knowledge: Aristotle's Account of Experience", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 47, 2014, p. 119-150.
- Ierodiakonou, Katerina, "The Stoic Division of Philosophy", *Phronesis*, 38, 1993, p. 57-74.
- Ierodiakonou, Katerina, "The Notion of Enargeia in Hellenistic Philosophy", in Ben Morison-Katerina Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essay in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 60-73.

- Ioppolo, Anna Maria, *Opinione e scienza: Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e II secolo a. C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- Johnstone, Mark Alexander, "Aristotle and Alexander on Perceptual Error", *Phronesis*, 60, 2015, p. 310-338.
- Leone, Giuliana, "Epicuro fondatore del Giardino e l'opera sua conservata nei papiri", *Cronache Ercolanesi*, 30, 2000, p. 21-33.
- Leone, Giuliana (ed.), *Epicuro: Sulla natura, Libro II*, Napoli, Bibliopolis, 2012.
- Levi, Adolfo, "Il problema dell'errore nell'epicureismo", *Rivista critica di storia della filosofia*, 5, 1950, p. 50-54.
- Long, Anthony Arthur, "Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18, 1971, p. 114-133.
- Masi, Francesca Guadalupe, "Gli atomi ricordano? Fisicalismo e memoria nella psicologia di Epicuro", *Antiquorum Philosophia*, 8, 2014, p. 121-141.
- Masi, Francesca Guadalupe-Verde, Francesco, "Mind in an Atomistic World: Epicurus and the Epicurean Tradition", in J. Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity, The History of the Philosophy of Mind, Volume 1*, London-New York, Routledge, 2018, p. 236-257.
- Mittelman, Jorge, "Aristote, l'âme et la cire: Sur la portée de la formule commune d'αἴσθησις (*De Anima* II 12)", *Rivista di storia della filosofia*, 2016 (1), p. 1-24.
- Németh, Attila, *Epicurus on the Self*, London-New York, Routledge, 2017.
- Puglia, Enzo (ed.), *Demetrio Lacone: Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012)*. Precedono testimonianze su Demetrio Lacone ordinate da M. Gigante, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Purinton, Jeffrey, "Epicurus on the Nature of the Gods", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 21, 2001, p. 181-231.
- Repici, Luciana, "La sensazione in Lucrezio", *Antiquorum Philosophia*, 5, 2011, p. 51-82.
- Roby, Courtney, *Technical Ekphrasis in Greek and Roman Science and Literature: The Written Machine between Alexandria and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Runia, David T., 'Epicurus and the *Placita*', in Jaap Mansfeld-David T. Runia (eds.), *Aëtiana IV: Papers of the Melbourne Colloquium on Ancient Doxography*, Leiden-Boston, Brill, 2018, p. 377-432.
- Solmsen, Friedrich, "αἴσθησις in Aristotelian and Epicurean Thought", in Id., *Kleine Schriften I*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 612-633.
- Spinelli, Emidio, "Sesto, Epicuro e gli epicurei", *Studi italiani di filologia classica*, 9, 1991, p. 219-229.
- Spinelli, Emidio, "Physics, Memory, Ethics: The Epicurean Road to Happiness", in Luca Castagnoli-Paola Ceccarelli (eds.), *Greek Memories: Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 278-291.
- Striker, Gisela, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Taylor, Christopher Charles Whiston, *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Togni, Paolo, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Napoli, Bibliopolis, 2010.
- Tsouna, Voula, "Epicurean Preconceptions", *Phronesis*, 61, 2016, p. 160-221.
- Verde, Francesco, *Epicuro: Epistola a Erodoto*, Introd. di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010.

Francesco Verde

- Verde, Francesco, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013.
- Verde, Francesco, “Percezione, errore e residuo percettivo in Aristotele, Epicuro e Alessandro di Afrodisia”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 97, 2016, p. 44-62.
- Verde, Francesco, “Gli Epicurei e la psicologia di Epicuro”, in Francesca Alesse-Arianna Fermani-Stefano Maso (eds.), *Studi su ellenismo e filosofia romana*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017, p. 33-64.
- Verde, Francesco, “Alexis’ *The Achaean Woman* (PCG II, 31 K.-A.) and Epicurus’ Science of Nature”, *Historia Philosophica*, 16, 2018, 9-17.
- Verde, Francesco, “Review of Attila Németh, *Epicurus on the Self*, London-New York, Routledge, 2017”, *Rhizomata*, 6 (2), 2018, p. 236-244.
- Verde, Francesco, “The Partition of the Soul: Epicurus, Demetrius Lacon, and Diogenes of Oinoanda”, in Brad Inwood-James Warren (eds.), *The Metaphysics of the Soul: Proceedings of the XIV Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press [di prossima pubblicazione].
- Vogt, Katja M., “All Sense-Perceptions Are True: Epicurean Responses to Skepticism and Relativism”, in Jacques Lezra-Liza Blake (eds.), *Lucretius and Modernity: Epicurean Encounters Across Time and Disciplines*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 145-159.

FRANCESCO VERDE  
Sapienza Università di Roma  
Julius-Maximilians-Universität Würzburg  
[francesco.verde@uniroma1.it](mailto:francesco.verde@uniroma1.it)



DAVID SEDLEY

EPICUREAN THEORIES OF KNOWLEDGE  
FROM HERMARCHUS TO LUCRETIUS  
AND PHILODEMUS

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to trace the development of Epicurean epistemology from the death of Epicurus in 270 BCE to the latter part of the first century BCE. The story gains interest from the fact that these Epicureans were, as would be expected, scrupulously loyal to the doctrines of their founder as they interpreted these, but at the same time found themselves obliged to elaborate and strengthen the inferential methodology he had bequeathed, initially in order to resist the sceptical critiques of the New Academy, and later in order to justify their school's empiricism in opposition to the rationalistic Stoic theory of inferential validity. The protagonists are Colotes, Polystratus, Timasagoras, Zeno of Sidon, Philodemus and Lucretius, with Cicero an important witness.

**SOMMARIO:** Lo scopo di questo articolo è quello di tratteggiare lo sviluppo dell'epistemologia epicurea dalla morte di Epicuro nel 270 a.C. fino alla seconda metà del I sec. a.C. Questa vicenda desta particolare interesse per il fatto che gli Epicurei di quest'epoca erano scrupolosamente fedeli alle dottrine del fondatore secondo le interpretazioni che fornivano di queste (il che non stupisce), ma allo stesso tempo erano costretti a elaborare e a rafforzare la metodologia inferenziale che Epicuro aveva lasciato loro in eredità, in un primo momento per opporsi alle critiche scettiche della Nuova Academia e successivamente per legittimare l'empirismo della loro scuola in opposizione alla teoria stoica della validità inferenziale. I protagonisti sono Colote, Polistrato, Timasagora, Zenone di Sidone, Filodemo e Lucrezio, con Cicerone come importante testimone.

**KEYWORDS:** Epicureanism; Signs; Criterion of Truth; Scepticism; Philodemus

1. *The founder's authority*

To draw a firm line between the epistemology of Epicurus (see Verde's article above) and that of his Epicurean successors is a hazardous task. The school founder died in 270 BCE, to be succeeded as school-head by Hermarchus, who thereby became the leader among an early group of leading Epicureans whose work on the system continued after the founder's death.<sup>1</sup>

The significance of that fact lies in the changed attitude to the founder that typically occurred at this juncture in a school's history. The Epicurean school in time became famous for the reverence with which it treated the authority of its four founders, above all Epicurus himself. But it is, as in the Academy and Stoa, hard to discern that kind of unquestioning allegiance during its founder's lifetime. There is in fact evidence of at least limited disagreements between Epicurus and some leading members of his circle, quite apart from the likelihood that at this date some philosophical issues will have remained as yet unsettled, or even unaddressed, in the school's inner circle. But following the founder's death the very nature of school loyalty dictated that his written doctrines would henceforth be canonical – as were, in the absence of Epicurus' own explicit pronouncements on this or that issue, those of his three co-founders – Metrodorus, Hermarchus and Polyaeus, on the somewhat idealistic assumption that unanimity had reigned from the start.

In reality, subsequent generations of Epicureans made many innovations, sometimes merely extending Epicurean theory into new areas,

---

<sup>1</sup> From Hermarchus himself we possess the longest preserved continuous passage from any early Epicurean apart from Epicurus himself, transcribed by Porphyry, *Abst.*, I, 7-12 = *Hermarch.* Fr. 34 in F. Longo Auricchio, *Ermarco, frammenti*, Naples, Bibliopolis, 1988. Although its topic is anthropological, it may afford us our first opportunity to see Epicurean epistemological concepts at work among Epicurus' immediate successors. Notably, the much-debated Epicurean term ἐπιλογισμός appears to be given a more precise technical function than in Epicurus' own writings, as the third level in a scale of learning: (1) irrational perception unsupported by memory, (2) irrational perception supported by memory, (3) rational observation. The work from which the passage is thought to come, Hermarchus' *Against Empedocles*, has been assigned a very early date (see Longo Auricchio, *Ermarco, frammenti*, p. 126-127), but the evidence for this has now receded owing to Obbink's improved text of Philodemus, *Piet.*, XIX, 23-30 (Fr. 29 Longo Auricchio = lines 541-548 in D. Obbink, *Philodemus On Piety, Part 1*, Oxford, Oxford University Press, 1996), and there is no reason in principle why it might not be dated late enough to belong to Hermarchus' own scholarchate.

but sometimes risking the charge of being in conflict with Epicurus' own explicit views. In the latter kind of case, no Epicurean would ever have considered *expressing* this or that innovation as a disagreement with the now-divinized founder, any more than a Platonist would have done in respect of Plato. Rather, the terms of debate among Epicureans were primarily exegetical: the school's founders must be shown, *when properly interpreted*, to have in fact endorsed the apparently innovative view, or at any rate not to have contradicted it. This authorization procedure by appeal to the school's scriptures could involve rejecting as inauthentic some of the early writings attributed to one or other of the founders, or checking and collating manuscripts in order to find, if necessary by emendation, a reading that would restore the founders' consistency or credibility.<sup>2</sup>

In these and similar ways, disputes among the Epicureans came to rest in part on close study of the foundational texts, with the aim of refining the literary canon and being able to invoke its authority in doctrinal disputes. Thus during the period covered by the present article, members and followers of the Athenian Garden found themselves more than once in conflict with the very independent Epicurean community at Rhodes, each group invoking Epicurean scripture in its own support and each ready to condemn the other as unfaithful to the canonical teachings.<sup>3</sup> For this reason I avoid as potentially misleading the common practice of referring to one or the other party in such a dispute as 'dissident' Epicureans. All Epicureans considered themselves loyalists.<sup>4</sup>

One of the Athens-Rhodes disputes involved the Rhodian Epicurean Timasagoras, *ca.* 200 BCE. The specifically epistemological topics on which he is reported to have taken a distinctive stance included his innovative thesis on the nature of the *simulacra* that enable vision and imagination.<sup>5</sup> Rather

---

<sup>2</sup> See especially the text-critical work of Demetrius of Laconia in *PHerc.* 1012: E. Puglia, *Demetrio Lacone, Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*, Naples, Bibliopolis, 1988.

<sup>3</sup> See further, D. N. Sedley, "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World", in M. Griffin-J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 97-119.

<sup>4</sup> All that 'dissidence' could mean is disagreement with the current head of the Athenian school, but it does not seem that the scholarch's pronouncements on doctrinal matters were treated as having any sort of quasi-papal authority, cf. Sedley, "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World", p. 112-113.

<sup>5</sup> For the evidence, and helpful discussion of it, including the correction of 'Timagoras' to 'Timasagoras', see F. Verde, "Ancora su Timasagora epicureo", *Elenchos*, 31, 2010, p. 285-317.

than a series of discrete films travelling from the surface of the object to the eye, he held them to be continuous atomic streams or ‘effluences’ (ἀπόρροιαί) which, we must nevertheless infer, were such as to preserve and transmit the external structure of the object seen. Although Aetius (*Plac.*, IV, 13, 6), our single source, reports this as a significant ‘re-branding’ of the school’s position, there is no reason to doubt that, following the normal school principles, Timasagoras cited textual authority from the founder. For Epicurus does indeed, even in his surviving epitome the *Letter to Herodotus* (46), allow ‘effluences’ as one of three alternative forms that *simulacra* might take. Why contrary to the mainstream school doctrine Timasagoras opted for this alternative is unknown, but one can easily imagine at least two motives: (1) to answer challenges as to how the *simulacra* of large objects can shrink drastically enough to enter the eye or the mind, yet retain their original shape; (2) to enable the Epicurean doctrine of vision to become a credible competitor to the mathematical science of optics, with which it was difficult for the *simulacra* theory, as traditionally understood, to compete.<sup>6</sup> Another of Timasagoras’ interventions will be considered below.

## 2. *Resistance to scepticism*

The most obvious driver of new developments in the school was the need to fend off external critics and competitors. An epistemological rivalry with the Stoics is an example to which we will turn in due course, but the major concern in the generation or two immediately following Epicurus’ death in 270 seems to have been the challenge posed by the revival of scepticism.

During the 260s BC Arcesilaus succeeded to the headship of the Academy, and under his influence the formerly doctrinal Platonist school veered away from dogma, instead adopting towards rival schools an essentially critical, dialectical stance. It seems to have been during that early phase of the sceptical New Academy that Colotes, who had been an intimate of Epicurus, wrote his treatise entitled *The impossibility of life itself according to other philosophers* (meaning, of course, other than Epicurus), about whose content we learn from Plutarch’s polemical counterblast in his

---

<sup>6</sup> There has been a long-running debate about the Epicureans’ critical stance towards conventional mathematics. See most recently R. Netz, “Were there Epicurean Mathematicians?”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49, 2015, p. 283-319; and F. Verde, “Ancora sulla matematica epicurea”, *Cronache Ercolanesi*, 46, 2016, p. 21-37.

own *Against Colotes*. None of Colotes' chosen targets – Democritus, Parmenides, Empedocles, Socrates, Melissus, Plato, Stilpo, the Cyrenaics and Arcesilaus – were criticised for their ethical positions, as one might have predicted, but entirely for the support that their epistemology and metaphysics allegedly lent to scepticism, and specifically, to scepticism about human cognitive access to physical reality.<sup>7</sup> The last target attacked by Colotes, though anonymous, is unerringly recognized by Plutarch as the New Academy of Arcesilaus, presented as advocating universal suspension of judgement (ἐποχή). Yet, intriguingly, there is reason to think that the treatise was composed, not in the vicinity of the Athenian Academy, but in Alexandria. This much is suggested by its opening dedication to Ptolemy II (Plutarch., *Adv. Col.*, 1107E), and by a flattering peroration in which the Alexandrian king was warned against the dangers to law and order posed by the ruinous non-Epicurean philosophies listed (1124C). We should infer that the felt need for Epicureans to counterattack Academic scepticism was not just an Athenian preoccupation but was spreading to the courts of major Hellenized cultural centres, where the patronage of the local dynasty might well be hotly competed for.

A philosophically more sophisticated case involves the third Epicurean scholar, Polystratus, presumably writing in the middle part of the third century BCE. There is every reason to identify his opponents too as the sceptically inclined philosophers who had in the last generation or so, under the leadership of Arcesilaus, taken over the Academy. Here is a substantially preserved passage from the papyrus of his treatise *On irrational contempt*, more fully entitled *Against those who irrationally despise popular beliefs*:<sup>8</sup>

Or do you think, on the basis of the foregoing argument, that someone would not suffer the troubles which I mention but rather would make it convincing that fair,

---

<sup>7</sup> The meagre papyrus fragments of Colotes' *Against Plato's Lysis* (PHerc. 208) likewise contain several occurrences of epistemological terminology, notably δοξαζόμενον and forms of ἐναργ-, despite the targeted dialogue itself scarcely being epistemological in content; and the even scantier fragments of his *Against Plato's Euthydemus* (PHerc. 1032) seem *inter alia* to target Socrates' equation of wisdom with luck at *Euthyd.*, 279d. For a judicious survey of these fragments, see E. Kechagia, *Plutarch against Colotes: A Lesson in History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011, Ch. 3. For the Alexandrian context of Colotes' treatise, discussed below, see also K. Fleischer, *Dionysios von Alexandria, De natura (περὶ φύσεως): Übersetzung, Kommentar und Würdigung. Mit einer Einleitung zur Geschichte des Epikureismus in Alexandria*, Turnhout, Brepols, 2016, Ch. 1.

<sup>8</sup> Ed. G. Indelli, *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Naples, Bibliopolis, 1978.

foul and all other matters of belief are falsely believed in, just because unlike gold and similar things they are not the same everywhere? After all, it must stare everybody in the face that bigger and smaller are also not perceived the same everywhere and in relation to all magnitudes [...] So too with heavier and lighter. And the same applies also to other powers, without exception. For neither are the same things healthy for everybody, nor nourishing or fatal, nor the opposites of these, but the very same things are healthy and nourishing for some yet have the opposite effect on others. Therefore either they must say that these too are false – things whose effects are plain for everyone to see – or else they must refuse to brazen it out and to battle against what is evident, and not abolish fair and foul as falsely believed in either, just because unlike stone and gold they are not the same for everybody [...] Relative predicates do not have the same status as things said not relatively but in accordance with something's own nature. Nor does the one kind truly exist but the other not. So to expect them to have the same attributes, or the one kind to exist but the other not, is naive. And there is no difference between starting from these and eliminating those and starting from those and eliminating these: it would be similarly naive to think that since the bigger and heavier and whiter and sweeter are bigger than one thing but smaller than another, and heavier, and likewise with the other attributes, and since nothing has the same one of these attributes *per se* as it has in relation to something else, in the same way stone, gold and the like ought also, if they truly existed, likewise to be gold in relation to one person while having the opposite nature in relation to another; and to say that, since that is not the case, *these* things are falsely believed in and do not really exist (*On irrational contempt*, XXIII, 26-XXVI, 23).<sup>9</sup>

The opponents can be seen to draw heavily on Platonic dialectical materials in order to launch their attack on the reality of values, in particular in their contrast between the universally agreed determinate nature exhibited by minerals and the cultural relativity of values. As one might expect of the New Academy, this sceptical argument borrows its materials freely from the text of Plato (*Phaedrus*, 263a, cf. also *Euthyphro*, 7b-d, *Theaetetus*, 172b). More remarkable is how Polystratus, in his reply, appears himself to draw inspiration from Plato – a strategy with all the more *ad hominem* force when directed against Plato's own self-declared successors. Plato had indeed never intended by this contrast between minerals and values to impugn the reality of the latter, any more than he had meant to infer from the relativity of large(r) and small(er) to *their* unreality. On the contrary, at *Sophist* 255c he had presented an exhaustive division of *beings* (ὄντα) into absolute and relative, a bicategorical scheme which became formal Academic doctrine under his second successor Xenocrates (F15 Isnardi Parente<sup>2</sup>). Much the same stance as Plato's own is developed by Polystratus as a

---

<sup>9</sup> All translations are my own.

rebuttal of the contemporary Academy. He resourcefully points out that the mere existence of an ontological difference between the two categories does not entail that one or other of them will fall short of reality. Anyone who thinks otherwise, he ingeniously adds, could as easily argue that, since such relative predicates as beneficial and harmful manifestly *are* part of the structure of reality, it must be the non-relative items such as minerals that are unreal!

A further attempted innovation likely to have been motivated by the challenge of Academic scepticism is attributable to the Rhodian Epicurean Timasagoras. We have already encountered one of his two recorded innovations to the school's doctrine of vision. The other, noted by Cicero (*Lucullus*, 80) in his defence of the New Academy's scepticism, concerns the case of seeing double. To judge from the Ciceronian context, the debate ran more or less as follows.

- 1) Epicurus insists on the truth of *all* sense-perceptions. If a single case of a false sense-perception were found, trust in the senses would collapse. But in fact the eye simply registers with unfailing accuracy the visual data reaching it. In all alleged cases of optical illusion the error lies in the mind's misinterpretation or over-interpretation of those visual data.
- 2) Critics from the New Academy respond with the counterexample of an eye squeezed out of shape and as a result falsely seeing the single flame in a lamp as two flames. Here what appear to the eye are the visual data, but not in the form in which they first reached it. How can the Epicureans say that the appearance is 'true', when it is not even true to those visual data?
- 3) Timasagoras replies on behalf of the Epicureans that never, when he has squeezed his eye while looking at a lamp, have there appeared to him to be two flames. This supports the Epicurean thesis that falsehood is always located in the added opinion, not in the eyes themselves.

In stage (3), does Timasagoras mean (a) that in the situation described the bare visual appearance has never even momentarily *looked* to him like two flames? Or (b) that he has never been misled into *thinking* that there actually were two flames? Cicero seems to understand the latter. But on either understanding Timasagoras' reply would be meant to disqualify the

Academic example from counting as a genuine optical illusion at all, and thereby to block it from being used as the single counterexample that Epicurus in stage (1) conceded would suffice to destroy his most fundamental epistemological doctrine.

### 3. *The first century BCE*

It is appropriate now to move our focus to the end of the period covered by this article, partly because it is an age when new polemical confrontations were dominating the epistemological agenda, and partly because the greater part of the evidence for developments within the Epicurean epistemological tradition is supplied by what one might call 'Italian' sources datable to the middle decades of the first century BC. This was an era in which Epicureanism was establishing a strong foothold in Italy, both in the primarily Greek-speaking south and, to a surprising extent, at Rome itself. Prominent Roman Epicureans of the period included Cicero's close friend Atticus, and Cassius the co-assassin of Julius Caesar. Cassius, not unlike Timasagoras, seems to have taken a special interest in the interpretation of the Epicurean theory of *simulacra*, notably with regard to its role in the mechanism of imagination.<sup>10</sup>

In the mid 50s Lucretius set out, in his great poem *De rerum natura*, to showcase Epicurus' physics in Latin verse. Around a decade later, in 45-44 BCE, Cicero wrote a series of philosophical dialogues, which included extended Latin presentations of Epicurean theology (*De natura deorum*, I) and ethics (*De finibus*, I-II). Understandably, these works are much concerned with finding the most appropriate ways to capture Epicurean terminology in Latin. And that particular preoccupation is one important symptom of an era in which the school's philosophy was adapting itself to its new home in the Roman world.

This consideration finally brings us to Philodemus. Born at Gadara in Syria, and originally trained in the Epicurean school's Athenian headquarters, during the central decades of the first century BCE Philodemus taught in the Campania region of southern Italy, where like many Greek philosophers he enjoyed the patronage of a wealthy Roman. In his case this was Lucius Calpurnius Piso Caesoninus, consul of 58 BCE and also, as it happened, the father-in-law of Julius Caesar. Although Philodemus' own teaching was undoubtedly done in Greek, he had the ear of some leading Roman

---

<sup>10</sup> See the discussion of this issue between Cicero and Cassius in Cic., *Fam.*, XV, 16 and 19, and Plutarch., *Brut.*, 37.

intellectuals, including Cicero (see *Fin.*, II, 119) as well as the young Virgil and Horace. The discovery at Herculaneum, by 18<sup>th</sup>-century excavators, of Philodemus' personal philosophical library, sadly damaged though the scrolls are, has massively enriched the historical study of Epicureanism. In the final section of this chapter we will turn in particular to Philodemus' epistemological treatise *On sign-inferences*.

A note of caution has first to be added about Lucretius. Much of what we know – or think we know – about Epicurus' own physics and epistemology is in fact drawn from Lucretius' poem, which is far fuller and more detailed (if less technical) than anything that now survives from Epicurus' own pen. A natural working hypothesis is that Lucretius is to the best of his ability following Epicurus' text faithfully, as indeed he declares himself to be doing (*DRN*, III, 1-13), and not relying on intermediate sources in the way that Cicero, for one, certainly does. But if this hypothesis were wrong, and some Lucretian passages in fact represented developments postdating Epicurus, it would in most cases be hard to identify which passages those were. I myself in fact favour the view that Lucretius was working directly from Epicurus' major treatise *On nature*, without taking account of more recent developments in the school,<sup>11</sup> but that remains controversial. The only parts of his *On the nature of things* which are uncontroversially Lucretius' own original contributions are the proems to each of the six books, and so far as possible I shall limit my use of his evidence to those passages.<sup>12</sup>

#### 4. *A fourth criterion of truth?*

Epicurus, in the *Kanon* ('Yardstick'), says that sense-perceptions (*aistheseis*), preconceptions (*prolepseis*) and feelings (*pathe*) are the criteria of truth. The Epicureans add 'representational projections of thought' (*phantastikai epibolai tes dianoias*) (Diog. Laert., *VP*, X, 31).

Here we have something of a rarity in the Epicurean record: explicit evidence of a doctrinal innovation on the part of Epicurus' followers. It presumably postdates his death in 270 BCE, and thus falls into the phase covered by the present article.

---

<sup>11</sup> D. N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, Ch. 3.

<sup>12</sup> Anyone wishing to consider Lucretius' epistemology in its own right should start by reading *De rerum natura*, IV, 26-1036.

The first three criteria listed in this passage – sense-perceptions (*aistheseis*), preconceptions (*prolepseis*) and feelings (*pathe*) – are commonplace both in Epicurus' own writings and in those of subsequent Epicurean generations. Curiously, however, the fourth item listed, *phantastikai epibolai tes dianoias*, is likewise at least twice appealed to by Epicurus (*Hrdt.*, 38, *RS*, XXIV) *as if* it were another of his criteria of truth. We may therefore take the school's reported innovation to consist in nothing more than making its criterial status explicit. It is unknown why Epicurus did not himself formally do so in the *Kanon*, his now lost work on the criteria of truth. It was a work of (in at least two senses!) canonical status, upon which the school reverentially bestowed the extravagant-sounding epithet 'heaven-sent' (Cic., *ND*, I, 43, Plutarch., *Adv. Col.*, 1118A). Hence, it seems, even a small departure from it had to be acknowledged and, no doubt, justified.

Be that as it may, it seems that one credible motive for the elevation of *phantastikai epibolai tes dianoias* to official criterial status by Epicurus' followers was that the expression was felt by them to capture, better than any other, the nature of Epicurus' own greatest cognitive gift to mankind. As Cicero's Epicurean spokesman Velleius explains, Epicurus' godlike superiority lay above all in his powers of intellectual *vision*:

For the same man who taught us everything else taught us also that the world was made by nature without the need for craftsmanship, and that this thing which you call impossible without divine creativity is in fact so easy that nature will make, is making and has made infinitely many worlds. Just because you [the Stoic Balbus] do not see how nature can do this without a mind, unable to develop your plot's *dénouement* you copy the tragic poets and resort to a god. You would not be demanding this god's handiwork if you saw the measureless magnitude of space, endless in all directions, into which the mind, projecting and concentrating itself (*in quam se iniciens animus et intendens*), travels far and wide, seeing as a result no boundary of its extremities at which it could call a halt. In this measureless stretch of widths, lengths and heights there flies an infinite mass of countless atoms, which despite the presence of void between them stick together and by taking hold of each other form a continuous whole. And from these are made those shapes and formations of things which you think are impossible without bellows and anvil. With this thought you have placed as a yoke upon our necks a permanent overlord, for us to fear day and night [...] Freed from these terrors by Epicurus, and delivered into freedom, we do not fear those whom we understand neither to bring trouble upon themselves nor to try and make trouble for others, and with holy reverence we worship their supremely fine nature (*ND*, I, 53-54, 56).

Velleius thus brings out what Epicureans can achieve for themselves if they follow Epicurus on his odyssey of the mind, and thus come to appreciate the inevitability that mere atomic accident, operating as it must do on an infinite

scale, will produce worlds like our own, without the need for divine craftsmanship. That in its turn requires them to see, by mental projection, what the universe's infinity really means.

A decade or so before Cicero wrote this, Lucretius had eulogised Epicurus in similar terms (I, 62-79) as the pioneering Greek thinker who burst through the visual barrier presented by the outermost heaven – the 'flaming walls of the world' – to travel in thought through boundless space and discover the scope and limits of physical possibility. Lucretius goes on (III, 14-30) to describe how he has himself been enabled by Epicurus' lesson to make the same mental breakthrough, and to enjoy the intense pleasure of seeing the world as entirely unthreatening. The Epicurean thought experiments, arguments and mental exercises by which this vision can be achieved are set out at length by Lucretius towards the end of his first book (I, 951-1051). For example, we are invited to imagine going to some hypothetical boundary of the universe and throwing a spear past it (I, 968-983).<sup>13</sup>

Velleius, in speaking of the mind 'projecting itself, *se iniciens*, into infinite space, is capturing in Latin Epicurus' technical term, *epibole tes dianoiias*. A possible subtext underlying Velleius' words is that the method of discovery which Epicurus pioneered was one which he thereby earned the privilege of naming. At any rate, elsewhere Velleius makes a similar claim about the term *prolepsis* (*ND*, I, 43-44): Epicurus was uniquely able to explain the universal human 'preconception' of god, having himself discovered and named this basic criterion of truth.<sup>14</sup>

## 5. *Sign-inferences*

Arguably the most important contribution to the history of philosophy to emerge from the wreckage of Philodemus' library is to be found in his own

---

<sup>13</sup> Similarly at II, 1044-1047, in introducing his argument that beyond our own world there are countless others, Lucretius writes "For given the infinite amount of space beyond these walls of our world, the mind demands an account of what further things lie there for the intellect to aim to reach with its gaze, and to which the mind's projection [*animi iactus*, cf. II, 740, 1080] can free itself and fly." There seems to be a close conceptual correspondence between the mind's self-projection and its imagined throwing of the spear.

<sup>14</sup> For the wide-ranging use of *prolepsis* in Philodemus, see V. Tsouna, "Philodemus and the Epicurean Tradition", in A. M. Ioppolo-D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum*, Naples, Bibliopolis, 2007, p. 339-397.

treatise *On sign-inferences*.<sup>15</sup> Seemingly intended for school use rather than for publication, it is his record of an otherwise quite unknown debate about scientific method that is likely to have taken place around the beginning of the 1<sup>st</sup> century BC, in Athens. In it Philodemus summarizes (down to XXVII, 28), both from his own lecture notes and from those of his fellow-student Bromius, how their teacher Zeno of Sidon, and likewise the eminent contemporary Epicurean Demetrius of Laconia (XXVIII, 13-XXIX, 16), had defended their own shared theory of scientific inference against opponents who denied its validity. This favoured Epicurean method is the ‘similarity method’ (ὁ καθ’ ὁμοιότητα τρόπος), while the opponents advocate instead the deductive ‘elimination method’ (ὁ κατ’ ἀνασκευὴν τρόπος, or just ἀνασκευή, ‘elimination’, for short). These opponents are almost certainly Stoics. If in the early years of the first century BCE it is the epistemological challenge posed by another doctrinal school, rather than the rapidly weakening scepticism of the New Academy,<sup>16</sup> that now occupies the Epicureans’ main attention, that is very much a sign of the times.

The similarity method is itself subdivided into two species. The first is based on direct similarity, as is well exemplified (though not exhausted) by inductive inference, the standard example being inference from the exceptionless mortality of human beings in our experience to the universal mortality of all human beings, including those outside our experience. The second species is based on analogical rather than direct similarity, the analogy normally taking the form of an inference from the macroscopic to

---

<sup>15</sup> The title seems to have been Περὶ < > καὶ σημειώσεων, it being uncertain what the missing word was. At all events the surviving final part is focused on σημειώσεις, ‘sign-inferences’.

<sup>16</sup> However, for an attempt to identify the opponents as New Academics see E. Asmis, “Epicurean Semiotics”, in G. Manetti (ed.), *Knowledge through Signs*, Brussels, Brepols, 1996, p. 155-185. For general studies of the treatise see, in addition to Asmis, above all P. and E. De Lacy, *Philodemus, On Methods of Inference*, Naples, Bibliopolis, 1978; also J. Allen, *Inference from Signs: Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford, Oxford University Press, 2001; J. Barnes, “Epicurean Signs”, in J. Annas-R. H. Grimm (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 91-134; A. A. Long, “Reply to Jonathan Barnes, ‘Epicurean Signs’”, in Annas-Grimm, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, p. 135-144; and G. Manetti, “La semiotica salvata(si) dal Vesuvio: Il dibattito tra Epicurei e Stoici (?) sull’inferenza da segni nel *de signis* di Filodemo”, *Blityri*, 1, 2012, p. 135-178. Currently the most accurate translation available is in D. Delattre-J. Pigeaud (eds.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010, p. 535-562.

the microscopic. For instance, since macroscopic motion depends on empty space, motion at the microscopic level of atoms also does so. Both species of the method constitute Epicurean procedures for the use of ‘signs’ – that is, for the scientific discovery of unobserved truths by inference from the directly observable evidence.

It should be clear that the analogical use of the method formally encodes what had always been, at least in outline, a primary Epicurean procedure for investigating the unobservable realm of atoms and void. The stock example noted above, the inference from motion to void, corresponds to the very first inference of the physics we meet in Epicurus’ epitome the *Letter to Herodotus* (40). It is less immediately obvious why the inductive use of the method should be equally important to Epicureans, but the following is a likely motive. In Cicero’s *De natura deorum* the account of Epicurean theology, probably itself derived from a work by Zeno of Sidon, includes a *consensus omnium* argument for the existence of gods (I, 43), starting from the premise that all human races have the *prolepsis* of gods. Whether this argument was already used by Epicurus himself can be disputed, but its use in the school by the time Philodemus studied there should not be in doubt. To defend the soundness of its main premise, that all human races have a *prolepsis* of gods, would have required arguing, by appeal to the similarity method, from the attested religious conceptions of known races to the unattested religious conceptions attributable to unknown races. This may well be among the contexts in which the inductive version of the ‘similarity method’ was first fully formulated and defended.

It seems likely, in addition, that its formulation and defence were a response to the Stoic critics. This is because the critics, as reported by Philodemus, deny the formal validity of such ‘similarity’ inferences – thus incidentally anticipating the Humean problem of induction – and insist instead that the only valid inferences from observed sign to unobserved significata are those that respect the ‘elimination’ criterion: that if the significata is ‘eliminated’, i.e. taken to be false (in the case of a proposition) or non-existent (in the case of a state of affairs), then the sign is, simply thereby, ‘co-eliminated’. And this seems to be an adaptation to sign-inferences of the favoured Stoic criterion of conditional entailment known as *synartesis*: that the negation of the consequent in a conditional should ‘conflict’ with the antecedent. In the terminology of this debate, signs differ from conditionals only to the extent that their standard formulation, instead of the conditional

‘If p, q’, is ‘Since p, q’, the latter being what Stoics would call a ‘paraconditional’ (*παρασυνημμένον*), equivalent to ‘If p, q; and p’.

Remarkably, the Epicurean side in the debate seems fully prepared to accept this fundamentally *a priori* ‘elimination’ criterion as correct, and to retain it alongside the ‘similarity’ criterion rejected by the Stoics. The Epicurean strategy is not to reject the Stoic inferential criterion but to minimize its role in sign-inference. The Stoic quest for a purely deductive scientific method is doomed to failure, they allege, since even the *a priori* elimination method cannot avoid relying on premises established by the empirical similarity method.

True, the Epicureans say, the sign-inference “Since there is motion there is void” goes through trivially by the elimination method, because according to them if void is eliminated, motion is thereby co-eliminated. But that natural and universal generalization about motion is one that we have learnt in the first place by empirical generalization over a vast range of experiences, where without exception motion is observed to take place only where there is room for it to do so.

This Epicurean strategy exhibits the empiricism that had always been the school’s epistemological hallmark, and which is here taken to underwrite all necessary truths: even apparently *a priori* truths are in reality generalizations from experience. Thus the same inductive methodology is pushed even into the realm of mathematics: from the fact that every 4x4 square in our world has an area numerically equal to its perimeter, we may correctly infer that the same is true of 4x4 squares in all other worlds too (Philodemus, *On sign-inferences*, XV, 28-XVI, 1).

If induction sounds like a bizarre way to establish the facts of mathematics, it should seem less so when we note that its key criterion is that of inconceivability. The basic format of a similarity inference is “Since x is F, y is F”, the justification being that y is so similar to x in nature as to make it *inconceivable* that y should lack an essential predicate of x. Thus it is ‘inconceivable’ (XV, 37-38) that, while all 4x4 squares in our world have a certain property, 4x4 squares in other worlds should lack that property. To generalize, if two or more things are sufficiently similar in their nature, it is inconceivable that they should differ in some essential property. And this applies without distinction to mathematical and to (for instance) biological generalizations:

[...] for instance, “If Plato is a man, Socrates is a man too.” For given that this is true, “If Socrates is not a man, Plato is not a man either” comes out true as well, not

because by the elimination of Socrates Plato is co-eliminated, but because it is impossible to conceive of Socrates not being a man but Plato being a man. And that belongs to the similarity method (*On sign-inferences*, XII, 19-31).

The ultimate justification for this approach seems to lie in an Epicurean brand of essentialism, expressed by what we may call the ‘*qua* operator’, which is captured in Philodemus’ Greek by a range of subtly different terms translatable as ‘in so far as’, ‘in that’, etc.:

Those who attack sign-inference by similarity do not notice the difference between the aforementioned [senses of ‘in so far as’ etc.], and how we establish the ‘in so far as’ premise, such as, for instance, that man in so far as he is man is mortal. [...] For we establish the necessary connection of one thing with another thing from the very fact that it has been an observed concomitant of all the instances which we have encountered, especially as we have met a variety of animals belonging to the same type which while differing from each other in all other respects all share such-and-such common characteristics. Thus we say that man, in so far as and in that he is man, is mortal, because we have encountered a wide variety of men without ever finding any variation in this respect, or anything that draws us towards the opposite view. So this is the method on which the establishment of the premise rests, both for this issue and for the others in which we apply the ‘in so far as’ and ‘in that’ construction – the peculiar connection being indicated by the fact that the one thing is the inseparable and necessary concomitant of the other.

The same is not true in the case of what is established merely by the elimination of a sign. But even in these cases, it is the fact that all the instances which we have encountered have this as their concomitant that does the job of confirmation. For it is from the fact that all familiar moving objects, while having other differences, have it in common that their motion is through empty spaces, that we conclude the same to be without exception true also at the microscopic level. And our reason for contending that if there is not, or has not been, fire, smoke should be eliminated, is that smoke has been seen in all cases without exception to be a secretion from fire (*On sign-inferences*, XXXIV, 29-XXXVI, 7).

In case it should be suspected that Epicurus’ own favoured inferential principle, appeal to the ‘lack of counterevidence’ (οὐκ ἀντιμαρτύρησις), has simply been replaced by this newly evolved methodology, we should note that it retains a significant role, not only in the above passage, but also in its immediate sequel:

Another error which they make is in not noticing our procedure of establishing that no obstacle arises through things evident. For the existence of chance and of that which depends on us is not sufficient ground for accepting the minimal swerves of

atoms: it is necessary to show in addition that nothing else self-evident conflicts with the thesis<sup>17</sup> (*On sign-inferences*, XXXVI, 7-17).

Here, two centuries after his formulation of it, Epicurus' own scientific methodology is visibly being honoured and maintained by his successors in the school he founded. True, the pressure to compete in current far more sophisticated debates about the justification of scientific inference has unmistakably relegated that original methodology to a subordinate role. But it is important to recognize that the ultimate aim of the updated competitive strategy is nevertheless that of committed loyalists. It is the goal of vindicating – and by no means of modifying – Epicurus' proprietary doctrinal positions. The most striking case of this, well attested in *On sign-inferences* and elsewhere, is Epicurus' much-derided thesis that the sun, far from being larger than the earth as the astronomers maintain, is actually just as small as it appears.<sup>18</sup> As we learn from Philodemus (*On sign-inferences*, IX, 18-XI, 9), Zeno of Sidon faithfully defended this thesis against Stoic attacks.<sup>19</sup> And in doing so he brought to bear the full Epicurean armory developed in the debate we have been witnessing.

---

<sup>17</sup> In the example cited here, the Epicurean 'swerve' of atoms, the additional appeal to οὐκ ἀντιμαρτύρησις is attested at Lucretius, *DRN*, II, 249-250.

<sup>18</sup> Epicurus, *Letter to Pythocles*, 91, with many secondary attestations: for these, further bibliography, and the broader scientific context, see J. Barnes, "The Size of the Sun in Antiquity", in Id., *Mantissa: Essays in Ancient Philosophy IV*, ed. by M. Bonelli, Oxford, Oxford University Press, 2015 (first ed. in *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 25, 1989, p. 29-41), p. 1-20.

<sup>19</sup> Zeno's immediate Stoic critic here is Dionysius of Cyrene (*On sign-inferences*, XI, 14-15), but there is plentiful evidence (see Barnes, "The Size of the Sun in Antiquity") that Posidonius, the most mathematical as well as the most eminent Stoic of the time, was the prime mover of this particular critique.

*Epicurean Theories of Knowledge: From Hermarchus to Lucretius and Philodemus*

REFERENCES:

- Allen, James, *Inference from Signs: Ancient Debates about the Nature of Evidence*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Asmis, Elizabeth, "Epicurean Semiotics", in Giovanni Manetti (ed.), *Knowledge through Signs*, Brussels, Brepols, 1996, p. 155-85.
- Barnes, Jonathan, "Epicurean Signs", in Julia Annas-Robert H. Grimm (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 91-134.
- Barnes, Jonathan, "The Size of the Sun in Antiquity", in Id., *Mantissa: Essays in Ancient Philosophy IV*, ed. by Maddalena Bonelli, Oxford, Oxford University Press, 2015 (first ed. in *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 25, 1989, p. 29-41), p. 1-20.
- De Lacy, Phillip and Estelle, *Philodemus, On Methods of Inference*, Naples, Bibliopolis, 1978.
- Delattre, Daniel-Pigeaud, Jackie (eds.), *Les Épicuriens*, Paris, Gallimard, 2010.
- Fleischer, Kilian, *Dionysios von Alexandria, De natura (περὶ φύσεως): Übersetzung, Kommentar und Würdigung, Mit einer Einleitung zur Geschichte des Epikureismus in Alexandria*, Turnhout, Brepols, 2016.
- Indelli, Giovanni, *Polistrato, Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*, Naples, Bibliopolis, 1978.
- Kechagia, Eleni, *Plutarch against Colotes: A Lesson in History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Long, Anthony A., Reply to Jonathan Barnes, "Epicurean Signs", in Julia Annas-Robert H. Grimm (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 135-144.
- Longo Auricchio, Francesca, *Ermarco, frammenti*, Naples, Bibliopolis, 1988.
- Manetti, Giovanni, "La semiotica salvata(si) dal Vesuvio: Il dibattito tra Epicurei e Stoici (?) sull' inferenza da segni nel *de signis* di Filodemo", *Blityri*, 1, 2012, p. 135-178.
- Netz, Reviel, "Were there Epicurean Mathematicians?", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49, 2015, p. 283-319.
- Obbink, Dirk, *Philodemus On Piety, Part 1*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Puglia, Enzo, *Demetrio Lacone, Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*, Naples, Bibliopolis, 1988.
- Sedley, David N., "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World", in Miriam Griffin-Jonathan Barnes (eds.), *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 97-119.
- Sedley, David N., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Tsoula, Voula, "Philodemus and the Epicurean Tradition", in Anna Maria Ioppolo-David N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum*, Naples, Bibliopolis, 2007, p. 339-397.
- Verde, Francesco, "Ancora su Timasagora epicureo", *Elenchos*, 31, 2010, p. 285-317.
- Verde, Francesco, "Ancora sulla matematica epicurea", *Cronache Ercolanesi*, 46, 2016, p. 21-37.

DAVID SEDLEY  
Christ's College, Cambridge  
[dns1@cam.ac.uk](mailto:dns1@cam.ac.uk)



JEAN-BAPTISTE GOURINAT

## L'ÉPISTEMOLOGIE STOÏCIENNE

**ABSTRACT:** Stoic epistemology is usually assimilated to the Stoic theory of the criterion, namely 'cognition' (κατάληψις) and preconception (πρόληψις). Such assimilation is legitimate but needs to be further qualified. The Stoics considered science (ἐπιστήμη) to be accessible only to the Wise, defined virtue as a form of science and distinguished science from art (τέχνη), which has an identical structure: it consists in a coordinated system of 'cognitions' whose coherence and certainty is inferior to science, but accessible to non-wise persons. 'Cognitive impression' is the criterion coined by Zeno and it provoked polemics with the Academy: it is an impression in conformity with its object, whose existence was denied by the Academics. 'Preconception' was introduced by Chrysippus, who adapted Epicurean preconception, to which he gave a status beyond mere experience, though he denied 'prenatal' innatism.

**RESUME:** L'épistémologie stoïcienne est généralement assimilée à la théorie du critère, qui consiste dans la 'compréhension' (κατάληψις) et la prénotion (πρόληψις). Une telle reconstitution est légitime, mais les stoïciens considéraient la science (ἐπιστήμη) comme accessible au seul sage, définissaient la vertu comme une science et la distinguaient de l'art (τέχνη), qui a la même structure: l'art consiste en un système ordonné de 'compréhensions', dont la cohérence comme la certitude est moins forte que celle de la science et qui est accessible au profane. La 'représentation compréhensive' est le critère inventé par Zénon, qui a été l'objet de polémiques avec l'académie, et définie comme une représentation conforme à son objet. La 'prénotion' a été introduite par Chrysippe, en adaptant la 'prénotion' épicurienne, et en lui assignant un statut qui dépasse l'empirisme sans toutefois constituer un innéisme prénatal.

**KEYWORDS:** Stoicism; Science; Art; Cognition (κατάληψις); Preconception

En rassemblant les fragments de Chrysippe dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Arnim a divisé les fragments de la logique en trois chapitres, de

*cognitione doctrina, dialectica, rhetorica* et subdivisé le chapitre sur la doctrine de la connaissance en 6 paragraphes: (1) φαντασία, (2) sensation, (3) concepts, (4) κατάληψις, ἐπιστήμη, τέχνη, (5) recherche, (6) critère.<sup>1</sup> Ces thèmes constituent la matière de la plupart des chapitres consacrés à l'épistémologie stoïcienne, comme ceux de Hankinson, Frede ou Annas,<sup>2</sup> qui tentent de répondre à tout ou partie des quatre questions suivantes: (1) qu'est-ce que la science pour les stoïciens? (2) comment arrive-t-on à une connaissance scientifique selon eux? (3) qu'est-ce qu'un critère? (4) comment fonctionnent les deux critères reconnus par les stoïciens, la 'compréhension' (κατάληψις) et la prénotion (πρόληψις)? Arnim s'inspire de Diogène Laërce. Dans son exposé général sur la logique stoïcienne, celui-ci dit que tous les stoïciens divisent la logique en deux, auxquels certains ajoutent une partie sur les définitions, et une sur les règles et critères (VII, 41). Dans son exposé détaillé, il explique que la théorie de la représentation (φαντασία) et de la sensation doit être exposée en premier car le critère est génériquement une représentation (VII, 49), puis décrit la représentation, la sensation, les concepts (VII, 50-53) et énumère les différents critères (VII, 54). La plupart des exposés sur l'épistémologie stoïcienne reprennent donc les thèmes de la partie sur les critères et la représentation dans Diogène Laërce. Cette délimitation des sujets est parfaitement légitime mais elle constitue une reconstruction et impose la notion moderne d'épistémologie à une subdivision de la philosophie stoïcienne. Quelques remarques sont donc nécessaires sur la manière dont on décrit rétrospectivement une 'épistémologie' stoïcienne.

(1) Les stoïciens n'ont pas conçu de partie spécifique de la philosophie qui constitue une théorie de la science et ne semblent pas avoir d'intérêt

---

<sup>1</sup> H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (désormais abrégé *SVF*), Teubner, Leipzig, vol. II, 1903, p. 21-37.

<sup>2</sup> Voir J. Annas, "Stoic Epistemology", in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 1: *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 184-203; M. Frede, "Stoic Epistemology", in K. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 295-322; R. J. Hankinson, "Stoic Epistemology", in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 59-84. Voir aussi R. Muller, *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Paris, Vrin, 2006 : "Le critère du vrai", p. 146-167. Je ne fais pas exception à la règle: voir J.-B. Gourinat, "Épistémologie, rhétorique et grammaire", in Id.-J. Barnes (eds.), *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009, p. 23-39.

spécifique pour une telle théorie: leur théorie du critère est plutôt conçue comme un préliminaire de la dialectique. L'apparition d'un traité *Sur le critère* est tardive, car aucun traité sur cette question n'est attesté pour Zénon, Cléanthe et Chrysippe, alors qu'Épicure avait déjà écrit un ouvrage *Sur le critère* ou *Canon*: Diogène Laërce ne cite pas de traité *Sur le critère* antérieur à Posidonius (VII, 54).

(2) En ce qui concerne Chrysippe, Diogène Laërce cite le livre II de sa *Physique* et son traité *Sur la raison*. Dans le catalogue de ses écrits transmis par Diogène Laërce, dont l'autorité est disputée,<sup>3</sup> il n'y a pas de partie sur le critère: le traité *Sur la raison* ainsi que les traités *Sur les notions* et *Sur la compréhension, sur la science et l'ignorance* apparaissent dans la partie éthique du catalogue (VII, 200). Chrysippe semble donc traiter du critère ou dans la physique ou dans l'éthique. La place des traités de Chrysippe qui mentionnent le critère dans la partie éthique du catalogue n'est pas une excentricité isolée: on trouve dans l'exposé de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme conservé par Stobée des descriptions de l'ἐπιστήμη qui n'y sont pas déplacées.<sup>4</sup> La raison en est que l'ἐπιστήμη fait partie des biens au même titre que les vertus, qui sont du reste toutes des 'sciences',<sup>5</sup> souvent décrites comme constituées de 'théorèmes':<sup>6</sup> la nature de la science se doit donc d'être traitée dans un exposé sur le bien et la vertu. De tous les exposés sur l'épistémologie stoïcienne, seul celui d'Håvard Løkke en a tiré toutes les conséquences en ne dissociant pas l'épistémologie de la vertu et il est donc à bien des égards plus fidèle à l'esprit stoïcien de l'épistémologie que ne le sont les autres reconstitutions récentes.<sup>7</sup> Cette discussion de la science au sein de l'éthique constitue une proximité inattendue avec Aristote qui consacre un chapitre à l'ἐπιστήμη dans son éthique (*EN*, VI, 3). Cette proximité est liée à une préoccupation éthique commune héritée de Socrate sur le rôle de la connaissance dans la vertu.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> On l'attribue généralement à Apollodore de Séleucie, le stoïcien bibliothécaire de Pergame. Je renvoie pour un état critique de la question à J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000, p. 97-106.

<sup>4</sup> Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 73, 19-74, 3 Wachsmuth (*SVF* III 112).

<sup>5</sup> Voir les définitions des vertus chez Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 59, 4-60 Wachsmuth (*SVF* III 262), Diog. Laert., *VP*, VII, 92 (*SVF* III 265).

<sup>6</sup> Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 62, 15-17 Wachsmuth (*SVF* III 278), Diog. Laert., *VP*, VII, 125 (*SVF* III 295).

<sup>7</sup> Cf. H. Løkke, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, Dordrecht, Springer, 2015, p. 89.

<sup>8</sup> Voir. *ibid.*, p. 2-8; Frede, "Stoic Epistemology", p. 295.

Le lien étroit de l'ἐπιστήμη avec la vertu a un corollaire important: seul le sage peut avoir l'ἐπιστήμη.

Ils disent que la science n'incombe qu'aux sages, que l'opinion ne se trouve que chez les gens ordinaires, et que la compréhension est commune aux deux, et que c'est le critère de la vérité (Sext. Emp., *M*, VII, 152, *SVF* II 90).<sup>9</sup>

Ceci, à bien des égards, distingue tout exposé stoïcien sur la nature de la science d'une épistémologie: il ne s'agit pas de décrire ce qu'est la science de façon générale, mais de la décrire en tant qu'elle est l'apanage du sage.

(3) Pour autant que l'on sache, Zénon n'avait pas écrit à proprement parler de traité de logique, tout au plus peut-on compter comme relevant de cette discipline ses traités *Sur les signes*, *Sur les expressions*, ses *Résolutions* et *Réfutations* et peut-être ses *Universaux*.<sup>10</sup> Tout semble indiquer qu'il a dû parler du critère dans son traité *Sur la raison* et il ne fait aucun doute que c'est lui qui en a inventé le concept le plus distinctif, celui de compréhension et de représentation 'compréhensive'.<sup>11</sup> Mais rien n'indique qu'il ait introduit dans le stoïcisme ce qui constitue le second critère de Chrysippe, la πρόληψις. La seule mention du terme dans les fragments de Zénon (*SVF* I 149) provient d'un chapitre des *Placita* où le nom de Zénon n'apparaît pas (IV, 11, 900B), et dans le témoignage de Cicéron, les notions ne sont pas présentées comme des critères:

Il accordait crédit aux sens, parce que, comme je l'ai dit plus haut, la compréhension (*comprehensio*) opérée par les sens lui paraissait vraie et fidèle, non qu'elle saisisse (*comprenderet*) tout ce qui se trouve dans la chose, mais parce qu'elle ne laisse en-dehors rien de ce qui peut tomber sous sa saisie et parce que la nature la lui a donné comme une espèce de règle de la science (*quasi normam scientiae*) et comme principe, à partir desquels les notions des choses (*notiones rerum*) s'impriment ensuite dans les esprits, à partir de quoi on trouve non seulement les principes, mais aussi des voies plus larges pour la découverte de la raison (Cic., *Varro*, 42, *SVF* I 60).

Les bases de l'articulation entre la compréhension et la prénotion sont posées dans ce passage, mais il n'y est question que de la 'notion', qui n'est

---

<sup>9</sup> Cf. Sext. Emp., *M*, II, 6 (*SVF* II 294, *FDS* [Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, éd. Hülser] 35). Les traductions sont de moi. On retrouve les trois états cognitifs mentionnés dans le titre *Sur la compréhension, sur la science et l'ignorance*.

<sup>10</sup> Sur le contenu probable de ces traités, voir J.-B. Gourinat, "Zénon de Citium", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. VII, Paris, CNRS-Éditions, 2018, p. 386-390.

<sup>11</sup> Cic., *Varro*, 40-42; Eus., *PE*, XIV, 6, 7-14 (*Numen*. Fr. 25 des Places, *SVF* I 12).

pas décrite comme un critère, mais comme ce qui dérive du critère qu'est la compréhension.<sup>12</sup> C'est donc seulement chez Chrysippe que la 'prénotion' joue avec certitude le rôle d'un critère: or il s'agit d'un terme fondamental de la canonique épicurienne,<sup>13</sup> et tout se passe comme si, dans la constitution de sa théorie du critère, Chrysippe avait voulu intégrer cette importante notion épicurienne.

### 1. La notion stoïcienne de 'science' (ἐπιστήμη)

Diogène Laërce et Arius Didyme reproduisent les définitions suivantes de la science:

Ils disent que la science est une compréhension ferme, ou une disposition dans la réception des représentations qui ne se laisse pas renverser par la raison (Diog. Laert., *VP*, VII, 47, *SFVI* 68).

La science est une compréhension ferme et qui ne peut être renversée par la raison; la science est également définie autrement comme un système de compréhensions de ce type, par exemple la compréhension rationnelle des choses particulières, qui existe chez l'homme vertueux; autrement, c'est un système de sciences techniques, qui possède de lui-même la stabilité, comme en possèdent les vertus; et c'est encore autrement une disposition à recevoir les représentations, qui ne peut être renversée par la raison, et dont ils disent en quelque manière qu'elle consiste dans une tension et une puissance<sup>14</sup> (Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 73, 19-74, 3 Wachsmuth, *SFV* III 211).

Les deux définitions de Diogène sont à peu près identiques à la première et à la quatrième dans Stobée, entre lesquelles s'intercalent deux définitions qui définissent la science comme un 'système'. Les deux définitions de Diogène décrivent la science comme un certain état de l'âme, étroitement lié à la 'compréhension'. Le commentateur anonyme du *Théétète* attribue la dernière des définitions à Zénon, tandis que Diogène Laërce l'attribue à Hérillos, un disciple de Zénon hétérodoxe, qui a soutenu que la science est

---

<sup>12</sup> Voir en outre les réserves de G. Striker, "Κριτήριον τῆς ἀληθείας", in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 66, pour qui le terme *norma* dans le texte de Cicéron renverrait au Grec *κάνων* et non à *κριτήριον*.

<sup>13</sup> Diog. Laert., *VP*, X, 31.

<sup>14</sup> εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἐτέρως δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐκ κατάληψεων τοιούτων, οἷον ἢ τῶν κατὰ μέρος, λογικῆ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλως δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλως δὲ ἐξ ἰν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κείσθαι.

le souverain bien.<sup>15</sup> Cicéron attribue à Zénon la première définition, celle d'une compréhension "qui ne peut être ébranlée par la raison".<sup>16</sup> Cela s'accorde bien avec la fameuse comparaison de Zénon, dans laquelle la représentation est comme la main ouverte, l'assentiment comme la main refermée, la compréhension comme le poing serré et la science comme la main gauche enserrant "étroitement et fortement le poing".<sup>17</sup> Les définitions de la science comme système ont pu être introduites par Chrysippe.<sup>18</sup> Mais ce type de définition n'est pas destiné à remplacer les définitions attribuées à Zénon, puisque, au contraire, la science comme 'système' est décrite comme un système de 'sciences' au premier sens du terme. L'introduction de la notion de 'système' dans la définition de la science reprend un élément clé de la définition par Zénon de la τέχνη, autrement dit l'art ou la technique.<sup>19</sup> Au témoignage d'Olympiodore, il l'aurait définie ainsi:

Zénon dit que "la *techné* est un système constitué à partir de compréhensions exercées ensemble en vue de l'une des fins dont on peut faire un bon usage dans la vie" (Olymp., *In Plat. Gorg.*, 12, 1, p. 70, *SVFI* 73<sup>1</sup>).

On possède de nombreuses et riches gloses de cette définition dans les scholies grammaticales à Denys le Thrace<sup>20</sup> et les *Prolégomènes* de David.<sup>21</sup> Plusieurs scholies ainsi que David glosent le mot 'système' par le terme ἄθροισμα,<sup>22</sup> ou συναθροισμα<sup>23</sup> ('rassemblement' ou 'ensemble'), qui désigne

---

<sup>15</sup> *In Theaetetum* (PBerol. Inv. 9782), col. XV, 26-30 (éd. Bastianini-Sedley) [absent des *SVF* et des *FDS*]; Diog. Laert., *VP*, VII, 165 (*SVFI* 411).

<sup>16</sup> Cic., *Varro*, 41 (*SVFI* 60).

<sup>17</sup> Cic., *Lucull.*, 145 (*SVFI* 66).

<sup>18</sup> Voir dans le même sens M. Isnardi Parente, *Techné. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 297.

<sup>19</sup> Pour une comparaison détaillée des notions de *techné* et d'*epistémé* chez les stoïciens, je renvoie à J.-B. Gourinat, "Les définitions de l'*epistémé* et de la *techné* dans l'ancien stoïcisme", dans J. Jouanna-M. Fartzoff-B. Bakhouché (eds.) *L'homme et la science*, Actes du XVI<sup>e</sup> Congrès international de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 243-256.

<sup>20</sup> *Schol. in Dion. Thrac.*, p. 2, 24-3, 9 Hilgard, *GG.*, I<sup>3</sup>, p. 8, 31-9, 22; p. 108, 31-109, 38; p. 157, 18-27; p. 161, 27-162, 7; p. 297, 20-32; p. 299, 4-32; p. 445, 12-446, 5; *Supplem. Art. Dionys. Vet.*, p. 115, 3-116, 1 Schneider, *GG.*, I<sup>2</sup>.

<sup>21</sup> David, *Proleg. Philos.*, 14, p. 43, 30-44, 17 (*FDS* 393 A).

<sup>22</sup> David, *Proleg. Philos.*, p. 44, 7-8 (*FDS* 393 A); *Schol. in Dion. Thrac.*, p. 157, 20-21; 161, 28. Cf. *Schol. in Dion. Thrac.*, p. 445, 14: συναθροίζμενον.

une collection d'entités similaires ou une collectivité d'individus, par exemple une troupe de soldats.<sup>24</sup> Cette glose pourrait remonter à Chrysippe: Sextus semble lui attribuer une définition de l'art comme un "système *c'est-à-dire* un agrégat de compréhensions" (σύστημα καὶ ἄθροισμα καταλήψεων)<sup>25</sup> et c'est un terme que Chrysippe a employé dans la définition de la raison comme "agrégat (ἄθροισμα) de notions et de prénotions".<sup>26</sup> Le terme 'système' dénote une certaine unité ou direction commune, car il est également employé par les stoïciens pour désigner l'univers conçu comme une cité régie par une loi commune aux hommes et aux dieux.<sup>27</sup> Il est aussi utilisé pour décrire l'ensemble constitué par les prémisses et la conclusion dans un raisonnement,<sup>28</sup> ce qui suggère fortement que dans le système, les compréhensions sont structurées et ordonnées. Le terme 'système' implique que l'art doit consister en une capacité à organiser les connaissances de manière méthodique.<sup>29</sup>

Même en transposant le terme de la définition de l'art à celle de la science, toute différence entre art et science n'est pas gommée: la définition de la *techné* la décrit comme un système de compréhensions 'exercées ensemble' et comme constituée "en vue de l'une des fins dont on peut faire un bon usage dans la vie", deux éléments que l'on ne retrouve pas dans la définition de la science. D'après les commentaires anciens, le premier point se réfère à la nécessité pour maîtriser un art de le pratiquer et de l'exercer, le second au fait que la *techné* n'est pas une *κακοτεχνία*, une 'méchante technique', comme celle du cambrioleur.

Que la finalité dont on peut faire bon usage ne se retrouve pas dans la définition de la science ne signifie pas pour autant que l'on peut faire un mauvais usage des sciences, puisque la science est un bien, comme la vertu, et que le bien est ce dont il n'est pas possible de faire mauvais usage.<sup>30</sup> De ce point de vue, la distinction entre science et art est tenue: dans les deux

---

<sup>23</sup> Ibid., p. 108, 33 (FDS 397). Dans certaines autres scholies, le terme est glosé par le terme de 'multiplicité' (πληθος), en indiquant qu'une *techné* ne peut être constituée d'un seul théorème (par exemple, p. 2, 27-29).

<sup>24</sup> Ibid., p. 108, 33-34 (FDS 397).

<sup>25</sup> Sext. Emp., *M*, VII, 373 (SVF II 56<sup>2</sup>).

<sup>26</sup> Gal., *PHP*, V, 3, p. 304, 34-35 De Lacy (SVF II 841).

<sup>27</sup> Isnardi Parente, *Techné*, p. 289 et n. 6, renvoyant à Dion Chrys., 36, 29 (SVF II 1130) et Stob., *Ecl.*, I, p. 184, 8 Wachsmuth (SVF II 527).

<sup>28</sup> Diog. Laert., *VP*, VII, 45 (SVF II 235).

<sup>29</sup> Isnardi Parente, *Techné*, p. 289-290.

<sup>30</sup> Cf. Diog. Laert., *VP*, VII, 103.

définitions de la science comme ‘système’, on trouve une référence explicite à la vertu, et, dans la deuxième, le système est décrit comme celui de ‘sciences techniques’.<sup>31</sup> Cela semble indiquer que l’intuition à l’arrière-plan des définitions parallèles de la *techne* et de l’*episteme* comme système est seulement que la science est une *techne* avec quelque chose en plus, à savoir que ses théorèmes ont un statut de certitude supérieur à celui des théorèmes des arts.<sup>32</sup> L’un des points décisifs pour distinguer science et art est en effet que la *techne*, contrairement à la science, n’est pas l’apanage du sage: les ‘profanes’, c’est-à-dire ceux qui ne sont pas sages, peuvent occasionnellement produire des œuvres d’art (Sext. Emp., *M*, XI, 207, *SVF* III 516). Cette différence est liée au fait que les compréhensions contenues dans le ‘système’ de la science sont elles-mêmes des sciences tandis que la *techne* articule ensemble des compréhensions qui n’ont pas la certitude irréversible de la science et qui sont assimilées à force d’être pratiquées et exercées, et peuvent être perdues dès qu’on cesse de les exercer.

Quand il s’agit de vertu, il y a néanmoins une tendance très nette à la décrire à la fois comme un ‘art de la vie’<sup>33</sup> et comme une science, et donc à réduire la distance entre science et *techne*. Mais cette tendance pourrait avoir été celle de Chrysippe, car rien n’indique avec certitude que la définition des vertus en termes de science ait déjà été effectuée par Zénon. Plutarque lui attribue plutôt une définition des vertus en termes de ‘prudence’ (φρόνησις) et présente l’interprétation de la prudence en tant que science comme une glose:<sup>34</sup>

Zénon [...] définit la prudence dans ce qu’il faut répartir comme étant la justice, la prudence dans ce qu’il faut choisir comme la tempérance, et la prudence dans ce qu’il faut supporter comme le courage; et ceux qui prennent sa défense jugent que, dans ces formulations, c’était la science qui était appelée ‘prudence’ par Zénon (ἀπολογούμενοι δ’ ἀξιούσιν ἐν τούτοις τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὠνομάσθαι) (Plutarch., *Virt. mor.*, 2, 441A, *SVF* I 201).

Dans ces conditions, l’histoire de la conception stoïcienne de l’ἐπιστήμη semble être la suivante: Zénon a le premier défini la compréhension comme un critère; il n’a pas introduit les prénotions comme critère, comme

---

<sup>31</sup> Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 73, 23-74, 1 Wachsmuth (*SVF* III 211): σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν.

<sup>32</sup> Cf. Phil. Alex., *Congres. erud.*, 140 (*SVF* II 95).

<sup>33</sup> Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 66, 20-67, 1 Wachsmuth (*SVF* III 560).

<sup>34</sup> On remarquera que chez Cléanthe non plus les vertus ne sont pas définies en termes d’*episteme*. Voir Plutarch., *De Stoic. rep.*, 7, 1034D (*SVF* I 563).

Épicure, mais il a accepté l'idée que les notions résultaient des compréhensions et des sensations et ne pouvaient se constituer sans elles. Il a assez nettement distingué l'ἐπιστήμη de la τέχνη, l'une étant l'apanage du sage, et l'autre une capacité accessible à ceux qui ne sont pas sages. Il n'est pas certain qu'il ait assimilé les vertus à des sciences, même s'il leur donne un statut cognitif fort. Ce pas est franchi de façon certaine chez Chrysippe, qui assimile vertu et science, et redéfinit toutes les vertus non plus comme des espèces de la φρόνησις mais en termes d'ἐπιστήμη. Il définit la science comme un état cognitif de l'âme mais aussi comme un ensemble ordonné ou 'système' de connaissances, dont chaque théorème possède ce même caractère cognitif. Dans le même temps, il a éprouvé le besoin de diversifier les critères de la vérité, et il a introduit, à côté de la compréhension, la prénotion.

2. *La représentation compréhensive (φαντασία καταληπτική) et la compréhension (κατάληψις)*

D'après Diogène Laërce, VII 42, les stoïciens "se servent de la partie sur les canons et les critères pour découvrir la vérité". L'usage philosophique du terme 'critère' comme celui du terme 'canon' paraît emprunté à Épicure, qui a probablement introduit le terme dans le vocabulaire philosophique et avait énuméré trois critères: sensations, prénotions et affections.<sup>35</sup> Par rapport à Épicure, Zénon introduit une double rupture: il semble exclure les prénotions des critères, et il refuse l'idée que tout sensible est fiable,<sup>36</sup> mais n'accorde foi qu'à un type particulier de représentation, la représentation 'compréhensive'.<sup>37</sup> Il est difficile de dire avec certitude si Zénon a identifié le critère à la représentation 'compréhensive' ou à la 'compréhension', car le seul témoignage sur ce point, celui de Cicéron cité plus haut, est assez imprécis.<sup>38</sup> Mais le plus plausible est que Zénon a présenté la 'compréhension' comme le critère, car le témoignage de Cicéron va dans ce sens et semble confirmé par celui de Sextus: selon ce dernier, Arcésilas a critiqué l'affirmation stoïcienne selon laquelle la compréhension est le critère<sup>39</sup> et Arcésilas ne pouvait viser que son contemporain Zénon. Le

---

<sup>35</sup> Diog. Laert., *VP*, X, 31; Cic., *Lucull.*, 142.

<sup>36</sup> Sext. Emp., *M*, VIII, 355 (*SVFI* 63) contre Sext. Emp., *M*, VIII, 63.

<sup>37</sup> Cic., *Varro*, 41 (*SVFI* 63).

<sup>38</sup> Ibid. Voir plus haut, p. 126.

<sup>39</sup> Sext. Emp., *M*, VII, 150-153.

retour de la prénotion comme critère chez Chrysippe en est d'autant plus spectaculaire, et d'ailleurs Diogène Laërce, lorsqu'il mentionne que la sensation et la prénotion sont les critères reconnus par Chrysippe dit que celui-ci se contredit par rapport à ce qu'il a dit dans la *Physique*, à savoir que le critère est la représentation compréhensive (VII, 54). Cette contradiction est double: d'une part, Chrysippe n'avance qu'un seul critère dans un cas et dans l'autre il en avance deux; d'autre part, il passe de l'identification du critère avec la représentation compréhensive à l'identification de celui-ci avec la sensation, qui est une compréhension d'origine sensorielle.<sup>40</sup> Or la compréhension est l'assentiment à une représentation compréhensive,<sup>41</sup> elle ne lui est donc pas identique *stricto sensu*.

En quel sens les stoïciens entendent-ils le terme 'critère'? Le terme 'canon' désigne la règle graduée qu'utilisent les charpentiers et les maçons pour vérifier qu'une charpente ou un mur est droit et les mesurer.<sup>42</sup> Le terme 'critère' est plus général et désigne tout instrument de mesure qui permet un jugement: il y a les 'critères naturels' comme la vue et l'ouïe, les instruments de mesure comme la règle et le compas, et les "critères de la logique" (κριτήρια λογικά) qui nous permettent de juger de la vérité et de "découvrir la vérité".<sup>43</sup> Le dernier sens recoupe celui dans lequel Diogène Laërce décrit le rôle du critère selon les stoïciens en VII, 42. D'après G. Striker, la théorie du critère est chez Épicure une épistémologie qui explique comment, à partir de certaines connaissances, nous arrivons à d'autres connaissances.<sup>44</sup> C'est dans le même sens que Chrysippe prendrait le terme quand il décrit la sensation et la prénotion comme des critères,<sup>45</sup> tandis que, quand c'est la représentation compréhensive qui est prise comme un critère, elle fonctionne comme le critère qui permet de dire si

---

<sup>40</sup> Cic., *Varro*, 41; Diog. Laert., *VP*, VII, 52 (*SVF* II 71); [Plutarch.], *Plac.*, IV, 8, 899D (*Dox.* 393-394, *SVF* II 850); Porph. *ap. Stob.*, *Ecl.*, II, p. 349, 25-26 Wachsmuth (*SVF* II 74).

<sup>41</sup> Sext. Emp., *M*, VII, 155 (cf. 153-154).

<sup>42</sup> Voir Striker, "Κριτήριο τῆς ἀληθείας", p. 31 et aussi l'article de M. Papini, "Il Canone di Policeto", dans ce numéro monographique.

<sup>43</sup> Sext. Emp., *PH*, II, 15; *M*, VII, 31-33. Voir Ptolem., *Kriter.*, 1, 6-2, 1: de même qu'une règle est l'instrument qui nous permet de mesurer ou 'juger' une longueur, un critère de vérité est ce qui juge ou mesure la réalité d'une chose.

<sup>44</sup> Striker, "Κριτήριο τῆς ἀληθείας", p. 51.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 57-68.

quelque chose est ou non réelle.<sup>46</sup> Mais si la compréhension est l'assentiment à une représentation compréhensive, il y a une réelle continuité de la représentation compréhensive à la compréhension, et si la représentation fonctionne comme un critère, alors la compréhension est aussi un critère parce qu'elle n'est rien d'autre que la représentation compréhensive "acceptée et approuvée".<sup>47</sup> C'est la même règle qui permet de m'assurer qu'un mur est droit et de le construire droit, et on peut penser que c'est le même critère qui permet de juger qu'une chose est vraie et de juger comme vraies celles qui en sont déduites. Les stoïciens admettent en effet que, dans une démonstration, on déduit ce qu'on n'avait pas compris de ce qui était antérieurement compris:

*L'apodeixis* est définie ainsi: un raisonnement qui conduit de réalités comprises à ce qui n'était pas compris.<sup>48</sup>

Ce n'est pas en soi la compréhension des prémisses qui produit la compréhension de la conclusion, c'est la validité de la déduction qui garantit que, si les prémisses sont vraies, alors la conclusion l'est aussi. La représentation compréhensive que nous avons de la conclusion reste le critère en fonction duquel nous jugeons que la conclusion est vraie, mais cette représentation compréhensive est due au 'système' que forment les prémisses et la conclusion.<sup>49</sup> La notion de critère fonctionne ici dans la continuité théorique de celle qui unit la 'science' que nous avons d'un théorème et la science comme 'système' de sciences. Il y a certainement, comme le soutiennent Striker et Frede, un 'changement de sens' du critère à l'intérieur du stoïcisme, mais la notion stoïcienne de critère apparaît comme constituée par la continuité de ces deux sens: la représentation compréhensive, parce qu'elle est le critère qui me garantit que quelque chose est vrai, est aussi ce qui me garantit qu'une fois que j'ai donné mon assentiment à celle-ci, les représentations que je pourrais en déduire sont tout aussi vraies.

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 51-57; Striker, "The Problem of the Criterion", in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 1: *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Voir Frede, "Stoic Epistemology", p. 317-318.

<sup>47</sup> Cic., *Varro*, 41 (*SVF I* 63).

<sup>48</sup> Cic., *Lucull.*, 26; cf. Diog. Laert., *VP*, VII, 45: "la démonstration est un raisonnement qui conclut de ce qui était davantage perçu à ce qui était moins perçu"; voir aussi *Anonyme de Turin*, X Fol. 92<sup>v</sup>, 12-14.

<sup>49</sup> Voir Diog. Laert., *VP*, VII, 45 (*SVF II* 235).

Sextus et Cicéron nous donnent la définition de la représentation comprehensive, que Cicéron attribue à Zénon:<sup>50</sup>

Καταληπτική δὲ ἐστὶν ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.

Une représentation comprehensive est (1) celle qui provient de ce qui est, (2) qui est imprimée et marquée conformément à ce qui est, et (3) telle qu'elle ne pourrait pas provenir de ce qui n'est pas (Sext. Emp., *M*, VII, 248).

La définition est assez longuement commentée par Sextus. Il est assez vraisemblable que ce commentaire provient au moins partiellement de Chrysippe. Le commentaire du point (1) est le suivant:

Beaucoup de représentations dérivent de choses qui n'existent pas, comme dans le cas des fous, et ces représentations ne peuvent être comprehensives (Sext. Emp., *M*, VII, 249).

Selon cette explication, la première propriété renvoie à la distinction entre représentation (φαντασία) et hallucination (φανταστικόν), qui est attribuée à Chrysippe: les représentations sensorielles proviennent des affects des organes des sens, mais lorsque l'affect, par suite d'un dérèglement, se produit sans objet, il y a une "attraction à vide" (διάκενος ἔλκυσμός), qui produit une "hallucination".<sup>51</sup> Bien qu'elle renvoie à cette distinction, l'explication donnée par Sextus en ignore le vocabulaire, puisqu'elle parle de "représentations qui proviennent de choses qui n'existent pas", et non d'hallucinations, ce qui fait que l'explication ne semble pas provenir directement de Chrysippe. De fait, quelques paragraphes plus haut (VII, 245), Sextus présente comme une représentation "à la fois vraie et fausse" et non comme une 'hallucination' les images des rêves qui se produisent à la suite d'une 'attraction à vide'. Ce qui peut expliquer le plus naturellement l'absence du recours à la distinction entre représentation et hallucination, c'est précisément que c'est Chrysippe qui a imposé cette distinction entre représentation et hallucination, tandis que la définition remonte à Zénon,

---

<sup>50</sup> Cic., *Lucull.*, 77. Sur cette définition, voir D. Sedley, "La définition de la *phantasia katalēptikē* par Zénon", in G. Romeyer Dherbey-J.-B. Gourinat (eds.), *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 75-92. Je résume ici une analyse plus détaillée dans J.-B. Gourinat, "Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens", *Philosophie antique*, 12, 2012, p. 43-88.

<sup>51</sup> Diog. Laert., *VP*, VII, 50 (*SVF* II 55); [Plutarch.], *Plac.*, IV, 12, 900E-F (*Dox.* 401-402, *SVF* II 54).

qui a peut-être considéré les 'hallucinations' comme des représentations. Il est possible aussi que le terme représentation (φαντασία), ait eu un sens générique, qui regroupait à la fois la représentation au sens spécifique et l'hallucination. S'il en est bien ainsi, les "représentations à partir de ce qui n'est pas" pouvaient pour Zénon désigner aussi bien ce que Chrysippe appelle *stricto sensu* des représentations que ce qu'il appelle des hallucinations: une trace de cette indistinction paraît exister dans l'exposé de Sext. Emp., *M*, VII, 249, qui range sous la même catégorie de la "représentation à la fois vraie et fausse" d'authentiques représentations qui ne font que représenter leur objet de façon erronée (Électre qu'Oreste voit comme une Furie) et des 'attractions à vide' où il n'y a pas d'objet.

Le point (2) de la définition est commenté ainsi:

La seconde propriété, c'est non seulement de provenir d'un objet existant, mais de lui être en outre conforme. [...] En outre c'est une représentation imprimée et marquée, afin que toutes les particularités des représentables soient reproduites avec art. De même que les graveurs s'appliquent à toutes les parties de ce dont ils font la finition, et de même que les sceaux portés aux anneaux impriment toujours tous leurs caractères dans la cire, de même ceux qui perçoivent les objets doivent parvenir à en saisir toutes les particularités (Sext. Emp., *M*, VII, 249-251).

Dans le point (2) de la définition, il y aurait donc deux éléments: que la représentation est conforme à son objet, et qu'elle est en tous points fidèle à son objet. Sextus dit que "toutes les particularités des représentables sont reproduites avec art" et s'exprime plusieurs fois de la même manière, en disant que toutes les propriétés de l'objet sont reproduites dans la représentation (*M*, VII, 248, 250, 251). Selon Cicéron, il s'agit en fait de toutes les propriétés "qui peuvent tomber dans la compréhension" et non de "toutes celles qui sont dans la chose" (*Varro*, 42). On peut l'expliquer ainsi: une représentation sensible ne saisit pas toutes les propriétés d'un objet, mais seulement celles qui relèvent du sens par l'intermédiaire duquel elle nous parvient, ainsi les propriétés visibles pour la vision, ou les propriétés sonores pour l'audition.<sup>52</sup> Quant à la clause selon laquelle la représentation reproduit les propriétés de son objet 'avec art', elle doit être rapprochée d'un argument stoïcien rapporté par Cicéron, celui de l'éducation des sens par les arts: grâce à l'art (*ars*) et à l'exercice (*exercitatio*), les yeux des peintres voient des choses que nous ne voyons pas, et les oreilles des musiciens peuvent reconnaître un interprète au premier son de la flûte

---

<sup>52</sup> M. Frede, "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 161.

(*Lucull.*, 20). L'exercice de l'art permet une plus grande finesse des sens, et les représentations compréhensives sont aussi aiguisées que celle des artistes.

Selon Sext. Emp., *M*, VII, 252 et Cic., *Lucull.*, 77, le point (3) a été rendu nécessaire par les critiques d'Arcésilas, car, dit Sextus, “les académiciens n'ont pas admis comme les stoïciens qu'il serait impossible d'en trouver une qui soit totalement indiscernable”.<sup>53</sup> C'est l'argument académicien dit “des indiscernables”, qui prendra deux formes, l'une selon laquelle il existe des hallucinations qui sont indiscernables des représentations vraies (Sext. Emp., *M*, VII, 402-408), et l'autre selon laquelle il existe des objets indiscernables les uns des autres, par exemple les œufs (Sext. Emp., *M*, VII, 409-410) mais aussi les jumeaux (Cic., *Lucull.*, 85-86). L'articulation des deux indiscernables semble avoir été mise en place par Carnéade, seule la première forme étant clairement attestée chez Arcésilas (Cic., *Lucull.*, 77-78). Il résulte de chacun des deux arguments qu'il ne peut pas y avoir de représentation compréhensive, parce que l'on peut confondre une hallucination avec une vraie représentation et parce que la représentation de certains objets identiques ne permet pas de les distinguer l'un de l'autre. Les stoïciens refusèrent cet argument, en prenant pour exemple le fait qu'une mère reconnaît toujours ces jumeaux, et qu'il est donc toujours possible d'arriver à discerner deux objets ou deux représentations.

Selon Sextus, un point (4) a été rajouté ultérieurement aux éléments de cette définition par des “stoïciens plus récents”.<sup>54</sup> Selon eux, la représentation compréhensive serait un critère de la vérité “si elle ne rencontre pas d'obstacle (ἐνστημα)” (*M*, VII, 254). Cette clause était illustrée notamment par l'exemple de Ménélas retrouvant Hélène à la cour du roi Protée après la guerre de Troie. Pâris n'a enlevé qu'un fantôme qui ressemble à Hélène mais Ménélas l'ignore et lorsqu'il voit la véritable Hélène, il n'en croit pas ses yeux,

---

<sup>53</sup> Selon G. Striker “Academics Fighting Academics”, in B. Inwood-J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 265, l'anecdote est “trop belle pour être vraie”. Voir néanmoins A. M. Ioppolo, “Fidelity to Zeno's Theory”, *Diotima*, 25, 1997, p. 63 n. 3, pour qui l'historicité de l'anecdote ne peut guère être mise en doute.

<sup>54</sup> Il pourrait s'agir d'Antipater, comme le suggère F. H. Sandbach “*Phantasia Kataleptike*”, in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1971, p. 14; cf. A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Academici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 201 n. 28. Voir aussi l'article de F. Alesse, “La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea”, dans ce numéro monographique.

persuadé “qu’il a laissé Hélène sous bonne garde à bord de son vaisseau” (*M*, VII, 256). Une conviction fait donc obstacle à ce qu’il croie à l’évidence. Dans une telle remarque, on comprend en quel sens c’est la représentation compréhensive qui est un critère, et non la compréhension: qu’elle est un critère signifie que nous lui faisons confiance, l’acceptons comme vraie et croyons à juste titre à la réalité de ce que nous voyons.

### 3. La prénotion (πρόληψις)

Diogène Laërce n’explique pas en quoi consiste le rôle de la prénotion comme critère, pas plus qu’aucune des sources antiques.<sup>55</sup> Il se contente de dire ceci:

Chrysippe, au livre I de son traité *Sur la raison*, dit que les critères sont la sensation et la prénotion. La prénotion est une notion naturelle des universaux (έννοια φυσική τών καθόλου) (Diog. Laert., VP, VII, 54).

Que ce soit la sensation qui soit décrite ici comme critère au côté de la prénotion n’est pas une description très différente de celle qui en fait la compréhension,<sup>56</sup> puisque la sensation est la forme de compréhension qui donne son assentiment à une représentation d’origine sensorielle.<sup>57</sup> Mais que signifie que la prénotion est un critère? La définition donnée par Diogène Laërce est éclairée par le passage-clé des *Placita* qui explique la différence entre notion (έννοια) et prénotion (πρόληψις):

Quand un homme naît, il a la partie directrice de son âme semblable à un papyrus prêt pour l’écriture. C’est là-dessus que s’inscrit chacune des notions. Le premier mode d’inscription se fait par les sensations: en effet, on a eu la sensation de quelque chose, par exemple du blanc, et, une fois qu’il a disparu, on en a le souvenir. Lorsqu’il y a eu beaucoup de souvenirs de la même espèce, nous parlons d’expérience (en effet, l’expérience, c’est l’abondance des souvenirs de même espèce). Parmi les notions, les unes se produisent naturellement (φυσικῶς) selon les processus qui viennent d’être décrits et sans l’intervention d’aucune technique, tandis que les autres se forment du fait de l’enseignement que nous recevons et de notre soin à étudier (δι’ ήμετέρας διδασκαλίας και έπιμελείας). Ces dernières sont appelées simplement ‘notions’, tandis que les premières sont aussi appelées aussi ‘prénotions’ ([Plutarch.], *Plac.*, IV, 11, 900B-C, *Dox.* 400, *SVF* II 83).

---

<sup>55</sup> Voir Løkke, *Knowledge and Virtue*, p. 75.

<sup>56</sup> Sext. Emp., *M*, VII, 53, Cic., *Varro*, 41.

<sup>57</sup> Voir Diog. Laert., *VP*, VII, 52 (*SVF* II 71) et les autres témoignages listés n. 41 *supra*. Voir Striker, “Κριτήριον τής αληθείας”, p. 61-62.

Le texte explique bien en quoi les prénotions sont des notions ‘naturelles’: ce ne sont pas des notions que nous apprenons à l’école, mais nous les formons naturellement, par accréation des représentations stockées dans l’âme.<sup>58</sup> Le processus décrit rappelle tout autant celui de formation des prénotions chez Épicure<sup>59</sup> que la constitution de l’universel comme principe de la science à partir de la mémoire chez Aristote,<sup>60</sup> un texte dont les stoïciens ont pu s’inspirer soit directement, soit par l’intermédiaire d’Épicure.<sup>61</sup> Le processus décrit dans le texte est aussi très proche de la manière dont Cicéron, *Varro*, 42,<sup>62</sup> décrit comment on passe de la “compréhension opérée par les sens” à des notions qui s’impriment en nous et permettent la formation de la raison. Si l’on admet précisément que les notions sont comme des sensations emmagasinées, alors on comprend que la sensation et la notion sont deux modes de représentations différents: la représentation perceptive, donnée par une impression sensible immédiate, est différente de la représentation emmagasinée, qui provient de la première. Quand Chrysippe dit que ce sont les deux critères, il veut dire par là que ce sont les deux seules représentations auxquelles nous pouvons nous fier, et à partir desquelles nous jugeons que les choses sont vraies.<sup>63</sup> Le fait que nos prénotions dérivent de sensations fiables garantit à leur tour leur fiabilité. Or “les choses sont saisies par l’intermédiaire des notions”, comme le dit Diogène Laërce, VII, 42, ce qui signifie que quand je me représente

---

<sup>58</sup> Les notions sont parfois décrites comme des représentations ‘emmagasinées’ (Plutarch., *De comm. not.*, 47, 1085A-B). Le processus passe par la mémoire et une forme de généralisation que F. Alesse, “La dottrina delle *πρόληψεις* nello stoicismo antico”, *Rivista di storia della filosofia*, 44, 1989, p. 638, assimile à un processus d’induction.

<sup>59</sup> Diog. Laert., *VP*, X, 33.

<sup>60</sup> Aristot., *APo*, II, 19, 100a 3-9.

<sup>61</sup> Voir V. Goldschmidt, “Remarques sur l’origine épicurienne de la ‘prénotion’”, dans J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, p. 155-169. Goldschmidt, p. 159, voit plus d’affinités entre les stoïciens et Aristote qu’entre Épicure et les stoïciens car la mémoire ne joue chez Épicure qu’un rôle passif. Épicure connaissait les *Analytiques*, d’après Philodème, *PHerc.* 1005/862, Fr. 111 Angeli, 127 Arrighetti<sup>2</sup> (voir F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 1985, p. 4-5). Sandbach, p. 51, reste prudent sur le rapport possible entre *APo*, II, 19 et les stoïciens. Voir Alesse, “Dottrina”, p. 638-641 pour une comparaison des trois doctrines voir désormais F. Verde, “Aristotle and the Garden”, in A. Falcon (ed.), *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 35-55 sur la réception d’Aristote par Épicure, en particulier p. 37-40 sur la fiabilité du passage de Philodème.

<sup>62</sup> Texte cité plus haut, p.126.

<sup>63</sup> Voir Løkke, *Knowledge and Virtue*, p. 75-79.

par exemple que je vois du blanc, c'est parce que je peux reconnaître la couleur que je perçois comme identique à ma notion du blanc. C'est un des rôles que joue la prénotion chez Épicure.<sup>64</sup> Mais, même si les prénotions sont constituées à partir des sensations, cela n'explique pas encore pourquoi Chrysippe a besoin d'ajouter la prénotion comme critère: après tout, il pourrait dire que la représentation compréhensive est le critère, aussi bien quand elle résulte d'une impression immédiate sur les sens que quand elle résulte de sensations emmagasinées.<sup>65</sup>

Si Chrysippe a besoin d'ajouter la prénotion comme second critère, c'est parce que toutes les notions, même naturelles, ne viennent pas directement de la sensation. Dans une classification des diverses formes de concepts, Diogène Laërce explique que seules certaines formes de concepts se forment directement à partir des sensations.<sup>66</sup> Cette classification semble être en fait l'expansion d'une classification semblable concernant les *ἐπινοιαί* chez Épicure,<sup>67</sup> ce qui renforce l'impression d'une origine épicurienne de la prénotion stoïcienne. La principale prénotion qui ne vient pas directement de la sensation est, selon Diogène Laërce, la notion du juste et celle du bien, dont il dit qu'on les 'conçoit naturellement'.<sup>68</sup> Cicéron et Sénèque donnent des éclaircissements sur ce processus naturel de formation de la notion du bien:<sup>69</sup>

Et comme les notions des choses se forment dans les âmes, si quelque chose est connue soit par expérience, soit par composition, soit par ressemblance, soit par confrontation de rapport, c'est par la quatrième opération, celle que j'ai posée en

---

<sup>64</sup> Voir Diog. Laert., *VP*, X, 33. Diogène Laërce attribue à Épicure une définition de la prénotion comme 'conception universelle', et la définition stoïcienne mentionne que la prénotion porte sur des universaux.

<sup>65</sup> C'est ainsi que l'on peut expliquer par exemple le rôle que joue la prénotion qu'un liquide ne peut pas traverser quelque chose de compact dans le raisonnement sur les pores rapporté par Sext. Emp., *PH*, II, 142 (*FDS* 1064).

<sup>66</sup> La liste détaillée se trouve chez Diog. Laert., *VP*, VII, 52-53 (*SVF* II 87), on trouve plusieurs listes chez Sext. Emp., *VP*, *M*, III, 40-42 (*SVF* II 88), VIII, 56-60, IX, 393-395.

<sup>67</sup> Diog. Laert., *VP*, X, 32; cf. Sext. Emp., *M*, IX, 43-47, qui suppose l'un au moins de ces modes de formation, l'analogie. Pour une comparaison détaillée des listes épicuriennes et stoïciennes, je renvoie à J.-B. Gourinat, "L'origine des pensées: un bien commun des épicuriens et des stoïciens", in E. Végléris (ed.), *Cosmos et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2005, p. 271-291.

<sup>68</sup> Diog. Laert., *VP*, VII, 53: "C'est naturellement que l'on conçoit quelque chose de juste et de bien" (φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιον τι καὶ ἀγαθόν).

<sup>69</sup> Sur ces deux textes, voir B. Inwood, "Getting to Goodness", in Id., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 271-301.

dernier, que la conception du bien s'est formée. En effet, quand l'âme s'élève par analogie de ces choses qui sont conformes à la nature, elle parvient à la notion du bien. (34) Cependant ce bien lui-même, ce n'est ni par adjonction, ni par accroissement, ni par comparaison avec tout le reste, mais c'est par sa propre force que nous le sentons et l'appelons 'bien' (Cic., *Fin.*, III, 33-34, *SVF* III 72).

Cicéron, ici, explique que la notion du bien se forme par "confrontation de rapport", c'est-à-dire par analogie, mais que cette analogie ne se fait "ni par adjonction, ni par accroissement": il fait là allusion au mode standard de formation des notions par analogie, qui est une analogie quantitative, répertoriée comme telle par Diogène Laërce, VII, 52. Sénèque explique que pour le bien, il y a en quelque sorte une analogie qualitative, et non une analogie quantitative:

J'explique ce qu'est cette 'analogie'. Nous avons connu ce qu'est la santé du corps. C'est à partir de là que nous avons pensé qu'il y avait aussi une santé de l'âme. Nous avons connu les forces du corps; et de là nous avons conclu qu'il existait aussi une vigueur de l'âme (Sen., *Ep.*, 120, 5).

Sans entrer dans le détail complexe de la formation de la notion du bien, liée au processus de l'*oikeiosis*,<sup>70</sup> on voit ici que la formation naturelle de la notion du bien se fait autrement que par la constitution empirique d'impressions semblables. Or si cette notion se forme 'naturellement', c'est parce que nous avons en nous des "tendances naturelles (*ἀφορμὰς ἐκ φύσεως*)"<sup>71</sup> vers le bien, celles de l'*oikeiosis*, qui nous inclinent naturellement à former une notion du bien.<sup>72</sup> Faut-il pour autant assimiler ces 'tendances naturelles' et ces 'germes de vertu' aux prénotions naturelles? Faut-il dire que "nous venons au monde avec des saisies anticipées (*prolepseis*) concernant le domaine de l'éthique – ce qui veut dire que nous ne les avons pas acquises après la naissance au moyen de la perception sensorielle –, dont nous nous servons comme points de départ"<sup>73</sup> Une telle assimilation

---

<sup>70</sup> Sur le lien entre *oikeiosis* et prénotion du bien voir M. Jackson-McCabe, "The Stoic Theory of Implanted Preconceptions", *Phronesis*, 49, 2004, p. 334-346. Voir aussi D. Scott, "Innatism and the Stoa", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 30, 1988, p. 141-142.

<sup>71</sup> Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 65, 7 Wachsmuth (*SVF* I 566), Diog. Laert., *VP*, VII, 89 (*SVF* III 228). Cf. Sen., *Ep.*, 108, 8 et Cic., *Tusc.*, III, 2.

<sup>72</sup> Voir I. Hadot, "«Getting to Goodness», ou par quels moyens les stoïciens pensent-ils pouvoir devenir vertueux", in Ead., *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 377-378, 392-397, 402. Sur le rôle des *aphormai*, voir aussi Scott, "Innatism", p. 142-146.

<sup>73</sup> Hadot, "«Getting to Goodness»", p. 381-382.

est un saut interprétatif, qui repose sur l'interprétation des expressions ἔμφυτος προλήψις ou ἔννοια (*innata* en latin)<sup>74</sup> et sur un passage d'Épictète qui oppose les notions mathématiques et les notions naturelles avec lesquelles nous 'arrivons', passage qui est ensuite utilisé comme clé pour les témoignages sur l'ancien stoïcisme:

Nous sommes arrivés (ἤκομεν) sans avoir aucune notion naturelle d'un triangle rectangle, d'un dièse ou d'un demi-ton, mais c'est grâce à un enseignement technique que nous apprenons chacune de ces choses, et, pour cette raison ceux qui ne les possèdent pas ne s'imaginent pas non plus les posséder. (3) Du bien et du mal, au contraire, du beau et du laid, de ce qui est bienséant ou non, du bonheur, de ce qui nous convient et nous concerne, de ce qu'il faut faire et ne pas faire, qui est venu (ἐλήλυθεν) sans en avoir une notion innée (*emphyton ennoian*)? [...] Et la cause en est que nous arrivons (ἤκειν) déjà en quelque sorte instruits par la nature (Epict., *Diss.*, II, 11, 2-5).

Il est d'usage d'interpréter le verbe 'arriver' dans ce passage comme "arriver au monde".<sup>75</sup> Mais pourquoi? Le texte oppose les notions que nous acquérons par l'enseignement, comme les notions mathématiques, à celles avec lesquelles nous 'arrivons'. Mais où? Et si au lieu de vouloir dire 'arriver au monde', Épictète voulait simplement dire: "arriver à l'école du philosophe"?<sup>76</sup> Dans ce cas, nous n'avons pas affaire à un 'innéisme' au sens d'idées avec lesquelles nous arrivons à la naissance, mais d'une notion que la nature nous pousse naturellement à concevoir en mettant en nous des tendances vers la vertu.

---

<sup>74</sup> Pour ἔμφυτος προλήψις, voir Plutarch., *De Stoic. rep.*, 17, 1041E (*SVF* III 69). Le problème de l'interprétation de ἔμφυτος ou *innatus* se pose pour les épicuriens dans les mêmes termes pour que pour les stoïciens : dans l'un comme dans l'autre cas, est à mon avis valable l'interprétation que V. Tsouna, "Epicurean Preconceptions", *Phronesis*, 61, 2016, donne de ce terme : non pas "un terme qui pourrait indiquer que nous sommes nés avec cette prénotion" (p. 174, p. 177), mais un terme qui indique que "nous sommes naturellement constitués de manière à les acquérir" (p. 166, p. 178). De même, F. Verde, "Epicuro nella testimonianza di Cicerone", in M. Tulli (ed.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2016, p. 357, propose que *insita* soit la traduction de ἐναποκειμένη, ce qui permet d'éviter toute connotation innéiste.

<sup>75</sup> Voir Hadot, "«Getting to Goodness»", p. 381. J'ai admis cette interprétation jusqu'à récemment mais avec des doutes grandissants: voir J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, Vrin, 2017, p. 80 n. 1. Elle est aussi admise par Scott, "Innatism", p. 140.

<sup>76</sup> Je reprends ici une suggestion très convaincante de G. Flamigni, *Arte del dialogo e teoria della comunicazione nelle Diatribe di Epitteto*, Tesi di Laurea, Università di Pisa, Pisa, 2018, p. 163-164, appuyée sur plusieurs parallèles.

En quoi des prénotions sont-elles des critères de la vérité? Si elles sont effectivement conformes à ce qu'elles doivent être naturellement, elles sont garanties par leur origine dans la sensation ou sont au contraire notre seule ressource pour ces réalités que nous ne pouvons connaître par connaissance sensible mais qui sont implantées en nous par la nature (*emphytoi*), comme le bien. Mais elles restent souvent imprécises et ont besoin d'être développées: ce sera le rôle d'une autre partie de la logique, celle qui concerne les définitions, d'arriver à les 'articuler' correctement<sup>77</sup>, un terme là encore emprunté à Épicure.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Ce n'est pas le lieu de développer ce point ici. Voir Gourinat, *Dialectique*, p. 46-58.

<sup>78</sup> Voir Alesse, "Dottrina", p. 643.

RÉFÉRENCES:

- Alesse, Francesca, "La dottrina delle *προλήψεις* nello stoicismo antico", *Rivista di storia della filosofia*, 44, 1989, p. 629-645.
- Annas, Julia, "Stoic Epistemology", in Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 1, *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 184-203.
- Arnim, Hans von, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, Teubner, Leipzig, 1903-1924.
- Flamigni, Gabriele, *Arte del dialogo e teoria della comunicazione nelle Diatribe di Epitteto*, Tesi di Laurea, Università di Pisa, Pisa, 2018.
- Frede, Michael, "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 151-176.
- Frede, Michael, "Stoic Epistemology", in Keimpe Algra-Jonathan Barnes-Jaap Mansfeld-Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 295-322.
- Goldschmidt, Victor, "Remarques sur l'origine épicurienne de la 'prénotion'", in Jacques Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, p. 155-169 (2<sup>e</sup> éd. 2006, p. 41-60).
- Gourinat, Jean-Baptiste, *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "L'origine des pensées: un bien commun des épicuriens et des stoïciens", in Eugénie Végléris (ed.), *Cosmos et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2005, p. 271-291.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Épistémologie, rhétorique et grammaire", in Id.-J. Barnes (eds.), *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009, p. 23-39.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Les définitions de l'*epistémè* et de la *technè* dans l'ancien stoïcisme", in Jacques Jouanna-Michel Fartzoff-Béatrice Bakhouché (eds.), *L'homme et la science*, Actes du XVI<sup>e</sup> Congrès international de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 243-256.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens", *Philosophie antique*, 12, 2012, p. 43-88.
- Gourinat, Jean-Baptiste, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, Vrin, 2017 (2<sup>e</sup> éd. revue).
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Zénon de Citium", in Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. VII, Paris, CNRS-Éditions, 2018, p. 364-396.
- Hadot, Ilsetraut, "«Getting to Goodness», ou par quels moyens les stoïciens pensent-ils pouvoir devenir vertueux", in *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 373-414.
- Hankinson, R.J., "Stoic Epistemology", in Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 59-84.
- Inwood, Brad, "Getting to Goodness", in Id., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 271-301.
- Ioppolo, Anna Maria, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- Ioppolo, Anna Maria, "Fidelity to Zeno's Theory", *Diotima*, 25, 1997, p. 62-73 (réimpr. dans Ead., *Dibattiti filosofici ellenistici: Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica*, a cura di Bruno Centrone-Riccardo Chiaradonna-Diana Quarantotto-Emidio Spinelli, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2013, p. 181-192).

Jean-Baptiste Gourinat

- Isnardi Parente, Margherita, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Jackson-McCabe, Matt, "The Stoic Theory of Implanted Preconceptions", *Phronesis*, 49, 2004, p. 323-347.
- Løkke, Håvard, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, Dordrecht, Springer, 2015.
- Muller, Robert, *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Paris, Vrin, 2006.
- Sandbach, Francis Henry, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 1985.
- Sandbach, Francis Henry, "Phantasia Kataleptike", in Anthony A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1971, p. 9-21.
- Scott, Dominic, "Innatism and the Stoa", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 30, 1988, p. 123-153.
- Sedley, David, "La définition de la *phantasia katalēptikē* par Zénon", in Gilbert Romeyer Dherbey-Jean-Baptiste Gourinat (eds.), *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 75-92.
- Striker, Gisela, "The Problem of the Criterion", in Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought, 1: Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 143-160.
- Striker, Gisela, "Κριτήριον τῆς ἀληθείας", in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 22-76.
- Striker, Gisela, "Academics Fighting Academics", in Brad Inwood-Jaap Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 256-276.
- Tsouana, Voula, "Epicurean Preconceptions", *Phronesis*, 61, 2016, p. 160-221.
- Verde, Francesco, "Epicuro nella testimonianza di Cicerone: La dottrina del criterio", in M. Tulli (ed.), *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*, a cura di M. Tulli, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2016, p. 335-368.
- Verde, Francesco "Aristotle and the Garden", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 35-55.

JEAN-BAPTISTE GOURINAT  
Centre Léon Robin (CNRS / Sorbonne Université, Paris)  
[jean-baptiste.gourinat@sorbonne-universite.fr](mailto:jean-baptiste.gourinat@sorbonne-universite.fr)

FRANCESCA ALESSE

## LA RAPPRESENTAZIONE CATALETTICA NELLA STOA POST-CRISIPPEA

**ABSTRACT:** The article aims to evaluate some appreciable contributions by post-Chrysippean Stoics to the theory of cognitive (*kataleptic*) impression and its role as a criterion of truth. The inquiry focuses on two testimonies: Sextus Empiricus, *M*, VII, 253-257, where we find a significant variation – introduced by some ‘recent Stoics’ – of the ancient Stoic theory of the clauses that an impression is supposed to satisfy in order to be considered not only *kataleptic*, i.e. worthy of assent, but also a criterion of truth; and *PBerol.* inv. 16545 containing the version of the theory of clauses of the cognitive impression developed by Antipater of Tarsus.

**SOMMARIO:** L’articolo si prefigge di valutare alcuni apprezzabili contributi forniti dalla Stoa post-crisippea alla teoria della rappresentazione catalettica e al suo ruolo di criterio di verità. L’indagine si sofferma su due testimonianze: Sesto Empirico, *M*, VII, 253-257, in cui è attestata una significativa variazione apportata da ‘Stoici recenti’ alla teoria delle clausole che una rappresentazione deve soddisfare per essere considerata non solo catalettica, degna cioè di assenso, ma anche criterio di verità; e il *testimonium* contenuto in *PBerol.* inv. 16545, che conserva la versione modificata della teoria delle tre clausole elaborata da Antipatro di Tarso.

**KEYWORDS:** Cognitive Impression; Criterion of Truth; Antipater of Tarsus; post-Chrysippean Stoicism; Carneades

### 1. *Le premesse della epistemologia post-crisippea*

Da una nota e controversa dossografia di Diogene Laerzio si ricava che, a lato del concetto cardine della epistemologia stoica, secondo il quale il

criterio di verità risiede nella rappresentazione catalettica (καταληπτικὴ φαντασία), esisteva nella Stoa del III e II secolo a.C. una criteriologia articolata e non uniforme.<sup>1</sup>

Definiscono criterio della verità la rappresentazione catalettica, cioè che procede da ciò che è, come affermano Crisippo nel secondo libro della *Fisica*, Antipatro e Apollodoro. Boeto dal canto suo ammette una pluralità di criteri, quali la mente, la sensazione, la propensione, la scienza. Crisippo, smentendo se stesso, nel primo libro della *Logica* sostiene che criteri sono la sensazione e la prenozione: la prenozione è la concezione naturale dell'universale. Alcuni altri rappresentanti dell'antica Stoa ammettono come criterio la retta ragione, come attesta Posidonio nella sua opera *Sul criterio*.<sup>2</sup>

Il resoconto proviene dal *Περὶ κριτηρίου* di Posidonio,<sup>3</sup> nelle cui testimonianze però non compare la rappresentazione catalettica, così come

---

<sup>1</sup> In Diog. Laert., *VP*, VII, 49 = *SVF* II 52, derivante dal compendio di Diocle di Magnesia che in questo punto dipende, a sua volta, da una isagoge stoica, ci viene detto che la trattazione della rappresentazione è propedeutica alla logica e a tutta la teoria della conoscenza e della scienza, per via del fatto che il criterio, che è lo strumento intellettuale con cui si conosce la verità delle cose, appartiene al genere della rappresentazione. È bene ricordare che anche in altre fonti sono indicati criteri differenti rispetto alla rappresentazione catalettica: Sext. Emp., *M*, VII, 151-152 = *SVF* II 90 attribuisce agli Stoici i tre criteri della scienza, dell'opinione e della comprensione. La scienza appartiene solo ai sapienti, l'opinione agli insipienti, la comprensione, o *κατάληψις*, a entrambi ed è quest'ultima a essere criterio di verità in senso stretto. Crisippo avrebbe accolto come criterio anche la 'prenozione', mentre Alex. Aphr., *De mixt.*, p. 216, 14 s. Bruns = *SVF* II 473, gli attribuisce come criterio anche le 'nozioni comuni'; su tutto ciò cf. H. Dyson, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin-New York, de Gruyter, 2009, p. 23-47 e *passim*.

<sup>2</sup> Diog. Laert., *VP*, VII, 54 = *SVF* II 105 e *Posid.* F42 E.-K. La traduzione è di M. Gigante, *Diogene Laerzio. Vite dei Filosofi*, Roma-Bari, Laterza, 2005<sup>7</sup>, con alcune modifiche.

<sup>3</sup> Cf. I. Kidd (ed.), *Posidonius. Volume II: The Commentary*, Part 1: *Testimonia and Fragments* 1-149, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, rist. 1999, p. 191-195, e Id., "Orthos Logos as a Criterion of Truth in the Stoa", in P. Huby-G. Neal (eds.), *Essays in Honour of George Kerferd, together with a Text and Translation (with Annotations) of Ptolemy's On the criterion and hegemonikon*, Liverpool, Liverpool University Press, 1989, p. 137-150, spec. p. 141-145: il riferimento a "taluni altri Stoici antichi" è probabilmente un'allusione polemica a Crisippo. Dall'opera sul criterio di Posidonio potrebbe provenire la dossografia sul criterio contenuta nel VII libro dell'*Adversus mathematicos* sestano, secondo D. N. Sedley, "Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth", *Elenchos*, 13, 1992, p. 21-56 (<http://lexicon.cnr.it/index.php/DDDL/article/view/123/62> [10.11.2018]), spec. p. 33. Sui dubbi suscitati dalla dossografia posidoniana in merito all'attribuzione del criterio della 'retta ragione' agli Stoici antichi, si vedano A. A. Long-D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (rist. 2003), I: p. 253 e

pare essere assente dal novero dei criteri adottati da Boeto di Sidone, allievo di Diogene di Babilonia e contemporaneo di Panezio di Rodi. Non abbiamo, poi, praticamente alcun cenno a dottrine criteriologiche ed epistemologiche di Panezio, a meno che non si voglia prendere in considerazione il suo ricorso alla *epoche* su oracoli e pratiche divinatorie;<sup>4</sup> la notizia, tuttavia, è attinente più alle dottrine teologiche che al criterio di verità. La rappresentazione catalettica è mantenuta da Antipatro di Tarso e Apollodoro di Seleucia, allievi anch'essi di Diogene. Del secondo non si possiedono altre indicazioni al riguardo, mentre di Antipatro ci è trasmessa una interessante testimonianza papiracea contenente una classificazione delle *φαντασῖαι* e che merita un esame a parte. Non priva di interesse è la notizia laerziana relativa a Boeto perché, pur essendo scarna, fa presagire una criteriologia articolata sulla quale potrebbe aver esercitato una certa influenza l'epistemologia del Peripato.<sup>5</sup> La nozione di 'propensione' (*ὄρεξις*) pare fuori luogo in un elenco di criteri epistemologici, malgrado gli Stoici usassero tale nozione per indicare un impulso razionale.<sup>6</sup> Secondo I. Kidd<sup>7</sup> potrebbe trattarsi di un criterio pratico, un principio-guida dell'azione e non della conoscenza, e in ciò Boeto sarebbe seguito da Posidonio.<sup>8</sup>

Dei diversi criteri adottati nella dossografia laerziana, quello più importante, per la complessità delle teorie addotte a suo sostegno e per le controversie a cui dette luogo, è senz'altro la *καταληπτικὴ φαντασία*, la rappresentazione catalettica. Questa è la nozione che fornì agli Stoici immediatamente successivi a Crisippo l'occasione di apportare alcuni elementi di variazione degni di approfondimento. Le pagine che seguono pertanto si

---

II: p. 243; più recentemente, A. E. Ju, "Posidonius as Historian of Philosophy. An Interpretation of Plutarch's *De Animae Procreatione* in *Timaeo* 22, 1023 b-c", in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 108 s.

<sup>4</sup> Cf. Cic., *Lucull.*, 107 e *Div.*, I, 6-7 = *Panaet.* T 70-71 Alesse.

<sup>5</sup> Cf. H. Tarrant, "Peripatetic and Stoic Epistemology in Boethus and Antiochus", *Apeiron*, 20, 1987, p. 17-34, F. Alesse, "Lo Stoico Boeto di Sidone", *Elenchos*, 18, 1997, p. 359-384.

<sup>6</sup> Cf. per esempio, *SVF* III 441, 442, 463, 464.

<sup>7</sup> Kidd, *Orthos Logos*, p. 148-149.

<sup>8</sup> Cf. Gal., *PHP*, IV, 424, p. 288 De Lacy; V, 460-1, p. 318 De Lacy, rispettivamente F158 e 160 E.-K. Ci sarebbe tuttavia da notare che l'*ὄρεκτικόν* di cui si parla in F158 rimanda a un'accezione di *ὄρεξις* non riconducibile a quella della Stoa antica. Quanto alla *οἰκείωσις*, di cui si tratta in F160, essa è in effetti, certamente a partire da Crisippo, il primo e più naturale criterio della condotta.

concentrano (a) sulla testimonianza di Sesto Empirico, *M*, VII, 253-257, in merito a taluni ‘Stoici recenti’, ai quali deve farsi risalire uno sviluppo della tradizionale definizione della rappresentazione catalettica; (b) sulla testimonianza antipatrea contenuta in *PBerol.* inv. 16545, da cui si ricava una formulazione parzialmente modificata della teoria della rappresentazione catalettica.

Prima di entrare nel merito di questi testimoni è opportuno procedere a un sommario richiamo della definizione canonica della rappresentazione catalettica e dei problemi esegetici che essa ha sollevato e solleva presso gli interpreti moderni. La rappresentazione catalettica è quella rappresentazione, *φαντασία*, che riceve l’assenso fermo e permanente, la *κατάληψις*,<sup>9</sup> motivo per cui può esser addotta come criterio di riferimento per dirimere tra rappresentazioni vere e false. Essa si distingue perché soddisfa i tre seguenti requisiti, o clausole:<sup>10</sup>

1) proviene da un oggetto reale, essa cioè è *ἀπὸ ὑπάρχοντος*;

2) è conforme all’oggetto reale, del quale coglie e conserva con fedeltà tutti i caratteri, cioè la precisa configurazione;

3) è, inoltre, chiara ed evidente in modo tale da non poter provenire se non da quel preciso oggetto che è rappresentato.<sup>11</sup>

Con il termine *ὑπάρχον*, per indicare l’oggetto della rappresentazione, Zenone e i suoi successori hanno inteso con ogni probabilità un ente corporeo e definito ma anche ‘presente in modo attuale’, in conformità con il significato che il verbo *ὑπάρχειν* assume in riferimento alla definizione di tempo,<sup>12</sup> fatto

<sup>9</sup> Cic., *Varro*, 42 = *SVF* I 60; *Lucull.*, 144 = *SVF* I 66; Alex. Aphr., *De an.*, p. 71 Bruns = *SVF* II 70; Sext. Emp., *M*, VII, 151 = *SVF* II 90.

<sup>10</sup> Cf. Cic., *Lucull.*, 18 e 77 = *SVF* I 59; Diog. Laert., *VP*, VII, 46 e 50 = *SVF* II 53 e 60; Sext. Emp., *M*, VII, 426 = *SVF* II 69. Per una visione d’insieme e una descrizione della teoria della rappresentazione catalettica, cf. Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I: p. 241-253, M. D. Boeri-R. Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014, p. 146-174.

<sup>11</sup> Da Cic., *Lucull.*, 77, in cui manca la terza clausola, si desume che essa fu una reazione alle critiche di Arcesilao e fu aggiunta in un secondo momento da Crisippo. Sulla questione si veda A. M. Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull’Accademia scettica*, Napoli, Bibliopolis, 2009, p. 93 n. 38.

<sup>12</sup> Cf. Plutarch., *De comm. not.*, 41, 1081C = *SVF* II 519; Stob., *Ecl.*, I, p. 106 Wachsmuth = *SVF* II 509. La proposta di interpretare lo *ὑπάρχον* della rappresentazione catalettica secondo il senso che *ὑπάρχειν* ha in relazione al tempo, per quello che mi consta si deve a D. N. Sedley, “Zenon’s Definition of *phantasia kataleptike*”, in T. Scaltsas-A. S.

salvo naturalmente che il tempo è incorporeo. Un noto passo di Sesto Empirico<sup>13</sup> attribuisce agli Stoici l'uso di *ὑπάρχον* per definire il 'vero', motivo per cui M. Frede e altri interpreti hanno preferito interpretare l'oggetto della rappresentazione catalettica in senso veritativo piuttosto che esistenziale.<sup>14</sup> Tuttavia, credo sia corretta l'interpretazione che vede nello *ὑπάρχειν* l'essere presente di un oggetto che colpisce l'apparato sensorio, quale che sia la precisione e il grado di definizione del contenuto rappresentativo. Perciò, infatti, Sesto afferma che la rappresentazione che Oreste trae da Elettra di un'Erinni è 'vera-e-falsa':<sup>15</sup> il suo essere vera deriva solo dalla presenza attuale di Elettra, laddove la percezione del remo spezzato è solo falsa (e non vera-e-falsa) perché all'essere spezzato (non al remo) non corrisponde alcunché di attualmente presente.<sup>16</sup> Che il termine *ὑπάρχον* sia impiegato dagli Stoici anche per indicare la verità proposizionale, non è in contraddizione con il senso di *ὑπάρχον* come 'attuale', 'presente'.

Una rappresentazione non catalettica può comunque essere vera, perché dei tre requisiti elencati solo il terzo qualifica la rappresentazione catalettica, mentre il primo denota la rappresentazione di un oggetto esistente e presente in atto; il secondo requisito qualifica la rappresentazione vera e adeguatamente conforme all'oggetto rappresentato, ma non tale da non poter provenire da una rappresentazione in certa misura ancora ingannevole (come nel caso, per esempio, che io veda con molta chiarezza un uomo di cui riconosco le fattezze, perché mi sono familiari, e poi scopra che in realtà ho visto non colui che

---

Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and His Legacy*, Larnaca, The Municipality of Larnaca, 2002, p. 135-154, spec. p. 137 s., il quale, però, ritiene che il termine indichi un incorporeo. P. Togni, "Rappresentazione e oggetto nella gnoseologia stoica", *Dianoia*, 11, 2006, p. 41-84, ha dimostrato in modo a mio avviso persuasivo che l'"attualità" dello *ὑπάρχον* può inerire a un oggetto corporeo, tornando a una lettura esistenziale della definizione della rappresentazione catalettica.

<sup>13</sup> *M*, VIII, 10 = *SVF* II 195: ἀληθές γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον ...

<sup>14</sup> Cf. M. Frede, "Stoic and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1987, p. 151-176, spec. p. 164-168, sulla base di Cic., *Lucull.*, 42 e 112, M. Frede, "The Stoic Notion of *lekton*", in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 3. *Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 117 e 125 e Id., "Stoic Epistemology", in K. Algra-J.-Barnes-J.-Mansfeld-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 302-305.

<sup>15</sup> *M*, VII, 245.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 244.

*credevo* di aver visto, ma il fratello gemello; se la mia rappresentazione avesse soddisfatto anche il terzo requisito, avrei riconosciuto, dei due gemelli, quello che *realmente* vedevo).

I problemi sollevati dalla definizione canonica della rappresentazione catalettica hanno dato luogo a complesse esegesi dei testi stoici alla luce di tendenze sviluppate dalla epistemologia contemporanea. Diversi interpreti, infatti, hanno analizzato la teoria della rappresentazione catalettica e del criterio di verità secondo una lettura externalista o internalista. I caratteri che gli Stoici antichi hanno assegnato alla rappresentazione vera e alla rappresentazione catalettica sono stati interpretati o come caratteri propri dell'immagine ricavata dall'oggetto esterno alla mente, senza che la mente individuale abbia, nel momento stesso dell'insorgenza della rappresentazione, la coscienza della presenza di uno o di tutti i caratteri che qualificano la rappresentazione vera e la rappresentazione catalettica; ovvero, come caratteri di realismo, evidenza, chiarezza, distinzione, etc. dei quali la mente individuale, nella quale perviene l'immagine, attesta la presenza al suo interno, vagliandone criticamente la qualità.<sup>17</sup> La tendenza a interpretare la rappresentazione catalettica alla luce di una tesi externalista o internalista difficilmente può ricondursi *sic et simpliciter* all'epistemologia e alla psicologia stoiche. Essa, tuttavia, ha una certa giustificazione storiografica in un aspetto molto specifico ma fondamentale della teoria della rappresentazione, che è la teoria dell'assenso, sulla quale le fonti non paiono concordi. L'assenso alla

---

<sup>17</sup> L'interpretazione 'externalista' è generalmente rappresentata da Frede, "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", Id., "Stoic Epistemology", spec. p. 300-310, G. Striker, "The Problem of the Criterion", in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 1. *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 143-156 (rist. in G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 150-168), spec. p. 152 s.; l'interpretazione 'internalista' è generalmente rappresentata da J. Annas, "Stoic Epistemology", in S. Everson (ed.), *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 184-203, Sedley, "Zeno's definition". Soluzioni più sfumate o conciliatorie sono proposte da C. Shields, "The Truth Evaluability of Stoic Phantasiai: *Adversus mathematicos* VII 242-46", *Journal of the History of Philosophy*, 31, 1993, p. 325-347, B. Reed, "The Stoic Account of the Cognitive Impression", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 2002, p. 147-180, C. Perin, "Stoic Epistemology and the Limits of Externalism", *Ancient Philosophy*, 25, 2005, p. 383-401, T. Nawar, "The Stoic Account of Apprehension", *Philosophers' Imprint*, 14 (29), 2014, p. 1-21. Un'adesione molto sfumata all'interpretazione internalista in M. Tuominen, *Apprehension and Argument. Ancient Theories of Starting Points for Knowledge*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 236-237.

rappresentazione catalettica è descritto, da un lato, come un atto per certi versi ‘ineluttabile’, in quanto la rappresentazione è catalettica proprio perché i suoi caratteri di evidenza e distinzione sono tali da non ammettere alcun dubbio.<sup>18</sup> Dall’altro lato, si insiste in varie fonti sul fatto che l’assenso rimane *in nostra protestate*,<sup>19</sup> il che comporta non solo una rilevante conseguenza pratica in merito alla libertà individuale, ma anche una conseguenza epistemologica secondo la quale la concessione dell’assenso al contenuto rappresentativo è determinata non dall’esterno ma da una certezza interiore e propria del *logos* del percipiente.<sup>20</sup>

Infine, va ricordato che, anche in relazione con le linee interpretative ora tratteggiate, la definizione della rappresentazione catalettica come un contenuto che *proviene da un oggetto*, è stata interpretata o come la descrizione di un processo causale (lo *ὑπάρχον* è la causa esterna dell’impressione nell’anima);<sup>21</sup> o come una descrizione rappresentazionale del contenuto che si è impresso nell’anima (la rappresentazione proviene da un certo oggetto, in quanto è la rappresentazione *di quel* certo oggetto).<sup>22</sup> A questa seconda prospettiva (interpretazione causale *vs* rappresentazionale), vanno ricondotte alcune recenti e più sottili letture, le quali hanno distinto una duplice rappresentazione causale o una duplice lettura externalista (intesa come realismo diretto oppure indiretto).<sup>23</sup> Non rientra negli obiettivi di questo studio un’analisi del merito di queste linee esegetiche, tanto più che le pagine che seguono si prefiggono di fornire qualche chiarimento sulla epistemologia e sulla criteriologia della Stoa post-crisippea. Chi scrive si limita pertanto a formulare la propria, cauta, propensione per l’interpretazione externalista e causale, per motivi che si spera di chiarire più avanti.

---

<sup>18</sup> Cf. Sext. Emp., *M*, VII, 257, che, però, rappresenta lo sviluppo di una tesi introdotta da Stoici recenti, su cui cf. *infra*; VII, 405 = *SVF* II 67; Cic., *Varro*, 40 = *SVF* I 61; *Lucull.*, 37-38 = *SVF* II 114. Lo stoico Sfero di Boristene definiva la rappresentazione catalettica come *ἀδιάψευστος*, cf. Athen., *Deipn.*, VIII, 354e; Diog. Laert., *VP*, VII, 177 = *SVF* I 624 e 625.

<sup>19</sup> Cf. Cic., *Varro*, 40, *Fat.*, 39-40 = *SVF* II 974; Alex. Aphr., *Fat.*, 14, p. 183-184 Bruns = *SVF* II 981; Clem. Alex., *Strom.* II, p. 458 Pott. = *SVF* II 992.

<sup>20</sup> Su questo aspetto, cf. Annas, “Stoic Epistemology”, p. 200 s.

<sup>21</sup> Frede, “Stoics and Skeptics”, H. Thorsrud, “Arcesilaus and Carneades”, in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 58-80, spec. p. 63.

<sup>22</sup> Annas, “Stoic Epistemology”, p. 191, Sedley, “Zeno’s Definition”.

<sup>23</sup> Cf. soprattutto Nawar, “The Stoic Account of Apprehension”.

## 2. *Una quarta clausola?*

Gli Stoici più antichi asseriscono che criterio della verità è questa rappresentazione catalettica; quelli più recenti,<sup>24</sup> invece, vi hanno aggiunto la precisazione “purché essa non presenti alcun ostacolo” (καὶ τὸ μὴδὲν ἔχουσαν ἔνστημα). Talvolta si riscontra una rappresentazione che è, sì, catalettica, ma che è pure non-probabile a causa di una qualche circostanza esterna (διὰ τὴν ἕξωθεν περιστάσιν). Così, per esempio, quando Eracle si presentò ad Admeto riconducendogli di sotterra Alceste, Admeto desumeva (ἔσπασέ) da parte di Alceste una rappresentazione catalettica, ma non vi credeva (ἠπίσται δ' αὐτῇ); e Menelao, quando, ritornando da Troia, vedeva la sua Elena presso Proteo dopo aver lasciato sulla nave il fantasma di lei per il quale si era combattuta una guerra decennale, recepiva una rappresentazione bene impressa e improntata da parte di una cosa reale (ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον καὶ ἐναπομεμαγμένην καὶ ἐναπεσφραγισμένην ἐλάμβανε φαντασίαν), ma tuttavia non se ne impossessava (οὐκ εἶχε δὲ αὐτήν) ... Sicché, mentre la rappresentazione catalettica si identifica col criterio quando non presenti alcun ostacolo, quelle erano catalettiche, ma presentavano ostacoli: difatti Admeto ragionava così: “Alceste è morta, e chi è morto non si alza in piedi, ma talvolta vanno in giro certi esseri demoniaci!”; e Menelao, da parte sua, rifletteva di aver lasciato sulla nave Elena ben custodita e pensava che molto probabilmente non fosse Elena quella che era stata trovata a Faro, bensì un fantasma o un demone. Da qui si evince che la rappresentazione catalettica non si identifica in senso assoluto con il criterio di verità, ma si identifica con esso solo quando non presenti alcun ostacolo. Infatti, in quest'ultima evenienza, essa essendo evidente ed eccitante, per poco non ci trascina, come essi dicono, per i capelli, inducendoci

---

<sup>24</sup> L'espressione νεώτεροι Στωϊκοί compare in vari resoconti dossografici, tra cui vale la pena ricordare Gal., *De plen.*, 3, VII, 526 Kühn = *SVF* II 440, dove Galeno, nell'ambito di una polemica contro la nozione stoica di 'causa sinettica', aggiunge che neanche gli 'Stoici recenti' sanno spiegare perché il fuoco e l'aria sono causa sinettica di se stessi e delle altre cose, mentre l'aria e l'acqua hanno bisogno di una cosa diversa da sé come causa sinettica; Sext. Emp., *M*, IX, 29, dove è richiamata una tesi primitivista che ha un riscontro abbastanza preciso nell'*Ep.* 90 di Seneca e che può esser fatta risalire a Posidonio; Clem. Alex., *Strom.*, II, 21, 129, 5: Clemente sta fornendo un resoconto dossografico sulle versioni stoiche della definizione del fine: alcuni Stoici 'recenti' sostengono che il fine morale è vivere in conformità della struttura naturale dell'uomo, la *κατασκευή*. La dossografia segue quella relativa alle definizioni del fine di Panezio e Posidonio. In questi testi constatiamo la presenza di dossografie che vanno plausibilmente collocate dopo Crisippo. Il punto rilevante è che in esse, come in quella sestana relativa al criterio, si introduce la menzione degli 'Stoici recenti' dopo aver almeno adombrato una teoria riferibile in modo chiaro a Crisippo o a Stoici precedenti a Crisippo. Nel caso della dossografia sul criterio, Sesto attesta chiaramente che i tre requisiti della rappresentazione catalettica sono oggetto di disamina da parte di Carneade, il quale critica specialmente il terzo. Gli Stoici recenti sono coloro che introducono un quarto requisito e pertanto sono o contemporanei di Carneade o a lui posteriori.

all'assenso e non avendo bisogno di alcun'altra cosa per imprimersi in cosiffatto modo o per evidenziare la propria distinzione rispetto agli altri tipi di rappresentazione.<sup>25</sup>

Uno dei contributi più significativi che pare doversi riconoscere all'epistemologia post-crisippea risiede nell'aggiunta di un ulteriore requisito che la rappresentazione catalettica, per essere il criterio di verità, è chiamata a soddisfare in quei casi in cui l'assenso sia, da un lato, invocato dal carattere attuale, chiaro ed evidente della rappresentazione, ma, dall'altro lato, ostacolato da qualche fattore straordinario o almeno inusuale. Esistono infatti delle circostanze avverse, per così dire, che Sesto definisce 'esterne' (ἐξωθεν περιστάσιν) ma il cui carattere ostativo è dovuto in realtà a un difetto del *logos* del percipiente. Gli esempi letterari chiariscono il caso sollevato da questi Stoici recenti: Admeto vede (e riconosce) Alceste viva e vegeta (ispirato a Eur., *Alc.*, 1008 s.) dopo la morte di lei; Menelao riconosce Elena (Eur., *Hel.*, 546-549, 556-563) in Egitto ma stenta a credere che sia la vera Elena, sapendola sulla nave di ritorno da Troia. È bene notare che, secondo Sesto, questi Stoici avrebbero ammesso l'insorgenza di un impedimento all'assenso a una rappresentazione *catalettica*. L'argomento degli Stoici recenti è volto a replicare all'attacco che Carneade aveva portato specificamente contro la terza clausola della definizione della rappresentazione catalettica e di cui Sesto fornisce un resoconto in *M*, VII, 402-407. Carneade, infatti, dichiarava insostenibile la terza clausola sulla base della constatazione che talora si agisce a seguito di una rappresentazione che poi si rivela falsa: il che sarebbe, per Carneade, prova sufficiente che una rappresentazione falsa può avere i medesimi caratteri di evidenza, chiarezza e persuasività di una rappresentazione catalettica, la quale, quindi, non può essere un criterio di verità.

Questo argomento è stato variamente interpretato. Taluni lo hanno reputato un accomodamento mal riuscito della dottrina del criterio, in cui

---

<sup>25</sup> Sext. Emp., *M*, VII, 253-257 (trad. Russo, con lievi modifiche). L'argomento dell'assenza di ostacoli è richiamato, in un diverso contesto, anche in *M*, VII, 424: "Affinché, poi, una rappresentazione possa diventare sensibile – per esempio quella della vista –, devono concorrere, a parer loro, cinque fattori: l'organo sensoriale; l'oggetto sensibile; il luogo; il modo e il pensiero; sicché, se tutti gli altri fattori siano presenti, ma ne manchi uno solo – per esempio il pensiero, che si trova in uno stato anormale –, la percezione, essi affermano, non verrà preservata. Per questo motivo alcuni hanno asserito che anche la rappresentazione catalettica non è criterio in senso generale, ma lo è soltanto quando non abbia un ostacolo sulla propria strada". L'assenza di ostacolo diventa un requisito della rappresentazione probabile secondo Clitomaco, cf. Cic., *Lucull.*, 104.

la soluzione escogitata non rende più salda la nozione di criterio ma anzi ne limita l'applicazione ai casi in cui si stabilisce una relazione ottimale tra il percipiente e il percepito (l'assenza di ostacoli, appunto).<sup>26</sup> Altri interpreti hanno colto nell'argomento aspetti positivi e in certa misura innovativi, per esempio nell'idea che la rappresentazione catalettica possa svolgere la funzione di criterio non solo perché ἀπὸ ὑπάρχοντος ed ἐναργής, ma anche πληκτική; e soprattutto nell'idea che la rappresentazione catalettica non comporti necessariamente la concessione dell'assenso se non si constata l'assenza di ostacoli.<sup>27</sup>

A mio avviso, la tesi di questi Stoici è particolarmente interessante perché ribadisce la posizione dell'antica Stoa secondo la quale una rappresentazione è catalettica, cioè riceve la κατάληψις, quando soddisfa i parametri di adeguamento alla realtà *esterna* e alla sua configurazione e non perché nell'animo del percipiente è insorta la chiara consapevolezza che l'oggetto rappresentato è reale, tale e quale appare. Tuttavia, la tesi degli Stoici recenti non porta ad ammettere, come hanno sostenuto taluni interpreti, che un percipiente possa avere una rappresentazione catalettica e non dare l'assenso a causa di qualche impedimento. La tesi suggerisce che un percipiente, pur avendo concesso l'assenso a una rappresentazione catalettica, può non riuscire a fare uso di essa come di un criterio di verità, e ciò a causa di qualche ostacolo frapposto dal suo *logos*. Una chiara differenza tra il riconoscimento delle tre clausole della rappresentazione catalettica e l'uso di quest'ultima come criterio emerge dai verbi *σπᾶν* e

---

<sup>26</sup> Si vedano principalmente Striker, "The Problem of the Criterion", p. 152 s. e n. 14, J. Allen, "Academic Probabilism and Stoic Epistemology", *The Classical Quarterly*, 44, 1994, p. 85-113, spec. p. 105 n. 24 e p. 108-109, Annas, "Stoic Epistemology", p. 200-202.

<sup>27</sup> Cf. R. J. Hankinson, "Natural Criteria and the Transparency of Judgement. Antiochus, Philo and Galen on Epistemological Justification", in B. Inwood-J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 161-216, spec. p. 169 s., Id., "Stoic Epistemology", in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 59-178, spec. p. 77, Ioppolo, *La testimonianza*, p. 165 n. 102, C. F. Brittain, "The Compulsions of Stoic Assent", in M.-K. Lee (ed.), *Strategies of Argument. Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 332-354. In un contributo di poco precedente, Brittain accosta il passo sestano in questione a Cic., *Lucull.*, 19, 34 e 38, e avanza l'ipotesi che la tesi degli Stoici recenti sia infine fatta propria da Antioco d'Ascalona, cf. C. F. Brittain, "Antiochus' Epistemology", in D. N. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 104-130, spec. p. 105.

ἀπιστεῖν nell'esempio di Admeto, λαμβάνειν e (οὐκ) ἔκειν in quello di Menelao. Il verbo σπᾶν per descrivere la rappresentazione di Admeto denota un fenomeno percettivo piuttosto forte e ribadisce il senso causale della proposizione ἀπό nella formula ἀπὸ ὑπάρχοντος: non avrebbe, infatti, senso questo verbo se non si volesse indicare nello ὑπάρχον una fonte esterna a cui attingere la rappresentazione di Alcesti. Tuttavia, Admeto ἠπίσται e a tal riguardo si può ricordare il nesso stabilito dalla Stoa tra *pistis* e rappresentazione catalettica.<sup>28</sup> Analogamente, il λαμβάνειν di Menelao, avendo per oggetto una rappresentazione che soddisfa le tre clausole, rivela un'avvenuta κατάληψις, ma non la ἔξις, la vera appropriazione del contenuto rappresentativo. La ἀμετάπτωτος ἔξις, infatti, definisce la scienza. La strategia degli Stoici recenti consiste nel mostrare che il comprensibile sgomento di Admeto e Menelao, così come il loro mettersi a ragionare di demoni e fantasmi, è esso stesso la prova del fatto che entrambi hanno 'dovuto' concedere l'assenso alle rispettive rappresentazioni; le precedenti esperienze inducono i due percipienti a non fare, delle rispettive rappresentazioni catalettiche, due elementi definitivi e permanenti di conoscenza. In altre parole, se non avessero concesso l'assenso alle rispettive rappresentazioni, essi non avrebbero potuto riconoscere Alcesti ed Elena, ma avrebbero creduto di vedere due donne somigliantissime alle loro spose, senza chiamare in causa esseri demoniaci. Gli Stoici recenti, dunque, riaffermano il valore cognitivo della rappresentazione catalettica intesa come un evento percettivo che, come tale, non può essere sconosciuto.

I due esempi di rappresentazione catalettica ostacolata costituiscono il contrappeso degli esempi di Oreste che scambia Elettra per un'Erinni e, soprattutto, di Eracle che uccide i propri figli, scambiandoli per quelli di Euristeo. La necessità di questo contrappeso va valutata alla luce dell'argomento carneadeo cui abbiamo fatto cenno, secondo il quale la terza clausola che definisce la rappresentazione catalettica non contribuisce in alcun modo a fare di quest'ultima il criterio di verità, come mostrano i casi di rappresentazione falsa che muove l'azione; una rappresentazione falsa può essere a tal punto persuasiva da indurre chi la riceve non solo ad assentire ma ad agire di conseguenza. Come pensare, infatti, che Eracle non sia del tutto

---

<sup>28</sup> Cf. Stob., *Ecl.*, II, 111, 18 s. Wachsmuth = *SVF* III 548, in cui però si fa riferimento alla κατάληψις del saggio la quale non può essere disgiunta da πίστις. Nell'uomo comune invece la κατάληψις non è accompagnata dai caratteri di stabilità che sono necessari al criterio di verità.

persuaso che i fanciulli che vede sono i figli di Euristeo? Nell'aggiunta di quella che, con una certa libertà, potremmo chiamare la *quarta* clausola, va vista non una sostanziale correzione della formula stoica originaria ma il tentativo di dirimere tra la questione di come una singola rappresentazione sia oggettivamente catalettica, e la questione di come una rappresentazione catalettica sia *anche* il criterio di verità e, come tale, possa essere causa di un'azione. Grazie a Carneade, gli Stoici sono indotti a valutare l'efficacia criteriologica della rappresentazione catalettica da una nuova angolatura, quella dell'agire pratico. Una cosa è concedere l'assenso alla rappresentazione catalettica di un dato stato di cose; e un'altra cosa è agire in conseguenza dell'assenso concesso alla rappresentazione catalettica di un dato stato di cose. In questo secondo caso, può entrare in campo una sensibilità particolare che osta all'azione, pur non mettendo in crisi il riconoscimento della natura catalettica della rappresentazione. Questo quindi dovrebbe essere chiaro: questi Stoici non mettono in dubbio che la rappresentazione catalettica riceva l'assenso, perché un tale dubbio renderebbe contraddittoria la definizione della rappresentazione catalettica. Essi mettono in dubbio invece che la rappresentazione catalettica sia, sempre e immancabilmente, il criterio di verità. Anche questo dubbio potrebbe rendere contraddittoria la definizione della rappresentazione catalettica, perché le tre clausole erano parse, fino a Carneade, necessarie e anche sufficienti alla individuazione del criterio di verità. Ma Carneade apre una nuova prospettiva, che è quella della ricezione *soggettiva* della rappresentazione catalettica come causa dell'agire. L'azione conforme all'assenso è un argomento strumentale che Carneade adopera per demolire la criteriologia stoica.

Gli Stoici che vengono dopo Carneade fanno di questa nuova prospettiva non un argomento strumentale ma un elemento positivo da aggiungere alla struttura della teoria del criterio. Se la soddisfazione dei primi tre requisiti è sufficiente per riconoscere la rappresentazione catalettica e concedere l'assenso cognitivo al contenuto percepito, è necessario soddisfare un quarto requisito per vedere in una rappresentazione catalettica: a) un elemento costitutivo della scienza, e b) un assenso pratico. La nozione di *criterio di verità*, pertanto, si distingue da quello di *contenuto rappresentativo vero*; la verità è il possesso di un sistema di nozioni connesse tra loro da rapporti logicamente consolidati (la cui verità, cioè, è dimostrabile).<sup>29</sup> E se la

---

<sup>29</sup> Cf. Sext. Emp., *M*, VII, 38 = *SVF* II 132. Sulla distinzione tra 'vero', come singolo atto percettivo, e 'verità', come sistema e struttura di nozioni possedute dal *logos*, cf. i

singola *κατάληψις* può occorrere al non saggio, perché è cosa diversa dalla scienza;<sup>30</sup> così (avranno ragionato gli Stoici post-crisippe e post-carneadei, staccandosi in parte dai predecessori) il criterio di verità non risiede nella singola ed episodica rappresentazione catalettica, ma solo in quella di cui si può provare la perfetta coerenza logica con un sistema di nozioni vere e logicamente connesse tra loro.

Questa difesa della dottrina della rappresentazione catalettica non manca di interesse e suscita alcune riflessioni. Prima di tutto, la quarta clausola potrebbe essere rilevante non solo in circostanze particolari o straordinarie, come sembra far intendere Sesto. Si ha bisogno di un criterio di verità nelle azioni ordinarie, così come nella vita contemplativa e di studio. Il criterio è, dunque, strettamente connesso alla costituzione dell'esperienza e della scienza, quindi alla conoscenza come sistema e non come singolo atto; la conoscenza è un sistema di nozioni che si insediano nell'animo, permanendo in esso e condizionando le reazioni tanto intellettuali che pratiche del percipiente. Perciò l'assenso alla rappresentazione catalettica e l'adozione di essa come criterio sono, a rigore, cose distinte: Menelao ha una rappresentazione catalettica di Elena, cioè, *ricosce* Elena, non ha dubbi che la donna che vede *sia* la vera Elena, e ciò può dipendere solo dal fatto che la vera Elena è davanti ai suoi occhi, è *ὑπάρχουσα*. Il dubbio dell'eroe che quella che vede sia un fantasma non riflette la sospensione dell'assenso ma, all'inverso, il tentativo di comporre la contraddizione tra la rappresentazione di Elena *ὑπάρχουσα* e l'esperienza vissuta fin a quel momento. Piuttosto si deve dire che se Menelao fosse stato in possesso della scienza, non avrebbe scambiato la rappresentazione del fantasma di Elena sulla nave per una rappresentazione della vera Elena. Dunque, malgrado la Stoa precedente a Carneade non abbia distinto la nozione di assenso da quella di criterio, tale

---

classici studi di A. A. Long, "The Stoic Distinction Between Truth and the True", in J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978 (II ed. 2006), p. 297-315 e J. E. Annas, "Truth and Knowledge", in M. Schofield-M. Burnyeat-J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 84-104; più recentemente K. M. Vogt, *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2012, il cui cap. VII, intitolato "Why Beliefs are Never True: A Reconstruction of Stoic Epistemology" (p. 158-182), sottolinea che la stabilità dell'assenso alle rappresentazioni vere proviene dal riconoscimento delle connessioni logiche esistenti tra le rappresentazioni, ovvero dal possesso della scienza; la concezione stoica della scienza e il suo carattere sistematico hanno, secondo Vogt, chiari precedenti platonici.

<sup>30</sup> Cf. Sext. Emp., *M*, VII, 151 = *SVF* II 90.

distinzione, introdotta dai recenti, si inquadra bene con la concezione sistematica e strutturale della scienza, propria anche della Stoa antica.

La distinzione degli Stoici recenti, inoltre, rende ragione in certo grado sia della interpretazione esternalista che di quella internalista, ma solo in quanto l'assenso è riconducibile a uno stato di oggettiva e attuale 'cataletticità' della rappresentazione (la rappresentazione catalettica è quella a cui si concede l'assenso; è catalettica perché soddisfa le tre clausole che comportano, tutte, un modello di adeguamento del contenuto psichico alla realtà *esterna*); mentre, d'altra parte, il criterio di verità è riconducibile a uno stato pregresso del percipiente e deriva non da arbitrio soggettivo ma dalla maturità del *logos* individuale.

### 3. Antipatro e la modifica della prima clausola

Antipatro di Tarso, al pari dei predecessori, avrebbe indicato nella rappresentazione catalettica il criterio di verità. Il *PBerol.* inv. 16545 ci conserva una interessante testimonianza dalla quale apprendiamo che egli avrebbe modificato in modo significativo la formulazione della prima clausola, ovvero avrebbe ridefinito il primo requisito che la rappresentazione catalettica deve soddisfare e che è anche il requisito la cui realizzazione è indispensabile, secondo la dossografia sestana, perché una rappresentazione sia almeno vera.

Riporto qui la mia traduzione del testo edito da T. Backhouse:<sup>31</sup>

... [le rappresentazioni] rivelatrici di altre cose e delle quali abbiamo parlato; 'non-da-qualcosa', pertanto saranno le rappresentazioni che non sono così disposte. Le rappresentazioni che abbiamo tratteggiato, Antipatro dice che sono 'vane' (in alcune trascrizioni leggiamo 'vuote'), come per esempio le rappresentazioni dell'Ippocentauro o di Cariddi. Queste ultime sono tutte false. Di quelle invece che vengono 'da qualcosa', alcune sono conformi agli enti, dei quali riportano il

---

<sup>31</sup> T. Backhouse, "Antipater of Tarsus on false 'Phantasias'", in *Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi* III, Firenze, Olschki, 2000, p. 7-31. Il papiro era stato precedentemente edito da M. Szymański, "P. Berol. inv. 16545: A Text on Stoic Epistemology with a Fragment of Antipater of Tarsus", *The Journal of Juristic Papirology*, 20, 1990, p. 139-141. Il testo è recensito, conformemente all'edizione di Szymański, tradotto e commentato da I. Ludlam, "Antipater of Tarsus: A Critical Edition with Commentary of the Testimonia for His Life, Works and Logic", Diss. Tel Aviv University, Tel Aviv 1997, p. 136-137. La dissertazione, ancora inedita, è disponibile al sito [https://haifa.academia.edu/IvorLudlam/Doctorate-\(slightly-emended\)-Antipater-of-Tarsus](https://haifa.academia.edu/IvorLudlam/Doctorate-(slightly-emended)-Antipater-of-Tarsus) [10.11.2018].

carattere proprio, altre non sono a essi conformi. Chiamiamo queste ultime 'ingannevoli' e appartenenti al genere delle rappresentazioni false; le altre vere.<sup>32</sup>

Il testo contiene alcune espressioni tecniche, come *παραστατικὰς ἑτέρων*, che ricorda la frase *ἑαυτοῦ τε καὶ τοῦ ἑτέρου παραστατικόν* (sott. *πάθος*) di Sesto, *M*, VII, 162, in cui si parla di Antioco d'Ascalona, malgrado l'espressione possa risalire a Crisippo (cf. *SVF* II 73) o, secondo Brittain, agli Stoici recenti di cui abbiamo detto nel paragrafo precedente;<sup>33</sup> e come il termine *παρατυπωτικὰς* che torna in Sesto, *M*, VIII, 67. In quest'ultimo testo l'aggettivo è attribuito agli Stoici, i quali l'avrebbero impiegato per definire la rappresentazione di Eracle che scambia i propri figli per quelli di Euristeo, laddove *διάκενος* indica la rappresentazione di Oreste che vede l'Erinni.<sup>34</sup>

Possiamo arguire che Antipatro si stia riferendo all'insieme delle clausole definitorie della rappresentazione catalettica dallo sviluppo dell'argomento nella seconda metà di questa breve dossografia; per la precisione, dal fatto che Antipatro, dopo aver detto che le rappresentazioni si distinguono in quelle che provengono 'da qualcosa' e quelle che 'non provengono da qualcosa', aggiunge che le prime si dividono a loro volta in quelle che rappresentano il carattere precipuo dell'oggetto rappresentato e sono pertanto da reputarsi vere; e quelle che riflettono l'oggetto rappresentato in modo erroneo o molto impreciso e che sono quindi da reputarsi false. Se ora confrontiamo questa sommaria classificazione delle rappresentazioni alla più articolata classificazione delle rappresentazioni nel resoconto sestano di *M*, VII, 244-248, constatiamo alcune corrispondenze e alcune interessanti divergenze: le rappresentazioni che *non* provengono

---

<sup>32</sup> αἱ τὰς παραστατικὰς ἑτέρων καὶ ἄς προείπαμεν, οὐκ ἀπό τινος ἄρα τὰς μὴ οὕτως ἐχούσας. καὶ οἷας νῦν ὑπεγράψαμεν διακένους ταύτας φησὶν ὁ Αντίπατρος, ἐν δὲ τισιν ἀντιγράφοις ἀποκένους, ὅποιαί τινές εἰσιν Ἰπποκενταύρου ἢ Χαρύβδεως. αὐταὶ μὲν οὖν ἄπασαι ψευδεῖς ὑπάρχουσι, τῶν δὲ ἀπὸ τινος γινομένων αἱ μὲν εἰσι κατ' αὐτὰ τὰ ὄντα κακείνων ἀναφέρουσι χαρακτῆρα, αἱ δὲ παραγεγραμμέναι. καλοῦμεν δὲ ταύτας παρατυπωτικὰς, καὶ ταύτας μὲν ἐν τῶι τῶν ψευδῶν γένει, τὰς ἄλλας ἀληθεῖς.

<sup>33</sup> Cf. Backhouse, "Antipater of Tarsus", p. 17, Brittain, "Antiochus' Epistemology", p. 109.

<sup>34</sup> L'impiego dell'esempio di Oreste in *M*, VIII, 67 non collima con quello di VII, 249, in cui la visione delle Erinni deriva dalla percezione travisata di Elettra presente al cospetto di Oreste. L'esempio di Oreste, nella versione di VII, 249, è analogo e non opposto a quello di Eracle che scambia i propri figli per quelli di Euristeo. Ciò può derivare dalla scelta di un diverso riferimento letterario in cui la visione di Oreste poteva essere descritta come 'vuota' o 'vana attrazione', cf. per esempio, Esch., *Coef.*, 1047 s.; *Eumen.*, 1 s., etc.

da *qualcosa*, e che sono certamente false, paiono doversi ricondurre alle ‘vuote attrazioni’, cioè alle immagini degli stati allucinatori o dei sogni, a cui non ha dato origine nulla di reale al di fuori della mente del percipiente; ma anche, forse, alle immagini dettate da alterazioni percettive, come quelle del remo immerso nell’acqua che pare spezzato e che non presuppone alcuno stato anormale del percipiente. Le rappresentazioni che provengono da qualcosa, possono rappresentare fedelmente l’oggetto, oppure travisarlo più o meno gravemente. Nel primo caso corrispondono, alle rappresentazioni che, secondo i predecessori di Antipatro, sono ‘plasmate’ sull’oggetto, del quale imprinono nell’anima i precisi e minimi dettagli; nel secondo caso, le rappresentazioni corrispondono a quelle rappresentazioni ‘sia vere che false’ di cui riferisce Sesto e che sono esemplificate dal caso di Oreste che percepisce la sorella e vede un’Erinni. Se traducessimo il caso di Oreste nel linguaggio di Antipatro, dovremmo dire che la rappresentazione di Oreste è certamente ‘da qualcosa’ ma gravemente *παραγεγραμμένη* rispetto a tale qualcosa. Queste rappresentazioni sono, al pari di quelle che non provengono da qualcosa, false.

Il problema più evidente è di capire per quale motivo Antipatro ha sostituito la nozione di *ὑπάρχον* della formula *ἀπὸ ὑπάρχοντος*, con quella di *τί*. È cosa nota che gli Stoici hanno introdotto la nozione di ‘qualcosa’ come genere sommo del reale,<sup>35</sup> in modo da includere nella nozione di realtà sia i corpi, gli unici a essere predicati dell’essere, sia i quattro incorporei.<sup>36</sup> Nell’ordine di idee che stiamo affrontando, gli incorporei che hanno maggiore rilievo sono certamente le entità linguistiche che, una volta

---

<sup>35</sup> Cf. Alex. Aphr., *In Aristot. Top.*, IV, p. 301, 19 s. Wallies e p. 359, 12 s. Wallies = *SVF* II 329; Sext. Emp., *M*, VII, 12 = *SVF* II 330; Sen., *Ep.*, 58, 12 = *SVF* II 332. Si vedano J. Brunschwig, “La théorie stoïcienne du genre suprême et l’ontologie platonicienne”, in J. Barnes-M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 19-127, V. Caston, “Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17, 1999, p. 145-213 e M. Alessandrelli, “L’ontologia stoica del qualcosa. Corpi, incorporei e concetti”, *ILIESI digitale. Memorie*, 2, ILIESI-CNR, Roma, 2016 (<http://www.iliesi.cnr.it/publicazioni/Memorie-02-Alessandrelli.pdf> [10.11.2018]), spec. p. 11-14 su Antipatro di Tarso.

<sup>36</sup> Com’è noto, i quattro incorporei stoici sono: il vuoto, il tempo, il luogo e l’esprimibile, cf. Sext. Emp., *M*, X, 218 = *SVF* II 331; Diog. Laert., *VP*, VII, 140 = *SVF* I 95 e II, 543; Simpl., *In Aristot. Phys.*, p. 571, 22 s. = *SVF* II 508. Cf. M. Isnardi Parente, “La notion d’incorporel chez les Stoïciens”, in G. Romeyer-Dherbey-J.-B. Gourinat (eds.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 175-185, M. D. Boeri, “The Stoics on Bodies and Incorporels”, *The Review of Metaphysics*, 54, 2001, p. 723-756.

eliminate le idee platoniche e le essenze aristoteliche,<sup>37</sup> si configurano per gli Stoici come realtà incorporee ma dotate di un riferimento semantico e suscettibili di essere definite attraverso un *horos*. Le entità linguistiche, però, significano, cioè si riferiscono precisamente a un qualcosa che può essere concettualmente collocato in una o più di una delle categorie (per esempio un individuo, una qualità, un modo di essere, una certa azione o disposizione), in tal modo ristabilendo una relazione con il mondo dei corpi.<sup>38</sup> Come entità linguistiche, la parola ‘uomo’ e il nome ‘Socrate’ sono incorporee, ma significative per il fatto di riferirsi a uno o più modi dell’essere, cioè del mondo corporeo. Le testimonianze al riguardo non sono tutte coerenti: Seneca, per esempio, sostiene che nella realtà complessiva, *in rerum natura*, alcune cose sono (cioè, in senso stoico, sono corporee), altre non sono (ovvero sono incorporee).<sup>39</sup> Queste ultime sono oggetti che riusciamo a pensare, come per esempio i Centauri e i Giganti, dei quali riusciamo a dare una definizione.<sup>40</sup> Quindi sembrerebbe essere un qualcosa ogni contenuto mentale che rappresenti un oggetto definibile, pur privo di *substantia*. È significativo che ricorrano nel testo senecano esempi analoghi a quelli del Papiro – il centauro e il gigante, o il mostro Cariddi –, per indicare l’oggetto di una rappresentazione che, per le fonti di Seneca, ha come oggetto un τῖ, ma per Antipatro è invece οὐκ ἀπό τινος. Malgrado

---

<sup>37</sup> Sul carattere ‘eliminativista’ (e non riduttivista) dell’ontologia stoica, cf. Caston, “Something and Nothing”, p. 147 e 167 s.

<sup>38</sup> Sulla fondamentale teoria stoica si veda ora M. Alessandrelli, *Il problema del λεκτόν nello Stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze, Olschki, 2013.

<sup>39</sup> Sen., *Ep.*, 58, 12 s. = *SVF* II 332. Su questa testimonianza senecana, che pare attestare una versione eterodossa della nozione stoica di ‘essere’ e la cui collocazione cronologica è pure controversa, cf. J. Mansfeld, *Heresiography in Context. Hippolytus’ Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992, p. 84-92, spec. p. 84 n. 22, Caston, “Something and Nothing”, p. 175 s., J. Brunschwig, “Stoic Metaphysics”, in Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, p. 220-222.

<sup>40</sup> Antipatro sviluppò delle ricerche sulla definizione, a cui dedicò almeno un trattato, cf. Diog. Laert., VII, 60; Alex. Aphr., *In Aristot. Top.*, p. 42, 27 Wallies = *SVF* III Antip. 23 e 24. Alla definizione è legata la ὑπογραφή (Diog. Laert., *VP*, VII, 60), una definizione sommaria o preliminare di un dato oggetto. Di questa abbiamo un’applicazione proprio nel papiro berlinese (r. 5: οἷας νῦν ὑπεγράψαμεν) in riferimento alle rappresentazioni οὐκ ἀπό τινος. Sulla teoria stoica, e in particolare antipatrea, della definizione, si veda Ludlam, “Antipater of Tarsus”, p. 412-414, C. F. Brittain, “Common Sense: Concepts, Definition and Meaning In and Out the Stoa”, in D. Frede-B. Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 186-191.

emerga una difformità tra i due testi relativamente a quali contenuti mentali vadano inclusi nel genere sommo del ‘qualcosa’, in quanto per la fonte di Seneca centauri e giganti sono annoverati tra i *τινά*, mentre per Antipatro centauri e mostri marini non danno luogo a rappresentazioni *ἀπὸ τινος*, bisogna tenere a mente la particolarità dei due contesti. Seneca non tocca il tema della verità delle rappresentazioni, che invece è la questione al centro della dossografia antipatreica. Il resoconto di Seneca presuppone probabilmente il seguente argomento stoico: il *lekton* incompleto ‘centauro’ ha per referente non un *ὄν* ma un *τί*, dato che possiamo delineare l'*imago* di un centauro e possiamo dare una risposta sensata alla domanda ‘che cos’è un centauro?’. Antipatro, impegnato in una disamina sul criterio di verità, precisa che la rappresentazione di un centauro non può dirsi mai vera, malgrado si sappia dire quale strana creatura sia il centauro. La rappresentazione di un centauro, con la definizione che pure l’accompagna, non viene da un ‘qualcosa’, cioè da un qualche stato di fatto che è in relazione, anche indiretta, con il mondo corporeo.<sup>41</sup>

È interessante il fatto che Antipatro si sia servito della teoria del ‘qualcosa’ per riformulare la definizione della rappresentazione vera e di quella falsa. Bisogna però notare che se la formula antipatreica *οὐκ ἀπὸ τινος* evoca quella usata dai suoi predecessori, *ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*, se ne distingue, tuttavia, per la posizione della negazione. Possiamo avanzare, almeno come ipotesi, la seguente spiegazione:

(a) nella formula canonica, le parole *ἀπὸ ὑπάρχοντος* significano ‘da un oggetto che è presente attualmente’; questo modo di esprimersi dice qualcosa di più preciso e circoscritto rispetto a ‘qualcosa che è’, perché un oggetto che è ed è corporeo può essere oggetto di una rappresentazione mentale, pur non essendo presente in atto (per esempio, può essere ricordato);

(b) nella formula canonica, le parole *ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος* significano ‘da un oggetto non presente, inattuale’, il che include ogni oggetto esistente e corporeo che non sia presente in atto. Una rappresentazione *ἀπὸ μὴ*

---

<sup>41</sup> Si deve a questo proposito ricordare che gli Stoici avevano dedicato una certa attenzione ai processi immaginativi che portano a formare rappresentazioni o di cose inesistenti ma prodotte sulla base di cose esistenti ed esperite (per esempio il gigante è pensato a partire dall’uomo di cui sono ingrandite le dimensioni; il centauro per composizione tra l’uomo e il cavallo); oppure esistenti ma non soggette a esperienza sensibile (per esempio, il centro della terra), cf. Diog. Laert., *VP*, VII, 52 = *SVF* II 87.

ὑπάρχοντος è, di norma, una rappresentazione che non è provocata da nulla che muova l'animo dall'esterno (non è, per esempio, la rappresentazione dell'Erinni in luogo della rappresentazione di Elettra che è presente, ma piuttosto la parvenza che il remo sotto l'acqua sia spezzato);

(c) nella formula antipatrea, le parole ἀπό τινος comprendono sia gli ὑπάρχοντα, sia ciò di cui si possa determinare il significato e che, pur non essendo ὑπάρχον, può ὑπάρχειν in dati momenti, essere attuale e quindi presente alla percezione. Ciò include quello che sembrerebbe rimanere escluso dalla formula canonica e cioè: o un corpo non presente attualmente ma rammemorato; o un contenuto concettuale di quelli di cui si costituisce il sistema del sapere insediato nel *logos*. Pertanto, una rappresentazione ἀπό τινος può essere la rappresentazione, precisa o approssimativa, di Elettra presente; la rappresentazione di Elettra non presente; la rappresentazione della bellezza e della virtù di Elettra;

(d) nella formula antipatrea, le parole οὐκ ἀπό τινος indicano la rappresentazione di un oggetto che non può *mai* ὑπάρχειν, per esempio, la rappresentazione di Cariddi, o di una Erinni, che sono creazioni di fantasia, oppure del centro della terra. Vale forse la pena precisare che con le parole οὐκ ἀπό τινος Antipatro non vuole dire che la rappresentazione viene ἀπ' οὐτίνος, da 'ciò che è non-qualcosa' (che sarebbe una formula strutturalmente più vicina ad ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος), perché non si può avere una rappresentazione di un qualcosa che non si possa nemmeno definire secondo una o più di una delle quattro categorie.<sup>42</sup> In conclusione, Antipatro non ha modificato la sostanza della definizione canonica della rappresentazione catalettica ma ha piuttosto inteso esplicitamente allargare il campo delle rappresentazioni vere, includendovi le rappresentazioni di realtà non sempre ὑπάρχοντα. Probabilmente il suo intento era quello di includere le rappresentazioni non percettive nelle rappresentazioni vere e tali da rispondere alle clausole della rappresentazione catalettica.

#### 4. Conclusione

Non è un caso, credo, che l'unica occorrenza di καταληπτικὴ φαντασία per Posidonio sia la dossografia di Diog. Laert., *VP*, VII, 57, con cui questo studio si è aperto. La composizione di un Περὶ κριτηρίου suggerisce che Posidonio abbia voluto riconsiderare la questione del criterio di verità,

---

<sup>42</sup> Sulla natura dei 'non-qualcosa', cf. Caston, "Something and Nothing", p. 158-165.

mantenendo la centralità della nozione di *φαντασία*, della quale propone interessanti accezioni in contesti naturalistici<sup>43</sup> ed etico-psicologici,<sup>44</sup> ma senza fornire particolari sviluppi all'analisi della rappresentazione catalettica e della sua difesa. Ciò va interpretato, piuttosto semplicemente, alla luce di un certo declino dell'interesse intorno alla definizione del criterio e dei suoi requisiti epistemologici; declino che si registra dopo l'attività di Carneade o forse dopo la posizione conciliatoria assunta da Antioco d'Ascalona.

Nello Stoicismo dell'età imperiale non si constatano contributi significativi relativamente all'analisi della rappresentazione catalettica, alla comprensione e all'assenso, specie se considerati dal punto di vista epistemologico e criteriologico. Le nozioni di *φαντασία* e di *φαντασία καταληπτική* sono ancora parte integrante della filosofia stoica: lo provano luoghi di Epitteto,<sup>45</sup> Marco Aurelio<sup>46</sup> e Ierocle.<sup>47</sup> Si tratta però di richiami costanti all'attenzione percettiva, alla vigilanza e all'accortezza nella concessione del giudizio, allo scopo prevalente di educare l'animo alla condotta migliore in un mondo da cui provengono illusioni, inganni e sollecitazioni all'errore pratico. L'uso più sistematico delle nozioni di *φαντασία* ed *αἴσθησις* che ancora si registrano presso Epitteto e Ierocle è dettato dall'esigenza, pratica, di conseguire una percezione affidabile del mondo circostante allo scopo di operare in esso e conseguire la virtù. Epitteto elabora una dottrina della *ὀρθή χρῆσις τῶν φαντασιῶν*,<sup>48</sup> Ierocle dà ampio sviluppo alla dottrina, già fondamentale nella Stoa antica, della *οἰκείωσις*, nella quale la percezione sensibile da parte dell'essere vivente comporta una percezione anche di sé e di quanto è idoneo alla sopravvivenza. La dottrina della rappresentazione resta propedeutica all'apprendimento della virtù ed è quindi centrale, ma non pare più terreno di dibattito e di approfondimento teoretico.

---

<sup>43</sup> Cf. Cleom., *Cael.*, I, 11, 65 = 19 E.-K.; II, 1, 79-80 = 115 E.-K.; Alex. Aphr., *In Aristot. Meteor.*, III, 3, 372a 29 s. = 133 E.-K.

<sup>44</sup> Gal., *PHP*, IV, p. 397-403, p. 264-270 De Lacy = 164 E.-K.

<sup>45</sup> Cf. Epict., *Diss.*, I, 1, 7-12; III, 8, 4; IV, 3, 7; IV, 4, 13; *Ench.*, 45. Sull'importanza delle *φαντασῖαι* in Epitteto, cf. R. Barney, "Appearances and Impressions", *Phronesis*, 37, 1992, p. 296-299.

<sup>46</sup> Cf. M. Ant., *Ad se ipsum*, I, 7; I, 14, 1; 15, 3; II, 5, 1; 7, 1; III, 6, 2; III, 16, 2; IV, 22, 1, etc.

<sup>47</sup> Cf. *PBerol.* 9780, col. VI, 25; 29; col. VII, 59; col. VIII, 16 e 24.

<sup>48</sup> Epict., *Diss.*, III, 22.

REFERENCES:

- Alessandrelli, Michele, *Il problema del λεκτόν nello Stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze, Olschki, 2013.
- Alessandrelli, Michele, "L'ontologia stoica del qualcosa. Corpi, incorporei e concetti", *ILIESI digitale. Memorie*, 2, ILIESI-CNR, Roma, 2016 <http://www.iliesi.cnr.it/publicazioni/Memorie-02-Alessandrelli.pdf> [10.11.2018].
- Alesse, Francesca, "Lo Stoico Boeto di Sidone", *Elenchos*, 18, 1997, p. 359-384.
- Allen, James, "Academic Probabilism and Stoic Epistemology", *The Classical Quarterly*, 44, 1994, p. 85-113.
- Annas, Julia E., "Truth and Knowledge", in Malcolm Schofield-Myles Burnyeat-Jonathan Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 84-104.
- Annas, Julia E., "Stoic Epistemology", in Stephen Everson (ed.), *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 184-203.
- Backhouse, Thamer, "Antipater of Tarsus on false 'Phantasiai'", in *Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi III*, Firenze, Olschki, 2000, p. 7-31.
- Barney, Rachel, "Appearances and Impressions", *Phronesis*, 37, 1992, p. 296-299.
- Boeri, Marcelo D., "The Stoics on Bodies and Incorporals", *The Review of Metaphysics*, 54, 2001, p. 723-756.
- Boeri, Marcelo D.-Salles, Ricardo, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética. Traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014.
- Brittain, Charles F., "Common Sense: Concepts, Definition and Meaning In and Out the Stoa", in Dorothea Frede-Brad Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in Ninth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 186-191.
- Brittain, Charles F., "Antiochus' Epistemology", in David Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p.104-130.
- Brittain, Charles F., "The Compulsions of Stoic Assent", in Mi-Kyoung Lee (ed.), *Strategies of Argument. Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 332-354.
- Brunschwig, Jacques, "La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie platonicienne", in Jonathan Barnes-Mario Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics, Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 19-127.
- Brunschwig, Jacques, "Stoic Metaphysics", in Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 220-222.
- Caston, Victor, "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17, 1999, p. 145-213.
- Dyson, Henry, *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*, Berlin-New York, de Gruyter, 2009.
- Frede, Michael, "Stoic and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1987, p. 151-176.
- Frede, Michael, "The Stoic Notion of *lekton*", in Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 3. *Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 117 e 125.

- Frede, Michael, "Stoic Epistemology", in Keimpe Algra-Jonathan Barnes-Jaap Mansfeld-Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 302-305.
- Gigante, Marcello (ed.), *Diogene Laerzio. Vite dei Filosofi*, Roma-Bari, Laterza, 2005<sup>7</sup>.
- Hankinson, Robert J., "Natural Criteria and the Transparency of Judgement. Antiochus, Philo and Galen on Epistemological Justification", in Brad Inwood-Jaap Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 161-216.
- Hankinson, Robert J., "Stoic Epistemology", in Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 59-178.
- Ioppolo, Anna Maria, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli, Bibliopolis, 2009.
- Isnardi Parente, Margherita, "La notion d'incorporel chez les Stoïciens", in Romeyer Dherbey Gilbert-Gourinat Jean-Baptiste (eds.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 175-185.
- Ju, Anna E., "Posidonius as Historian of Philosophy. An Interpretation of Plutarch's *De Anima Procreatione* in *Timaeo* 22, 1023 b-c", in Malcolm Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 95-117.
- Kidd, Ian, *Posidonius. Volume II: The Commentary, Part 1: Testimonia and Fragments 1-149*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 (rist. 1999).
- Kidd, Ian (ed.), "Orthos Logos as a Criterion of Truth in the Stoa", in Pamela Huby-Gordon Neal (eds.), *Essays in Honour of George Kerferd, together with a Text and Translation (with Annotations) of Ptolemy's On the kriterion and hegemonikon*, Liverpool, Liverpool University Press, 1989, p. 137-150.
- Long, Anthony A., "The Stoic Distinction Between Truth and the True", in Jacques Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978 (II ed. 2006), p. 297-315.
- Long, Anthony A.-Sedley, David N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (rist. 2003).
- Ludlam, Ivor, "Antipater of Tarsus: A Critical Edition with Commentary of the Testimonia for His Life, Works and Logic", Diss. Tel Aviv University, Tel Aviv, 1997 ([https://haifa.academia.edu/IvorLudlam/Doctorate-\(slightly-emended\)-Antipater-of-Tarsus](https://haifa.academia.edu/IvorLudlam/Doctorate-(slightly-emended)-Antipater-of-Tarsus) [10.11.2018]).
- Mansfeld, Jaap, *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992.
- Nawar, Tamer, "The Stoic Account of Apprehension", *Philosophers' Imprint*, 14, 29, 2014, p. 1-21.
- Perin, Casey, "Stoic Epistemology and the Limits of Externalism", *Ancient Philosophy*, 25, 2005, p. 383-401.
- Reed, Baron, "The Stoic Account of the Cognitive Impression", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 2002, p. 147-180.
- Sedley, David N., "Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth", *Elenchos*, 13, 1992, p. 21-56 (<http://lexicon.cnr.it/index.php/DDL/article/view/123/62> [10.11.2018]).

*La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea*

- Sedley, David N., "Zeno's Definition of *phantasia kataleptike*", in Theodore Scaltsas-Andrew S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and His Legacy*, Larnaca, The Municipality of Larnaca, 2002, p. 135-154.
- Shields, Christopher J., "The Truth Evaluability of Stoic Phantasai: *Adversus mathematicos* VII 242-46", *Journal of the History of Philosophy*, 31, 1993, p. 325-347.
- Striker, Gisela, "The Problem of the Criterion", in Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 1. *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 143-156, rist. in Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 150-168.
- Szymański, Mikolaj, "P. Berol. inv. 16545: A Text on Stoic Epistemology with a Fragment of Antipater of Tarsus", *The Journal of Juristic Papirology*, 20, 1990, p. 139-141.
- Tarrant, Harold, "Peripatetic and Stoic Epistemology in Boethus and Antiochus", *Apeiron*, 20, 1987, p. 17-34.
- Thorsrud, Harald, "Arcesilaus and Carneades", in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 58-80.
- Togni, Paolo, "Rappresentazione e oggetto nella gnoseologia stoica", *Dianoia*, 11, 2006, p. 41-84.
- Tuominen, Miira, *Apprehension and Argument. Ancient Theories of Starting Points for Knowledge*, Dordrecht, Springer, 2007.
- Vogt, Katja M., *Belief and Truth. A Skeptic Reading of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

FRANCESCA ALESSE  
CNR-ILIESI (Roma)  
[francesca.alesse@iliesi.cnr.it](mailto:francesca.alesse@iliesi.cnr.it)



MASSIMO CATAPANO

## IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA IN PIRRONE ED ENESIDEMO

**ABSTRACT:** In this paper, I shall attempt a brief reconstruction of the epistemological views of Pyrrho and Aenesidemus. For Pyrrho, I shall rely mainly on Aristocles' testimony (Aristocl. *ap.* Eus., *PE* XIV 18, 1-5), whereas for Aenesidemus, I shall take into account the Sextan version of the ten and eight modes of suspension of judgment (*PH*, I, 35-163; 180-186). In this way, I intend to highlight some of the distinctive features of Pyrrhonian scepticism.

**SOMMARIO:** Lo scopo di questo contributo è di presentare una sintetica ricostruzione d'insieme delle riflessioni epistemologiche di Pirrone ed Enesidemo. A questo riguardo, per Pirrone utilizzeremo principalmente la testimonianza di Aristocle (Aristocl. *ap.* Eus., *PE*, XIV, 18, 1-5), mentre per Enesidemo prenderemo in esame la versione sestana dei dieci e otto tropi della sospensione del giudizio (*PH*, I, 35-163; 180-186), cercando così di mettere in evidenza alcune delle caratteristiche distintive dello scetticismo pirroniano.

**KEYWORDS:** Pyrrho; Aenesidemus; Ancient Scepticism; Pyrrhonism; Modes of Scepticism

Questo contributo non intende essere una ricostruzione esaustiva della grande tradizione pirroniana dell'età ellenistica che, prendendo le mosse dalla riflessione di Pirrone di Elide (360-270 a.C.), giunse fino al neo-pirronismo di Enesidemo (I sec. a.C.). Il rapido sviluppo e i profondi mutamenti cui è andato soggetto lo studio dello scetticismo pirroniano e neo-pirroniano negli ultimi quarant'anni, unito alla frammentarietà delle testimonianze in nostro possesso, rendono impossibile

un'analisi particolareggiata di questa tradizione filosofica nei limiti di questo contributo. Per questa ragione, abbiamo deciso di optare per una ricostruzione, più o meno congetturale, di due delle tappe fondamentali dell'atteggiamento scettico o proto-scettico nei confronti del problema della conoscenza. La prima è l'enigmatico e molto commentato passo di Aristocle di Messene (Aristocl. *ap.* Eus., *PE*, XIV, 18, 1-5) riportato *verbatim* (cf. Eus., *PE*, XIV, 17, 10 = Fr. 4 Chiesara) da Eusebio di Cesarea: esso è una sorta di brevissimo sommario del pensiero di Pirrone, presumibilmente basato su uno scritto di Timone di Fliunte. La seconda è costituita dagli argomenti scettici che formano l'ossatura teorica dei dieci e otto tropi di Enesidemo (*PH*, I, 36-163; 180-186), schemi teorico-argomentativi volti al raggiungimento della sospensione del giudizio o *ἐποχή*.

Prima di cominciare con Pirrone, occorre però precisare che la ricostruzione sistematica e complessiva della sua filosofia è un'operazione complessa tanto sul piano filologico, quanto su quello filosofico: essa, infatti, deve preventivamente affrontare l'ostacolo, forse insormontabile, delle disomogenee e parzialmente divergenti testimonianze in nostro possesso.<sup>1</sup> Con alcune di queste siamo costretti a operare su un terreno particolarmente 'scivoloso', avendo a disposizione solo pochi frammenti, molti dei quali sono verosimilmente 'contaminati' da polemiche e concezioni filosofiche successive all'età di Pirrone. La situazione è resa ancora più complessa dal fatto che Pirrone, come Socrate, non solo non scrisse nulla,<sup>2</sup> ma insegnò fuori dagli schemi istituzionali di una scuola filosofica.<sup>3</sup> In altri termini, per la ricostruzione del pensiero di Pirrone dipendiamo da fonti secondarie e indirette, che rendono difficile il compito di stabilire dei criteri di valutazione univoci e condivisi che permettano di determinare la fedeltà di queste disomogenee

---

<sup>1</sup> Ancora oggi per la ricostruzione del pensiero di Pirrone rimane fondamentale e imprendiscibile la raccolta di testimonianze di F. Deleva Caizzi (ed.), *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981. G. Reale, "Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide", in G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, Atti del Convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C.N.R., Roma, 5-8 novembre 1980, 2 voll., Napoli, Bibliopolis, 1981, I, p. 243-336, giunge a enumerare otto interpretazioni generali finora proposte del pensiero di Pirrone. In questo contributo intendiamo mettere in risalto le ragioni dell'interpretazione 'epistemologica', accennando brevemente anche a quelle 'pratico-moralistica' e 'dogmatica'.

<sup>2</sup> Con l'eccezione di un poema composto in lode di Alessandro Magno. Cf. Sext. Emp., *M*, I, 282 = T21 Deleva Caizzi; Plutarch., *Alex. fort. virt.*, 331E = T22 Deleva Caizzi.

<sup>3</sup> Sulla dicotomia tra setta o scuola filosofica (*αἵρεσις*) e movimento o corrente di pensiero (*ἀγωγή*) nella tradizione neo-pirroniana cf. *PH*, I, 16-17; Diog. Laert., *VP*, I, 20. Per un primo orientamento a riguardo cf. R. Ioli, "ΑΓΩΓΗ and Related Concepts in Sextus Empiricus", *Siculorum Gymnasium*, 56, 2003, p. 401-428, R. J. Hankinson, *The Sceptics*, London, New York, Routledge, 1995, p. 27-28.

testimonianze all'originale identità filosofica di Pirrone. Questa difficoltà è rafforzata dal fatto che è verosimile credere che dopo la morte di Pirrone e del suo principale allievo, Timone di Fliunte (320 ca.-230 ca. a.C.), il movimento scettico si dissolse fino a quando non fu riportato in auge nel I sec. a.C. da Enesidemo (cf. *infra*). Questo lasso di tempo in cui la prima tradizione pirroniana rimase, per così dire, in uno stato di latenza, rende ancora più probabile l'intrusione surrettizia di elementi innovativi nelle testimonianze più tarde, che intendono presentare Pirrone come un vero e proprio scettico di matrice neo-pirroniana. In effetti, per criticare le presunte derive dogmatiche dell'Accademia scettica contemporanea, Enesidemo si riappropriò polemicamente di ciò che valutava l'incontaminato scetticismo dei seguaci di Pirrone (cf. Phot., *Bibl.*, cod. 212, 169b 36-170a 17 = *Aenesid.* B2 Polito), ponendo le basi delle innovazioni epistemologiche che culminarono nel tardo pirronismo di Sesto Empirico.<sup>4</sup> A ogni modo, è fuor di dubbio che almeno una parte della tarda tradizione scettica successiva si sia riconosciuta da un lato nell'appellativo di 'pirroniano' (cf. *PH*, I, 7 = T40 Decleva Caizzi; Diog. Laert., *VP*, IX, 69 = T39 A Decleva Caizzi. Cf. anche Phot., *Bibl.*, cod. 212, 169b 21, 36, 39 = B1, B2, A2 Polito), dall'altro già con Enesidemo abbia iniziato a richiamare il nome del saggio di Elide nel titolo di alcune opere (cf. Diog. Laert., *VP*, IX, 78 e Aristocl. *ap.* Eus., *PE*, XIV, 18, 11 = Fr. 4 Chiesara = B18 Polito; *M*, VIII, 215 e Diog. Laert., *VP*, IX, 106, 116; Phot., *Bibl.*, cod. 212, 169b 18 = B1 Polito). Si tenga presente, tuttavia, che Sesto, con una certa dose di cautela, rappresenta Pirrone come una sorta di emblematica figura di riferimento che sembra solo aver incarnato alcuni aspetti della filosofia scettica meglio di altri pensatori (cf. ancora *PH*, I, 7). A ogni modo, nella tradizione neo-pirroniana non mancarono voci ancora più 'scettiche' di quella di Sesto, che preferirono sospendere il giudizio su quale fosse il vero insegnamento di Pirrone. Infatti, è verosimile credere che nel passo sopracitato Sesto polemizzi con l'opinione di

---

<sup>4</sup> Sulla rinascita del pirronismo per opera di Enesidemo cf. Aristocl. *ap.* Eus., *PE*, XIV, 18, 29 = T48A Decleva Caizzi = A4 Polito. Per una testimonianza opposta, che da un lato assegna il ruolo di riscopritore della filosofia scettica a Tolomeo di Cirene, dall'altro tenta di preservare un certo grado di continuità storica all'indirizzo pirroniano, cf. la celebre *diadochia* o successione di maestri e allievi scettici in Diog. Laert., *VP*, IX, 115-116. Sul valore storiografico che può essere ascritto a questa ricostruzione diadochistica cf. F. Aronadio, "Due fonti laertziane: Sozione e Demetrio di Magnesia", *Elenchos*, 11, 1990, p. 203-255, spec. p. 228-233, F. Decleva Caizzi, "Il libro IX delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II (36.6), 1992, p. 4218-4240, J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 351-354, R. Polito (ed.), *Aenesidemus of Cnossus. Testimonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 54-58.

Teodosio, medico scettico della scuola empirica collocabile nella prima metà del II secolo d.C.<sup>5</sup> Nel suo testo, intitolato *Σκεπτικὰ κεφάλαια*, Teodosio sostiene che, non essendo possibile cogliere il movimento di pensiero (τὸ καθ' ἕτερον κίνημα τῆς διανοίας) di qualcuno, non si può neppure conoscere la disposizione mentale (διάθεσις) di Pirrone. Teodosio aggiunge che Pirrone non poteva essere reputato il πρῶτος εὐρετής dello scetticismo: per questo, conclude, si può essere Pirroniani solo per analogia con il modo di vivere di Pirrone (cf. Suidas = Fr. 307, p. 219 Deichgräber; Diog. Laert., *VP*, IX, 70 = Fr. 308, Deichgräber = T41 Declava Caizzi).

Sebbene una parte della storiografia contemporanea continui in qualche modo a incardinare il successivo neo-pirronismo nell'originaria speculazione di Pirrone, negli ultimi decenni sono state elaborate opzioni ermeneutiche alternative che hanno tentato di mettere in evidenza le presunte discontinuità dello sviluppo storico dello scetticismo pirroniano, in base alle quali tanto Pirrone, quanto (anche se in misura minore) Enesidemo, si distanziano sensibilmente dal successivo scetticismo di Sesto Empirico. Siamo dell'avviso che allo stato attuale della ricerca non sia possibile determinare con certezza quale linea interpretativa generale riesca a cogliere il senso complessivo del pensiero di questi rappresentanti del pirronismo. A ogni modo, poiché l'oggetto del presente contributo è la riflessione epistemologica pirroniana dell'età ellenistica, tenteremo di mettere in risalto i nodi concettuali più propriamente scettici che una parte degli studiosi ha attribuito, a nostro avviso con un certo grado di verisimilitudine, alla speculazione filosofica di Pirrone e di Enesidemo.

### 1. *L'interpretazione epistemologica del pensiero di Pirrone di Elide*

La filosofia di Pirrone è tradizionalmente presentata, tanto nei testi antichi quanto in una parte della letteratura specialistica contemporanea, come la prima chiara esemplificazione di una filosofia scettica che pone al centro della propria riflessione il problema della possibilità della conoscenza incontrovertibile della realtà. Tuttavia, dal tenore di alcune delle più antiche testimonianze aneddotiche in nostro possesso, sembra che Pirrone dovesse la

---

<sup>5</sup> Cf. J. Barnes, "Diogenes Laertius IX 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, (36.6), 1992, p. 4241-4301, spec. p. 4284-4286, Declava Caizzi (ed.), *Pirrone*, p. 200 ss. Si tenga presente che K. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin, Zürich, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1965, p. 268 e già F. Nietzsche, *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*, Basel, C. Schultze, 1870, p. 207, sostengono invece che Teodosio polemizza con Sesto.

sua fama non tanto alle sue sottili riflessioni epistemologiche, bensì a un particolare e ascetico stile di vita, la cui base era costituita da una profonda indifferenza nei confronti delle circostanze esterne (cf. Antigon. *ap.* Diog. Laert., *VP*, IX, 62 = T6 Decleva Caizzi = 3 Dorandi; Antigon. *ap.* Diog. Laert., *VP*, IX, 62-64 = T10 Decleva Caizzi = 2A Dorandi). A queste testimonianze se ne contrappongono altre che attribuiscono a Pirrone una condotta di vita moderata e ordinaria, in cui la dimensione della consuetudine (*συνήθεια*) acquista una chiara valenza positiva (cf. Diog. Laert., *VP*, IX, 64 = T11, 28 Decleva Caizzi; Diog. Laert., *VP*, IX, 66 = T15B Decleva Caizzi; Diog. Laert., *VP*, IX, 105 = T55 Decleva Caizzi).<sup>6</sup> Il lato esclusivamente pratico dell'insegnamento di Pirrone è confermato anche da Cicerone, che considerava il filosofo di Elide come un moralista che, trattando in modo diffuso il tema dell'impassibilità (*ἀπάθεια*) del sapiente (cf. *Lucull.*, 130 = T69A Decleva Caizzi), valutava la virtù come il solo bene che valesse la pena perseguire (cf. *Fin.*, III, 11-12 = T69D Decleva Caizzi; IV, 48-49). Si tenga presente, inoltre, che Cicerone non attribuisce mai a Pirrone alcuna forma di dubbio scettico, mentre la dottrina della sospensione del giudizio (*ἐποχή*) – che successivamente diventerà uno dei fulcri concettuali del neo-pirronismo – è sistematicamente connessa dall'Arpinate alla riflessione di Arcesilao e di Zenone (cf. *Varro*, 45; *Lucull.*, 59, 77. Cf. anche *Varro*, 44; *Lucull.*, 72 ss., in cui Pirrone si nota per la sua assenza dalla lista dei filosofi che, secondo Cicerone, hanno riflettuto sui limiti della conoscenza umana).<sup>7</sup> Anche Timone di Fliunte – il più noto allievo e biografo di Pirrone, definito da Sesto *ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων* (*M*, I, 53 = T45 Decleva Caizzi = *Tim.* T11 Di Marco) –<sup>8</sup> attesta il lato pratico-morale della filosofia di Pirrone, da cui si può supporre derivasse lo scarso interesse riservato da Pirrone alle speculazioni fisiche dei filosofi (cf. per esempio, Diog. Laert., *VP*, IX, 65 = T61A Decleva Caizzi). Queste sono solo alcune

---

<sup>6</sup> Del resto, lo stesso Enesidemo (cf. Diog. Laert. *VP*, IX, 62 = T7 Decleva Caizzi = B6 Polito) sosteneva che Pirrone non agisse mai sconsideratamente.

<sup>7</sup> Senza entrare nel merito della scarsa affidabilità della testimonianza ciceroniana (a riguardo cf. T69A-M Decleva Caizzi e commenti *ad loc.*, R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 102-105, V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, Paris, Imprimerie Nationale, 1886, p. 59-61, F. Prost, "Pyrrhon chez Cicéron", *Vita Latina*, 183-184, 2011, p. 33-53), qui è sufficiente rilevare che Cicerone collega il presunto moralismo di Pirrone con l'analogo rigorismo 'indifferentista' degli Stoici Aristone ed Erillo, secondo il quale solo la virtù è bene, e il vizio male, mentre le altre cose sono indifferenti.

<sup>8</sup> Cf. M. Di Marco (ed.), *Timone di Fliunte: Silli*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1989.

delle testimonianze che, secondo una linea interpretativa elaborata da alcuni studiosi contemporanei, colgono il senso essenzialmente etico della filosofia di Pirrone: la ricerca di una regola di vita in grado di consentire l'attingimento della felicità, fine perfettamente congruente con l'approccio eudaimonistico proprio delle filosofie ellenistiche.<sup>9</sup> Tuttavia, un tratto che avvicina maggiormente il filosofo di Elide allo scetticismo epistemologico della successiva tradizione pirroniana sembra essere rintracciabile in quella che può essere considerata la testimonianza decisiva sulla posizione filosofica generale di Pirrone: un passo molto controverso dell'ottavo libro del Περὶ φιλοσοφίας di Aristocle di Messene,<sup>10</sup> citato da Eusebio di Cesarea nella sua *Praeparatio Evangelica*. Aristocle, a sua volta, si basa su un resoconto di Timone<sup>11</sup> concernente i punti essenziali della filosofia di Pirrone. Pertanto, ci troviamo di fronte a una testimonianza indiretta di quarta mano (Eusebio ← Aristocle ← Timone ← Pirrone), che non può che essere considerata testualmente problematica. Questo, tuttavia, non è l'unico nodo da dirimere, perché tanto la presunta mancanza di coerenza

---

<sup>9</sup> Per le interpretazioni pratico-morali del pensiero di Pirrone cf. H. W. Ausland, "On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy", *Elenchos*, 10, 1989, p. 359-434, spec. p. 427-428, C. I. Beckwith, "Pyrrho's Logic: A Re-examination of Aristocles' Record of Timon's Account", *Elenchos*, 32, 2011, p. 287-327, Id., *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2015, p. 180-217, Brochard, *Les Sceptiques*, p. 63 ss., J. Brunschwig, "Once Again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho", in Id., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 190-211, spec. p. 207-211, Id., "The Beginnings of Hellenistic Philosophy", in K. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 241-249, Hankinson, *The Sceptics*, p. 68-69, L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. 21-22, J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 86-97.

<sup>10</sup> Aristocle fu un peripatetico vissuto verosimilmente nel I sec. d.C. Per una rassegna delle problematiche legate alla cronologia di questo filosofo e al contenuto concettuale dei dieci libri del suo Περὶ φιλοσοφίας, testo ampiamente citato da Eusebio, cf. M. L. Chiesara (ed.), *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*, Oxford, Oxford University Press, 2001, P. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci, Gli Aristotelici nei secoli I e II d. C.*, vol. II, tomo I, Introd. di G. Reale, Ed. ital. a cura di S. Tognoli-V. Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 89-204.

<sup>11</sup> È stato ipotizzato che tale testimonianza sia tratta dal *Pitone*, testo in prosa di Timone. Cf. G. A. Ferrari, "Due fonti sullo scetticismo antico (Diog. Laert. IX 66-108; Eus., *PE* XIV 18, 1-20)", *Studi italiani di filologia classica*, 40, 1968, p. 200-224, spec. p. 208. *Contra*, cf. Brunschwig, *Once Again on Eusebius*, p. 193.

interna, quanto l'interpretazione filosofica di alcuni elementi chiave del passo rimangono estremamente controversi.

Contro coloro che seguono Pirrone, detti Scettici o Eftetici, che affermano che nulla è apprensibile (*καταληπτόν*).

(1) È necessario prima di tutto indagare sulla nostra conoscenza (*γνώσις*); se, infatti, per natura non conosciamo nulla, è superfluo indagare sul resto. (2) Anche tra gli antichi vi furono alcuni che affermarono ciò, ai quali replicò Aristotele. Particolare forza nel dire ciò ebbe anche Pirrone di Elide, che però non lasciò nulla di scritto; ma il suo discepolo Timone afferma che colui che vuole essere felice (*εὐδαιμονήσειν*) deve guardare a queste tre cose: (3) in primo luogo, come sono per natura le cose (*τὰ πράγματα*); (4) in secondo luogo, quale deve essere la nostra disposizione verso di esse; (5) infine, che cosa ce ne verrà, comportandoci così. (6) Egli dice che Pirrone mostra che le cose sono egualmente senza differenze [o indifferenziabili] (*ἀδιάφορα*), senza stabilità [o non valutabili] (*ἀστάθμητα*), indiscriminate [o indiscriminabili] (*ἀνεπίκριτα*); (7) perciò (*διὰ τοῦτο*) né le nostre sensazioni né le nostre opinioni dicono il vero o il falso (*μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι*). (8) Non bisogna quindi dar loro fiducia, ma essere senza opinioni, senza inclinazioni, senza scosse, su ogni cosa dicendo: 'è non più che non è', oppure 'è e non è', oppure 'né è, né non è' (*περὶ ἑνὸς ἐκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν*). (9) A coloro che si troveranno in questa disposizione, Timone dice che deriverà per prima cosa la afasia (*ἀφασία*), poi l'imperturbabilità (*ἀταραξία*), e Enesidemo il piacere. (10) Questi sono i punti principali (*τὰ κεφάλαια*) delle loro affermazioni (Aristocl. *ap. Eus., PE, XIV, 18, 1-5* = T53 Decleva Caizzi (part.) = 1F Long-Sedley = Fr. 4 Chiesara; 18, 1-4: trad. Decleva Caizzi, leggermente modificata; 18, 5: trad. Catapano).

Per ragioni di spazio non affronteremo un'analisi dettagliata del passo, limitandoci a evidenziare i punti che valutiamo più dirimenti per il problema affrontato in questo contributo.

Il punto (1) mette in rilievo l'impostazione generale del resoconto, che considera la tradizione filosofica che fa capo a Pirrone<sup>12</sup> una chiara esemplificazione di scetticismo epistemologico radicale.<sup>13</sup> Eusebio ha trascritto cinque sezioni dell'ottavo libro del *Περὶ φιλοσοφίας* nel XIV libro della

---

<sup>12</sup> Si noti che alla fine del suo sintetico resoconto (10), Aristocle attribuisce a più di un filosofo i punti principali rilevati. Del resto, nel testo sono citati Pirrone, Timone ed Enesidemo. È probabile che Aristocle, basandosi principalmente ma non esclusivamente su un testo di Timone, sia l'autore di questo sommario della filosofia scettica. Ovviamente, è molto difficile, se non impossibile, determinare con certezza quanto Aristocle sia rimasto fedele alle sue fonti. Per un approccio più fiducioso sulla possibilità di ricostruire il pensiero di Pirrone in base a questa testimonianza, cf. almeno Bett., *Pyrrho*, p. 17-18.

<sup>13</sup> Si consideri, inoltre, la testimonianza di Stob., *Ecl.*, II, 1, 17 Wachsmuth = T70 Decleva Caizzi, che interpreta il pensiero di Pirrone seguendo un parzialmente analogo paradigma epistemologico.

*Praeparatio Evangelica*, di cui verosimilmente il passo riguardante il pirronismo costituiva la parte introduttiva.<sup>14</sup> Del resto, Eusebio segue la tesi di fondo di Aristocle, presentando i Pirroniani come coloro secondo cui né la sensazione, né la ragione permettono di conoscere la realtà (cf. *PE*, XIV, 17, 10). In effetti, negli altri capitoli dell'ottavo libro del Περὶ φιλοσοφίας citati da Eusebio (cf. XIV, 17-20), Aristocle critica le dottrine epistemologiche di Senofane, Parmenide, Cirenaici, Metrodoro e Protagora, impostando il problema della conoscenza dei πράγματα secondo una concezione bipartita del criterio di verità (sensazione e ragione).<sup>15</sup> Com'è noto, il concetto di criterio di verità è l'elemento centrale delle teorie della conoscenza ellenistiche, considerato come un indispensabile strumento, metodo o principio in virtù del quale è possibile determinare correttamente la verità o falsità di una sensazione, rappresentazione o credenza.<sup>16</sup> Negando l'esistenza di tale criterio di verità, i Pirroniani – almeno secondo Aristocle – negano implicitamente la stessa possibilità della conoscenza. Un altro punto centrale del passo riguarda lo scopo propriamente pratico che persegue la filosofia di Pirrone: la felicità/imperturbabilità (2, 9). Come si è già accennato poco sopra, il valore centrale che ha la dimensione pratica della filosofia di Pirrone è confermato da numerose testimonianze in nostro possesso. Tuttavia, ciò che caratterizza questo passo è che la ricerca della felicità/imperturbabilità risulta inserita in un più ampio quadro epistemologico, congruente, almeno a grandi linee, con il successivo scetticismo neo-pirroniano:<sup>17</sup> Sesto sostiene, infatti, che alla sospensione del giudizio o ἐποχή di fronte all'ugual forza

<sup>14</sup> Per una ricostruzione congetturale della disposizione originale delle sezioni del Περὶ φιλοσοφίας, cf. Moraux, *L'Aristotelismo*, p. 127-130.

<sup>15</sup> Come ha riconosciuto T. Brennan, "Pyrrho and the Criterion", *Ancient Philosophy*, 18, 1998, p. 417-434, spec. p. 426-430. Sul doppio criterio di verità (sensazione e ragione) propugnato da Aristocle e dalla tradizione peripatetica del periodo ellenistico cf. J. Barnes, "Peripatetic Epistemology: 100 BC-200 AD", in R. Sorabji-R. W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, 2 voll., London, Institute of Classical Studies, 2007, II, p. 547-562. Un'interessante testimonianza sul criterio dei Peripatetici si trova anche in *M*, VII, 217-218.

<sup>16</sup> Per esempio, la terminologia utilizzata (καταληπτόν) chiaramente rimanda all'epistemologia stoica e al suo criterio di verità (καταληπτική φαντασία). Eusebio e Aristocle, infatti, interpretano il pensiero di Pirrone e dei Pirroniani nei termini propriamente ellenistici di una riflessione sulla natura del criterio di verità. Su questa centrale nozione epistemologica, cf. G. Striker, "Κριτήριον τῆς ἀληθείας" e "The Problem of the Criterion", in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 22-76 e 150-165.

<sup>17</sup> È ovvio che anche in questo caso non possiamo escludere la presenza di valutazioni e deformazioni storiografiche successive volte ad accentuare i presunti punti di contatto tra l'originale pensiero di Pirrone e il tardo neo-pirronismo.

(ἰσοσθένεια) di rappresentazioni o opinioni contrastanti segue inopinatamente la ἀταραξία, uno dei due fini perseguiti dai Pirroniani (cf. *PH*, I, 12, 25-26). Tornando alla testimonianza di Aristocle, il conseguimento della felicità dipende da come sono le cose (τὰ πράγματα) per natura (πέφυκε)<sup>18</sup> (3), e la risposta data da Pirrone è il punto più controverso del passo: esse sono ugualmente ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα (6). Questi tre attributi dei πράγματα introducono un'ambiguità cruciale per l'interpretazione complessiva del passo. Com'è noto, gli aggettivi della lingua greca con la terminazione -τος sono equivoci, nella misura in cui possono avere tanto un significato modale, quanto uno non-modale. Ciò significa che ἀδιάφορα, ἀστάθμητα e ἀνεπίκριτα sono analizzabili in base a due grandi interpretazioni alternative:

- (a) metafisica,<sup>19</sup> secondo cui le cose (τὰ πράγματα) sono nella loro natura senza differenze (ἀδιάφορα), senza stabilità (ἀστάθμητα), indiscriminate (ἀνεπίκριτα);
- (b) epistemologica,<sup>20</sup> nella misura in cui le cose sono per noi indifferenziabili (ἀδιάφορα), non valutabili (ἀστάθμητα)<sup>21</sup> e indiscriminabili (ἀνεπίκριτα).

---

<sup>18</sup> Sebbene il termine *πράγμα* sia usualmente considerato nella sua accezione ontologica (cose o fatti della realtà esterna), alcuni studiosi hanno formulato l'ipotesi che esso si riferisca esclusivamente a questioni moralmente rilevanti. A questo riguardo, cf. Ausland, "On the Moral Origin", Beckwith, "Pyrrho's Logic", Id., *Greek Buddha*, Warren, *Epicurus*, p. 86-97. Contro questa interpretazione, siamo dell'avviso che il passo (8) *περὶ ἐνὸς ἑκάστου λέγοντας* mostri come il termine *πράγμα* abbia un contenuto molto più generico.

<sup>19</sup> L'interpretazione metafisica è stata difesa da A. Bailey, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 25-30, R. Bett, "Aristocles on Timon on Pyrrho: The Text, its Logic, and its Credibility", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, 1994, p. 137-181, spec. p. 149-152, Id., *Pyrrho*, p. 14-48, Chiesara, *Aristocles*, p. 93-97, Decleva Caizzi, *Pirrone*, p. 218-234, G. A. Ferrari, "L'immagine dell'equilibrio", in Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, I, p. 337-370, spec. p. 363, Hankinson, *The Sceptics*, p. 59-65, M.-K. Lee, "Antecedents in Early Greek Philosophy", in Bett. (ed.), *The Cambridge Companion*, p. 13-35, spec. p. 25-26, A. A. Long-D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, I, p. 16-17, II, p. 5-7, N. Powers, "Fourth-Century Flux Theory and the Origins of Pyrrhonism", *Apeiron*, 34, 2001, p. 37-50, Reale, "Ipotesi", P. Sakezles, "Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation", *Apeiron*, 26, 1993, p. 77-95, D. Sedley, "The Motivation of Greek Skepticism", in M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 9-30, spec. p. 14. Una mediazione tra lettura metafisica ed epistemologica è stata proposta da S. H. Svavarsson, "Pyrrho's Undecidable Nature", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 2004, p. 249-295, Id., "Pyrrho and Early Pyrrhonism", in Bett (ed.), *The Cambridge Companion*, p. 36-57.

L'interpretazione metafisica attribuisce a Pirrone la tesi secondo cui la struttura oggettiva della realtà è intrinsecamente indeterminata, mentre l'approccio epistemologico sottolinea che questa indeterminatezza è il risultato dei nostri limiti cognitivi, nella misura in cui sensazioni e opinioni non riescono a scoprire quale sia l'essenza della realtà. Ritorna qui implicitamente la tesi, cui abbiamo accennato sopra, secondo cui sensazione e ragione non possono essere il criterio di verità. Leggendo in senso modale ἀδιάφορα, ἀστάθμητα e ἀνεπίκριτα, quindi, si sostituisce all'indeterminatezza ontologica della realtà un mero dato cognitivo, che verte sull'inaffidabile relazione epistemica sussistente tra soggetto e oggetto. Ovviamente, questa seconda interpretazione non esclude la possibilità che τὰ πράγματα abbiano delle caratteristiche stabili e determinate a noi sconosciute, attribuendo a Pirrone un punto di vista filosofico non molto distante da quello degli Scettici neopirroniani. In primo luogo, ἀνεπίκριτος è un aggettivo che di per sé sembra possedere una connotazione epistemologica. Esso, infatti, deriva dal verbo ἐπικρίνω, decidere, stabilire, giudicare o determinare, e l'etimologia di κριτήριον in κριτήριον τῆς ἀληθείας – che designa il criterio di verità di una teoria della conoscenza – deriva a sua volta da κρίνω. Nella successiva tradizione neopirroniana, inoltre, ἀνεπίκριτος svolge un ruolo epistemologico centrale perché è proprio l'incapacità di dirimere la discordanza (διαφωνία) tra percezioni, rappresentazioni, opinioni e teorie che rende la sospensione del giudizio (ἐποχή) il solo atteggiamento cognitivo accettabile per lo Scettico (cf. *PH*, I, 98, 112, 165). Anche Aristocle attribuisce ad ἀνεπίκριτος un significato

---

<sup>20</sup> Per l'interpretazione epistemologica cf. J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Introd. dell'Autrice per l'edizione italiana, Prefaz. di G. Reale, Trad. it. di M. Andolfo, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 283, J. Annas-J. Barnes, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 11, Brennan, "Pyrrho", L. Castagnoli, "Review of Bett, *Pyrrho*", *Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 443-457, M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Roma, Bari, Laterza, 1989, p. 61-74, G. Lesses, "Pyrrho the Dogmatist", *Apeiron*, 35, 2002, p. 255-271, spec. p. 261-262, A. A. Long, *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei e scettici*, Trad. it. di A. Calzolari, Bologna, il Mulino, 1991, p. 110-112, J. Green, "Was Pyrrho a Pyrrhonian?", *Apeiron*, 50, 2017, p. 335-365, M. R. Stopper, "Schizzi Pirroniani", *Phronesis*, 28, 1983, p. 265-297, C. L. Stough, *Greek Scepticism. A Study in Epistemology*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1969, p. 16-20, H. Thorsrud, *Ancient Scepticism*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2009, p. 17-35.

<sup>21</sup> In effetti, ἀστάθμητος, derivante da σταθμός, 'bilancia', potrebbe assumere il significato di 'inadatto a essere posto su una bilancia' e, quindi, 'non misurabile' o 'non valutabile', mettendo anche in questo caso in risalto l'incapacità cognitiva degli esseri umani di determinare come sono le cose nella loro essenza.

epistemologico, collegando direttamente *ἄγνωστα* a *ἀνεπίκριτα* (cf. XIV, 18, 9). Poiché almeno uno dei tre attributi dei *πράγματα* richiede una lettura epistemologica, è plausibile interpretare in questo modo anche gli altri due. L'interpretazione epistemologica, quindi, riporta nell'alveo dello scetticismo neo-pirroniano la riflessione di Pirrone, dando così un certo grado di coesione e unitarietà a questa tradizione filosofica. Tuttavia, la lettura epistemologica del testo di Aristocle deve risolvere una serie di problemi logico-testuali valutati insuperabili dai fautori dell'interpretazione metafisica. In primo luogo, c'è un aspetto della questione che merita di essere affrontato: la prima domanda posta da Pirrone (3) non verte sull'affidabilità delle nostre capacità cognitive bensì sulla *struttura reale delle cose*. In altri termini, Pirrone afferma che se vogliamo essere felici, dobbiamo chiederci come sono per natura le cose. È ovvio che ciò implichi un'impostazione generale del passo di matrice metafisica. In secondo luogo, l'inferenza procede dalla *ἀδιαφορία* dei *πράγματα* al fatto che le nostre sensazioni e opinioni non sono né vere né false. Il *textus receptus*, quindi, si sofferma sulla relazione tra indeterminatezza metafisica e indeterminatezza del valore di verità di sensazioni e opinioni: il mondo è indeterminato e *perciò* (*διὰ τοῦτο*) le nostre sensazioni e opinioni non sono né vere né false. Tuttavia, anche l'esegesi metafisica non è priva di incongruenze. Il primo problema è che il resoconto di Aristocle non fornisce alcuna giustificazione della tesi metafisica (6), che si limita a enunciare *ex abrupto*.<sup>22</sup> A ciò si deve aggiungere che se Pirrone *sa* che la realtà è indeterminata, allora *non tutte le proposizioni sono prive di valore di verità*, come, invece, è chiaramente specificato in (7): per esempio, "le cose sono egualmente senza differenze, senza stabilità, indiscriminate" o "le cose non sono come appaiono" sono proposizioni vere che, in quanto tali, contraddicono (7). Del resto, (8) ci impone che, se vogliamo essere felici, dobbiamo essere senza opinioni, *ma questa ingiunzione è autocontraddittoria nella misura in cui dobbiamo avere l'opinione che la realtà è indeterminata se vogliamo essere felici*. Il problema principale dell'interpretazione metafisica è l'inferenza (6)-(7) secondo cui l'indeterminatezza della realtà rende sensazioni e opinioni prive di valore di verità. Ma questa inferenza è valida? Ovviamente, se si accetta la concezione 'standard' della verità come

---

<sup>22</sup> Bett, *Pyrrho*, p. 114-123, sostiene di aver ricostruito le motivazioni filosofiche a sostegno della tesi (6). Per ragioni di spazio non possiamo entrare nel merito della sua proposta, di cui qui ci limitiamo al rilevarne il carattere congetturale, ammesso onestamente dallo stesso autore. Cf. anche le analoghe proposte di Lee, "Antecedents", p. 25-26, Svavarsson, "Pyrrho's Undecidable Nature", p. 275-277.

corrispondenza, una proposizione ‘ $x$  è  $F$ ’ è falsa solo se lo stato di cose  $x$  è  $F$  non si dà nella realtà. Ciò rende chiaramente invalida l’inferenza (6)-(7). In questo caso, quindi, la *ἀδιαφορία* dei *πράγματα* rende semplicemente falsa la proposizione ‘ $x$  è  $F$ ’ perché *non si dà nella realtà uno stato di cose corrispondente*. Per difendere la validità di tale inferenza, R. Bett ha ipotizzato che Pirrone sostenesse una teoria della verità affatto peculiare: sensazioni e opinioni non sono vere perché non esiste uno stato di cose determinato che le renda vere; esse non sono neppure false perché non esiste uno stato di cose contrario tale da renderle false.<sup>23</sup> Secondo R. Bett, quindi, Pirrone sostiene una concezione della verità secondo cui una proposizione ‘ $x$  è  $F$ ’ è falsa *solo se esiste uno stato di cose contrario a quello rappresentato dalla proposizione*, vale a dire  $x$  è non- $F$ . Ciò significa che l’interpretazione metafisica riesce a rendere valida l’inferenza (6)-(7) solo al prezzo di attribuire a Pirrone una peculiare e alquanto ‘bizzarra’ concezione della verità, di cui, almeno a nostra conoscenza, non ci sono attestazioni nell’intero arco della storia della filosofia antica. Inoltre, l’interpretazione metafisica di R. Bett deve specificare se Pirrone accettasse o no il principio di bivalenza, secondo il quale ogni proposizione o è vera o è falsa.<sup>24</sup> È forse superfluo aggiungere che anche su tale questione le nostre fonti non si pronunciano, e ciò rende ogni speculazione a riguardo altamente congetturale. Per salvare in qualche modo la coerenza logica dell’argomentazione, i fautori dell’interpretazione epistemologica hanno proposto di emendare il testo, sostituendo *διὰ τοῦτο* all’inizio di (7) con *διὰ τὸ*.<sup>25</sup> In questo modo si inverte la relazione logica tra indeterminatezza delle cose e assenza di valore di verità di sensazioni e opinioni nel modo seguente: poiché le nostre sensazioni e le nostre opinioni non dicono *sempre* né il vero né il falso,<sup>26</sup> allora la realtà esterna è *per noi*

<sup>23</sup> Cf. Bett, *Pyrrho*, p. 23.

<sup>24</sup> Per un’approfondita e condivisibile discussione dei problemi dell’interpretazione metafisica in relazione al principio di bivalenza cf. Brennan, *Pyrrho*, p. 420-422, Lesses, “Pyrrho the Dogmatist”, p. 261-262.

<sup>25</sup> Questa revisione del testo fu proposta per la prima volta, senza alcuna spiegazione, da E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Die nacharistotelische Philosophie*, Erste Hälfte, Dritter Teil, Erste Abteilung, Leipzig, Reiland, 1923<sup>5</sup>, p. 501 n. 4. Le ragioni di questa lezione congetturale sono state ricostruite da Stopper, *Schizzi pirroniani*, p. 293 n. 53. Si deve notare, inoltre, che Aristocle non usa mai *διὰ τοῦτο* con un asindeto negli altri passi del suo testo dedicato alla critica della filosofia pirroniana (cf. XIV, 18, 3, 5, 7, 16).

<sup>26</sup> Brennan, “Pyrrho”, p. 430-431, Brunschwig, “Once Again”, p. 198 e Stopper, “Schizzi pirroniani”, p. 292 n. 53, propongono di interpretare in questo modo: *μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι*.

senza differenze, nella misura in cui noi non riusciamo a determinarne la vera natura. A favore dell'interpretazione epistemologica, c'è anche il fatto che l'espressione οὐ μᾶλλον in (8) sembra avere una valenza epistemologica, almeno secondo la seguente testimonianza di Timone.

[οὐ μᾶλλον] indica dunque, secondo quanto afferma Timone nel *Pitone*, "il non determinare nulla e non consentire a nulla" ("τὸ μηδὲν ὀρίζειν, ἀλλ' ἀπροσθετεῖν") (Diog. Laert., *VP*, IX, 76 = T54 Decleva Caizzi [cf. Diog. Laert., *VP*, IX, 61 = T1A Decleva Caizzi; *PH*, I, 190-191]; trad. Decleva Caizzi).

Ciò conferma, anche se solo parzialmente, l'interpretazione epistemologica del passo di Aristotele: piuttosto che un'asserzione ontologica negativa sulla mancanza di proprietà determinate delle cose, οὐ μᾶλλον sembra indicare uno stato doxastico del soggetto caratterizzato da assenza di opinioni o dal rifiuto di assentire categoricamente (si notino i verbi ὀρίζειν e ἀπροσθετεῖν).<sup>27</sup>

## *2. I dieci e gli otto tropi di Enesidemo*

Come si è già accennato, sembra che l'influenza filosofica di Pirrone si sia esaurita velocemente,<sup>28</sup> non riuscendo ad assurgere allo status di tradizione di pensiero dotata di continuità temporale. È forse con Enesidemo che si ristabilì, intorno al I sec. a.C.,<sup>29</sup> una filosofia che, polemizzando contro le derive dogmatiche dell'Accademia scettica contemporanea, si richiamò all'antico insegnamento di Pirrone, considerato come il vero capostipite

---

<sup>27</sup> L'espressione οὐ μᾶλλον ha una lunga storia alle spalle. Per un'analisi puntuale e attenta, cf. P. DeLacy, "Οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Skepticism", *Phronesis*, 3, 1958, p. 59-71, A. Graeser, "Demokrit und die skeptische Formel", *Hermes*, 98, 1970, p. 300-317, P. Woodruff, "Aporitic Pyrrhonism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, 1988, p. 139-168, spec. p. 146-153. Un tentativo di dare una valenza metafisica a οὐ μᾶλλον è formulato in Bett, *Pyrrho*, p. 29-37. Per la versione sestana di questa formula scettica cf. *PH*, I, 188-191.

<sup>28</sup> Cf. Cic., *Off.*, I, 6; *Fin.*, I, 35; *Tusc.*, V, 85; *De or.*, III, 62; Diog. Laert., *VP*, IX, 115; Sen., *NQ*, VII, 32, 2.

<sup>29</sup> Sulla biografia di Enesidemo cf. Brochard, *Les Sceptiques*, p. 241-246, F. Decleva Caizzi, "Aenesidemus and the Academy", *The Classical Quarterly*, 42, 1992, p. 176-189, Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, p. 351-356, J. Mansfeld, "Aenesidemus and the Academics", in L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions Presented to Professor I. G. Kidd*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1995, p. 235-248, Robin, *Pyrrhon*, p. 137-139, B. Pérez-Jean, *Énésidème*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. III, *d'Eccélos à Juvénal*, Paris, Éditions du CNRS, 2000, p. 90-99, Polito, *Aenesidemus*, p. 41-61.

dello scetticismo (cf. Aristocl. *ap.* Eus., *PE*, XIV, 18, 29 = T48A Decleva Caizzi = A4 Polito, secondo cui fu proprio Enesidemo che iniziò a richiamare in vita il ‘cumulo di inezie’ della filosofia pirroniana). Anche Menodoto, medico empirico della seconda metà del II sec. d.C., afferma che la tradizione pirroniana si interruppe con Timone (cf. Diog. Laert., *VP*, IX, 115), sebbene in questo caso il merito della sua rinascita sia ascrivito, forse non disinteressatamente, al medico Tolemeo di Cirene. Nella celebre diadochia o successione di maestri e allievi scettici esposta in Diog. Laert., *VP*, IX, 115-116 = A5 Polito, vi sono numerosi nomi che possono essere messi in relazione con la tradizione medica empirica;<sup>30</sup> ma qui ci interessa solo rilevare che anche Eraclide, del quale Enesidemo sarebbe stato il discepolo, potrebbe verosimilmente identificarsi con il famoso medico empirico di Taranto che scrisse un *Περὶ τῆς ἐμπειρικῆς αἰρέσεως* (cf. Deichgräber, *Die griechische Empirikerschule*, p. 172). Si tenga presente che alcuni studiosi (cf. Bett, *Pyrrho*, p. 189-232, Woodruff, “Aporetic Pyrrhonism”) hanno recentemente ipotizzato che lo scetticismo di Enesidemo fosse profondamente diverso da quello successivo. In effetti, non solo Sesto cita raramente il suo predecessore (anche se i testi di Enesidemo costituiscono una fonte importante dell’opera sestana), ma a volte sembra attribuire a Enesidemo dottrine dogmatiche di matrice eraclitea (cf. *PH*, I, 210 = B22 Polito; III, 138 = B28C; *M*, VIII, 8 = B23; IX, 337 = B25; X, 38 = B10; X, 216 = B28A; X, 230-233 = B28B). Senza entrare nel merito dell’annosa questione riguardante il presunto eraclitismo di Enesidemo,<sup>31</sup> in questo contributo seguiremo l’impostazione tradizionale secondo cui nella riflessione di Enesidemo sono riscontrabili alcune delle linee guida principali della successiva tradizione neo-pirroniana. A conferma di ciò, basta considerare le riflessioni critiche enesidemee sulla conoscenza certa della realtà: i dieci e otto tropi per la sospensione del giudizio, esposti dettagliatamente da Sesto in *PH*, I, 35-163 e 180-186, sono riconducibili,

---

<sup>30</sup> Per l’elenco completo cf. J. Barnes, “Pyrrhonism, Belief, and Causation”, in Id., *Proof, Knowledge, and Scepticism. Essays in Ancient Philosophy III*, ed. by M. Bonelli, Oxford, Clarendon Press, 2014, p. 417-511, spec. p. 422 n. 20.

<sup>31</sup> Cf. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, p. 392-411, B. Pérez-Jean, *Dogmatisme et scepticisme. L’héraclitisme d’Énésidème*, Lille, Septentrion, 2005, R. Polito, *The Sceptical Road: Aenesidemus’ Appropriation of Heraclitus*, Leiden, Boston, Brill, 2004, J. M. Rist, “The Heracliteanism of Aenesidemus”, *Phoenix*, 24, 1970, p. 309-319, M. Schofield, “Aenesidemus: Pyrrhonist and ‘Heraclitean’”, in A. M. Ioppolo-D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum*, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 271-338.

infatti, a Enesidemo, almeno per quanto riguarda la loro formulazione di base (cf. Aristocle. *ap. Eus.*, *PE*, XIV, 18, 11 = Fr. 4 Chiesara = B18 Polito; *PH*, I, 180 = B14; *M*, VII, 345 = B19; Phot., *Bibl.*, cod. 212, 170b 17-22 = B8).

La tradizione manoscritta ci ha trasmesso numerosi resoconti dei dieci tropi: il primo in ordine cronologico è quello di Filone di Alessandria (cf. *De ebr.*, 169-205), in cui l'autore, per perseguire i propri scopi filosofici, si appropria di otto argomenti scettici che sono una chiara reminiscenza di alcuni dei tropi di Enesidemo. Troviamo poi il sintetico resoconto di Aristocle (cf. *Eus.*, *PE*, XIV, 18, 11-12 = Fr. 4 Chiesara = B18 Polito), che elenca i *nove* tropi di Enesidemo secondo i quali le cose (τὰ πράγματα) sono non-evidenti (ἄδηλα). Seguono poi la versione sestana (*PH*, I, 35-163) e laerziana (Diog. Laert., *VP*, IX, 78-88). Il resoconto più tardo si trova nella compilazione bizantina dello pseudo-Erennio (*In Aristot. Metaph.*, 518-525), direttamente dipendente da Filone.<sup>32</sup> Altri interessanti riferimenti sintetici a questi tropi si trovano nel commentario anonimo al *Teeteto* di Platone (col. LXIII Bastianini-Sedley), mentre siamo a conoscenza dell'esistenza di altri due testi, oggi perduti, che vertevano sui dieci tropi: il primo è preservato nel cosiddetto 'catalogo di Lampria' (n. 158) delle opere di Plutarco, intitolato Περὶ τῶν Πύρρωνος δέκα τόπων,<sup>33</sup> mentre il secondo è il testo di Favorino intitolato Πυρρώνειοι τρόποι (cf. Gell., *NA*, XI, 5, 7 = Fr. 26 Barigazzi). Per quanto riguarda gli otto tropi, l'unico resoconto disponibile è quello di Sesto (cf. *PH*, I, 180-186), la cui matrice originaria è riconducibile al quinto libro dei Πυρρωνίων λόγοι di Enesidemo, di cui Fozio ci ha trasmesso una celebre epitome (cf. Phot., *Bibl.*, cod. 212, 170b 17-22 = B8 Polito). Per la natura introduttiva di questo contributo, siamo dell'avviso che sia sufficiente prendere in esame esclusivamente la versione sestana dei dieci tropi, la più completa e articolata.<sup>34</sup>

I dieci tropi sono schemi argomentativi per giungere all'imperturbabilità (ἀταραξία) attraverso la prassi della sospensione del giudizio (ἐποχή) sulla

---

<sup>32</sup> Cf. L. P. Schrenk, "Byzantine Evidence for Galen's *On Medical Experience*", *Byzantinische Zeitschrift*, 82, 1989, p. 251-257, M. L. Chiesara, "Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene", *Acme*, 1, 2002, p. 33-56, spec. p. 47.

<sup>33</sup> Il termine τόπων potrebbe essere un mero errore di copiatura di τρόπων, almeno secondo l'ipotesi di Barnes, "Diogenes Laertius on Pyrrhonism", p. 548. *Contra*, cf. Hankinson, *The Sceptics*, p. 336 n. 16.

<sup>34</sup> Si tenga presente, inoltre, che per ovvie ragioni di spazio non analizzeremo in dettaglio ogni singolo tropo, limitandoci a esporre a grandi linee le principali strategie argomentative riscontrabili nella versione sestana dei dieci e degli otto tropi.

verità o falsità di sensazioni o opinioni. Sesto elabora una struttura generale complessiva dei dieci tropi, raggruppandoli in funzione del soggetto giudicante, dell'oggetto giudicato e di entrambi (cf. *PH*, I, 38). In effetti, i primi quattro tropi (*PH*, I, 40-117) si concentrano sul soggetto cognitivo, vale a dire ciò che giudica (rispettivamente, le diverse specie di animali, gli esseri umani, gli organi di senso, le varie disposizioni o *διαθέσεις* in cui si trova il soggetto), il settimo (129-134) e il decimo (145-163) sull'oggetto giudicato (le differenze tra le quantità e i modi di preparazione delle cose; le varie scelte di vita, consuetudini, leggi, credenze mitiche e dogmatiche), mentre il quinto (118-123), il sesto (124-128), l'ottavo (135-140) e il nono (141-144) vertono sul soggetto e sull'oggetto (rispettivamente, le differenze tra le posizioni e gli intervalli spaziali e i luoghi; le mescolanze; la relatività delle cose; la frequenza degli avvenimenti). Sesto sistematizza ulteriormente la struttura gerarchica dei tropi rilevando che il loro genere sommo – cui sono subordinati tanto la loro struttura complessiva tripartita, quanto i singoli dieci tropi – è il tropo della relatività (cf. *PH*, I, 39; cf. 136):<sup>35</sup> esso, quindi, rappresenta per Sesto la struttura logica di base di tutti i tropi.<sup>36</sup>

Lo scetticismo dei dieci tropi prende le mosse dai modi opposti in cui un oggetto o stato di cose del mondo esterno appare in relazione ai diversi contesti epistemici.<sup>37</sup> Il loro aspetto teorico principale riguarda, da un lato, la classificazione dei vari modi in cui le cose danno origine a rappresentazioni o credenze contrapposte sulla realtà, dall'altro, la messa in rilievo dell'uguale valore epistemico (*ισοσθένεια*) che possiedono queste rappresentazioni o credenze. Le esperienze conflittuali ed equipollenti che si riferiscono allo stesso oggetto, dunque, non possono determinare da se stesse come sono le cose *secondo la loro natura*. Evidentemente, ognuno di noi crede *prima facie* che ciò che appare sia una rappresentazione fedele degli attributi reali delle

<sup>35</sup> È verosimile credere che la versione originale del tropo della relatività (*πρός τι*) di Enesidemo sia sopravvissuta in Filone (*De ebr.*, 186-188) e Diogene Laerzio (IX, 87-88). In sua vece, Sesto utilizza il tropo della relatività di Agrippa (cf. *PH*, I, 167). Sulla questione cf. le condivisibili analisi di Annas-Barnes, *The Modes*, p. 130 ss., J. Barnes, "Scepticism and Relativity", in Id., *Proof, Knowledge, and Scepticism*, p. 536-567, spec. p. 546 ss.

<sup>36</sup> In effetti, il concetto di 'relazione' riappare in numerose argomentazioni che costituiscono gli altri nove tropi, tra cui ci limitiamo a citare *PH*, I, 78, 87, 103, 104, 112, 163.

<sup>37</sup> Sui dieci tropi, cf. Annas-Barnes, *The Modes*, Hankinson, *The Sceptics*, p. 155-181, G. Striker, "The Ten Tropes of Aenesidemus", in Ead., *Essays*, p. 116-134, E. Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos, 2005, p. 27-60, (<http://scholarlysource.daphnet.org/index.php/DDDL/issue/view/18> [11.11.2018]), P. Woodruff, *The Pyrrhonian Modes*, in Bett (ed.), *The Cambridge Companion*, p. 208-231.

cose, ma se si iniziasse a dare il dovuto credito anche alle differenti impressioni prodotte dalle stesse cose nei più svariati contesti relazionali, allora ci si renderebbe conto della necessità di un metodo o argomento di qualche tipo che permetta di poter passare dalla sfera dei fenomeni apparenti a quella della vera natura degli oggetti esterni o τὰ ὑποκείμενα (cf. *PH*, I, 61, 78, 123, 127). Questa contrapposizione di apparenze o discorsi che si riferiscono allo stesso oggetto o fatto è il punto di partenza dello scetticismo, che Enesidemo giunge ad attribuire allo stesso Pirrone, almeno secondo la testimonianza di Diogene Laerzio.

Anche Enesidemo nel primo libro delle *Dottrine pirroniane*, dice che Pirrone non determinava nulla in modo dogmatico (δογματικῶς) a causa degli opposti discorsi (ἀντιλογία) e seguiva invece i fenomeni (φαινόμενα) (Diog. Laert., *VP*, IX, 106 = T8 Decleva Caizzi [cf. Diog. Laert., *VP*, IX, 78 = B 16 Polito]; trad. Decleva Caizzi).

A differenza della vera natura delle cose esterne, la sfera fenomenica non è problematizzata dallo scettico, che si limita a seguire passivamente ciò che appare (cf. *PH*, I, 19-20, 22). La premessa di fondo dei dieci tropi, quindi, è il realismo, vale a dire la tesi secondo cui esiste un'unica realtà sussistente in sé e per sé, autonoma da ogni contesto relazionale all'interno della quale essa appare: gli 'oggetti' della conoscenza umana, infatti, hanno un'esistenza autonoma che prescinde dal modo e dalle caratteristiche con cui essi appaiono sul piano fenomenico.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Cf. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, p. 535 ss., S. Everson, "The Objective Appearance of Pyrrhonism", in Id. (ed.), *Psychology. Companions to Ancient Thought 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 121-147, spec. p. 146-147, Hankinson, *The Sceptics*, p. 15, G. Preti, "Lo scetticismo e il problema della conoscenza", *Rivista critica di storia della filosofia*, 29, 1974, p. 3-31, spec. p. 8. Sulla marginalità nello Scetticismo antico della questione filosofica riguardante l'esistenza del mondo esterno cf. almeno M. F. Burnyeat, "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *The Philosophical Review*, 1, 1982, p. 3-40. Per le opzioni ermeneutiche alternative secondo le quali nel Pirronismo sono presenti delle istanze che possono essere definite 'fenomeniste' o 'anti-realiste' cf. G. Fine, "Scepticism, Existence, and Belief", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 14, 1996, p. 273-290, spec. p. 276 ss., Ead., "Sextus and External World Scepticism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, p. 341-385, L. Groarke, *Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*, Montreal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990, D. Machuca, "La critique du critère de vérité épicurien chez Sextus Empiricus: un scepticisme sur le monde extérieur?", in S. Marchand-F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Roma, Sapienza Università Editrice, 2013, p. 105-127, B. Mates, *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 17-21, Thorsrud, *Ancient Scepticism*, p. 182-183.

Questa forma di realismo genera il problema epistemologico che concerne la determinazione delle vere proprietà intrinseche delle cose: se, infatti, l'accesso epistemico del soggetto è limitato alla sfera fenomenica (la quale non è indipendente e invariabile dai molteplici contesti relazionali), allora si può determinare quale delle apparenze contrastanti è effettivamente conforme alla realtà oggettiva delle cose solo in virtù di un metodo condiviso. I fenomeni, quindi, non permettono al soggetto di inferire direttamente, in ogni occasione e in maniera incontrovertibile, quale sia la vera natura delle cose, e i dieci tropi mostrano l'aporeticità delle argomentazioni che tentano di passare direttamente dall'ambito fenomenico a quello della realtà esterna. Quest'assunto di base dei dieci tropi è lucidamente rilevato da Sesto nel seguente passo.

[Possiamo dire come sono le cose] relativamente a qualcosa (τὸ πρὸς τι), ma non com'è la natura in sé delle cose per l'anomalia (ἀνωμαλία) delle rappresentazioni [...] (PH, I, 132; trad. Catapano).

L'argomento centrale dei dieci tropi può essere formalizzato nella seguente maniera:

- (1)  $x$  appare F nella relazione R.
- (2)  $x$  appare F\* nella relazione R\*.

I simboli F, F\*, R e R\* designano rispettivamente il modo in cui appare l'oggetto o stato di cose  $x$  e le relazioni di natura contestuale in cui si danno queste apparenze conflittuali ed equipollenti.

- (3) poiché non è possibile, fino a questo momento, preferire R a R\* o viceversa, si giunge alla sospensione del giudizio, cioè
- (4) né si afferma né si nega che  $x$  sia realmente F o F\*.<sup>39</sup>

Purché non si abbia un metodo condiviso (cioè non a sua volta oggetto di disputa) che ci permetta di determinare incontrovertibilmente quale delle due apparenze contrastanti (F o F\*) rappresenti fedelmente la vera natura delle cose, dobbiamo sospendere il giudizio, vale a dire né asserire che  $x$  è F, né asserire che  $x$  è F\*.

Anche gli otto tropi contro le spiegazioni causali dei Dogmatici (αἰτιολογίαι)<sup>40</sup> si basano su un'analogia forma di scetticismo epistemologico, la cui paternità è anch'essa attribuita a Enesidemo.

---

<sup>39</sup> Per analoghe formulazioni dello schema dell'argomento di Enesidemo, cf. Annas-Barnes, *The Modes*, p. 25, 39, 68, 82-83, 98, 102, 121-122, Hankinson, *The Sceptics*, p. 156, Spinelli, *Questioni scettiche*, p. 33, Woodruff, *The Pyrrhonian Modes*, p. 219.

*PH*, I, 180: E invero Enesidemo tramanda otto tropi in base ai quali crede che tutte le spiegazioni causali dogmatiche possano essere confutate e mostrate infondate (*μοχθηρός*; trad. Catapano).

Il nucleo teorico degli otto tropi è epistemologico,<sup>41</sup> come mostra l'aggettivo *μοχθηρός*, usualmente utilizzato da Sesto per sottolineare la fallacia delle argomentazioni dogmatiche (cf. *PH*, II, 111). In effetti, le *αιτιολογιαί* oggetto della critica enesidemea sono dottrine esplicative che interpretano i fenomeni come *segnī* delle cause non-evidenti che li hanno prodotti. In altri termini, i Dogmatici sostengono di aver scoperto una teoria valida in virtù della quale si può determinare la vera natura 'profonda' delle cause non-evidenti, partendo dalla sfera 'superficiale' dei fenomeni evidenti.

La scelta sestana di elencare gli otto tropi di Enesidemo dopo i cinque (cf. *PH*, I, 164-177) e due tropi (cf. *PH*, I, 178-179) degli "Scettici più recenti" (*νεώτεροι σκεπτικοί*)<sup>42</sup> genera una ragionevole perplessità. Mentre i dieci tropi di Enesidemo rappresentano uno scetticismo analogo a quello che innerva gli otto tropi – nella misura in cui anche questi argomenti tentano di bloccare qualsiasi genere di inferenza che determina la vera natura della realtà partendo da ciò che appare – gli argomenti degli 'Scettici più recenti' si focalizzano sulle aporie generate dai tentativi dei Dogmatici di giustificare una opinione scientifico-filosofica (*δόγμα*) o i principi primi di una teoria fondazionalista della conoscenza.

Queste aporie sono prodotte, in ultima istanza, dallo stesso concetto dogmatico di giustificazione epistemica, che non riesce ad adempiere alla propria funzione precipua.<sup>43</sup> Siamo dell'avviso che la scelta di esporre gli otto tropi in una posizione testuale cronologicamente e concettualmente

---

<sup>40</sup> Sugli otto tropi, cf. E. Bréhier, "Pour l'histoire du scepticisme antique: les tropes d'Énésidème contre la logique inductive", *Revue des Études Anciennes*, 20, 1918, p. 69-76, Brochard, *Les Sceptiques*, p. 265-266, Barnes, "Pyrrhonism, Belief, and Causation", p. 471-485, Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, p. 370-375, Hankinson, *The Sceptics*, p. 213-217, Id., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 269-277, Spinelli, *Questioni scettiche*, p. 83-88, Stough, *Greek Skepticism*, p. 97-102.

<sup>41</sup> Per la critica scettica del concetto 'ontologico' di causa, cf. *PH*, III, 13-29; *M*, IX, 195-267.

<sup>42</sup> Diogene Laerzio (IX, 88) ascrive la paternità dei cinque tropi ad Agrippa, enigmatica figura che visse verosimilmente nel I sec. d.C.

<sup>43</sup> Sulla struttura logica dei cinque e due tropi, cf. almeno J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, M. Catapano, "The Two Modes of Scepticism and the Aporetic Structure of Foundationalism", *Méthexis*, 29, 2017, p. 107-120, Id., "The Argument from the Infinite Regress of Reasons in Sextus Empiricus", *Antiquorum Philosophia*, 11, 2017, p. 115-127.

incongruente rispetto alla struttura complessiva della tropologia scettica rifletta l'opinione di Sesto sulla portata limitata e settoriale di questi argomenti: mentre, infatti, i primi tre insiemi di tropi hanno un ambito d'azione molto generale – riguardante, da un lato, la discordanza e relatività di rappresentazioni e credenze (i dieci tropi), dall'altro, la giustificazione epistemica di qualunque asserzione dogmatica (i cinque e due tropi) – gli otto tropi, invece, si concentrano sul campo più ristretto delle spiegazioni causali dei Dogmatici. In effetti, la valenza scettica dei tropi dei νεώτεροι σκεπτικοί è talmente universale da inglobare anche quella degli otto tropi, come Sesto esplicitamente riconosce in *PH*, I, 185.

I singoli tropi anticausali differiscono dichiaratamente tra loro in portata, prospettiva e profondità teorica, e a volte si limitano a rilevare alcune carenze particolari e contingenti dell'approccio dogmatico preso in esame. Il primo e il secondo tropo, invece, hanno conseguenze scettiche generali che riguardano ogni spiegazione causale dogmatica, e per questa ragione limiteremo a essi la seguente sintetica esposizione.

Come abbiamo già accennato, il principale bersaglio polemico dell'analisi enesidemea è la fiduciosa lettura dei fenomeni come segni visibili di processi e di entità invisibili: la praticabilità di questa mossa teorica si rivela immediatamente problematica perché la discordanza tra le molteplici teorie dogmatiche sulla natura di ciò che è non-evidente non sembra essere definitivamente eliminabile.

Il primo di questi [tropi], egli dice, è quello per il quale il genere della spiegazione causale (αἰτιολογία), occupandosi delle cose non-evidenti (τὰ ἀφανῆ), non ha una conferma condivisa da ciò che è evidente (οὐχ ὁμολογουμένην ἔχει τὴν ἐκ τῶν φαινομένων ἐπιμαρτύρησιν).<sup>44</sup> Il secondo è quello secondo il quale, sebbene vi sia ampia sovrabbondanza di modi per spiegare a livello causale l'oggetto intorno al quale verte la ricerca (τὸ ζητούμενον), spesso alcuni lo spiegano in un modo solo (*PH*, I, 181; trad. Catapano).

---

<sup>44</sup> Un punto terminologico del primo tropo che merita di essere cursoriamente analizzato è l'uso del termine 'conferma' (ἐπιμαρτύρησις), appartenente al lessico epistemologico epicureo (cf. *M*, VII, 212). Esso suggerisce che l'attacco enesidemeo sia diretto in particolare contro le teorie di matrice atomistica, sebbene ciò non escluda che i primi due tropi riescano a svolgere la loro funzione scettica anche contro altre teorie semiotico-epistemologiche dogmatiche, volte a penetrare sotto la 'superficie' del mondo fenomenico. Sulle nozioni correlate di ἐπιμαρτύρησις, ἀντιμαρτύρησις, οὐκ ἀντιμαρτύρησις e οὐκ ἐπιμαρτύρησις, cf. almeno J.-P. Dumont, "Confirmation et disconfirmation", in J. Barnes-J. Brunschwig-M. Burnyeat-M. Schofield (eds.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 273-303.

Il problema posto dal primo e dal secondo tropo può essere definito – con un termine anacronisticamente preso in prestito dalla filosofia della scienza contemporanea – ‘tesi della sottodeterminazione teorica’.<sup>45</sup>

Questa fa riferimento al fatto che per ogni teoria causale  $T_1$  sono formulate – oppure è possibile formulare, almeno in linea di principio – altre diafoniche teorie causali fenomenicamente equivalenti  $T_2, T_3, \dots T_n$ , che, tuttavia, postulano principi o entità non-osservabili incompatibili con  $T_1$ . Ciò significa che l’evidenza fenomenica è conciliabile con un insieme di teorie causali tra loro incommensurabili: i dati disponibili, quindi, non riescono a determinare quale teoria sia quella incontrovertibilmente vera.<sup>46</sup> In altri termini:

- 1) la teoria causale  $T_1$  è compatibile con l’insieme dei fenomeni osservabili  $\Phi$ ;
- 2)  $T_2$  (diversa da  $T_1$ ) è ugualmente compatibile con  $\Phi$ ;
- 3)  $T_1$  e  $T_2$ , quindi, sono empiricamente equivalenti;
- 4) poiché tanto  $T_1$ , quanto  $T_2$  sono in grado di spiegare causalmente  $\Phi$ , non abbiamo ragioni per essere giustificati nel credere che  $T_1$  sia vera mentre  $T_2$  sia falsa (o l’inverso).

Il problema della sottodeterminazione teorica concerne la scelta della teoria valida di fronte a una (o più) teorie ‘concorrenti’: se l’ambito fenomenico è il punto di partenza dal quale tentare di estrapolare la vera natura delle realtà non osservabili, allora l’equivalenza empirica delle molteplici teorie causali ci conduce a un punto di stallo o sospensione del giudizio. Il secondo tropo, inoltre, mette in rilievo che i Dogmatici tendono a ignorare le dottrine causali delle altre tradizioni filosofiche, come se la sola spiegazione disponibile fosse quella elaborata dalla propria scuola filosofica.

Ciò mostra che il primo e il secondo tropo svolgono la loro funzione scettica in modo interrelato: il primo specifica che la vera natura delle cause non-evidenti non trova conferma diretta dalla realtà fenomenica evidente, mentre il secondo

---

<sup>45</sup> Come hanno rilevato Barnes, “Pyrrhonism, Belief”, p. 484 e Hankinson, *The Sceptics*, p. 213. Per un primo orientamento complessivo sul problema della sottodeterminazione teorica nella filosofia della scienza contemporanea, cf. G. Boniolo-P. Vidali, *Filosofia della scienza*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. 585-626. Sebbene sia possibile riconoscere nel primo e secondo tropo una sorta di prefigurazione di questi successivi dibattiti filosofici novecenteschi, ovviamente siamo dell’avviso che non si debba conferire a queste assonanze di fondo una eccessiva valenza teorica.

<sup>46</sup> Per un altro passo sestano che illustra egregiamente questo fondamentale punto teorico, cf. *M*, VIII, 219-220.

rafforza quest'impostazione, rimarcando la potenziale 'proliferazione' di teorie causali contrastanti che tendono ad annullarsi reciprocamente.

### *Conclusioni*

Abbiamo visto che, in base alle varie testimonianze antiche, la filosofia di Pirrone è stata interpretata dagli studiosi contemporanei secondo parametri tra loro inconciliabili. In questo contributo abbiamo dato maggiore risalto all'interpretazione epistemologica, secondo la quale la dottrina di Pirrone ha uno scopo esplicito: rilevare che le nostre facoltà cognitive non riescono a determinare con certezza quale sia la vera natura della realtà. A causa di questi limiti cognitivi, dobbiamo astenerci dall'accettare enunciazioni predicative categoriche che travalicano la dimensione esperienziale diretta. I dieci tropi di Enesidemo, invece, mettono l'accento sulla discordanza generata dai modi opposti in cui un 'oggetto' o stato di cose appare nei diversi contesti esperienziali. Questa 'dissonanza' cognitiva può essere risolta solo in base a un metodo condiviso che permetta di determinare, al di là di ogni dubbio, quale sensazione o opinione sia conforme alla realtà oggettiva. Per quanto riguarda i tropi anticausali di Enesidemo, siamo dell'avviso che lo schema argomentativo sotteso ai primi due sia una sorta di 'ribaltamento' di quello dei dieci, in cui la discordanza si applica non ai fenomeni manifesti, bensì alle teorie esplicative dell'unico ambito fenomenico. Nel caso dei dieci tropi, infatti, la discordanza concerne i fenomeni isostenici contrapposti che sono prodotti dallo *stesso* 'oggetto' esterno, mentre per quanto riguarda il primo e secondo degli otto tropi, la discordanza si riferisce alle entità teoriche non osservabili che pretendono di spiegare lo *stesso* ambito esperienziale manifesto. Sebbene il tipo di scetticismo che possiamo attribuire a Pirrone in base al passo di Aristotele non corrisponda allo scetticismo più tardo di matrice enesidemea, è fuor di dubbio che l'interpretazione epistemologica riesca a preservare, anche se con argomenti solo in parte condivisibili, l'unitarietà delle tradizioni pirroniana e neo-pirroniana.

REFERENCES:

- Annas, Julia, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Introd. dell'Autrice per l'edizione italiana, Prefaz. di Giovanni Reale, Trad. it. di Matteo Andolfo, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- Annas, Julia-Barnes, Jonathan, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Aronadio, Francesco, "Due fonti laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia", *Elenchos*, 11, 1990, p. 203-255.
- Ausland, Hayden W., "On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy", *Elenchos*, 10, 1989, p. 359-434.
- Barnes, Jonathan, *The Toils of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Barnes, Jonathan, "Diogenes Laertius IX 61-116: The Philosophy of Pyrrhonism", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, (36.6), 1992, p. 4241-4301.
- Barnes, Jonathan, "Peripatetic Epistemology: 100 BC-200 AD", in Richard Sorabji-Robert W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*, 2 voll., London, Institute of Classical Studies, 2007, II, p. 547-562.
- Barnes, Jonathan, "Pyrrhonism, Belief, and Causation", in Id., *Proof, Knowledge, and Scepticism. Essays in Ancient Philosophy III*, ed. by Maddalena Bonelli, Oxford, Clarendon Press, 2014, p. 417-511.
- Barnes, Jonathan, "Scepticism and Relativity", in Id., *Proof, Knowledge, and Scepticism. Essays in Ancient Philosophy III*, ed. by Maddalena Bonelli, Oxford, Clarendon Press, 2014, p. 536-567.
- Bailey, Alan, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Beckwith, Christopher I., "Pyrrho's Logic: A Re-examination of Aristocles' Record of Timon's Account", *Elenchos*, 32, 2011, p. 287-327.
- Beckwith, Christopher I., *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2015.
- Bett, Richard, "Aristocles on Timon on Pyrrho: The Text, its Logic, and its Credibility", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 12, 1994, p. 137-181.
- Bett, Richard, *Pyrrho, His Antecedents and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Boniolo, Giovanni-Vidali, Paolo, *Filosofia della scienza*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.
- Bréhier, Emile, "Pour l'histoire du scepticisme antique: les tropes d'Énésidème contre la logique inductive", *Revue des Études Anciennes*, 20, 1918, p. 69-76.
- Brennan, Tad, "Pyrrho and the Criterion", *Ancient Philosophy*, 18, 1998, p. 417-434.
- Brochard, Victor, *Les Sceptiques Grecs*, Paris, Imprimerie Nationale, 1886.
- Brunschwig, Jacques, "Once again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho", in Jacques Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 190-211.
- Brunschwig, Jacques, "The Beginnings of Hellenistic Philosophy", in Keimpe Algra-Jonathan Barnes-Jaap Mansfeld-Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 241-249.
- Burnyeat, Myles F., "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed", *The Philosophical Review*, 1, 1982, p. 3-40.

- Castagnoli, Luca, "Review of R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford, Oxford University Press, 2000", *Ancient Philosophy*, 22, 2002, p. 443-457.
- Catapano, Massimo, "The Two Modes of Scepticism and the Aporetic Structure of Foundationalism", *Méthexis*, 29, 2017, p. 107-120.
- Catapano, Massimo, "The Argument from the Infinite Regress of Reasons in Sextus Empiricus", *Antiquorum Philosophia*, 11, 2017, p. 115-127.
- Chiesara Maria Lorenza (ed.), *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Chiesara, Maria Lorenza, "Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene", *Acme*, 1, 2002, p. 33-56.
- Dal Pra, Mario, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- Declava Caizzi, Fernanda (ed.), *Pirrone. Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- Declava Caizzi, Fernanda, "Aenesidemus and the Academy", *The Classical Quarterly*, 42, 1992, p. 176-189.
- Declava Caizzi, Fernanda, "Il libro IX delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II (36.6), 1992, p. 4218-4240.
- Deichgräber, Karl, *Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin, Zürich, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1965.
- DeLacy, Phillip, "Ὁ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Skepticism", *Phronesis*, 3, 1958, p. 59-71.
- Di Marco, Massimo (ed.), *Timone di Fliunte: Silli*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1989.
- Everson, Stephen, "The Objective Appearance of Pyrrhonism", in Stephen Everson (ed.), *Psychology. Companions to Ancient Thought 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 121-147.
- Ferrari, Gian Arturo, "Due fonti sullo scetticismo antico (Diog. Laert. IX 66-108; Eus. *Praep. Ev.* XIV 18, 1-20)", *Studi italiani di filologia classica*, 40, 1968, p. 200-224.
- Ferrari, Gian Arturo, "L'immagine dell'equilibrio", in Gabriele Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, Atti del Convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C.N.R., Roma, 5-8 novembre 1980, 2 voll., Napoli, Bibliopolis, 1981, I p. 337-370.
- Fine, Gail, "Scepticism, Existence, and Belief", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 14, 1996, p. 273-290.
- Fine, Gail, "Sextus and External World Scepticism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, p. 341-385.
- Glucker, John, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Graeser, Andreas, "Demokrit und die skeptische Formel", *Hermes*, 98, 1970, p. 300-317.
- Green, Jerry, "Was Pyrrho a Pyrrhonian?", *Apeiron*, 50, 2017, p. 335-365.
- Groarke, Leo, *Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*, Montreal, Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990.
- Hankinson, Robert J., *The Sceptics*, London, New York, Routledge, 1995.
- Hankinson, Robert J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Ioli, Roberta, "ΑΓΩΓΗ and Related Concepts in Sextus Empiricus", *Sicilorum Gymnasium*, 56, 2003, p. 401-428.

*Il problema della conoscenza in Pirrone ed Enesidemo*

- 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.
- Lesses, Glenn, "Pyrrho the Dogmatist", *Apeiron*, 35, 2002, p. 255-271.
- Long, Anthony A., *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei e scettici*, Trad. it. di A. Calzolari, Bologna, il Mulino, 1991.
- Long, Anthony A., Sedley, David N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Machuca, Diego, "La critique du critère de vérité épicurien chez Sextus Empiricus: un scepticisme sur le monde extérieur?", in Stéphane Marchand-Francesco Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Roma, Sapienza Università Editrice, 2013, p. 105-127.
- Mansfeld, Jaap, "Aenesidemus and the Academics", in Lewis Ayres (ed.), *The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions Presented to Professor I. G. Kidd*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1995, p. 235-248.
- Mates, Benson *The Sceptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- Morau, Paul, *L'Aristotelismo presso i Greci, Gli Aristotelici nei secoli I e II d. C.*, vol. II, tomo I, Introd. di Giovanni Reale, Ed. ital. a cura di Stefano Tognoli-Vincenzo Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*, Basel, C. Schultze, 1870.
- Pérez-Jean, Brigitte, "Énésidème", in Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. III, *d'Eccélos à Juvénal*, Paris, Éditions du CNRS, 2000, p. 90-99.
- Pérez-Jean, Brigitte, *Dogmatisme et scepticisme. L'héraclitisme d'Énésidème*, Lille, Septentrion, 2005.
- Polito, Roberto, *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Leiden, Boston, Brill, 2004.
- Polito, Roberto (ed.), *Aenesidemus of Cnossus. Testimonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Powers, Nathan, "Fourth-Century Flux Theory and the Origins of Pyrrhonism", *Apeiron*, 34, 2001, p. 37-50.
- Preti, Giulio, "Lo scetticismo e il problema della conoscenza", *Rivista critica di storia della filosofia*, 29, 1974, p. 3-31.
- Prost, François, "Pyrrhon chez Cicéron", *Vita Latina*, 183-184, 2011, p. 33-53.
- Reale, Giovanni, "Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide", in Gabriele Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, Atti del Convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C.N.R., Roma, 5-8 novembre 1980, 2 voll., Napoli, Bibliopolis, 1981, I, p. 243-336.
- Rist, John M., "The Heracliteanism of Aenesidemus", *Phoenix*, 24, 1970, p. 309-319.
- Robin, Léon, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944.
- Sakezles, Priscilla, "Pyrrhonian Indeterminacy: A Pragmatic Interpretation", *Apeiron*, 26, 1993, p. 77-95.
- Schrenk, Lawrence P., "Byzantine Evidence for Galen's *On Medical Experience*", *Byzantinische Zeitschrift*, 82, 1989, p. 251-257.
- Sedley, David, "The Motivation of Greek Skepticism", in Myles Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 9-30.

Massimo Catapano

- Schofield, Malcolm, "Aenesidemus: Pyrrhonist and 'Heraclitean'", in Anna Maria Ioppolo-David N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum*, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 271-338.
- Spinelli, Emidio, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos, 2005 (<http://scholarlysource.daphnet.org/index.php/DDL/issue/view/18> [11.11.2018]).
- Stopper, M. R., "Schizzi Pirroniani", *Phronesis*, 28, 1983, p. 265-297.
- Stough, Charlotte L., *Greek Skepticism. A Study in Epistemology*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1969.
- Striker, Gisela, "Κριτήριον τῆς ἀληθείας", in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 22-76.
- Striker, Gisela, "The Ten Tropes of Aenesidemus", in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 116-134.
- Striker, Gisela, "The Problem of the Criterion", in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 150-165.
- Svavarsson, Svavar H., "Pyrrho's Undecidable Nature", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 2004, p. 249-295.
- Svavarsson, Svavar H., "Pyrrho and Early Pyrrhonism", in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 36-57.
- Thorsrud, Harald, *Ancient Scepticism*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2009.
- Warren, James, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Woodruff, Paul, "Aporetic Pyrrhonism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, 1988, p. 139-168.
- Woodruff, Paul, "The Pyrrhonian Modes", in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 208-231.
- Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Die nacharistotelische Philosophie*, Erste Hälfte, Dritter Teil, Erste Abteilung, Leipzig, Reisland, 1923<sup>5</sup>.

MASSIMO CATAPANO  
Sapienza Università di Roma  
[massimo.catapano@uniroma1.it](mailto:massimo.catapano@uniroma1.it)

HARALD THORSRUD

## ARCESILAIUS: SOCRATIC SKEPTICISM IN PLATO'S ACADEMY\*

**ABSTRACT:** The fundamental issue regarding Arcesilaus' skepticism is whether it should be understood as a philosophical position or as a strictly dialectical practice with no doctrinal content. In this paper I argue that it is both by providing an account of the epistemic principles informing his practice along with a positive doxastic attitude that he may consistently take towards those principles. I further show how Arcesilaus may have reasonably derived his Socratic project, including the epistemic principles and his distinctive cognitive attitude, from his reading of Plato's dialogues, and that this approach enables us to better understand the function of his practical criterion, the reasonable (*to eulogon*). And finally, I note that since Arcesilaus' great successor Carneades confronts the same problem regarding the coherence of his Socratic project, a similar interpretative approach may be taken to his practical criterion, the persuasive (*to pithanon*).

**SOMMARIO:** La questione fondamentale concernente lo scetticismo di Arcesilao è se esso debba essere inteso come una posizione filosofica o come una pratica strettamente dialettica senza alcun contenuto dottrinale. In questo articolo sostengo che lo scetticismo di Arcesilao è ambedue queste cose, fornendo un resoconto dei principi epistemici che fondano la sua posizione insieme a un atteggiamento doxastico positivo che egli assume costantemente in relazione a tali principi. Mostrerò, inoltre, come sia plausibile che Arcesilao possa aver derivato il suo progetto socratico, compresi i principi epistemici e il suo peculiare atteggiamento cognitivo, dalla lettura dei dialoghi di Platone, e come tale contatto con gli scritti platonici permetta di comprendere meglio la funzione del suo criterio pratico, il ragionevole (*to eulogon*). Infine, poiché Carneade, l'importante successore di Arcesilao, affronta lo stesso problema per ciò che riguarda la coerenza del suo progetto socratico, mostrerò come un simile approccio interpretativo possa essere adottato anche in relazione al suo criterio pratico, il persuasivo (*to pithanon*).

---

\* My thanks to Tim O'Keefe for providing extensive comments on an earlier draft of this essay that enabled me to clarify some key points.

KEYWORDS: Arcesilaus; Socrates; Plato; Academy; Skepticism

Arcesilaus initiated a skeptical phase in Plato's Academy sometime after taking over as head around 267 BCE. Like Socrates, he committed none of his thoughts to the page, so we must rely on the reports of others, often at quite a remove, to piece together his position or practice.<sup>1</sup> In fact, the fundamental issue regarding Arcesilaus' skepticism is whether it should be understood as a philosophical position in the first place, or whether it is better understood as a strictly dialectical practice, with no doctrinal content.<sup>2</sup>

The problem derives from certain propositions, which Cicero attributes to him in such a way as to suggest the following argument:

- (i) it is rash and shameful to assent to something false or unknown, but since
- (ii) nothing can be known (and obviously we shouldn't do what is rash and shameful),
- (iii) we should suspend judgment about everything (*Varro*, 44-45).

If Arcesilaus believes (i.e. assents to) (i) and (ii), he must also believe that he knows neither (i) nor (ii), since he believes nothing can be known. And if he knows neither (i) nor (ii) then by (i) he must admit that it is rash and shameful to believe either. Even if he somehow manages to overcome these difficulties, and believes (iii) on the basis of (i) and (ii), he must then admit that he should *not* believe (iii), or for that matter (i) and (ii), since he believes we should suspend judgment about everything. So there is quite a mess to clean up if Arcesilaus were to assent to these propositions as part of his own positive philosophical position. On the other hand, if he does not assent to these propositions we must explain why they are so closely associated with him, and what role they play in his skeptical practice.

---

<sup>1</sup> Fragments and testimonia for Arcesilaus are collected in H. J. Mette, "Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane", *Lustrum*, 26, 1984, p. 41-94. And now see S. Vezzoli, *Arcesilao di Pitane: L'origine del Platonismo neoaccademico*, Turnhout, Brepols, 2016.

<sup>2</sup> For concise and informative introductions to the interpretative issues and options, see C. Brittain, "Arcesilaus", in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008 (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arcesilaus/> [11.11.2018]) and A. M. Ioppolo, "Arcesilaus", in D. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism from Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury, 2018, p. 36-50. For a more general overview of scholarship on the Skeptical Academy, see D. Machuca, "Ancient Skepticism: The Skeptical Academy", *Philosophy Compass*, 6 (4), 2011, p. 259-266.

Along these lines, Casey Perin has argued that we have so far failed to make good sense of Arcesilaus.<sup>3</sup> Perin poses the problem as a dilemma: either Arcesilaus had philosophical views, as dogmatic interpretations maintain, or he did not, as dialectical interpretations maintain.<sup>4</sup> The problem for dogmatic interpretations is to show how his endorsement of philosophical views is consistent with those very views, as I have just sketched.<sup>5</sup> And the problem for dialectical interpretations is to explain why Arcesilaus bothers to argue against other people's views, and why he refuses to assent to what he does not know. If we cannot explain why he behaves this way and what he hopes to achieve, his practice is unintelligible. But if we attempt to explain his practice in terms of some epistemic principles, we confront the problems facing dogmatic interpretations once again. For assenting to these principles without knowing them to be true will be rash and shameful, which should lead him to suspend judgment. And if he suspends judgment regarding those principles, it is unclear how they can explain his practice.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> C. Perin, "Making Sense of Arcesilaus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 45, 2013, p. 313-340.

<sup>4</sup> For references to examples of these competing interpretations, see *ibid.* p. 314 n. 3. See also A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza: Il dibattito tra Stoici e accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Naples, Bibliopolis, 1986. Perin singles out the views of Frede and Cooper as being difficult to classify since they attempt to read Arcesilaus' skepticism as *both* a dialectical practice and a view, of some sort: M. Frede, "The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge", in M. Burnyeat-M. Frede (eds.), *The Original Sceptics*, Indianapolis, Hackett, 1997, p. 127-151, J. Cooper, "Arcesilaus: Socratic and Sceptic", in *Id.* (ed.), *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 81-103. I agree with Perin's assessment that these attempts fall short. Frede fails to fully clarify what it means for Arcesilaus to merely have a view in such a way that does not amount to giving assent. Cooper's Arcesilaus simply finds himself with certain substantive, action-guiding convictions that he is unwilling to assert or to defend. Even if we grant that these convictions were not arrived at philosophically and thus do not fall within the scope of (iii) when properly qualified, it is unclear why he is justified in exempting these convictions from dialectical scrutiny.

<sup>5</sup> Another option, though not much defended today, is that Arcesilaus was a crypto-dogmatist – i.e. he merely posed as a skeptic in order to determine which students were worthy of secretly receiving the wisdom of his positive Platonic views (*PH*, I, 234), which he buried like a "golden treasure" to be discovered by those who could make proper use of them (August., *Contr. Acad.*, III, 17, 38).

<sup>6</sup> Similarly, given that Arcesilaus makes use of reason and argument to call into question other applications of reason and argument, we confront the problem that Ioppolo sees as common to all forms of skepticism: "whether it is legitimate [or, we may add, even possible] for the skeptic to communicate his own non-position to others by drawing upon concepts such as reason, opinion, and truth" (Ioppolo, "Arcesilaus", p. 46).

Perin's insightful challenge highlights a persistent problem regarding what we, as well as our ancient sources, mean by 'belief' and how we may properly differentiate it from other similar or related doxastic attitudes. Ordinarily, belief is understood to be a matter of taking something to be true, or simply assenting to a proposition. This is clearly the attitude involved in (i) as well as (ii) insofar as we suppose that knowledge results from correctly or justifiably taking something to be true. But it is curious to note that the attitude described in (iii) must be more than merely *not* assenting, which, strictly speaking is all that would follow from (i) and (ii). Arcesilaus' advocacy of suspending judgment (*epoche*), as we will see, is an expression of his positive commitment to open-ended investigation. As such, the attitude of *epoche* implies being invested somehow in the truth of the relevant propositions. It is a matter of taking an interested, questioning attitude towards whether, for example, virtue is sufficient for happiness, rather than simply not having a belief either way.<sup>7</sup> So, we will need to appeal to more than (i) and (ii) to explain why Arcesilaus is so intent on suspending judgment and leading his interlocutors to do the same (Diog. Laert., *VP*, IV, 28, Cic., *Varro*, 45), and why he continues to investigate even while consistently failing to establish anything.

What we need is a principled explanation for Arcesilaus' philosophical practice. Regardless of whether he ever articulated and defended these principles, his practice is the result of intensive reflection on the nature, value, and purpose of human life. So unlike the implicit principles expressed through patterns of ordinary linguistic and social behavior, it is reasonable to expect that the principles expressed through Arcesilaus' practice will be relatively precise and clear. We will also need to explain the attitude Arcesilaus takes towards these principles. In order to avoid the problems described above we will have to suppose it is something other than belief. This is speculative, given the lack of textual evidence, but it seems to be necessary if we are to make sense of Arcesilaus' skepticism.

Accordingly, in what follows, I present an account of the epistemic principles informing Arcesilaus' practice along with a positive doxastic attitude that he may have consistently taken towards those principles (section 3). To set the stage, I argue that he may have reasonably adopted this attitude, along with the project itself, from his reading of Plato's dialogues, and as a critical response to the direction the Academy had taken (sections 1-2). And I extend this approach in an attempt to explain Arcesilaus' advocacy of his practical

---

<sup>7</sup> J. Friedman, "Why Suspend Judging", *Nous*, 51 (2), 2017, p. 302-326.

criterion, the reasonable (*to eulogon*, section 4). Finally, I briefly note that Arcesilaus' great successor Carneades confronts the same problem regarding the coherence of the Socratic project and that he responds by proposing yet another practical criterion, the persuasive (*to pithanon*, section 5).

### 1. *The Original Academic Position and Plato's Research Program*

Arcesilaus' skeptical innovations were seen as both a radical break with his predecessors *and* as a continuation of Platonic philosophy.<sup>8</sup> Before instituting these innovations, Arcesilaus defended the position that had been maintained in the Academy from its founding by Plato, over one hundred years earlier in 387 BCE (Philod., *Acad. Hist.*, col. XVIII Dorandi). But what could this original Academic position have been?

Given the variety of incompatible metaphysical and ethical views attributed to Arcesilaus' predecessors, it cannot have been a single set of inter-related propositions supported by a collection of arguments – there is no single Platonism in this sense. Even so, it is important to note that these inter-Academic disagreements took place within a well-defined context, or research program. Lloyd Gerson has argued that the central problem bequeathed by Plato was to articulate an account of the structure of the intelligible world while respecting the constraints of certain non-negotiable principles constituting the 'big tent' that is Platonism – these principles or starting points include the rejection of materialism, relativism, and skepticism.<sup>9</sup> This view of Plato's research program allows for a variety of outcomes, especially given the extraordinary difficulty of providing a coherent account of the structure of the intelligible world and its relation to the material world. Nevertheless, Gerson identifies the ultimate aim as the production of a "single, positive construct" founded on a metaphysical doctrine.<sup>10</sup> The truth of the intelligible world is out there, so to speak, and the Platonist's job is to bring it to light through the construction of bold, metaphysical systems. So on this view, even if Arcesilaus' predecessors disagreed about the details they were all working within the Platonist tent on the same philosophical project.

---

<sup>8</sup> J. Dillon, *The Heirs of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 234 ff.

<sup>9</sup> Gerson also includes the rejection of mechanism and nominalism among the basic principles, which he describes collectively as Ur-Platonism: L. Gerson, *From Plato to Platonism*, Ithaca, Cornell University Press, 2013, p. 23, 138, 161.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 305.

However, this focus on system-building and the articulation of first principles tends to overlook the importance of personal intellectual and moral progress, and the elenctic, Socratic aspects of Plato's philosophy. Even if one of Plato's successors managed to produce an irrefutable metaphysical system, there would remain a crucial pedagogical challenge. For such a system could do us no good if we are unable to grasp its truth. And if the system turned out to be refutable after all we would risk making any further progress by accepting it as the truth. Indeed, Plato's careful distancing of himself from the views he explores in his dialogues along with his criticism of writing (*Phaedr.*, 274c-275b, *Ep. VII*, 341e) might be seen as a rejection of discursive exposition as a productive form of philosophy. Furthermore, Plato seems to have neither expected nor enforced any doctrinal orthodoxy in the Academy. Instead he engaged his colleagues in a method of inquiry, inspired by Socrates, which would lead to the truth in the only way he thought possible, namely by coming to grasp it for oneself.<sup>11</sup> Similar concerns may have motivated Arcesilaus' teachers, Polemo, Crates and Crantor, who stressed the Socratic aspects of Plato's philosophy in contrast with the system-building of their predecessors, Speusippus and Xenocrates, thereby paving the way for what would eventually appear to be a skeptical revolution within the Academy (Diog. Laert., *VP*, IV, 18).<sup>12</sup>

While none of this amounts to a rejection of metaphysical system-building, it does suggest a slightly different way of thinking about Plato's research program. If we suppose the ultimate goal is to attain virtue and happiness in practice, then the construction of metaphysical systems may or may not contribute to that end. It is a striking fact that Socrates never engages in any metaphysical speculation of his own in Plato's so-called early, aporetic dialogues, all of which end frustratingly in puzzlement. So it may be that Plato's research program grew out of these failures, which he himself so

---

<sup>11</sup> Dillon, *Heirs*, p. 16, E. Watts, "Creating the Academy: Historical Discourse and the Shape of Community in the Old Academy", *The Journal of Hellenic Studies*, 127, 2007, p. 109.

<sup>12</sup> A. A. Long, "Diogenes' Life of Arcesilaus", *Elenchos*, 7, 1986, p. 440, Gerson, *Platonism*, p. 161; Snyder argues that Polemo's objections to Zeno's ethics and its foundation in logic paved the way for Arcesilaus' skeptical turn, and specifically for the continued attack on the Stoic view of wisdom and the kataleptic impression on which it is built: C. Snyder, "On the Teaching of Ethics from Polemo to Arcesilaus", *Études platoniciennes*, 14, 2018 [forthcoming]. See also, Id., "Plato and the Freedom of the New Academy", in H. Tarrant-D. Layne-D. Baltzly-F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden, Brill, 2017, p. 58-71.

brilliantly depicted. On this view, which I believe to be Arcesilaus', Plato offers his ambitious theories regarding the Forms, the tripartite soul, recollection, etc. to explain how it *would* be possible for human beings to achieve the kind of virtue and knowledge that Socrates supposed to be necessary if not also sufficient for happiness.

Indeed, we may also see the later development of Stoic epistemology and the account of wisdom it provides as yet another attempt to explain how to reasonably satisfy Socrates' lifelong ambition.<sup>13</sup> After all, Zeno was inspired by the figure of Socrates in Xenophon's *Memorabilia* and he studied in the Academy for about twenty years before setting out on his own (Diog. Laert., *VP*, VII, 2-4). So even if he left the Academy, as Gerson might claim, because his materialism would not be welcome, he could still be understood to be working within Plato's research program. Dillon goes even further in arguing that by the time Arcesilaus began to lead the Academy, Zeno's Stoicism would have been seen as a logical development of positions adopted by the Old Academics. And in response, Arcesilaus had to either innovate within the Platonic tradition or "follow lamely after Zeno".<sup>14</sup> No doubt Arcesilaus was under pressure to establish an institutional identity that would attract and retain students; however we should suppose that the prospect of offering something different and distinctive in the Academy was not his primary motivation but rather a happy consequence of his reading of Plato's dialogues along with other philosophical considerations and experiences.

## *2. A more Socratic Project*

To account for Arcesilaus' continuity within the Academic tradition, we may suppose that he continued to engage in Plato's research program, as I have described it. And to account for his break with that tradition, we may suppose that he adopted a different cognitive attitude towards the theories being proposed and examined. Where his predecessors exercised their Academic freedom to arrive at and assent to metaphysical, epistemological, and ethical theories that were supposed to provide compelling solutions to the problems

---

<sup>13</sup> M. Frede, "Stoic Epistemology", in K. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 295-296.

<sup>14</sup> Dillon, *Heirs*, p. 237.

raised by Plato's research program, Arcesilaus exercised his freedom to delay such arrivals, and to persist, as Socrates did, in a life of investigation.<sup>15</sup>

While this attitude of *epoche* is enough to differentiate Arcesilaus' philosophical practice from his predecessors', it is not enough to fully explain that practice. For as I noted above, if he were to suspend judgment about whether to suspend judgment, it would be unclear as to why he should continue to suspend judgment. But if he were to assent to the proposition that we should withhold assent his position becomes untenable. So we need to identify something other than either withholding or giving assent to capture Arcesilaus' cognitive attitude towards the propositions that characterize his practice. This attitude must guide Arcesilaus to suspend judgment when he finds the opposing arguments to be equally balanced, but not because he takes it to be true that one should suspend judgment. We may think of this as a kind of provisional acceptance to serve as a basis for further inquiry or to provide an account to be subjected to further scrutiny. And for a model we may look to the attitude that Plato's Socrates takes towards a proposition that characterizes his own philosophical project, namely that virtue is a kind of knowledge.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Arcesilaus' election to the scholarchy was not controversial among his colleagues (Diog. Laert., *VP*, IV, 32). So it is unlikely that he had been advocating for any dramatic changes in Academic practice at first. But after his innovations took root in the Academy, the transformation appeared extreme, as we can see in some overtly hostile descriptions: he abandoned the doctrines of Plato, establishing an alien, second Academy in its place (Eus., *PE*, XIV, 4, 5); he was first to meddle with the position handed down by Plato, establishing a Middle, more eristic, Academy in place of the Old (Diog. Laert., *VP*, IV, 28, I, 14, cf. Sext. Emp., *PH*, I, 232); he subverted the well-established philosophy of the Old Academy by falsely attributing skeptical views to Plato, Socrates, and other illustrious thinkers (Cic., *Lucull.*, 14-15); and his contemporary Aristo lampooned him as a philosophical chimera, advancing the skepticism of Pyrrho by means of the dialectic of Diodorus, with Plato merely as a cover (Diog. Laert., *VP*, IV, 32-33, Sext. Emp., *PH*, I, 234, Eus., *PE*, XIV, 5, 12-14). On this satirical comparison, see D. Sedley, "The Protagonists", in M. Schofield-M. Burnyeat-J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 11.

<sup>16</sup> For a contemporary model, see L. J. Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Clarendon Press, 1995. According to Cohen, "Belief carries no conceptual implications about reasoning, acceptance carries none about feelings" (p. 5, cf. p. 12-13). When we accept some proposition, we adopt it as a policy for guiding our actions or inferences, regardless of whether we also believe, and are thus inclined to feel, that the proposition is true. Cohen acknowledges that accepting *p* typically results in believing *p* in the long run, as Pascal hoped would be the case when he urges us to provisionally accept Catholic doctrine as a practical policy so that genuine belief may eventually take its place (p. 18). But this need not happen – one might continue to accept a proposition as a basis for further investigation without ever coming to believe or disbelieve it.

In the early dialogues, Socrates clearly proceeds on the assumption that virtue is knowledge. In fact, he also supposes that if S knows p, then S cannot be refuted regarding p. This enables him to test those who claim to have the sort of knowledge he seeks – if they are unable to consistently defend their view he concludes that they don't know what they think they know. In this respect the claim that virtue is a kind of knowledge serves as an action-guiding principle even while it is itself put to the dialectical test in a number of ways.

For example, in the *Laches*, Nicias proposes a view that he has often heard from Socrates, namely that courage is knowledge of what is fearful and hopeful (194d-195a). Socrates refutes this account by arguing that whatever enables one to have knowledge regarding future things enables one to have knowledge of the relevant past and present states as well. So Nicias has inadvertently identified the knowledge of all goods and evils, not just future ones, and thus has offered an account of the whole of virtue and not just a part. At the end of this exchange they agree that they have failed to discover what courage is (199e). Presumably we should suspend judgment with regard to Nicias' account. But this clearly does not dampen Socrates' enthusiasm for investigating the notion that virtue is, or rather *might be*, a kind of knowledge.

In the *Meno* we find an explicit instance of the attitude in question. Socrates agrees to examine the claim that virtue is teachable by means of hypothesizing that virtue is knowledge. If we suppose it is knowledge, it will immediately follow that it is teachable. But then we must obviously consider whether virtue *is* knowledge (87d). Socrates argues that if we suppose virtue is necessarily beneficial and that our actions are only beneficial when they are in accordance with knowledge, then virtue must be a kind of knowledge (88a-d, cf. *Ap.*, 38a, *Crito*, 48c-d, *Euthyd.*, 280b-281b). But he then immediately calls this conclusion into question by arguing that if virtue is knowledge, and thus teachable, there must be teachers of virtue; and yet he has never been able to find one (89d-e). Again, it seems the lesson is to suspend judgment regarding whether virtue is knowledge, even while continuing to act in accordance with this hypothesis by cross-examining those who claim to have the knowledge Socrates seeks.

One final example: in the *Republic* we find Socrates examining the notion that virtue is knowledge of all goods and evils when he introduces the form of the good. We are referred again to a view that his interlocutors have often heard, namely that it is by their relation to the form of the good that anything is useful or beneficial (505a). But when pressed for details, Socrates insists that it is not right to talk about things one doesn't know as

if he knew them because opinion without knowledge is shameful (506c). Not being up to providing an account of the good itself, he offers the Sun Simile, which we may see as a sort of hypothesis or heuristic: suppose the form of the good is like the sun so that we may discern the unfamiliar features of the former in terms of the familiar features of the latter (508a-509c). Plato seems to be asking us to entertain the notion as a resource for explaining evaluative matters in general. And if there were such a thing, it would certainly provide the metaphysical basis for wisdom to be a kind of irrefutable knowledge. But is there such a thing? The arguments against the theory of the forms in the *Parmenides*, not to mention the critiques of that other famous Academic, Aristotle, may well give us pause on this score. Nevertheless, we can readily imagine Socrates suspending judgment with regard to whether there is a form of the good, even while continuing to propose its existence as the basis for further investigation as a way of trying to understand whether or how virtue could be a kind of knowledge.<sup>17</sup>

In general, when one suspends judgment regarding whether p, he may nonetheless continue to accept that p as a basis for further investigation. If I were to suspend judgment regarding whether virtue is sufficient for happiness I will neither believe nor disbelieve it and yet may remain interested in whether it is the case. This does not conflict with my provisional acceptance of the claim since that acceptance does not amount to belief. I will not be inclined to feel that it is true even while proposing it as a possible truth for the sake of further investigation. In this way, *epoche* and provisional acceptance actually work together with the latter securing my ongoing interest in examining the claim about which I have so far refused to take a definite stand.

### 3. Arcesilaus' Epistemic Principles

In this section I aim to show that we should understand the propositions featured in the argument I started with as provisional or hypothetical

---

<sup>17</sup> The proper understanding of the method of hypothesis that Plato describes in the *Phaedo* and its relation to the dialectic described in the *Republic*, and elsewhere is controversial. It is sufficient for my purposes to note that Plato's dialogues provide ample resources for reflecting on cognitive attitudes other than assent or belief, and for supposing that Socrates himself adopts such an attitude as a basis for further investigations. See M. Byrd, "Dialectic and Plato's Method of Hypothesis", *Apeiron*, 40 (2), 2007, p. 141-158.

principles that Arcesilaus derives from his reading of Plato's dialogues and his own dialectical experience.

(i) *It is Rash and Shameful to Assent to Something False or Unknown*

According to Cicero, Arcesilaus considered it rash to approve something false or unknown (*Varro*, 45). The disjunction 'false or unknown' is ambiguous. Is the shame simply in being wrong – assenting to something false – or is it in being incapable of defending one's views – assenting to something unknown? Cicero's immediate gloss suggests the latter: "... because nothing is more shameful than for assent to outstrip knowledge or apprehension" (*Varro*, 45). Since shame is essentially a public phenomenon, in order for an act to be shameful it must be possible for it to be observed by others. Thus it is reasonable to suppose that the shame lies in the failure to adequately defend the views one openly affirms in a dialectical exchange as if he knew them to be true (cf. *Div.*, I, 7, *ND*, I, 1, *Lucull.*, 66-68). Understood this way, there is a clear precedent in Plato's Socrates who claims that it is the most shameful ignorance to believe that one knows what he does not know. For example, many people fear death, shamefully supposing that they know it to be the greatest evil, while in fact it may be the greatest blessing (*Ap.*, 29a, cf. *Charm.*, 166c-d).

If we also suppose that whatever the wise person does is virtuous and what he refuses to do is rash and shameful, then we may infer a corollary to (i), namely that the wise person has no mere opinions. That is, he refuses to assent to anything he does not know to be true. And since he will never do anything shameful, he will never publicly affirm and defend a view that he cannot adequately justify. Insofar as we should all strive to be virtuous, it follows that we too should never affirm and defend views that we cannot adequately justify.

When we come to Arcesilaus' agreement with Zeno regarding (i), however, we must provide some important qualifications. Contrary to what I have claimed about its Socratic provenance, Cicero says that Zeno was the first to formulate the view that the wise person will have no mere opinions and that this seemed both true and honorable to Arcesilaus (*Lucull.*, 77; 66). Cicero appears to be simply mistaken about Zeno's originality with regard to (i) unless he is referring to the whole package of Stoic epistemology and ethics, of which (i) is an integral part. This makes the best sense of the dialectical context and it draws attention to the different ways in which Zeno and Arcesilaus understand and make use of (i). Directly after

registering their agreement, Cicero reports that Arcesilaus challenged Zeno to explain what the sage would do if he were unable to grasp anything with certainty (*Lucull.*, 77). Arcesilaus appears to be arguing from (i) in the following manner: “let us suppose for the sake of argument that the wise person holds no opinions and that it is shameful to assent to what is unknown. What if he is unable to apprehend anything?” The obvious consequence is the same as in the argument I started with, only in this case it is the sage who will never give his assent.

Such a consequence is unacceptable for Zeno however, since on his view assent is a necessary precursor of rational, intentional action. To be incapable of such action is far too high of a price to pay for the infallibility of the sage. In order to provide something worthy of the sage’s assent, Zeno invokes the central concept of his epistemology, the kataleptic impression. To qualify as kataleptic, an impression must originate from a real object or state of affairs, accurately preserve or represent the relevant features of its object or state of affairs, and it must be of such a kind as could not arise from what is not (Cic., *Varro*, 42, *Lucull.*, 77; Sext. Emp., *M*, VII, 151-152; 248-252; see also the articles by J.-B. Gourinat and F. Alesse in this special issue). By assenting exclusively to such impressions, the wise person will never err, for everything he assents to he will know to be true. Arcesilaus countered by arguing that no impression could satisfy all three requirements – for any candidate, we can imagine circumstances in which that impression is false and yet indistinguishable to us from a true one, either because we are mad, dreaming, or incapable of discerning the individuating features of the object (Cic., *Lucull.*, 88-90; 85-87; Sext. Emp., *M*, VII, 403-408). The ensuing controversy regarding the Stoic account of kataleptic impressions, and accordingly the very possibility of attaining Stoic wisdom, occupied Academics and Stoics right up to the time of Cicero (*Lucull.*, 78).<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> And it continues to be debated today. For some relatively recent discussions, all of which contain further references to earlier, important discussions of these issues, as well as some relevant literature in contemporary epistemology, see S. Shogry, “Creating a Mind Fit for Truth: The Role of Expertise in the Stoic Account of the Kataleptic Impression”, *Ancient Philosophy* [forthcoming], T. Nawar, “The Stoic Account of Apprehension”, *Philosophers’ Imprint*, 14 (29), 2014, p. 1-21, C. Brittain, “The Compulsion of Stoic Assent”, in M. K. Lee (ed.), *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 332-355, H. Thorsrud, “Arcesilaus and Carneades”, in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 62-66, C. Perin, “Stoic Epistemology and the Limits of Externalism”, *Ancient Philosophy*, 25, 2005, p. 383-401, Id., “Academic Arguments for the

The crucial point here is that in initiating this challenge Arcesilaus reveals his willingness to submit a core Socratic principle to dialectical scrutiny. Its seeming true and honorable to him may be understood either as an overstatement on Cicero's part or a dialectical ploy to draw out Zeno's defense. In either case, Arcesilaus will suspend judgment with regard to the Stoic view that it is shameful to assent to what is unknown on the grounds that it violates our rational duty to assent only to kataleptic impressions. And he may continue to provisionally accept the notion that the sage has no mere opinions as a basis for further investigation into the nature of knowledge and virtue; for there are likely to be other ways to elaborate and defend (i). As a basis for further investigation, we may think of (i) not as a proposition, but as a question: is it ever *not* shameful to give one's assent? Or as a challenge: explain the conditions in which it would *not* be shameful to assent.

Treating this principle as a hypothesis also allows us to avoid the self-referential problem. Since Arcesilaus does not claim to know (i), it would be shameful for him to assent to it. But this does not preclude him from provisionally accepting (i). Note that a version of this problem remains for the Stoics: if Zeno does not claim to be a sage himself, he cannot claim to know (i), since only the sage has knowledge in the strict sense; consequently it would be shameful for him to assent to (i), or to encourage others to do the same.

(ii) *Nothing Can Be Known*

According to Cicero, Arcesilaus did not wish to merely criticize or refute his rival Zeno about the possibility of attaining certainty; he was motivated by a desire to discover the truth (*Lucull.*, 77). This desire led him, just as it had Socrates, along with Democritus, Anaxagoras, Empedocles and virtually all the earlier philosophers, to the recognition of the obscurity of things and a confession of ignorance, since opinion and custom prevail over the things we wish to understand, our senses our limited, our minds weak, and our lives brief (*Varro*, 44).

The claim that nothing can be known (*akatalepsia*) may be understood as a form of metaphysical indeterminism – there is no truth to be known – or as the epistemological claim suggested by our various limitations, that no

---

Indiscernibility Thesis”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 86 (4), 2005, p. 493-517, B. Reed, “The Stoics’ Account of the Cognitive Impression”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 2002, p. 147-180.

justification can be conclusive. In either case, we should resist reading it as the negatively dogmatic assertion that knowledge is in fact impossible; for it is more likely part of Arcesilaus' dialectical strategy. For example, when the Stoics complain that if the Academics succeed in undermining the criterion of truth they make everything so uncertain that our rational faculties are useless (*Lucull.*, 31-32), Arcesilaus deflects the objection: if our faculties are useless for discerning the truth, we should blame nature for having concealed it in the abyss, as Democritus says (*Lucull.*, 32). This suggests, as Brittain and Palmer argue, that Arcesilaus is countering the Stoics' rational optimism with the pessimism of their illustrious predecessors, i.e. he is articulating equally powerful arguments for an opposing view to encourage us to withhold assent from either side.<sup>19</sup> If so, he is not personally endorsing the view that nothing can be known, but rather drawing attention to persistent disagreements among authoritative and highly regarded philosophers regarding the possibility of knowledge.

However Arcesilaus does not seem to be engaged in this dialectical strategy when he adopts (*arripuit*) from Plato's dialogues the idea that neither the senses nor the mind enable us to grasp anything with certainty (Cic., *De or.*, III, 67).<sup>20</sup> What Arcesilaus picked out is not a specific argument against the possibility of knowledge, but rather a general inconclusiveness insofar as Plato never seems to affirm anything as certain but instead offers many arguments on either side of issues that seem to be perpetually under investigation (*Varro*, 46, cf. *Lucull.*, 74).<sup>21</sup> In other words, Arcesilaus is reflecting on Socrates' dialectical experience in the early dialogues, as well as the contested attempts at metaphysical system building in the later dialogues. The variety of inconclusive attempts to articulate informative definitions of the virtues and to construct a metaphysical foundation for the knowledge Socrates sought would be grist for the skeptic's mill. Reflecting on the dialogues this way suggests an enumerative

---

<sup>19</sup> C. Brittain-J. Palmer, "The New Academy's Appeals to the Presocratics", *Phronesis*, 46 (1), 2001, p. 38-72.

<sup>20</sup> For less sanguine views about the prospects of deriving skepticism from Plato's dialogues, see D. Sedley, "The *Theaetetus*: Three Interpretations", in C. Gill-M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 86-89, J. Annas, "Plato the Skeptic" in P. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 308-340, C. Shields, "Socrates among the Skeptics", in Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, p. 341-366. And for a defense of the compatibility of Socratic *elenchus* with skeptical *epoche*, see P. Woodruff, "The Skeptical Side of Plato's Method", *Revue Internationale de Philosophie*, 40 (156/157), 1986, p. 22-37.

<sup>21</sup> Cooper, "Arcesilaus", p. 90-92.

induction: so far, no one's definition and none of the proposed metaphysical systems have been adequately defended; so, the next attempt will probably fail as well; and therefore, probably nothing can be known (specifically with regard to the knowledge Socrates sought).

Taking this last move as an inference however is problematic insofar it would then be meant to justify the claim that nothing can be adequately justified. A more attractive alternative is to suppose that by 'adopting' this view from the dialogues, Arcesilaus is provisionally accepting it, since if it were true, it would account for the accumulated evidence. But once again this provisional acceptance is part and parcel of his suspending judgment – he will neither believe nor disbelieve that nothing can be known while he continues to investigate whether that is the case. For there are bound to be ways to elaborate and defend the possibility of knowledge that he has not yet considered.

Accordingly, as with (i), we may think of (ii) as a question: can anything be known? Or as a challenge for those who claim to know something worthwhile: provide your reasons and defend them against objections and counterarguments. Read this way, this claim would not be a doctrine to be articulated and defended, but rather a hypothesis derived from his interpretation of Socrates' experience as well as the many inconclusive efforts of his Academic predecessors and Stoic contemporaries to show how it would be possible to acquire the knowledge necessary to flourish.

And again, as with (i), treating (ii) as a hypothesis similarly allows us to avoid the self-referential problem: if one assents to the proposition (ii) that nothing can be known, he will either claim to know (ii) or not to know (ii). The former option appears to be self-refuting. And while there are ways one might reasonably avoid this – e.g. by exempting the claim that I know (ii) from the scope of (ii) – Cicero tells us that Arcesilaus did not claim to know even that nothing can be known (*Varro*, 45). But if the only alternative is that Arcesilaus merely believes this without knowing it, then he is guilty of committing a shameful act in accordance with (i). The attitude of provisional acceptance allows us to say in what sense (ii) belongs to Arcesilaus without requiring his assent.

(iii) *We Should Suspend Judgment about Everything (but not in the Way the Pyrrhonists Do)*

Sextus claims that Arcesilaus' practice (*agoge*) is *nearly* the same as the Pyrrhonist's: they both suspend judgment about everything, never making positive assertions about reality, and never preferring one thing to another as being more convincing (*PH*, I, 232). For both Sextus and Arcesilaus, *epoche* is

the psychological outcome of confronting equipollent arguments. But unlike the Pyrrhonist who is led to suspend judgment simply by removing the psychological inclination to assent, Arcesilaus is also guided by his provisional epistemic principles.<sup>22</sup> While accepting (i) does not amount to making an *assertion* about reality, it does involve taking a positive attitude towards a principle that, if true, has normative force for everyone. In other words, when Arcesilaus provisionally accepts (i) he is not merely acquiescing in the way things appear, as the Pyrrhonist does (*PH*, I, 13-15; 230) – he is proposing to act and reason on the basis of a proposition that if true, is true for everyone.

Sextus, by contrast, expresses a deep mistrust of rational inference since reason is capable of undermining even what is apparent (*PH*, I, 20), and once we suspect that reason may be unreliable it is unacceptable to appeal to that very instrument to correct itself.<sup>23</sup> So the Pyrrhonist would not be willing to even provisionally accept such principles as bases for further investigation. Appearances are sufficient for the Pyrrhonist, and they simply move us in whatever ways they do; they require neither assent nor acceptance.

Accordingly, Arcesilaus and anyone else who accepts (i) will suspend judgment as to whether *p* so long as the arguments for and against *p* are equally forceful, and thus as long as he does not know whether *p*. In this sense, suspending judgment is the outcome of each individual investigation and does not presuppose or rely on (ii). It requires instead the Socratic notion that in order to know *p*, we must be able to adequately defend it. But if the arguments for and against are equally forceful, it has not been adequately defended. In that case, we should not suppose that we know *p*, and in keeping with (i) we should not assent to *p*.

Insofar as we expect the future to resemble the past, however, the cumulative effect of these dialectical failures would be a *de facto* commitment to (ii) and the adoption of (iii) as a settled policy. After a lifetime of failing to arrive at the truth, how could it be reasonable to expect that the next inquiry will have

---

<sup>22</sup> This characterization of Sextus' Pyrrhonism is itself controversial. For a vigorous defense of the view that the Pyrrhonist must also be guided by normative epistemic principles in his search for truth as well as in his suspension of judgment, see C. Perin, *The Demands of Reason, An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

<sup>23</sup> This would be an instance of the skeptic's reciprocal mode – see *PH*, I, 61; 169, and for further discussion: H. Thorsrud, "Sextus Empiricus on the Siren Song of Reason and the Skeptical Defense of Ordinary Life", *Logos and Episteme* [forthcoming].

a different outcome? Why, in other words, does Arcesilaus persevere in searching for the truth?<sup>24</sup>

To answer this question we need to appeal once again to Arcesilaus' Socratic inspiration. Ultimately what motivates his provisional acceptance of (i) and (ii) is his admiration for Socrates' lifelong devotion to the pursuit of truth and his uncompromising willingness to follow reason where it leads. If we suppose, along with Socrates, that virtue is a kind of knowledge that is necessary if not also sufficient for *eudaimonia*, we should allow nothing but the arguments to direct our assent or withholding of assent. Following reason in this way is our only hope for acquiring the knowledge that we need to flourish. And suspending judgment will be the only appropriate, principled response to inconclusive investigations – this explains why Arcesilaus thought that suspending judgment was in fact good (*PH*, I, 233).<sup>25</sup>

#### 4. *Arcesilaus' Practical Criterion*

The Socratic context also enables us to explain why Arcesilaus was compelled to investigate the conduct of life and what role his practical criterion may have played in his philosophy. Sextus claims that Arcesilaus offered the reasonable (*to eulogon*) as the criterion according to which one may achieve the *telos* of human life, which he identifies as happiness (*M*, VII, 158, discussed further below).<sup>26</sup> This raises some difficult questions: how are we to understand this criterion and what relation does it have to Arcesilaus' philosophical practice? Also, given the relatively modest nature of 'the reasonable' in comparison to the extraordinarily high standards set for knowledge and virtue, how can we possibly see the resulting life as flourishing and happy?

To begin we must note the dialectical context in which Arcesilaus offers his practical criterion. His opponents attempted to draw unacceptable consequences from the principles that (ii) nothing can be known and that (iii) we should suspend judgment about everything. If these were true, or even if we

---

<sup>24</sup> Cicero confirms the tenacity of the New Academics who refuse to abandon their enthusiasm for investigation despite the difficulties and well-grounded doubts about their ability to discover the truth (*Lucull.*, 7, cf. also *Lucull.*, 65).

<sup>25</sup> Cooper, "Arcesilaus", p. 95-102.

<sup>26</sup> So Sextus seems to be mistaken in claiming elsewhere that *epoche* is the goal of Arcesilaus' philosophical practice (*PH*, I, 232). In fact, for Arcesilaus, we should think of *epoche* more in terms of the unwelcome *aporiai* in which Socrates and his interlocutors find themselves than as a step along the way to the desired state of tranquility that it is for the Pyrrhonists – see Ioppolo, "Arcesilaus", p. 43.

believed them, the result would be *apraxia*, i.e. an inability to successfully engage in certain kinds of action.<sup>27</sup> These range from purposeful, voluntary action on one hand to rational and morally good action on the other. By deriving these absurd or unacceptable consequences, the Academics' opponents attempt to establish that their skepticism is either false or pernicious.<sup>28</sup>

For example, according to Plutarch, the Stoics objected to Arcesilaus by arguing that one who withholds assent would be left with no impulse towards or away from anything and thus be frozen in inaction. According to the Stoics, the fact that something appears good to me has no motivating force by itself, except in a dispositional sense. So it is only when we assent to such impressions that voluntary action occurs. Arcesilaus responds, apparently in terms of the Stoics' own theory:

The soul has three movements – impression, impulse and assent. The movement of impression we could not remove, even if we wanted to; rather, as soon as we encounter things, we get an impression and are affected by them. The movement of impulse, when aroused by that of impression, moves a person actively towards appropriate objects [...] So those who suspend judgment about everything do not remove this movement either, but make use of the impulse which leads them naturally towards what appears appropriate. What, then, is the only thing they avoid? That only in which falsehood and deception are engendered – opining and precipitately assenting, which is yielding to the appearance out of weakness and involves nothing useful. For action requires two things: an impression of something appropriate and an impulse towards the appropriate object that has appeared; neither of these is in conflict with suspension of judgment (Plutarch., *Adv. Col.*, 1122C-D = LS 69A).<sup>29</sup>

Non-rational animals do seem to engage in voluntary action without assent – i.e., without affirming as true the propositional content of some impression. But the possibility of remaining active in the manner of non-rational animals should

---

<sup>27</sup> G. Striker, "Sceptical Strategies", in Ead., *Essay on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 92-115.

<sup>28</sup> For a detailed taxonomy and illuminating discussion of the varieties of the *apraxia* objection levelled at both Academic and Pyrrhonian skeptics, see K. Vogt, "Scepticism and Action", in Bett (ed.), *Ancient Scepticism*, p. 165-180. Obdrzalek adds considerably to our understanding of these objections, as presented in Cicero's *Academica*, by dividing them further into an evidential form (which aims to show the skeptical claims are false by deriving absurd, impossible consequences) and a pragmatic form (which aims to show that assenting to the skeptical claims is inadvisable by drawing out possible but pernicious consequences): S. Obdrzalek, "From Scepticism to Paralysis: The *Apraxia* Argument in Cicero's *Academica*", *Ancient Philosophy*, 32, 2012, p. 369-392.

<sup>29</sup> A. A. Long-D. N. Sedley [= LS], *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, I, p. 450.

have been as unappealing to the Socratic Arcesilaus as to the Stoics. For such non-rational action can never be virtuous for those who have supposed that virtue is a kind of knowledge.

It is more plausible to suppose that Arcesilaus offered this theory in the spirit of his ongoing effort to argue against whatever anyone is willing to defend. The purely dialectical nature of this argument is further suggested by both the reliance on Stoic concepts and by the intrusion of *akatalepsia* when he claims that those who suspend judgment avoid the falsehood and deception that arises from precipitately assenting. In other words, insofar as Zeno and the Stoics fail to show how the wise person could assent only to kataleptic impressions, they must embrace the conclusion that the only way their sage can preserve his infallibility is by suspending judgment (*Lucull.*, 66-67). The notion that this sage may still engage in non-rational action should not therefore be seen as a consolation but as further dialectical opposition to the tenability of the Stoic account of knowledge and wisdom.

Arcesilaus is responding to a different version of *apraxia* when Sextus attributes the criterion of the reasonable to him. In this version, the skeptic's rejection of the Stoic criterion of truth is supposed to make virtue and happiness impossible.

But since after this [viz. Arcesilaus' argument against the kataleptic impression as a criterion of truth] it was necessary to investigate the conduct of life, too, which is not of a nature to be explained without a criterion, on which happiness too, i.e. the end of life, has its trust dependent, Arcesilaus says that one who suspends judgment about everything will regulate choice and avoidance and actions in general by 'the reasonable' [*to eulogon*]; and that by proceeding in accordance with this criterion he will act rightly; for happiness is acquired through prudence, and prudence resides in right actions, and right action is whatever, once it has been done, has a reasonable justification; therefore one who attends to the reasonable will act rightly and be happy (*Sext. Emp., M, VII, 158 = LS 69B*).<sup>30</sup>

Once again Arcesilaus seems to be employing the Stoics' technical terms, so we might think that a purely dialectical interpretation is also in order, one which draws unwelcome consequences for the Stoic by proposing a deflated, second-best view of right action and happiness.<sup>31</sup> In this case, however, the resulting

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 450-451.

<sup>31</sup> See Striker, "Sceptical Strategies", p. 101-103. Ioppolo convincingly argues to the contrary that neither Arcesilaus' promotion of *epoche* nor his practical criterion can be reduced to dialectical theses (Ioppolo, "Arcesilaus", p. 44-46). Snyder claims that Arcesilaus is aiming at a more positive outcome by assisting the Stoics in a cooperative, Socratic spirit to produce a more adequate and coherent view: C. Snyder, "The Socratic Benevolence of Arcesilaus' Dialectic", *Ancient Philosophy*, 43 (2), 2014, p. 341-363.

theory does not conflict with his Socratic project but rather reaffirms it. Following Socrates, the idea motivating Arcesilaus' investigations, is that in order to act virtuously and achieve happiness, we must know that our choices are good. So to attempt to act virtuously and achieve happiness we must attempt to provide reasonable justifications of the goodness of our choices. This only requires that we import the notion of reasonable justification to the Socratic requirement on knowledge: in order for S to know p, S cannot be refuted regarding p, which requires (at a minimum) a reasonable justification of p.

Dialectically there is another intrusion of *akatalepsia* in Arcesilaus' proposal. For what prompts his introduction of the reasonable as a criterion is precisely the gap left by the refutation of the Stoic account of apprehension. Note that Sextus says the conduct of life is not to be explained or accounted for without a criterion. The Pyrrhonist acts strictly in accordance with how things appear and is neither interested nor willing to offer an explanation for the goodness or appropriateness of his choices. The Academic, engaged in the Socratic project of examining his life, owes us an account of himself, one that is aimed at establishing the actual goodness of his choices. Since the Academic must still live his life, and decide what to pursue and what to avoid while he is searching for truth, he must be willing to articulate the grounds on which he makes these judgments. But rather than doing so in the spirit of metaphysical system-building, he may propose some account that, if true, would show that his actions were virtuous and his life happy. In this sense, providing reasonable justifications is a way of generating further hypotheses for the sake of examining our lives and continuing the Socratic project.<sup>32</sup>

Is it, for example, reasonable to avoid politics and be unconcerned with money as Arcesilaus was? It should be unacceptable for a Socratic to merely observe that these *seem* good or reasonable and to act on that basis. These are momentous decisions that require thorough and detailed defense. And so, we may suppose that any candidate for reasonable justification would ultimately need to rely on some account of the way the world is and our relation to it, i.e. the very sort of philosophical theory that Plato and his doctrinaire successors develop in various ways in their written works.

---

<sup>32</sup> Schofield anticipates this view when he suggest that Arcesilaus may have thought following the reasonable is like entertaining a hypothesis about some theoretical matter, which requires only a working assumption rather than an assent or judgment regarding the truth: M. Schofield, "Academic Epistemology", in Algra-Barnes-Mansfeld-Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, p. 334.

But what could count as reasonable in the absence of apprehension? I have already argued that it cannot be simply whatever happens to appear reasonable at the moment.<sup>33</sup> But on the other extreme, it clearly cannot be the standard of perfect rationality that characterizes the positive affective states of the sage (*eupatheiai*), for these reasonable (*eulogon*) attractions or avoidances require apprehension of the relevant evaluative truths (Diog. Laert., *VP*, VII, 115). Is it then something less demanding?

If Arcesilaus had been proposing his practical criterion as a doctrine it would be fair to demand a definition of *to eulogon* and examples of successful justifications. But as a proposal, any account whatsoever may be advanced and examined as a candidate. If so, the very question of what constitutes the reasonableness of a reasonable justification will be remain open to debate. In the same way, what constitutes knowledge remains an open question for Arcesilaus, even as he is motivated by his provisional acceptance that virtue is a kind of knowledge that is necessary, if not sufficient, for happiness.

##### *5. Carneades' Practical Criterion*

Arcesilaus' great successor Carneades took over as head of Plato's Academy sometime before 155 BCE.<sup>34</sup> He also refrained from writing (DL 1.16, 4.65), devoting himself instead to the Socratic project of seeking the truth by means of

---

<sup>33</sup> For defense of the notion that the reasonable *is* whatever happens to appear so at the moment, akin to the Pyrrhonist's undogmatic adherence to the customs of ordinary life: T. Brennan, "Reasonable Impressions in Stoicism", *Phronesis*, 41 (3), 1996, p. 318, 333-334, Hankinson, *Sceptics*, p. 89-91. Ioppolo roots *to eulogon* in nature by drawing on Plutarch's report to supplement Sextus' account: impulse naturally leads us to what is appropriate, which in turn makes it possible to provide a reasonable justification for the resulting action (Ioppolo, "Arcesilaus", p. 45-46). However, in assimilating Arcesilaus' reliance on *to eulogon* to the Pyrrhonists' reliance on nature, I believe she undermines the credibility of his Socratic allegiance to following reason. For summary and critique of Ioppolo's more detailed presentation of this view in *Opinione e scienza*, see J. Annas, "The Heirs of Socrates", *Phronesis*, 33 (1), 1988, p. 100-112.

<sup>34</sup> The most frequently repeated anecdote regarding Carneades is that the Athenians sent him, along with two other philosophers, as ambassadors to Rome in 155 B.C., where he supposedly scandalized the Romans by arguing for and then against a certain conception of justice on subsequent days (Cic., *De rep.*, III, 9). However, Powell has shown that this report is probably Cicero's fabrication, largely on the grounds that such a display would have undermined Carneades' diplomatic charge to seek a reduction in a fine levelled against the Athenians: J. Powell, "The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 BC", in C. Kremmydas-K. Tempest (eds.), *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 219-248.

argument *pro* and *contra* (*Varro*, 46, *Lucull.*, 16; *ND*, I, 4; I, 11-12; *Tusc.*, V, 11; *Eus.*, *PE*, XIV, 7, 15).<sup>35</sup> Like Arcesilaus, he is closely associated with the ideas that it is shameful to assent to what is not known, that nothing can be known (for there is no criterion of truth), and that we should suspend judgment. So in order to understand Carneades we face the same interpretative challenge, namely to articulate the epistemic principles that inform his practice and to explain the cognitive attitude he takes towards those principles.<sup>36</sup>

In one sense, Carneades' practice is more ambitious than Arcesilaus'. Rather than arguing against whatever an individual was willing to actually defend, Carneades produced systematic taxonomies of ethical and epistemological positions in an effort to argue against not merely the views that were actually held, but the views that could be held, given certain constraints.<sup>37</sup> Thus, Sextus remarks that Carneades targeted all of his dogmatic predecessors in arguing that nothing is without qualification a criterion of truth (*M*, VII, 159-165).

However, like Arcesilaus, Carneades was confronted with *apraxia* objections, and responded with a distinctive criterion for the conduct of life and for the achievement of happiness, the persuasive (*to pithanon*). Insofar as we have failed to discover a criterion that invariably picks out the truth, we must rely on one that tells the truth for the most part, the persuasive or convincing impression (*he pithane phantasia*, *M*, VII, 166-189, *PH*, I, 226-230, *Lucull.*, 98-110). It is controversial as to whether Carneades endorsed this criterion himself and relied on it both for the conduct of life and for philosophical investigation,

---

<sup>35</sup> Fragments and testimonia for Carneades are collected in H. J. Mette, "Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos", *Lustrum*, 27, 1985, p. 39-148.

<sup>36</sup> For two recent attempts, see H. Thorsrud, "Carneades", in D. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism from Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury, 2018, p. 51-66, and J. Dillon, "Carneades the Socratic", *Dionysus*, 34, 2016, p. 27-45.

<sup>37</sup> On Carneades's epistemological arguments, see M. Frede, "Stoics and Sceptics on Clear and Distinct impressions", in *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 170-175, J. Allen, "Carneadean Argument in Cicero's Academic Books", in B. Inwood-J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, Schofield, "Academic Epistemology", p. 338-344. On his ethical arguments, see K. Algra, "Chrysippus, Carneades, Cicero: The Ethical *divisiones* in Cicero's *Lucullus*", in Inwood-Mansfeld (eds.), *Assent and Argument*, p. 120-138, J. Annas, "Carneades' Classification of Ethical Theories", in A. M. Ioppolo-D. N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum*, Naples, Bibliopolis, 2007, p. 187-224.

as Cicero suggests (*Lucull.*, 32).<sup>38</sup> In any case, Carneades' skeptical practice and practical criterion inspired the eventual development of fallibilism in the Academy.<sup>39</sup> Depending on how the historical narrative is constructed, this development may be seen either as a degeneration or as a culmination of the originally uncompromising skeptical and Socratic spirit of Arcesilaus.

---

<sup>38</sup> Brittain accounts for such passages as a later intrusion of mitigated skepticism into Carneades' real position of universal *epoche* and exclusively dialectical engagement with dogmatists: C. Brittain, *Philo of Larissa*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 95-96, 103-108. For a critical review of this position, see J. Gucker, "The Philonian/Metrodorians: Problems of Method in Ancient Philosophy", *Elenchos*, 25, 1994, p. 99-152. See also, S. Obdrzalek, "Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, 2006, p. 243-80 and H. Thorsrud, "Radical and Mitigated Skepticism in Cicero's *Academica*", in W. Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012, p. 133-151.

<sup>39</sup> For later developments in the skeptical Academy: H. Tarrant, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, Brittain, *Philo*, p. 73-168, R. J. Hankinson, "Natural Criteria and the Transparency of Judgment: Antiochus, Philo and Galen on Epistemological Justification", in Inwood-Mansfeld (eds.), *Assent and Argument*, p. 161-216, G. Striker, "Academics Fighting Academics", in Inwood-Mansfeld (eds.), *Assent and Argument*, p. 257-276, C. Lévy, "The Sceptical Academy: Decline and Afterlife", in Bett (ed.), *Ancient Scepticism*, p. 81-104.

REFERENCES:

- Algra, Keimpe, “Chrysippus, Carneades, Cicero: The Ethical *Divisiones* in Cicero’s *Lucullus*”, in Brad Inwood-Jaap Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero’s Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 107-139.
- Allen, James, “Carneadean Argument in Cicero’s Academic Books”, in Brad Inwood-Jaap Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero’s Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 217-256.
- Annas, Julia, “The Heirs of Socrates”, *Phronesis*, 33 (1), 1988, p. 100-112.
- Annas, Julia, “Plato the Skeptic”, in Paul Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 308-340.
- Annas, Julia, “Carneades’ Classification of Ethical Theories”, in Anna Maria Ioppolo-David Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC, Tenth Symposium Hellenisticum*, Naples, Bibliopolis, 2007, p. 187-224.
- Brennan, Tad, “Reasonable Impressions in Stoicism”, *Phronesis*, 41 (3), 1996, p. 318-334.
- Brittain, Charles, *Philo of Larissa: The Last of the Academic Sceptics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Brittain, Charles, “Arcesilaus”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008 (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/arcesilaus/> [11.11.2018]).
- Brittain, Charles, “The Compulsion of Stoic Assent”, in Mi-Kyoung Lee (ed.), *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 332-355.
- Brittain, Charles-Palmer, John, “The New Academy’s Appeals to the Presocratics”, *Phronesis*, 46 (1), 2001, p. 38-72.
- Byrd, Miriam, “Dialectic and Plato’s Method of Hypothesis”, *Apeiron*, 40 (2), 2007, p. 141-158.
- Cohen, L. Jonathan, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Cooper, John, “Arcesilaus: Socratic and Skeptic”, in Id. (ed), *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 81-103.
- Dillon, John, *The Heirs of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Dillon, John, “Carneades the Socratic”, *Dionysus*, 34, 2016, p. 27-45.
- Frede, Michael, “Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions”, in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 151-176.
- Frede, Michael, “The Sceptic’s Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge”, in Myles Burnyeat-Michael Frede (eds.), *The Original Sceptics*, Indianapolis, Hackett, 1997, p. 127-151.
- Frede, Michael, “Stoic Epistemology”, in Keimpe Algra-Jonathan Barnes-Jaap Mansfeld-Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 295-322.
- Friedman, Jane, “Why Suspend Judging”, *Nous*, 51 (2), 2017, p. 302-326.
- Gerson, Lloyd, *From Plato to Platonism*, Ithaca, Cornell University Press, 2013.
- Glucker, John, “The Philonian/Metrodorians: Problems of Method in Ancient Philosophy”, *Elenchos*, 25, 2004, p. 99-152.
- Hankinson, Robert J., *The Sceptics*, London, Routledge, 1995.
- Hankinson, Robert J., “Natural Criteria and the Transparency of Judgment: Antiochus, Philo and Galen on Epistemological Justification”, in Brad Inwood-Jaap Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero’s Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 161-216.

*Arcesilaus: Socratic Skepticism in Plato's Academy*

- Ioppolo, Anna Maria, *Opinione e scienza: Il dibattito tra Stoici e accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Naples, Bibliopolis, 1986.
- Ioppolo, Anna Maria, "Arcesilaus", in Diego Machuca-Baron Reed (eds.), *Skepticism: From Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury, 2018, p. 36-50.
- Lévy, Carlos, "The Sceptical Academy: Decline and Afterlife", in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 81-104.
- Long, Anthony A., "Diogenes' Life of Arcesilaus", *Elenchos*, 7, 1986, p. 429-449.
- Long, Anthony A.-Sedley, David N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Machuca, Diego, "Ancient Skepticism: The Sceptical Academy", *Philosophy Compass*, 6 (4), 2011, p. 259-266.
- Mette, Hans J., "Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane", *Lustrum*, 26, 1984, p. 7-94.
- Mette, Hans J., "Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos", *Lustrum*, 27, 1985, p. 39-148.
- Nawar, Tamer, "The Stoic Account of Apprehension", *Philosophers' Imprint*, 14 (29), 2014, p. 1-21.
- Obdrzalek, Suzanne, "Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31, 2006, p. 243-80.
- Obdrzalek, Suzanne, "From Scepticism to Paralysis: The *Apraxia* Argument in Cicero's *Academica*", *Ancient Philosophy*, 32, 2012, p. 369-392.
- Perin, Casey, "Academic Arguments for the Indiscernibility Thesis", *Pacific Philosophical Quarterly*, 86 (4), 2005, p. 493-517.
- Perin, Casey, "Stoic Epistemology and the Limits of Externalism", *Ancient Philosophy*, 25, 2005, p. 383-401.
- Perin, Casey, *The Demands of Reason. An Essay on Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Perin, Casey, "Making Sense of Arcesilaus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 45, 2013, p. 313-340.
- Powell, Jonathan, "The Embassy of the Three Philosophers to Rome in 155 BC", in Christos Kremmydas-Kathryn Tempest (eds.), *Hellenistic Oratory: Continuity and Change*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 219-248.
- Reed, Baron, "The Stoics' Account of the Cognitive Impression", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 2002, p. 147-180.
- Schofield, Malcolm, "Academic Epistemology", in Keimpe Algra-Jonathan Barnes-Jaap Mansfeld-Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 323-351.
- Sedley, David N., "The Protagonists", in Malcolm Schofield-Myles Burnyeat-Jonathan Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 1-19.
- Sedley, David N., "Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*", in Christopher Gill-Mary M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 79-104.
- Shields, Christopher, "Socrates among the Sceptics", in Paul Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 341-366.

Harald Thorsrud

- Shogry, Simon, "Creating a Mind Fit for Truth: The Role of Expertise in the Stoic Account of the Kataleptic Impression", *Ancient Philosophy* [forthcoming].
- Snyder, Charles, "The Socratic Benevolence of Arcesilaus' Dialectic", *Ancient Philosophy*, 34 (2), 2014, p. 341-363.
- Snyder, Charles, "Plato and the Freedom of the New Academy", in Harold Tarrant-Danielle Layne-Dirk Baltzly-Francois Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden, Brill, 2017, p. 58-71.
- Snyder, Charles, "On the Teaching of Ethics from Polemo to Arcesilaus", *Études Platoniciennes*, 14, 2018.
- Striker, Gisela, "Sceptical Strategies", in Ead., *Essay on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 92-115.
- Striker, Gisela, "Academics Fighting Academics", in Brad Inwood-Jaap Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden, Brill, 1997, p. 257-276.
- Tarrant, Harold, *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Thorsrud, Harald, "Arcesilaus and Carneades," in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 58-80.
- Thorsrud, Harald, "Radical and Mitigated Skepticism in Cicero's *Academica*", in Walter Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2012, p. 133-151.
- Thorsrud, Harald, "Carneades", in Diego Machuca-Baron Reed (eds.), *Skepticism from Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury, 2018, p. 51-66.
- Thorsrud, Harald, "Sextus Empiricus on the Siren Song of Reason and the Skeptical Defense of Ordinary Life", *Logos and Episteme* [forthcoming].
- Vezzoli, Simone, *Arcesilao di Pitane: L'origine del Platonismo neoaccademico*, Turnhout, Brepols, 2016.
- Vogt, Katja M., "Scepticism and Action", in Richard Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 165-180.
- Watts, Edward, "Creating the Academy: Historical Discourse and the Shape of Community in the Old Academy", *The Journal of Hellenic Studies*, 127, 2007, p. 106-122.
- Woodruff, Paul, "The Skeptical Side of Plato's Method", *Revue Internationale de Philosophie*, 40 (156/157), 1986, p. 22-37.

HARALD THORSRUD  
Agnes Scott College  
[hthorsrud@agnesscott.edu](mailto:hthorsrud@agnesscott.edu)

GIULIA DE CESARIS-PHILLIP SIDNEY HORKY

## HELLENISTIC PYTHAGOREAN EPISTEMOLOGY

**ABSTRACT:** The paper offers a running commentary on ps-Archytas' *On Intellect and Sense Perception*, with the aim to provide a clear description of Hellenistic/post-Hellenistic Pythagorean epistemology. Through an analysis of the process of knowledge and of the faculties that this involves, ps-Archytas presents an original epistemological theory which, although grounded in Aristotelian and Platonic theories, results in a peculiar Pythagorean criteriologia that accounts for the acquisition and production of knowledge, as well as for the specific competences of each cognitive faculty.

**SOMMARIO:** L'articolo offre un commentario dell'opera *Sull'intelletto e la sensazione* dello Pseudo-Archita, con l'obiettivo di chiarire cosa sia l'epistemologia pitagorica in epoca ellenistica/post-ellenistica. Attraverso la descrizione del processo conoscitivo e delle facoltà in esso coinvolte, lo Pseudo-Archita presenta un'originale teoria della conoscenza che, pur affondando le proprie radici in nozioni platoniche e aristoteliche, si traduce in una peculiare criteriologia pitagorica e rende conto tanto dell'acquisizione e della produzione della conoscenza quanto delle specifiche competenze di ciascuna facoltà conoscitiva.

**KEYWORDS:** Hellenistic Pythagoreanism; Epistemology; Pseudepigrapha; Ps-Archytas; Theory of Knowledge

### 1. *Introduction*

#### 1.1. *The Problem of Hellenistic Pythagoreans*

A formidable challenge presents itself to those who would like to know something about Hellenistic Pythagorean epistemology: how, exactly, to

define 'Pythagorean' in relation to the Hellenistic period.<sup>1</sup> As we will see, some doxographical accounts whose information can be confidently dated to the post-Hellenistic period, usually associated with the closing of the philosophical schools in Athens in 86 BCE, but prior to the dramatic transformation of Pythagoreanism under the Neoplatonists (especially Iamblichus of Chalcis) in the middle of the 3<sup>rd</sup> century CE, demonstrate the close connections between Pythagoreanism and Middle Platonism.<sup>2</sup> This evidence, while fundamental for constructing a framework for Hellenistic Pythagorean epistemology, is apt to colour our views with a certain hue and cannot be isolated from other sources. Our best evidence is a series of pseudepigraphical treatises ascribed to certain Early Pythagoreans who lived prior to the dissolution of the Pythagorean philosophical communities in the middle of the 4<sup>th</sup> century BCE and written in an affected Doric.<sup>3</sup> Dating these texts is challenging and fraught with difficulties, but the consensus view is that they were likely to have been composed between the 1<sup>st</sup> century BCE and the 1<sup>st</sup> century CE.<sup>4</sup> We hold the view that, whoever actually wrote them down, the Pythagorean Pseudepigrapha which take the form of

---

<sup>1</sup> This article is co-authored by Giulia De Cesaris and Phillip Horky, who worked together on the document as a whole. Each author, however, is primarily responsible for these sections: De Cesaris 2.1, 2.2, 2.3, 2.4; Horky 1.1, 1.2, 2.5, 2.6. they are equally responsible for the conclusions in 3. All translations are by Horky, unless otherwise mentioned. The authors would like to thank especially Francesco Verde, Angela Ulacco, Federico Petrucci and Mauro Bonazzi for their help at various stages of this article's development.

<sup>2</sup> On post-Hellenistic philosophy, see now G. Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 1-6.

<sup>3</sup> We do not refer to these texts as 'pseudo-Pythagorean', or to their authors as 'pseudo-Pythagoreans', as is now the common approach today. Instead, we refer to the texts as 'Hellenistic/post-Hellenistic Pythagorean', and for their authors we apply the prefix 'pseudo-'. The corpus of pseudepigraphical treatises associated with the Early Pythagoreans we call the 'Pythagorean Pseudepigrapha'. For a short explanation for these terminological choices, see P. S. Horky, "Pseudo-Archytas' Protrepics? *On Wisdom* in its Contexts", in D. Nails-H. Tarrant (eds.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 2015, p. 21 n. 4.

<sup>4</sup> Cf. A. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino. Introduzione, traduzione, commento*, Boston-Berlin, de Gruyter, 2017, p. 4-7; B. Centrone, *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Napoli, Bibliopolis, 1990, p. 41-44 (chiefly on the ethical treatises).

philosophical treatises were composed after 150 BCE (at the very earliest), when Critolaus of Phaselus, whose arguments evidence connections to some of the treatises, was head of the Peripatetic school, and prior to 50 CE, when figures such as Philo of Alexandria would appear to demonstrate knowledge of their content.<sup>5</sup> Hence, the texts would appear to lie at the threshold between the Hellenistic and post-Hellenistic periods, and they are most readily to be associated with the philosophical environs of Alexandria, where Eudorus, in particular, describes a kind of Pythagoreanism similar to what is found in the pseudepigrapha.<sup>6</sup>

Two treatises from the collection of Pythagorean Pseudepigrapha arranged and edited by Holger Thesleff<sup>7</sup> were explicitly committed to expounding Pythagorean epistemology: ps-Archytas' *On Intellect and Sense-Perception*<sup>8</sup> (in two fragments, comprising around 87 lines of Greek) and ps-Brontinus' *On Intellect and Discursive Thought*<sup>9</sup> (in one fragment, comprising seven lines of Greek). These texts, together with the fragments of ps-Archytas' *On Principles* and *On Opposites*, have been recently edited and translated into Italian with a commentary by Angela Ulacco,<sup>10</sup> whose book explores in detail both textual references and content-related connections the treatises entertain with other authors. Therefore, our main objective will not be to trace a broad network of references for these texts, but rather to give a discursive and holistic account of its content in the context of certain passages of Greek philosophy that help to elucidate this

---

<sup>5</sup> For a recent appraisal, see A. Ulacco, "The Appropriation of Aristotle in the Ps-Pythagorean Treatises", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, p. 202-205 and 210-212.

<sup>6</sup> Cf. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 6-7; M. Bonazzi, "Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the Systematisation of Platonism", in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, and Centrone, *Pseudopythagorica ethica*, p. 30-34.

<sup>7</sup> H. Thesleff (ed.), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, Åbo Akademi, 1965, which remains the standard text of these fragments (generally accepted by Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*).

<sup>8</sup> Title in original Greek: Περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως. The first fragment is recorded by Stobaeus (*Ecl.*, I, 41, 5 Wachsmuth) as having the title Περὶ ἀρχῆς (*On the First Principle*), but this is probably a mistake based on the fact that the first word of the treatise is ἀρχά.

<sup>9</sup> Title in original Greek: Περὶ νοῦ καὶ διανοίας.

<sup>10</sup> Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*.

content.<sup>11</sup> In order to do so, our analysis will provide excerpts of the text together with a running commentary. The purpose is to try to keep the discussion as continuous as possible, with an eye to a clear understanding of how the epistemological process takes place and what elements it involves, by providing some answers regarding the questions raised by the texts. For this reason, the analysis will focus more attentively on the division of the parts of knowledge and the description of the knowledge-process, touching on other issues addressed by the treatises by the way.

We will aim to show that a general coherence can be detected across the whole of ps-Archytas' *On Intellect and Sense-Perception*, with a focus on process and ontological division of knowledge and its faculties. We will see that ps-Archytas formulates an original epistemological theory out of pre-existing materials he found in both Plato and Aristotle, and/or in the Academic and Peripatetic traditions that preceded his treatise; that this two-world theory accommodates both pure intellection and sense-perception, which are seen as reciprocal and co-dependent vis-à-vis the truth within the overall epistemological process; that ps-Archytas develops an original and unparalleled theory of the criterion of being, which involves a complex criterial apparatus for knowledge-acquisition, involving a subject of judgment, and object of judgment, and a paradigm or standard by which to produce the judgment; that this critical apparatus serves to produce philosophical accounts in syllogistic structures involving both inference from particulars and deduction from universals; and that these syllogistic structures, which are diverse, are probative and ultimately corroborative. Additionally, we will see that ps-Archytas shows his 'approval' of Plato's Divided Line (*Resp.*, VI, 509d 6-511e 5), in a rhetorical bid to subsume Plato's quadripartition of the segments of knowledge under his own quadripartition of the parts of knowledge. Finally, it will be argued that the lone surviving fragment of ps-Brontinus' *On Intellect and Discursive Thought* functions to bridge the diverse theories of Plato and ps-Archytas on the issue of where *διάνοια* belongs and how it functions within the knowledge-process.

### 1.2. *Two Doxographical Reports on Hellenistic Pythagorean Epistemology*

It is helpful to take our start from a remarkable account of the second/third century CE Christian 'Hippolytus' (in all likelihood the

---

<sup>11</sup> Many of the contextualising passages we will discuss are mentioned in Ulacco's commentary, but we sometimes arrive at different conclusions than she does.

heresiologist of Rome), who gives us a sense of the richness of the Hellenistic and/or post-Hellenistic Pythagorean system:

There are, then, two worlds (κόσμοι) according to Pythagoras, one intelligible (νοητός), which has as its principle the monad, and one perceptible (αἰσθητός); [the principle] of the latter is the tetraktys, which has an iota, the “single horn”, a perfect number. And according to the Pythagoreans, the iota, the single horn, is the first and most authoritative substance of both the intelligibles <and the perceptibles>, when it is grasped (λαμβάνομένη) intelligibly and perceptibly. There are nine classes of incorporeal accident, which cannot exist apart from substance: quality, quantity, relation, where, when, position, possession, action, and affection. Thus the [classes] accidental to substance are nine, which, when they are counted together with it [*sc.* substance], possess the perfect number, the iota. Hence, as we said, the universe is divided into an intelligible world and a perceptible world, and we too have our reason (λόγος) from the intelligible, in order that we might gaze upon (ἐποπτεύωμεν) the substance of the intelligible, incorporeal, divine things by reason (τῷ λόγῳ); but, he says, we have five sense-perceptions: smell, sight, hearing, taste, and touch, among which we arrive at understanding (γνώσις) of perceptibles. And in this way, he says, is the perceptible [cosmos] divided from the intelligible cosmos. And we have the ability to realize the fact that we have an instrument of understanding (γνώσεως ὄργανον) for each of them. None of the intelligibles, he says, is able to be understood (γνωστόν) by us through sense-perception; for ‘neither eye has seen nor ear heard’ this, nor, he says, has any of the other sense-perceptions come to understand [it] (ἔγνω). Nor yet again is it possible for anyone to come to understanding (γνώσις) of perceptibles by reason, but one must see (ιδεῖν) that it is white, and taste (γεύσασθαι) that it is sweet, and know (εἰδέναι) that it is either tuneful or tuneless by hearing (ἀκούσαντας); [and telling] whether some smell is pleasant or unpleasant is a function (ἔργον) of the sense of smell, not reason. The situation is the same with touch: for it is not possible to know (εἰδέναι) hard, or soft, or hot, or cold, by listening, but touch is the judgment (κρίσις) of these sorts of things. (‘Hipp.’, *Refutation of All Heresies*, VI, 23-24 = p. 150, 15-151, 17 Wendland; trans. after Osborne)

‘Hippolytus’ provides a comprehensive account of Pythagorean epistemology according to a familiar division of the parts of knowledge and their respective relationships to the parts of the universe. Pythagoras is thought to have identified two worlds (κόσμοι), which are represented by their respective principles: the intelligible world, which is governed by the monad, and the perceptible cosmos, which is governed by the tetraktys, an equilateral triangle whose sides are four units long whose units add up to ten. This is what ‘Hippolytus’ calls ‘the iota’ and the ‘single horn’. The ‘iota’ is equivalent to the number ten (or, as it is described elsewhere in the Pythagorean tradition, the ‘Decad’), and hence it is reflected in the ten categories – one essential category of substance, and nine categories of accidents. Importantly, the division into

intelligible and perceptible worlds correlates to the parts of the mind, in a strict division: the intelligible, incorporeal, divine world, which relates to substance (the first category), can only be accessed through ‘reason’ (λόγος), whereas the perceptible world can only be accessed through the five sense-perceptive faculties. The former activity is described as ‘gazing’ (ἐποπτεύωμεν) and implies a sort of divine oversight<sup>12</sup> or a mystical gaze, such as that of the charioteer who once again grasps the Forms in Plato’s *Phaedrus* (250c);<sup>13</sup> the latter activity is described as ‘understanding’ (γνώσις), with each of the five sense-perceptive faculties acting as an ‘instrument’ (ἔργον) for its respective object of sensation. By virtue of acting as instruments, the sense-perceptive faculties perform judgments (*scil.* κρίσις) of their respective objects.<sup>14</sup>

‘Hippolytus’ account of Pythagorean epistemology here would appear at first glance to be an eclectic collection of materials that corresponds roughly to what one might expect of a Platonist expression of Pythagorean philosophy.<sup>15</sup> There are telltale signs of Middle Platonist appropriation, including the appeal to the ten Aristotelian categories, a robust two-worlds commitment (involving a strict division of the intelligible and sensible worlds), and a bit of ‘Pythagorean’ symbology regarding the Decad and tetraktys thrown in.<sup>16</sup> Now compare this Platonising account to another,

---

<sup>12</sup> Cf. *Tim. Locr.*, p. 225, 6-7 Thesleff, where daemons are described as “overseers of human affairs” (ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων); similarly among the Stoics (*SVF* II 1102) and ps-Hippodamus (p. 97, 3-4 Thesleff).

<sup>13</sup> This is the language of the mysteries (and especially the Eleusinian Mysteries) appropriated to philosophy. For a general account of this in the Eleusinian Mysteries, see G. Petridou, *Divine Epigraphy in Greek Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 85-86.

<sup>14</sup> Compare *Anonymus Photii* p. 238.21-239.2 Thesleff, where the author asserts that for Pythagoras, Plato, and Aristotle, the five sense-perceptive faculties are each *critical* (κριτική) in their discernment of the qualities associated with each sense-perceptive faculty.

<sup>15</sup> Compare Theon of Smyrna 15.15-16, who claims that Plato calls ἐποπτεία “the treatment of intelligibles, the things that really exist, and what relates to the ideas” (on which, see F. M. Petrucci, *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Introduzione, traduzione, commento, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012, p. 302-304, with bibliography). On this, see D. P. Taormina, “Platonismo e Pitagorismo” in R. Chiaradonna (ed.), *Filosofia tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, p. 103-127.

<sup>16</sup> For good general accounts of Pythagorean metaphysics and epistemology in this period, see B. Centrone, “The pseudo-Pythagorean Writings”, in C. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 321-326 and Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 10-16. On the relationship between Middle Platonism, especially that found in Alexandria from the 1<sup>st</sup> century BCE-1<sup>st</sup> century CE,

preserved by pseudo-Plutarch, and belonging to the doxographical writings of Aëtius of (roughly) the 1<sup>st</sup> century CE:

“And our soul”, he [*sc.* Pythagoras] says, “is composed out of the tetrad [*sc.* four]: for it is intellect (νοῦς), knowledge (ἐπιστήμη), opinion (δόξα), and perception (αἴσθησις)”, from which all art (τέχνη) and knowledge (ἐπιστήμη) [arise], and we ourselves are rational (λογικοί). Well then, the Monad (ἡ μονάς) [*sc.* unit/one] is the intellect; for the intellect contemplates in respect of unit (κατὰ μονάδα θεωρεῖ). For example, among many men who exist, some are unperceptible (ἀναισθητοί), ungraspable (ἀπερληπτοί), and infinite (ἄπειροι) in terms of parts (ἐπὶ μέρος), but we intellect that this Man-himself is one alone (αὐτὸ τοῦτο ἄνθρωπον ἕνα μόνον νοοῦμεν), to which none [of these men] happens to be similar; and we intellect that the Horse[-itself] is one, but there are infinite [horses] in terms of parts. For all these things are Forms and Kinds in respect of units (τὰ εἶδη καὶ γένη κατὰ μονάδας). Hence, in the case of every single one of these, they say that an animal is “rational” or “money-making”, giving this definition [to them]. It is by virtue of this, by which we intellect these things, that the unit is intellect. And the Indefinite Dyad (ἡ δυὰς ἢ ἀόριστος) [*sc.* two] is knowledge; rightly so, since every demonstration (ἀπόδειξις) and proof (πίστις) belongs to knowledge, and additionally every syllogism brings a conclusion to what is contested from certain agreed [premises] and readily proves something other [than the agreed premises].<sup>17</sup> Therefore, knowledge is comprehension (κατάληψις), which is why it would be dyadic [*sc.* double]. And opinion, which [arises] out of comprehension, is a triad [*sc.* three]. Correctly so, because opinion is of many things. And the triad is multiple, e.g. “thrice-blessed Danaans”. And it is by virtue of this that it [*sc.* opinion] admits of the triad...<sup>18</sup> (Aët., *Plac.*, I, 3, 8 = *Dox.* 282-283)

Translation and interpretation of this passage are challenging, in no small part because ps-Plutarch’s material likely constitutes an epitome of Aëtius’ original text. In comparison with ‘Hippolytus’ account of Pythagorean epistemology, however, we note several divergences: there is no mention of the ten Aristotelian categories,<sup>19</sup> nor yet any appeal to the mysticism

---

and the Pythagorean pseudepigrapha, see M. Bonazzi, “Eudorus of Alexandria and the ‘Pythagorean’ pseudepigrapha”, in G. Cornelli-C. Macris-R. McKirahan (eds.), *On Pythagoreanism*, Berlin, de Gruyter, 2013.

<sup>17</sup> This seems to us to be the meaning of πᾶς συλλογισμὸς ἐκ τινων ὁμολογουμένων τὸ ἀμφισβητούμενον συνάγει καὶ ῥαδίως ἀποδείκνυται ἕτερον.

<sup>18</sup> One imagines that Aëtius would have also gone onto associate the tetrad with sense-perception (as noted by H. Diels (ed.), *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer, 1879, *ad loc.*), but that this has not survived the transmission.

<sup>19</sup> This is not to imply that ‘Hippolytus’ had no access to Hellenistic/post-Hellenistic Pythagorean texts at all, since the Aristotelian ten categories appear in ps-Archytas’ *On the Universal Logos* (e.g. p. 22, 6-31 Thesleff). But the order of categories

indicated by the tetraktys and the mysterious iota; and, more importantly, there is a division of epistemological capacities into four, not two, classes. Hence, Aëtius characterizes Pythagorean epistemology as a quadripartition constituted of intellect (νοῦς), knowledge (ἐπιστήμη), opinion (δόξα), and perception (αἴσθησις).<sup>20</sup> What accounts for the diversity of Aëtius' report, we would suggest, is a closeness to actual epistemological texts of ascribed to early Pythagoreans, but almost certainly written down sometimes between the 1<sup>st</sup> century BCE and the 1<sup>st</sup> century CE. As we will see, Aëtius' description of Pythagorean epistemology is especially important because it would appear to be the first attempt at reception and interpretation of the central treatise on epistemology produced by these Pythagoreans on the threshold of the Hellenistic and post-Hellenistic worlds: ps-Archytas' *On Intellect and Sense-Perception*.

## 2. Pseudo-Archytas' *On Intellect and Sense-Perception*

### 2.1. *Preliminary Division of Beings: Some Puzzles*

We begin with the first fragment, which features a surprising 'authorial' signature, as the treatise announces itself to be the work of 'Archytas' (*Archytas*):

---

ascribed to Pythagoras by 'Hippolytus' (*Ref.*, VI, 24) is different from that of ps-Archytas (especially in categories 5-10), suggesting that 'Hippolytus' did not have access to ps-Archytas' writings. Much closer to ps-Archytas' categories that ascribed by Philo (*Dec.*, 30-31) to "those who spend time on the doctrines of philosophy" (οἱ ἐνδιατριβόντες τοῖς τῆς φιλοσοφίας δόγμασιν).

<sup>20</sup> Contrast the octopartition of the "instruments of understanding" (γνώσεως ὀκτώ ὄργανα) associated with Pythagoreanism by *Anonymus Photii* (p. 240, 29-241, 5 Thesleff) into sense-perception (αἴσθησις), imagination (φαντασία), opinion (δόξα), art (τέχνη), intelligence (φρόνησις), knowledge (ἐπιστήμη), wisdom (σοφία), intellect (νοῦς): "Among these, what is shared between us and the divine is art, intelligence, knowledge, <wisdom>, and intellect, but what is shared between us and the irrational is sense-perception and imagination, and what is peculiar to us alone is opinion. Sense-perception is a false understanding through a body; imagination is motion in a soul...[lacuna]...art is a productive disposition with reason (and 'with reason' is added because a spider also produces, but it does so without reason); intelligence is a volitional disposition directed towards correctness in practical affairs; knowledge is a disposition <towards understanding> of the things that always remain the same and as such; wisdom is knowledge of the primary causes; and intellect is the principle and fount of all good things".

The principle of (Ἀρχὰ τᾶς) the understanding<sup>21</sup> of the things that are (τῶν ἐόντων γνώσις), [is] the things immediately manifest themselves (τὰ αὐτὰ αὐτόθεν<sup>22</sup> φαινόμενα). Indeed, of the things which are immediately manifest, some are intelligible (νοατὰ), whereas others are perceptible (αἰσθατὰ). And things which are unmoved are intelligible, whereas things that are moved are perceptible. The criterion (κριτήριον) of intelligible things is the intellect (νοός), whereas the [criterion] of the perceptible things [is] sense-perception (αἴσθησις). Among the things which are *not* immediately manifest, some are knowable (ἐπιστατὰ), whereas others are opinable (δοξαστὰ). Indeed, things which are unmoved are knowable, whereas things which are moved are opinable. (ps-Archytas, *On Intellect and Sense-Perception*, Fr. 1 p. 36, 14-19 Thesleff = Stob., *Ecl.*, I, 41, 5, p. 282, 23-283, 2 Wachsmuth)

The beginning of the text introduces us to the central topic of the treatise: the understanding (γνώσις) of the things that are (τὰ ἐόντα).<sup>23</sup> The principle (ἀρχὰ)<sup>24</sup> of the understanding of these existents is said to be things which are *immediately manifest* (τὰ αὐτὰ αὐτόθεν φαινόμενα).<sup>25</sup> These things are described first with appeal to two verbal adjectives, which connote their understandability: some of them are νοατὰ, intelligible, while others αἰσθατὰ, perceptible. Next, the attention is shifted to a clarification of which objects are intelligible and which perceptible, and the further elucidation that follows differentiates them by their susceptibility to motion. Things which are moved, or subject to motion, are perceptible,

---

<sup>21</sup> As above, we translate γνώσις and related terms with ‘understanding’ *vel sim.*, although ‘apprehension’ is also a possibility.

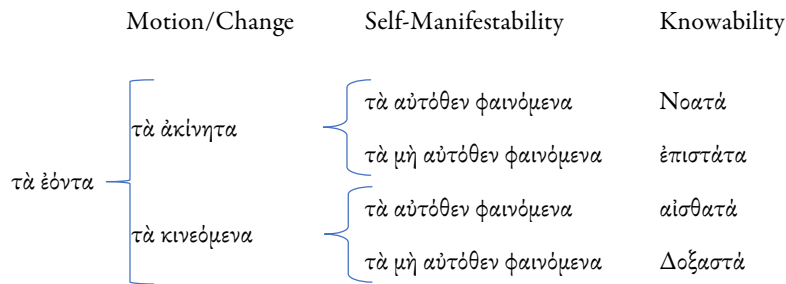
<sup>22</sup> In post-Hellenistic philosophical Greek, this word when combined with words of perception tends to confer a meaning of ‘self-evident’, whether we are dealing with a Platonist (e.g. Plutarch., *De fac.*, 930A) or a Stoic (Mus. Ruf., *Diss. Luc. dig.*, I, 16; I, 18; I, 24; 18A, 12). It does not recur anywhere else among the Pythagorean Pseudepigrapha.

<sup>23</sup> Cf. ps-Archytas, *On the Universal Logos*, p. 32, 10-14 Thesleff, where we hear that “all knowledge (ἐπιστήμη), although it takes its beginning from limited things, is able to understand (γνωστική) infinities. The power it has is so great, even if it rationalizes through few things. But the knowledge of the things that are is even greater. For it is able to understand (γνωστική) infinitely the things that exist (τὰ ὄντα), and those that have been, and those that will be”.

<sup>24</sup> Throughout this article, we will retain the Doricisms of the text.

<sup>25</sup> Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 112, refers to these as ‘autoevident’. The terminology (αὐτόθεν, μὴ αὐτόθεν φαινόμενα) is not common in the Classical or Hellenistic periods, but it is associated by Sextus Empiricus with dogmatic philosophy. For his own part, Sextus (*M*, VIII, 28) considers autoevidence to be a core attribute of ‘pre-evident’ (πρόδηλα) things, which “immediately fall to the sense-perceptive [faculties] and thought” (τὰ αὐτόθεν ὑποπίπτοντα ταῖς τε αἰσθήσεσι καὶ τῇ διανοίᾳ). Cf. again Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 112.

while those which are not subject to motion are, on the contrary, intelligible. This is not to say that the apple which is sitting motionless on the table is an intelligible, but rather, that intelligibles are things not subject to motion, in an Aristotelian sense of motion (which can be characterized minimally by change in substance, quality, quantity or place).<sup>26</sup> But, apparently, things which are immediately manifest are not the only objects populating this world. Indeed, ps-Archytas offers a description of things which are *not* immediately manifest as well, which, once again, is offered in terms of their knowability and expressed with verbal adjectives. Things which are *not* immediately manifest can be either knowable (ἐπιστατά), or opinable (δοξαστά). Moreover, the same clarification expressed before in relation to objects which could be intelligible or perceptible is offered here: things which are not subject to motion are knowable, while things which are subject to motion are opinable. In the first few lines of the text, ps-Archytas provides us with a sufficient description of the objects populating this world (τὰ ἔόντα), and explains how they can be known, in relation to their ontological capacity for motion/change, and according to their epistemic status as immediately manifest or not. As all kinds of objects are characterised by a gradual selection of verbal adjectives connoting their knowability, a comprehensive division of the objects in existence looks like this:<sup>27</sup>



After having presented a classification of beings in terms of their manifestability and motion, though, curiously enough Archytas leaves aside

<sup>26</sup> Aristot., *Phys.*, III, 1, 200b 33-34.

<sup>27</sup> The diagram does not aim to represent an ontological *scala naturae*, but instead to summarise Archytas' epistemological divisions. An analogous scheme is provided by Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 111. The reason for our new scheme is to be explained by our focus on ps-Archytas' epistemology (rather than his ontology).

things which are *not immediately* (μὴ αὐτόθεν) manifest and concentrates only on those which are (αὐτόθεν). Indeed, a criterion is introduced only for the latter: the criterion of intelligible things<sup>28</sup> is the intellect, and that of perceptible things is sense-perception; there is no mention of a criterion for knowable or opinable things.<sup>29</sup> It is not immediately clear what specific connotation the word κριτήριον has.<sup>30</sup> Indeed, although having cognitive faculties indicated as criteria *vel sim.* is generally in line with standard Hellenistic conceptualizations of the epistemological theories of Plato, Aristotle and Epicurus, at least in most places,<sup>31</sup> it is not directly obvious why, for ps-Archytas, things which are not immediately (μὴ αὐτόθεν) manifest are not assigned respective criteria as well. For, even though they are not immediately manifest, none of them is described as impossible to

---

<sup>28</sup> Note here that ps-Archytas switches to the plural to refer to intelligible *things*. It must be underlined that the decision to employ a neuter singular or a neuter plural is significant throughout. The same can be said for the use of the article, which highlights when the focus of the discussion is the epistemological status of the objects, rather than their ontological connotation.

<sup>29</sup> Note that ps-Archytas avoids collapsing the four species into two. Contrast with Alcinous (*Didask.*, 4, p. 154, 10-34 = 13A Boys-Stones, part; transl. Boys-Stones), who claims of λόγος that it “is also a judge (κριτής), through which the truth is judged (κρίνεται). And reason is twofold: there is one sort which is completely firm and unshakeable, and other which is reliable in its grasp of things (κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων γνώσιν). Of these, the former is possible for god but impossible for man; the second is possible for man as well. And this too [i.e. the second kind of reason] is double: there is reason concerned with intelligible objects (περὶ τὰ νοητά) and reason concerned with perceptible objects (περὶ τὰ αἰσθητά). Of these, the one concerned with intelligibles is ‘knowledge’ (ἐπιστήμη) or ‘epistemic reason’; the one concerned with perceptibles is ‘opinionative reason’ or ‘opinion’ (δόξα). So epistemic reason is secure and permanent, since it is concerned with secure and permanent objects but persuasive, ‘opinionative’ reason contains a great deal of [mere] likelihood because its objects are not permanent. The principles of knowledge (ἀρχαὶ ἐπιστήμης), i.e. knowledge regarding intelligibles, and of opinion, i.e. opinion regarding perceptibles, are intellection and perception (νόησις τε καὶ αἴσθησις)”.

<sup>30</sup> It is not the same function as Archytas’ notion of calculation (λογισμός) as the “standard and hindrance” (κανὼν καὶ κωλυτήρ), which prevents unjust people from committing injustices (Fr. 3 Huffman). See C. A. Huffman, *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 218-223.

<sup>31</sup> As Ulacco (*Pseudopythagorica Dorica*, p. 112-116) underlines. See also G. Striker, “Κριτήριον τῆς ἀληθείας”, in Ead. (ed.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 22-76.

understand. If we might doubt that a definitive class of things which are *δοξαστά* exists in any full sense, the same cannot be said of things which are *ἐπιστάτα*, at least if we take the term itself as indicating those things that are the objects of a science. Moreover, things to which a criterion is assigned are described, at the beginning, as immediately manifest. While it is not difficult to understand how something can be immediately manifest to our senses, it is more challenging to figure out how intelligible things can be described as immediately manifest, or autoevident.

Accordingly, how should we understand their autoevidentiary quality? The text implies that things which are immediately manifest are so in relation to *specific* cognitive faculties – intelligible objects to the intellect on the one hand, and perceptible objects to sense-perception on the other hand. At the moment, the text leaves aside the question of those things that are *not* immediately manifest – it will return to the issue later on, on p. 38, 14 Thesleff. In any case, the first section of the text, although quite clear and systematic at first glance, reveals itself to be puzzling for the following reasons:

a. Although the principle/beginning of the understanding of the things that are is described as those things which are immediately manifest themselves, things which are *not* immediately manifest would also appear to be nonetheless understandable (in a stronger sense (*ἐπιστάτα*) when they are not subject to motion, and in a weaker sense (*δοξαστά*) if they are).

b. Some things which are *not* immediately manifest, although not associated with a criterion, are nonetheless said to be knowable (*ἐπιστάτα*). Accordingly, we might wonder whether they are knowable by virtue of some other faculty that is non-discriminatory? Or has ps-Archytas deliberately ignored the issue of how certain knowable objects can be understood without judgments?

c. Things which *are* immediately manifest are so in relation to their appropriate cognitive faculties which act as their respective criteria (intellect for intelligible things, sense-perception for perceptible things). But once again it is not clear what the intellectual and sense-perceptive faculties are assessing precisely, nor yet of how they are expected to act as judges for their objects.

In order to try to find some answers to these questions, let us take a look at what follows.

## 2.2. Ps-Archytas on the Criterion

In the next portion of *On Intellect and Sense-Perception*, ps-Archytas specifies in what sense the two cognitive faculties whose objects are immediately manifest act as ‘judges’ of their respective objects:

It is necessary to consider (νοᾶσαι) these three things: what judges (τὸ κρίνον), what is judged (τὸ κρινόμενον), and that by virtue of which<sup>32</sup> there is a judgement (ποθ’ ὅπερ κρίνεται). [It is necessary to consider] too that what judges is the intellect and sense-perception; what is judged is the account (λόγος); and that by virtue of which there is a judgement is what is immediately manifest (τὸ αὐτόθεν φαινόμενον). Of this [*sc.* what is immediately manifest], one [species] is intelligible, and the other is perceptible. The intellect determines (ἐπικρίνει) the account, sometimes by applying [it] to the intelligible, and sometimes to the perceptible. For, indeed, whenever the account (λόγος) is sought with regard to intelligible things, it applies to the intelligible, whereas whenever [it is sought] with regard to perceptible things, it applies to the perceptible. (ps-Archytas, *On Intellect and Sense-Perception*, Fr. 1 p. 36, 19-25 Thesleff = Stob., *Ecl.*, I, 41, 5, p. 283, 2-10 Wachsmuth)

This section helps us to understand the epistemological process and the role intellect and sense-perception play as criteria of their respective objects. Indeed, we are told that the process of understanding existents involves three elements: that which judges, i.e. intellect and sense-perception; that which is judged, i.e. the λόγος (which we translate with ‘account’); and that in relation to, or by virtue of which (ποθ’ ὅπερ) there is a judgement, i.e. the thing which is immediately manifest. Hence, we gain some clarification here: it is not, as we might have originally thought, the immediately manifest object that is judged; rather, it is the λόγος that is judged in relation to the immediately manifest object.

We learn how two cognitive faculties, intellect and sense-perception, function as criteria: each ‘judges’ a λόγος as appropriate to the immediately manifest object of its understanding. Objects that are not immediately manifest, i.e. knowable and opinable objects, are not liable to judgment – an interesting aspect of ps-Archytas’ epistemological theory that can be explained, as we will see later on, by the fact that they are ends, and not principles, of knowledge. In the initial lines, it seemed that both intellect and sense-perception play parallel roles in the procedure of understanding the things that are; there is no concern with scepticism about, for example, sense-perceptive judgments that arise and their role in contributing to

---

<sup>32</sup> Or: “relative to which”.

knowledge.<sup>33</sup> In the lines that follow, intellect is assigned a more specific task: to *make a determination* (ἐπικρίνει) of the λόγος, sometimes by applying it to the intelligible, and sometimes by applying it to the perceptible. We should not forget that ps-Archytas had differentiated the domains of intellection of sense-perception. Indeed, intellect was said to be the criterion for things which are intelligible, while sense-perception for those which are perceptible. This is important because although the process here described might be thought to be unified, by which we mean it might be assumed to involve both faculties at one and the same time, it is more likely that ps-Archytas is providing a description of two different cognitive processes: on the one hand, the assessment of λόγοι about things which are intelligible, whose criterion is the intellect; on the other hand, the assessment of λόγοι about things which are perceptible, and whose criterion is sense-perception. If this is right, it means that the content of sense-perception is also characterised as somehow propositional, since it is the task of sense-perception as well to determine an account in relation to a thing that needs to be articulated according to the process of understanding. The further clarification, that “whenever the account is sought with regard to intelligible things, it applies to the intelligible, whereas whenever [it is sought] with regard to perceptible things, it applies to the perceptible”, indicates that (at least) two different types of λόγος are determined, in relation to their peculiar objects. But ps-Archytas acknowledges the intellect alone as that which determines the account. What does this imply?

Two difficulties arise in regard to this asymmetry. The first is related to the assessment of perceptible objects. Why is it the responsibility of the intellect, and not of the sense-perceptive faculty, to determine the account in relation to perceptibles? One possibility might be that the information provided by sense-perception is confused and not yet propositionally

---

<sup>33</sup> Compare with Ptolemy’s *On the Criterion and Hegemonikon*, 10, 1-6, where sense-perception conveys truth about the affections it undergoes (i.e. sense-perceptions are true), but it sometimes makes a false report about the cause of this fact (τὸ διαθὲν ὅτι τοιοῦτον, ἐνίοτε ψεύδεται). See M. Schiefsky, “The Epistemology of Ptolemy’s *On The Criterion*”, in M.-K. Lee, *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 320. In particular, perceptual faculties never err with respect to their proper objects (i.e. Aristotelian special sensibles). See J. Feke, *Ptolemy’s Philosophy: Mathematics as a Way of Life*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018, p. 21-22.

organised. If this is the case, it would be responsibility of the intellect to organise its content into an account (λόγος) and thereby ‘determine’ it, so to speak; but it would still be up to sense-perception to judge whether the account really applies to the thing perceived. Yet a similar difficulty arises in relation to intelligible objects. Indeed, if it is the intellect which determines (ἐπικρίνει) the account, how can it be the same intellect which *judges* it (τὸ κρίνον)? So understood, the passage might imply a certain circularity in the process of understanding. A possible answer to this difficulty might be found if we infer that there is a real difference between the activities implied by the two verbs ἐπικρίνω and κρίνω and understand the verb ἐπικρίνω as describing a sort of selection of the appropriateness of the account, performed by the intellect.<sup>34</sup> In this case, the intellect’s responsibility would involve making sure the account is fitting for the objects it relates to. Or, to put it more schematically:

1. Intellect and sense-perception are understood to be criteria for, respectively, the account that deals with intelligibles, and the account that deals with perceptibles. Hence, the account itself has at least two different and possible articulations, depending on the immediately manifest objects it expresses something about. This means that the account itself should be appropriate either to the intelligible or to the perceptible in some way; otherwise the latter specification could be superfluous.

2. Moreover, if it is the intellect which determines (ἐπικρίνει) the account that relates to intelligibles, it is unclear what it means to say that it judges (τὸ κρίνον) it too. Might this process involve some circularity? Doubts arise, too, regarding the intellect’s relationship to sense-perception. If this, too, has the task of judging an account that deals with perceptibles, how does it exercise its (peculiar) function?

3. Finally, there seems to be an implicit comparison being assumed in the comparison of λόγοι that are judged for the immediately manifest

---

<sup>34</sup> See Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 119-120, where she briefly discusses the use of this verb in Plato, Aristotle, and Arius Didymus’ account of Peripatetic epistemology. The last witness is the most interesting: he claims of Aristotle that “the criteria of the knowledge of these things – of intelligibles and perceptibles – are the intellect and sense-perception, respectively. For neither could sense-perception determine (ἐπικρίνειν) the universal, nor intellect the particular”. On this passage and its relevance for understanding Theophrastus’ theory of the criterion, see P. Huby, “Theophrastus and the Criterion”, in P. Huby-G. Neal (eds.), *The Criterion of Truth*, Liverpool, Liverpool University Press, 1989, p. 108-110.

intelligibles (by the intellect) and the λόγοι that are judged for the immediately manifest perceptibles (by the sense-perceptive faculty). What are the content and form of these λόγοι?

### 2.3. *The Process of Knowledge-Acquisition*

These puzzles are at least partially resolved in the section that follows, where ps-Archytas provides some examples to supplement what he has previously left not fully explained, and deals directly with the specific task of each of the elements involved in the process of knowledge:

And hence, artificial diagrams (ψευδογραφίαι) in geometry are made manifest according to figures and numbers; while in physics, and in politics, accounts of cause (αἰτιολογίαι) and of likelihood (εἰκοτολογίαι)<sup>35</sup> [are made manifest] according to generation and [political] affairs (κατὰ γένεσιν καὶ πράξιαις), respectively. For, indeed, reason (λόγος), when it applies to the intelligible, recognizes the fact that harmony happens in a double account (ἐν διπλόῳ λόγῳ). But [reason] confirms the fact that the double account is concordant (συμφωνεῖ) through perception. And concerning the objects of mechanics, accounts apply to intelligibles by reference to figures and numbers and proportions, whereas finished products apply to perceptible things. For these things are studied with matter and motion. And in general, it is impossible [for us] to understand the “why” (τὸ διὰ τι) in each thing if we do not already know (προειδόμενος) each thing, “what it is” (τί ἐστίν). Each of the things that are, “what it is”, is judged by the intellect; while “the fact that it exists” (ὅτι ἐστίν) or “that it is in in this way” (ὅτι οὕτως ἔχει) by reason (λόγῳ) and sense-perception (αἰσθάνει): by reason, whenever we indicate through a syllogism the proof (δείξιν σαμάνωμεν διὰ συλλογισμῶ) for something which subsists by necessity (τινος...ὑπάρχοντος ἐξ ἀνάγκης); by sense-perception, whenever we confirm (ἐπιμαρτυρώμεθα) the account (λόγος) through sense-perception. (ps-Archytas, *On Intellect and Sense-Perception*, Fr. 1, p. 36, 25-37, 12 Thesleff = Stob., *Ecl.*, I, 41, 5, p. 283, 10-284, 2 Wachsmuth)

This report requires quite a lot of unpacking, and some speculation about how we are to supply the missing premises; and yet, when we take it together with the elements gathered from the other portions of the text, it would appear to provide us with enough material to reconstruct each step of the process of knowledge-acquisition, in relation both to immediately manifest intelligibles (τὰ αὐτόθεν φαινόμενα νοατά) and immediately

---

<sup>35</sup> It is possible that the term εἰκοτολογία belongs originally to Theophrastus (see Procl., *In Plat. Tim.*, II, 120, 29-121, 7 Diehl = 159 FHS&G), although its use by Theophrastus would appear to refer to meteorology, and not to politics, as is the case with ps-Archytas.

manifest perceptibles (τὰ αὐτόθεν φαινόμενα αἰσθατά).<sup>36</sup> The process is easiest to grasp in relation to the perceptibles, and hence our analysis will firstly describe the process of αἰσθασίς, and secondly that of νοός.

*Step 1:* The first step of the process involves sense-perception and the acquisition of data. By way of the sense organs, sense-perception obtains the material related to the immediately manifest thing under examination. As we have seen, the data obtained seems to consist of a propositional content about the fact, expressed with a predicative content<sup>37</sup> which describes the τὸ ὅτι ἐστίν “the fact that it exists”, or the ὅτι οὕτως ἔχει, “the fact that it is in this way” of the manifest object (φαινόμενον). For example, the data sense-perception is said to ‘judge’ (κρίνεται) could be constituted of a predicative statement of the kind, “this coffee is hot”. It is important here to note that, at this stage, sense-perception deals exclusively with individuals. Indeed, what is always involved in this step of the process is the acquisition of data related to an immediate and individual object, and not a complex set of propositions, each of which involves universal predications.

*Step 2:* Once the data has been attained, it is time for the intellect (νοός) to play its role. Indeed, the νοός undertakes a primary sortition of the material received<sup>38</sup> by determining (ἐπικρίνει) the account (λόγος) appropriate to the object (whether intelligible or perceptible). It seems plausible, that, at this stage, multi-step reasoning is involved, most likely of a syllogistic kind. To develop the example provided for step 1, νοός would here articulate the information provided by sense perception in the following way:

- a) This coffee is hot.
- b) Hot things burn.
- c) This coffee burns.

---

<sup>36</sup> It is not obvious that ps-Archytas is ready to describe *non*-immediately manifest objects at this stage.

<sup>37</sup> Our main intention here is to differentiate the content obtained here from something like an image, which might not feature propositional content. It is interesting here, that, in a very recent article, Corcilius also characterises the content of the World-Soul’s cognition of the sensibles as propositional (note that Corcilius also underscores that Plato “does not endow the world soul with sense-perception”), K. Corcilius, “Ideal Intellectual Cognition in *Tim.* 37a2-c5”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 54 (1), 2018, p. 51-105.

<sup>38</sup> See lines 22-23.

It must be noted, here, that contrary to what we saw above for sense-perception, the intellect *can* make universal statements (e.g. ‘hot things burn’) and draw inferences from them. If this is right, sense-perception would be required *only* for the initial acquisition of data related to the individual, but its data would not be necessary for further steps in the production of knowledge: one understanding alone would be enough for the intellect to draw universal inferences and produce new knowledge. Hence, we are now provided with an account (λόγος) of an immediately manifest sensible, in the form of a syllogism.

*Step 3:* In the last step of the process of knowledge-acquisition, sense-perception is now required to test the results obtained by approving of the arrangement of the account determined by the νοός. To follow on the same example, sense-perception now needs to *verify* whether the coffee really burns, and if this corresponds to the object just perceived. If, for example, it is the case that the (previously hot) coffee goes cold,<sup>39</sup> this would necessitate a new beginning of the process. Indeed, the data provided by sense-perception would offer a new and different content, which would similarly require a new determination of the account by the intellect. One important consequence of this last step is that sense-perception would appear to be infallible. Indeed, it is interesting to note how the verb ἐπιμαρτύρομαι evidences a validation of the λόγος that has been advanced by the intellect.<sup>40</sup> Accordingly, this would imply that mistakes are directly

---

<sup>39</sup> We do not want to imply a chronological interpretation of the process, but just to account for the possibility that sense-perceptions may be subject to change, as, for example, in the case one sees something from a distance, and then ‘corrects’ what sight has seen at first, once we get closer to the object.

<sup>40</sup> The term ἐπιμαρτύρομαι is employed by Epicurus to refer to the confirmation of the truth of sense-perceptions (cf. Epicur., *Hrdt.*, 50-51 and Sext. Emp., *M*, VII, 203-216 = 247 Usener). On this usage, see the comments of F. Verde in *Epicuro, Epistola a Erodoto*, Introd. di E. Spinelli, trad. e comm. di F. Verde, Roma, Carocci, 2010, p. 136-137. For Ptolemy, by contrast, sense-perception is like a messenger whose report is not always accurate, which is one reason why it needs intellect as a counterpart. Cf. Schiefsky, “Epistemology of Ptolemy”, p. 320-322. This may be related to the double use of φαντασία in Ptolemy’s *On the Kriterion and Hegemonikon*, which has a “dual technical meaning for Ptolemy: (1) a sense impression, and (2) the transmission of sense impression(s) to the intellect” (Fekke, *Ptolemy*, p. 63-64).

attributable to our capacity for (syllogistic) reasoning, and not to our sense-perceptive faculties or their activities.<sup>41</sup>

Such would appear to be ps-Archytas' approach to the generation of accounts that start from individuals and say something about how we grasp immediately perceptible objects. However, it is important to recall that ps-Archytas is attempting to describe not one, but two types of account: the latter type, which comprises accounts that deal with immediate intelligibles, is more difficult to reconstruct from the text as it stands. But there are some suggestions. The description appears to assume a certain kind of parallel process, when grasping immediate intelligibles, to that involved in the understanding of immediate perceptibles: the intellect judges immediate intelligibles, whereas the sense-perceptive faculty judges immediate perceptibles. At some point, however, the rational capacity that focuses on these intelligibles (νοός) would appear to shift, or transition, into an activity that engages in some way with the perceptibles, and we think this shift is indicated by another change in terminology, from νοός to λόγος. Similar associations can be noted, for example, in the writings of Philo of Alexandria, whose epistemology is worth comparing to ps-Archytas' throughout.<sup>42</sup> The shift would occur when the rational capacity ceases to study immediate intelligibles themselves and begins to situate the immediate intelligibles within a broader syllogistic process. To be wholly anachronistic (but perhaps the metaphor helps to make sense of what ps-Archytas is saying), νοός 'descends' to the perceptibles and places the immediate intelligibles in a syllogistic framework;<sup>43</sup> and when it does this, νοός becomes, or at least takes on the role of, λόγος as 'rationality'.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Here it is useful to compare with Sextus Empiricus' account of Peripatetic epistemology (*M*, VII, 226 = 14H Sharples, trans. after Sharples): "It appears from what has been said that the primary criteria for the knowledge of things are sense-perception and intellect (πρώτα κριτήρια τῆς τῶν πραγμάτων γνώσεως ἢ τε αἴσθησις καὶ ὁ νοῦς), the former having the role of an instrument and the latter [that of] a craftsman. For as we cannot differentiate between straight and crooked things without a rule, so intellect is not naturally able to judge things without sense-perception".

<sup>42</sup> Cf. Philo, *Her.*, 183-185 and 234-236, where λόγος is the means through which νοῦς and αἴσθησις interact (although Philo imagines that divine λόγος intercedes from the outside).

<sup>43</sup> In interpreting ps-Archytas' Divided Line (see below), Iamblichus, who probably knew this portion of *On Intellect and Sense-Perception* (although he does not quote it directly), says that "the λόγος, which occupies the mean between the two extreme points –

Now, in the case of accounts that proceed from an immediate sensible, the νοός would appear to intercede when it supplies the universal premise “hot things burn” in *Step 2*; and this makes sense, since ps-Archytas is clear that νοός deals with the “what it is” (τί ἐστίν), or *definitions*, of the things that are. But in the case of accounts that proceed from an immediate intelligible, we are told that their judgment is undertaken by reason (λόγος), “whenever we provide through syllogism the proof for something which subsists by necessity”. Hence, we tentatively reconstruct the process that involves immediate intelligibles in this way:

*Step 1\**: The first step would consist in the intellect acquiring its own data. This time, though, the νοός directs itself towards νοατά, rather than perceptibles. What are these immediate intelligibles? Ps-Archytas tells us that what the intellect judges is the “τί ἐστίν”, the “what it is”, or, better, the *definition* of each of the things that are.<sup>45</sup> By drawing a parallel with what we saw above with sense perception, we can plausibly presume that the starting point for the proof involving intelligibles is indeed the definition of a thing.

*Step 2\**: Once the definition has been advanced, the second step involves a syllogistic type of reasoning (λόγος), which supplies a proof for things

---

the intelligibles and the perceptibles – touches both, since it is established in an order of completion relative to the intellect and sense-perception (as these are its first principles) and brought to completion by them” (*Comm. Math.*, 8, p. 38, 2-6 Festa-Klein).

<sup>44</sup> It is important to note that λόγος is expressly *not* given as the instrument employed by νοός to acquire knowledge, as perhaps one might expect. To be sure, our account is obviously problematic if νοός is supposed to be, like its objects, not susceptible to alteration. And our interpretation, which implies that νοός is *potentially* λόγος, but need not become λόγος, features its own problems too (especially since it is not expressly stated in the text this way). To be fair to our proposed interpretation here, such a problem is at the heart of the epistemology of the two figures who exercised the greatest influence over ps-Archytas, Plato and Aristotle, and scholars continue to argue about how the intellect is supposed to retain its identity while being similarly respondent to sense-perception.

<sup>45</sup> It is possible that ps-Archytas is referring to the essence, rather than the definition, of a thing. But since ps-Archytas would appear to be concerned with situating the τί ἐστίν as a statement that functions within a syllogistic framework, his notion here probably conforms to Aristotle’s distinction between a definition and an essence at *Topics*, I, 5, 102a 4-5: “a definition is a statement which signifies the essence (ἐστι δ’ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων). It is asserted either as a statement in place of a term (ἀποδίδεται δὲ ἢ λόγος ἀντ’ ὀνόματος), or a statement in place of a statement (λόγος ἀντὶ λόγου)”.

which subsist by necessity.<sup>46</sup> While in the case of sense-perception, the premise was directly related to a particular perceptible object, in this circumstance all the steps of the syllogistic reasoning involve universals. ‘Rationality’ or ‘reason’ (λόγος) is here stated to supply a proof for something that subsists by necessity, which makes it possible for us to obtain the ‘why’ (τὸ διὰ τι).<sup>47</sup> To give an example that would seem to comply with ps-Archytas’ description of a proof involving intelligibles:

- a) All men are animals.
- b) All animals are mortal.
- c) All men are mortal.

*Step 3\**: The final step, would, once again, involve the intellect (νόος), which is expected to judge on the validity of the inferences drawn that lead to a new operating definition that is of wider universality.

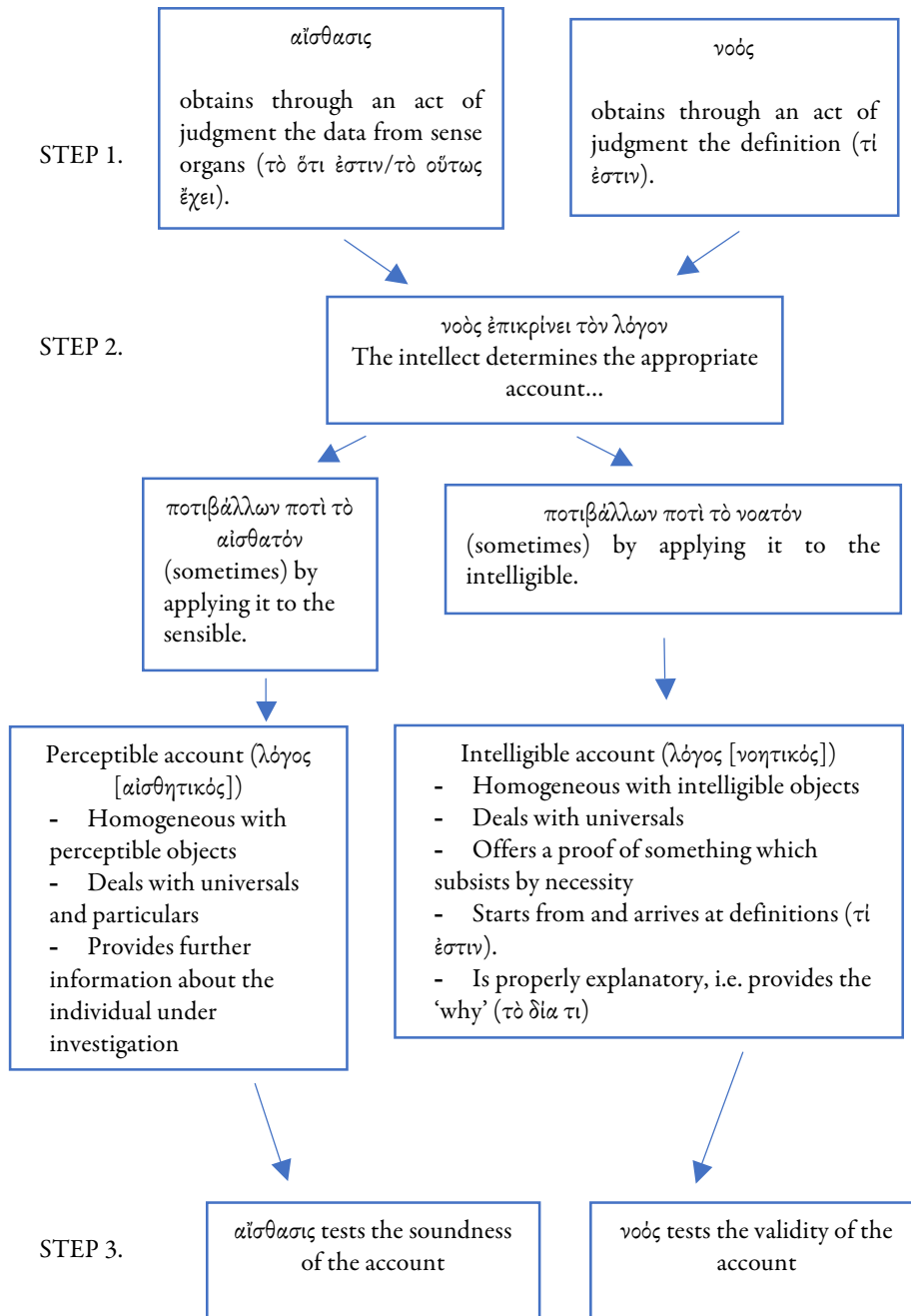
One last thing remains to be explained. Ps-Archytas tells us that “reason (λόγος), when it applies to the intelligible, recognizes the fact that harmony happens in a double account (ἐν διπλόῳ λόγῳ)”. But reason also “confirms the fact that the double account is concordant (συμφωνεῖ) through perception”. What, exactly, is this *double account*? And how are we to make sense of it? In

---

<sup>46</sup> An interesting parallel can be found in Aristotle’s account of Socrates’ method at Aristot., *Metaph.*, XIII, 4, 1078b 24-29. In that context, Aristotle acknowledges to Socrates with his own conception of science conceived as demonstrative syllogisms based on definitions (see E. Berti, “Socrate e la scienza dei contrari secondo Aristotele”, *Elenchos*, 29 (2) 2008, p. 303-315). Indeed, Socrates there is said to ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. συλλογιζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν; “and he naturally inquired into the essence of things; for he was trying to reason logically, and the starting-point of all logical reason is the essence” (transl. Tredennick).

<sup>47</sup> Compare with Aristot., *APo*, I, 13, 78b 34-79a 8: “The reason why (τὸ διότι) is superior to the fact (διαφέρει τοῦ ὅτι) in another way, in that each is studied by means of a different science. Such is the case with things that are related to one another in such a way that one is subordinate to the other, e.g. optics to geometry, mechanics to stereometry, harmonics to arithmetic, and star-gazing to astronomy [...]. In these cases it is for those who concern themselves with perception to have knowledge of the facts (τὸ ὅτι εἰδέναι), whereas it is for the mathematicians to have knowledge of the reason why (τὸ δὲ διότι εἰδέναι). For the latter grasp demonstrations of the causes (τῶν αἰτιῶν τὰς ἀποδείξεις), and they often do not know the facts [τὸ ὅτι], just as people who study the universal often do not know some of the particular instances for lack of observing them” (transl. P. S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 17).

order to gain clarification on this aspect of the process of knowledge-acquisition, it may be helpful to appeal to a visual representation:



Up to this point, we have been dealing with two different kinds of account, each homogeneous with those peculiar objects it deals with. But let us take a closer look at *Step 2*, and at the examples we provided before:

λόγος in relation to αἰσθατά	λόγος in relation to νοατά
a) This coffee is hot. b) Hot things burn. c) This coffee burns.	a) All men are animals. b) All animals are mortal. c) All men are mortal.

While the account related to intelligible objects (λόγος νοητικός) deals exclusively with universals, the account related to perceptible objects (λόγος αἰσθητικός) deals with *both* universals and particulars. Indeed, in order to perform an inference when studying a perceptible object, and, so to say, to pass from premise a) to the conclusion c), we must supply a universal premise, such as “hot things burn”. On the one hand, this accounts for the need of only one premise related to individual objects for inferential reasoning to be activated; on the other hand, this also tells us that in order for us to provide an account (λόγος) of something which is perceptible, the νοός must itself also be activated, so that we can obtain a meaningful understanding of the perceptible object in question. Hence, in both the cases of the intelligible and the perceptible accounts, which, when taken together, are assumed to exhaust the study of all objects in existence (τὰ ἔόντα), νοός is required in order for us to make *any* epistemic claim whatsoever (whether dealing with αἰσθατά or νοατά). In the first case, sense-perception needs to test whether the final λόγος still corresponds of the object we are perceiving, and to attest (ἐπιμαρτύρομαι) that this is the case; but in the case of intelligible objects, where an account is sought with reference to something which subsists by necessity (e.g. axiomatic or mathematical proofs), it will be reason (λόγος) that validates the knowledge-acquisition by appeal to specific types of demonstrations.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Compare here, with M. Bonazzi, “La teoria della conoscenza nel medioplatonismo”, *Rivista di storia della filosofia*, 80 (2), 2015, p. 348-350, the account of the *Anonymous Commentator on the Theaetetus*, II, 11-III, 28 Bastianini-Sedley (13B Boys-Stones; transl. Boys-Stones): “Some Platonists thought that the dialogue [*sc. Theaetetus*] is about the criterion, since it is rich in investigation of this. This is not right. Rather, it is about simple and incomposite knowledge (περὶ ἐπιστήμης...ἀ[πλ.]ῆς καὶ

Given this description of the process of knowledge-acquisition, we can now also test the examples provided. Indeed, they confirm our suppositions about the double applicability of the account (λόγος): in geometry, just as in physics and in politics, the account presented should always be appropriate to the objects it applies to. For this reason, λόγοι that address objects of geometry will become clear according to shapes and numbers, in coherence with the domain they express something about: that is to say, they will obtain in diagrams. Something similar happens for λόγοι that deal with the study of nature and with politics: their manifestation will be expressed in, respectively, natural growth and development, and political actions – as appropriate to the world of nature and of politics. Moreover, even the selection of the domains is significant. If we compare the domains with the different degrees of γνώσις presented at the beginning of the text, we can reasonably relate geometrical λόγοι to objects which are ἐπιστατά, accounts of cause in nature to objects which are αισθατά, and accounts of likelihood in politics to those which are δοξαστά. Indeed, if this identification of the domains is right, geometrical objects belong to the class of ἐπιστατά, which were described as not *immediately* manifest. One explanation for this would be that in order to represent (or to provide a λόγος of) geometrical objects, one needs to *construct* diagrams, like Socrates and Meno’s slave constructing<sup>49</sup> the square (*Meno*, 82b-84a): prior to drawing the square, it does not as such exist to sense-perception; but once it has been drawn, it is complete and therefore not liable to change or

---

ἀσ[υ]νθέτου): for this purpose it has to look into the question of the criterion. By ‘criterion’ I mean that through which we judge, as a tool (τὸ [δ]’ οὐ κρίνομεν, ὡς ὄρ[γ]άνου). For we need something by which to judge things: then, as long as this is accurate, the steadfast acceptance of well-made judgments gives us knowledge...Knowledge is right reason bound “by an explanation of the reasoning” [*Men.* 98a] – for we know things when we know what they are, but also why they are (ὅταν μὴ μόνον εἰδῶμεν ὅτι ἐστὶν ἀλλὰ καὶ διὰ τι). But there were those who valued the senses highly because they possess something striking, attributing accuracy to them as well. Because of this, he [*sc.* Plato] is first going to put their supposition to the test; then he will pass on to (μεταβήσεται) right opinion, and after this to right opinion with reason (ἐπὶ δόξαν ὀρθὴν μετὰ λόγου). Then he will cease the investigation – for he would only need to add the bond of explanation for his account of this kind of knowledge to be complete”.

<sup>49</sup> It would appear that Socrates draws it, because he describes his act with ἐπιδείξωμαι (*Men.*, 82b 2); similarly, when he pursues the demonstration, he adds diagonals with ἀναγραφόμεθα (*ibid.*, 83b 1).

alteration (ἀκίνητον).<sup>50</sup> By contrast, both the objects of nature and civic affairs would belong to that class of objects which are liable to change or alteration (τὰ κινεόμενα); but while objects of nature are αἰσθητὰ because they are immediately manifest to the cognitive faculty to which they belong (i.e. sense-perception), political affairs would correspond to those objects which are *not* immediately manifest to our cognitive faculties and, therefore, can only be opinable. Moreover, as the λόγοι are always homogeneous to the objects they address, the same epistemic status granted to the objects grasped will be likewise granted to their accounts. Lastly, the examples also tell us something about the purpose of accounts in relation to different kinds of objects, and about their limitations as well. From the description presented, the study of nature (φυσιολογία) would pursue natural causes (αἰτίαι), while the study of politics (πολιτική) concerns itself with likelihoods (εἰκότα), presumably in political oratory. Interesting too in the case of geometricals is the choice of the word ψευδογραφίαι, which does obviously bear any negative meaning, but is only meant to express the ‘artificiality’ of diagrams – it does not seem to cast doubt on the truth of sense perception of perceptible objects, but rather it explains the ontological status of their graphic representation.

As it is noticeable from the examples analysed so far, the only domain which is not exemplified is that of νοατὰ: are these to be identified with Forms, or genera and species, or numbers, or proportions, or perfect geometricals, or all/some of the above, or something else? One answer might be inferred from what ps-Archytas says about mechanics, in a passage that occurs after the explanation of the process of recognition of the double λόγος. Indeed, the science of mechanics, whose application and products concern perceptible bodies directly, but whose laws and rules employ mathematical and geometrical terms, might be thought to be emblematic of the account that must appeal to both intelligibles and sense-perceptibles.<sup>51</sup> Indeed, in

---

<sup>50</sup> To be sure, the square might exist as such in our thoughts, but ps-Archytas would appear to concern himself mostly with whether it, *qua* geometric object, is grasped by our sense-perceptive faculties. See below about how little ps-Archytas says about intelligibles.

<sup>51</sup> This middle status of mechanics (as well as of optics and harmony) is highlighted by Aristotle as well in the *Posterior Analytics*. Indeed, at *APo*, I, 9, 76a 24, mechanics is listed as one of the exceptions to the impossibility of applying a demonstration to a different genus, since geometrical proofs actually apply to the propositions of mechanics (or optics). In the same book, another passage (*ibid.*, I, 13, 78b 37-79a 7) is particularly interesting in relation to the next section of ps-Archytas’ text as it confirms the choice of

mechanics, accounts, on the one hand, are grounded in intelligibles because they are exemplified by reference to (ideal) figures, numbers and proportions; whereas, on the other hand, its finished products (e.g. machines) can only be evaluated in reference to objects of sense perception, which are subject to motion and enmattered.

#### 2.4. *Body and Soul: Different Domains and Different Objects*

Astonishingly, everything discussed above only refers to the first fragment of ps-Archytas' *On Intellect and Sense-Perception*. From here forward, we will discuss the much longer second fragment, which tends to be less compressed than the first fragment and consequently causes less consternation for interpreters. Initially, we see ps-Archytas place his epistemological theory in a broader relation to his physics and metaphysics:

Sense-perception comes to be (γίγνεται) in the body, but intellect [comes to be] in the soul. For the former is (ὑπάρχει) a principle (ἀρχή) of perceptible things, and the latter of intelligible things. For a measure (μέτρον) of plurality is number, of length a foot, of weight and its distribution a balance, of uprightness and straightness a level and a ruler, respectively – an upright joiner's square (ὀρθὰ γωνία).<sup>52</sup> In the same way, too, sensation is a measure of sensible things, whereas intellect is a principle and measure of intelligible things. And intellect is a principle of intelligible things and of things that are primary by nature (φύσει πρώτα), whereas sense-perception is [a principle] of things near us.<sup>53</sup> For the former is a principle of the soul, whereas the latter is [a principle] of the body. And the intellect is judge of the most honourable things (τῶν τιμιατάτων κριτάς), whereas sense-perception [is judge of] the things that are of the greatest use to us (χρησιμωτάτων). For perception is constituted for the sake of the body and for servicing it (ἐνεκε λειτουργίας), whereas intellect is

---

mechanics by the fact that it exemplifies a middle position which is in contact with both the intelligible and the sensible realms.

<sup>52</sup> It must be noted that the examples provided are precisely those that appear, in the same order, in Ptolemy's *On the Criterion and Hegemonikon* (1, 5). But unlike ps-Archytas, Ptolemy provides a complete description of each of the five items required for a cognitive judgment (i.e. the object of judgment (τὸ κρινόμενον), the instrument by which it is judged (τὸ δι' οὗ κρίνεται), the agent of judgement (τὸ κρίνον), the means by which it is judged (τὸ ὧ κρίνεται), and the goal at which the judgement is directed (οὗ ἐνεκεν ἢ κρισις)) in relation to a set of five items required for a judgment in a lawcourt.

<sup>53</sup> There is a lacuna here, and the text, αἰσθασίς ἀμῖν, is ungrammatical. Usener added <δευτέρων τε φύσι καὶ τῶν παρ'>, whereas Thesleff (followed by Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*) simplified to <τῶν παρ'>. The latter is to be preferred.

constituted for the sake of the soul and its sagacity (πολυφραδμοσύνας).<sup>54</sup> Moreover, the intellect is a principle of knowledge (ἐπιστήμη), and sense-perception of opinion (δόξα); for the latter [*sc.* opinion] obtains its actuality (ἐνέργεια) from the sensibles, and the former [*sc.* knowledge] [obtains its actuality] from the intelligibles. Among things,<sup>55</sup> perceptibles happen to share of (τυγχάνοντι κοινανέοντα) motion and alteration, whereas intelligibles [happen to share of] rest and eternity. (ps-Archytas, *On Intellect and Sense-Perception*, Fr. 2, p. 37, 15-38, 1 Thesleff = Stob., *Ecl.*, I, 48, 6, p. 315, 3-316, 2 Wachsmuth)

This section does not provide us with especially crucial information about the process of knowledge-acquisition, but rather it serves to contextualise intellect and sense-perception in relation to the soul and the body. Nonetheless, it helps to clarify some details. Intellect and sense perception are now asserted to be principles, respectively, of intelligible things and of perceptible things.<sup>56</sup> The examples of units of measurement help us to understand what this means; just as number is measure (μέτρον) of plurality, foot of length, etc., so too sense-perception is measure of perceptible things and intellect of intelligible ones. This is perfectly consistent with what ps-Archytas had said in Fragment 1 when he asserted that the intellect is the criterion (κριτήριο), or standard, for intellectual objects (and similarly for sense-perception and its objects). Being correlate with the objects they measure, the two faculties are established in relation to their respective objects: intelligible things are primary by nature, the most honourable, and they partake in rest and eternity; on the contrary, perceptible things are closer to us, of greater use, and they partake in motion and alteration. Up to this point, this seems perfectly in line with a typical Platonic or Platonist two-worlds scheme. But there is a more *active* way in which intellect and sense-perception engage with their respective objects: first, they are considered *judges* (κριται; cf. τὸ κρίνον in fragment 1) of their respective objects; and second, they are asserted to be also principles, respectively, of the soul and of the body, and, accordingly, of knowledge and opinion. This would appear to be an extension of the way in which they were considered criteria previously. Sense-perception helps

---

<sup>54</sup> This is a very rare word that shows ps-Archytas' sometime penchant for poeticism (cf. Ulacco, *ibid.*, p. 130). Ulacco renders 'avvedutezza', or 'foresight'; an alternative might be something like 'oversight'.

<sup>55</sup> If this is how to take τῶν πραγμάτων.

<sup>56</sup> The verb 'is' here, ὑπάρχει, might be thought to indicate a substantial or persistent relationship here.

us to grasp them by appeal to itself as criterion or standard of judgment. In this way, it can be considered a principle and judge of corporeal objects, as it serves and guides us in forming standardized judgements about things which are of the greatest use to our bodies. Also, by being the criterion for the measurement of perceptible things, it is also the principle of the degree of knowledge which corresponds to perceptible objects, namely opinion (*δόξα*).<sup>57</sup> The same can be said for intellect in relation to intelligible objects, and for the benefit of the soul: by virtue of being the principle of intelligible objects, the intellect is also the principle of knowledge (*ἐπιστήμη*). In each case, the ‘actuality’ or ‘operation’ (*ἐνέργεια*) of the degree of knowledge corresponds specifically to its proper objects.<sup>58</sup>

### 2.5. *The Quadripartite Division of Knowledge*

This constellation of notions of judgment and the degrees of knowledge mentioned above leads ps-Archytas to ruminate a bit more on the precise relationship between intellect and sense-perception:

Both sense-perception and intellect are analogous (*παραπλησίως ἔχοντι*)<sup>59</sup> [to one another]: for sense-perception is of what is perceived, and what is perceived is both put into motion and alters, and it never stays at rest in the same place; therefore, [what is perceived] *becomes* more and less, better and worse, to the eye.<sup>60</sup> But intellect is of the intelligible, and the intelligible is essentially (*ἐξ οὐσίας*) unmoved; therefore, the intelligible *is* neither more nor less, better nor worse, to the mind.<sup>61</sup> Just as the intellect beholds (*βλέπει*) what is primary, i.e. the paradigm, so sense-perception [beholds] what is secondary, i.e. the image. For the intellect [beholds] the heaven absolutely, whereas sense-perception [beholds] the sphere of the sun, and the

---

<sup>57</sup> We will soon learn how this association relates to Plato’s Divided Line in the *Republic*. See below.

<sup>58</sup> Contrast Ptolemy (*On the Kriterion and Hegemonikon*, 8, 3), who claims that the intellect receives sense-perceptions from the sensory faculty and ‘applies’ (*ἐπισυνάπτει*) them to the operations of thought and judgment.

<sup>59</sup> This formulation of analogy is distinctive and appears later on in this text (see below) and in the fragment of ps-Brontinus’ *On Intellect and Discursive Thought* (p. 55, 22-29 Thesleff), where it is used to compare intelligibles and objects of discursive thought (*τὰ διανοητά*).

<sup>60</sup> Literally, “more and less, better and worse, to see” (*ὄρῃν*). Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 105, opts for “è possibile vederlo diventare...”, but this does not faithfully represent the Greek, which has *γίνεται ὄρῃν*. The infinitive should be rendered as an infinitive of purpose (see H. W. Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1956, 2008-2010).

<sup>61</sup> Literally, “more nor less, better nor worse, to think” (*νοεῖν*). See the previous note.

[spheres? works?] of the craftsmen (τὰς χειροτεχνατῶν). (ps-Archytas, *On Intellect and Sense-Perception*, Fr. 2, p. 38, 1-9 Thesleff = Stob., *Ecl.*, I, 48, 6, p. 316, 2-13 Wachsmuth)

From this passage forward, ps-Archytas becomes more explicit in his Platonic borrowings.<sup>62</sup> He has consistently maintained that the objects of intellect and sense-perception are different, and here he explains further what it is that each faculty ‘beholds’ (βλέπει) or ‘looks to’: the intellect sees the paradigm or what remains the same, an example of which is the heavens themselves (i.e. the heavens as a unified and consistent system that retains its identity); and the sense-perceptive faculty beholds the images or copies of that celestial sphere, examples of which are the solar circuit and, one might infer from the text, the handiworks of craftsmen (τὰς χειροτεχνατῶν). It is unclear whether these handiworks are something like the mortal body parts, e.g. heads and eyes, that the gods, who themselves imitate the Demiurge’s activities, create in the account of *Timaeus* (44d-45b) as imitations of the perfect shape of the cosmos, or whether they are the actual objects that craftsmen make, e.g. tables, which are imitations of the Form of Table (although we are inclined to the former interpretation).

And what is more, the intellect is partless and indivisible (ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετος), just like a unit or a point, and similarly (παραπλησίως) the intelligible – for the Form (τὸ εἶδος) is neither a limit nor a boundary of the body (οὔτε πέρας σώματός ἐστιν οὔτε ὄρος), but only an imprint of being, insofar as it is existent<sup>63</sup> (τύπωσις τῷ ὄντος, ἢ ὄν ἐστιν), whereas sense-perception is partitive and divisible. For among the things that are, some are perceptible, others opinable, others knowable, and others intelligible. And bodies, which feature a certain resistance (ἀντιτυπία), are perceptible; those things which share of Forms (τὰ μετέχοντα τῶν εἰδέων), like images, are opinable, for

---

<sup>62</sup> Cf. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 131-132.

<sup>63</sup> This is a very challenging phrase, which has the tenor of a definition of Form for the Hellenistic Pythagoreans, to interpret. Ulacco, *ibid.*, p. 105, opts for “in quanto è ciò che è” or “insofar as it is what is”. Centrone, “The pseudo-Pythagorean Writings”, p. 325, describes Form here as ‘an ‘impression/imprinting’ (τύπωσις) of things *qua* things-that-are’, but one problem with this interpretation is that in the phrase ἢ ὄν ἐστιν, whatever the subject of the adjective ὄν is, it is singular and not plural. Our interpretation takes the phrase ὄν ἐστιν periphrastically, with the grammatically unnecessary ἐστιν as emphatic (see Smyth, *Greek Grammar*, 1857). This definition is, to our knowledge, unique within the Pythagorean tradition. Compare Aëtius’ account of Pythagoras’ understanding of forms and ideas (*Plac.*, I, 10, 11, *Dox.* 309): “Pythagoras posited that things called ‘forms’ and the ideas (τὰ λέγομενα εἶδη καὶ τὰς ιδέας) in numbers, in their harmonies, and in so-called geometrical objects, are inseparable from bodies (ἀχώριστα τῶν σωμάτων)”.

example a particular man [shares of the Form] of man, and a particular triangle [shares in the Form] of triangle; those things which are by necessity (τὰ συμβεβηκότα ἐξ ἀνάγκης) accidental to the Forms are knowable, e.g., those things which [are by necessity accidental] to shapes in geometry; and those things which are the Forms-themselves and the principles (αὐτὰ τὰ εἶδεα καὶ αἱ ἀρχαί) of knowable things are intelligible, e.g., the Circle-itself, the Triangle-itself, and the Sphere-itself. Moreover, in our very selves, with reference to the soul, there happen to be four types of understanding (γνώσεις): intellect, knowledge, opinion, sense-perception. Two of these are principles of λόγος, viz. intellect and sense-perception, whereas two are [its] ends, viz. knowledge and opinion. What is similar is always able to understand what it is similar to (τὸ δ' ὅμοιον αἰεὶ τῷ ὁμοίῳ γνωστικόν). Therefore,<sup>64</sup> it is clear that, in our very selves, the intellect is what is able to understand the intelligibles, just as knowledge [is what is able to understand] knowables, opinion opinables, and sense-perception perceptibles. (ps-Archytas, *On Intellect and Sense-Perception*, Fr. 2, p. 38, 9-24 Thesleff = Stob., *Ecl.*, I, 48, 6, p. 316, 13-317, 13 Wachsmuth)

Here, ps-Archytas provides a fascinating discussion of how to conceptualize intellect and sense-perception and their respective objects. Intellect is indivisible and does not feature parts, ‘just like’ (καθάπερ) a unit and a point, a sentiment that cannot, to our knowledge, be traced directly back to any of Plato’s works.<sup>65</sup> Instead, the ideas expressed here would appear to have originated in the writings of Aristotle. In *On the Soul*, Aristotle himself refers to his lost dialogue *On Philosophy*, where he ascribes a peculiar epistemological view to Plato and his school:

In the same way, Plato too in the *Timaeus* fashions the soul out of the elements; for [he holds that] what is similar is understood by what it is similar to (γινώσκεισθαι τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον), and that things exist out of the elements. A similar division is expounded too in the dialogue *On Philosophy*: the Animal-itself [is fashioned] out of the Idea-itself of the One and of the primary length, width, and depth (αὐτὸ τὸ ζῷον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάρους), and everything else in a similar way. Moreover, and in different terms: the One is intellect, the Dyad is knowledge (for it [strives] in a single direction for unity (μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἑν)), the number of the plane is opinion, and the number of the solid

<sup>64</sup> This is the beginning of the section quoted by Iamblichus (*Comm. Math.*, 8, p. 36, 3-10 Festa-Klein).

<sup>65</sup> In *Metaphysics* Δ (6, 1016b 20-26), while attempting to define the One according to its essence, Aristotle asserts that it is a principle of the understandability (ἀρχὴ τοῦ γνωστοῦ) for each thing. It is at this point that Aristotle describes the kind of One “which is indivisible in quantity and *qua* quantity” as the unit and the point. They both share in being indivisible in any direction or dimension, but they are differentiated only by position: the unit does not have position, whereas the point does. This sort of distinction might be thought to underlie what ps-Archytas is saying.

*Hellenistic Pythagorean Epistemology*

is sense-perception. The numbers were called the “Forms-themselves” and the “principles”, and they [are fashioned] out of the elements; and things are judged (κρίνεται) some by the intellect, others by knowledge, others by opinion, and others by sense-perception. And these numbers are Forms of things. (Aristotle, *On the Soul*, I, 2, 404b 16-27; emphasis our own)

Here, ps-Archytas seems to be adapting what he found in Aristotle’s lost *On Philosophy*, but in the near total loss of that work, it is almost impossible to know what exactly the modifications are.<sup>66</sup> Be that as it may, it is clear that both ps-Archytas and the Platonist account of Aristotle from *On Philosophy* commit to a four-fold division of beings (τὰ ἐόντα), familiar from Aëtius’ description of Pythagorean epistemology above, according to their knowability within ourselves, with ps-Archytas’ account pursuing these lines:

<i>Faculty</i>	<i>Epistemic Functions</i>	<i>Objects</i>	<i>Ontological Classifications</i>	<i>Examples</i>
Intellect (νόος)	Principle (ἀρχή)	Intelligibles (τὰ νοατά)	Forms/(Ultimate) Principles (αὐτὰ τὰ εἶδεα καὶ αἱ ἀρχαί)	Man-itself, Triangle-itself, Circle-itself, Sphere-itself
Knowledge (ἐπιστάμια)	End (τέλος)	Knowables (τὰ ἐπιστατά)	Necessary Accidents (τὰ τοῖς εἶδεσι συμβεβηκότα ἐξ ἀνάγκας)	Accidents to Geometrical Shapes
Opinion (δόξα)	End (τέλος)	Opinables (τὰ δοξαστά)	Particulars (τὰ μετέχοντα τῶν εἰδέων ὡς αἱ εἰκόνες)	Particular Man, Particular Triangle
Sense-Perception (αἰσθασίς)	Principle (ἀρχή)	Perceptibles (τὰ αἰσθατά)	Bodies/[Immediate Principles] (τὰ σώματα)	(none specified)

---

<sup>66</sup> This is not the place to discuss whether the ideas expressed here reflect the philosophical views of Plato or one of his students (cf. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 145-146); it is also not the place to discuss the extent to which ps-Archytas borrowed from Aristotle’s *On Philosophy*, although this comparison alone demonstrates the potential for such an analysis. We have underlined the passages that show strong similarities.

What is interesting here for our purposes is the relationship between the ontological classification of the objects and the examples given (or implied). Intelligibles, which function as ultimate principles for knowledge, are understood to be Forms that are not expressly subject to any kind of motion or division, and examples given are Form-mathematicals (e.g. Circle-itself) and genera (e.g. Man-itself); knowables, which are the ends of intellectual activity, are accidents that obtain necessarily to geometrical shapes – one thinks ps-Archytas is referring to properties that are necessary for identifying an object, such as the property of “having the sum of its angles equal to two right angles”, in the case of a triangle;<sup>67</sup> opinables, which are the ends of sense-perceptive activity, are particulars like “this man Socrates” or “this triangle here”; and perceptibles, which are the principles of the formation of opinions, are individual bodies which feature extension and articulation, but perhaps haven’t yet been assigned in any way to a category (i.e. they haven’t obtained any content as such).

What, we might ask, is the relationship between these objects of knowledge? How do the epistemic functions relate to the knowledge-process? These questions are addressed at the coda to this section:

Therefore, it is necessary for thought (*διάνοια*) to pass (*μεταβαίνειν*) from perceptibles to opinables, from opinables to knowables, and from these to intelligibles. The truth (*ἡ ἀλάθεια*), once it has been contemplated (*θεωρουμένα*) through them, make these things consonant (*σὺμφωνά*). (ps-Archytas, *On Intellect and Sense-Perception*, Fr. 2, p. 38, 24-39, 3 Thesleff = Iambl., *On the General Mathematical Science*, 8, p. 36, 10-14 Festa-Klein)

Ps-Archytas concludes this section by describing, for the first time in his treatise, the vehicle by which the four cognitive faculties are able to communicate: this is ‘thought’, or perhaps ‘discursive thought’ (*διάνοια*). The communication implied by *διάνοια* is a sort of inferential analysis upwards (*μεταβαίνειν*) through the various levels of understanding.<sup>68</sup> There

---

<sup>67</sup> Cf. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 143, who refers to a passage of Aristotle (*Metaph.*, V, 30, 1025a 30-34) where he describes a type of accident (*συμβεβηκός*) “that belongs to each thing in itself (*καθ’ αὐτό*), but not in its essence (*ἐν τῇ οὐσίᾳ*)”, which can be eternal.

<sup>68</sup> To be clear, we believe that this process moves upwards from the ontological point of view, but it need not have any vertical component in reference to epistemology. In general, compare with Philo, *On Dreams*, I, 185-187 (= 13J Boys-Stones; transl. Boys-Stones): “The intelligible cosmos, constituted by the forms within his agent by God’s patronage, can only be grasped by inference from this perceptible and visible cosmos: one cannot get an

is no explicit reference to ‘imagination’ (φαντασία), which is remarkable given the contexts for Hellenistic psychology and possible models for ps-Archytas’ text within the Pythagorean tradition.<sup>69</sup> Unfortunately, with regard to ‘truth’, it is difficult to know what ps-Archytas is saying here, especially since the text is not secure.<sup>70</sup> The activity of a synoptic contemplation of the truth of the statements that inform the λόγοι, which takes the form of assessing their validity and soundness, is what harmonizes the statements with reality. We are reminded of another text of ps-Archytas, *On Wisdom*, which concludes with a similar sentiment:

Therefore, whoever is able to reduce (ἀναλύσαι) all the genera under one and the same principle and, again, synthesize and calculate (συνθεῖναι τε καὶ συναριθμήσασθαι) them, he seems to me to be the wisest and absolutely truest (σοφώτατος καὶ παναληθέστατος). And yet he will also discover a good lookout position, from which he will be able to behold (κατοψείσθαι) god and all things that have been assigned to his column and order; and furnishing himself with this charioteer’s path, he will set out and arrive at the end of the course, connecting the beginnings with the conclusions (τὰς ἀρχὰς τοῖς πέρασι συνάψαντα), and finding out why (ἐπιγνόντα διότι) god is the beginning, end, and middle of all things-that-are defined in accordance with justice and right reason. (ps-Archytas, *On Wisdom*, Fr. 5, p. 44, 31-45, 4 Thesleff)

Once ps-Archytas’ “wisest and absolutely truest” philosopher reaches the ecstatic heights of epoptic vision, he understands not only the validity of the connections drawn between the initial premises and final conclusions; he also understands *why* (διότι) the beginning, end, and middle parts of the true syllogism are divine.<sup>71</sup>

---

intellectual grasp of any of the incorporeal things that exist except by taking one’s start from bodies”. On δᾶνοια in Plato and Aristotle, see, inter alia, M. Duncombe, “Thought as Internal Speech in Plato and Aristotle”, *Logical Analysis and History of Philosophy*, 19, 2016, p. 105-125.

<sup>69</sup> Φαντασία only appears once in the writings of ps-Archytas (*On the Good and Happy Man*, Fr. 8, p. 12, 16 Thesleff), where it refers to arrogant musicians who, abandoning the truth, seek to control people who are inexperienced in music through their “certain false fantasy” (φαντασία τινὶ ψευδεῖ). Hence, φαντασία would not appear to play any significant role in ps-Archytas’ epistemology. Contrast *Anonymus Photii* (p. 241, 1 Thesleff), who described φαντασία as one of the eight instruments of understanding, which he defined as “motion in the soul” (see n. 20 above).

<sup>70</sup> We adopt Thesleff’s conjecture (ποιεῖ ἅ θεωρουμένα) for the Mss. ποιητὰ θεωρουμένα.

<sup>71</sup> On this fragment, see Horky, “Pseudo-Archytas’ Protrepitics?”, p. 36-39.

## 2.6. *Ps-Archytas' Divided Line*

The treatise as it survives closes with a reflection upon Plato's Divided Line (*Resp.*, VI, 509d 6-511e 5). This passage is notable in terms of its reception of Plato and its relationship to other Middle Platonist interpretations:

After these things have been differentiated, it is necessary to consider (νοῆσαι) the following. For as one divides a line by cutting it into, and once again those equal sections by cutting them [into two] according to the same proportion (ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον), so too must one divide the intelligible as against the visible (ποττὸ ὄρατόν), and again differentiate each [section] in the same way, and [it is necessary] to distinguish them from one another according to clarity and obscurity. In the same way, then, one section of the perceptible is those things that are images [reflected] in water and in mirrors, and the other part is those things of which the former things are images: plants and animals. One [part] of the intelligible, which is analogous to the images, is the kinds that concern mathematics (τὰ περὶ τὰ μαθήματα γένη); for those who concern themselves with geometry, when they hypothesize the even and the odd, figures, and three species of angles, work out the rest from these, and leave aside the [real] things (τὰ πράγματα ἕωντι), as if they know them (ὡς εἰδότες), and they are not able to give an account [of the real things] either to themselves or to others. But they employ perceptibles, like an image, and they do not pursue these [real] things, nor yet do they construct their arguments for their sake, but as to the diagonal and the square itself (τὰς διαμέτρῳ χάριν καὶ αὐτῷ τετραγώνῳ). The other section of the intelligible is the [part] that dialectic is concerned with; for this [assumes] real hypotheses [to be] hypotheses, but it posits principles and steps<sup>72</sup> in order that it might advance in the direction of the principle of everything as far as what is unhypothesized; and again, once this has been attained, it goes back down to the conclusion without employing any perceptible additionally, but [only] the Forms themselves in themselves. In the case of these four sections, it is also good to distribute the affections of the soul; and it is good to call "intellection" (νόησις) what is at the highest [part], "thought" (διάνοια) what is at the second [part]; "belief" (πίστις) what is at the third [part], and "illusion" (εἰκασία) what is at the fourth [part]. (ps-Archytas, *On Intellect and Sense-Perception*, Fr. 2, p. 39, 3-25 Thesleff = Iambl., *On the General Mathematical Science*, 8, p. 36, 14-37, 19 Festa-Klein)

<sup>72</sup> There are various textual problems here. The Mss. read *αὐτὰ γὰρ τῶ ὄντι τὰς ὑποθέσεις ἀλλ' ὑποθέσεις, ἀλλ' ἀρχὰς τε καὶ ἐπιβάσεις ποιεῖται*. Most editors excise the first *ἀλλ'*, but this doesn't solve the problem of ps-Archytas advocating for 'principles' to lead up to the 'principle of everything'. Plato's original text (*Resp.*, VI, 511b 5-6) had *τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς* ("positing hypotheses that are not principles, but true hypotheses, like steps and positions to start from"), and we might imagine that something along these lines was intended in ps-Archytas' text.

As Ulacco has suggested, this passage presents a synthesis of Plato's text, albeit with some minor modifications of terminology; it is actually quite remarkable how many exact or near-exact phrases ps-Archytas retains. So we might think this passage constitutes a mere epitome. Still, there are two things that make ps-Archytas' Divided Line interesting. Firstly, it is remarkable that ps-Archytas shows approval of Plato's own terminology of νόησις, διάνοια, πίστις, and εἰκασία at the end of the passage – as though the author here were the original Archytas of Tarentum giving his blessing to Plato! Secondly, the fact that ps-Archytas follows the text of Plato so closely comes into conflict with what he has asserted previously in the treatise. For ps-Archytas diverges from Plato's Divided Line in holding, as we saw above, that διάνοια passes throughout the entire range of cognitive faculties and objects – from perceptibles through opinables and knowables to intelligibles (Plato of course held in the Divided Line that διάνοια is to be associated with the second, geometrical, portion of the intelligible).<sup>73</sup> Indeed, it is διάνοια that presents ps-Archytas and some Middle Platonists with some of the greatest interpretive challenges.<sup>74</sup> Consider the only surviving fragment of ps-Brontinus' *On Intellect and Discursive Thought*:

Discursive thought (διάνοια) is greater (μείζον)<sup>75</sup> than intellect, and the object of discursive thought [is greater than] the intelligible: for intellect is what is simple, uncombined, and the primary subject and object of intellection (τὸ πρῶτον νοέον καὶ τὸ νοεόμενον) (and the Form is of this sort; for it is partless and uncombined and primary among the other things), but discursive thought is manifold, partitive, and the secondary subject of intellection (for it additionally takes on knowledge and reasoning (ἐπιστάμαν γὰρ καὶ λόγον προσεληφε)). And, similarly, with the objects of discursive thought: for these are things known and demonstrated, and generally things that are comprehended by the intellect through reasoning (τὰ καθόλου τὰ ὑπὸ τῷ νόῳ διὰ τῷ λόγῳ καταλαμβανόμενα). (ps-Brontinus, *On Intellect and Discursive Thought*, Fr. 1, p. 55, 22-29 Thesleff = Iamblichus, *On the General Mathematical Science*, 8, p. 34, 21-35, 6 Festa-Klein)

In some ways, ps-Brontinus presents a middle road between Plato's Divided Line and ps-Archytas' quadripartition of knowledge: like ps-Archytas, he accepts that intelligibles like Forms are partless and generally

---

<sup>73</sup> Plat., *Resp.*, VI, 511d 2-5.

<sup>74</sup> Cf. Ulacco's contextualization of ps-Brontinus with the ideas of Alcinoos and Plutarch (Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, p. 162-164).

<sup>75</sup> Iamblichus (*Comm. Math.*, 8, p. 35, 7) interprets this to mean greater 'in quantity' (τῷ πλήθει) rather than 'in power' (τῇ δυνάμει).

indivisible; but like Plato, he associates *διάνοια* with the secondary objects, which ps-Archytas considers ‘knowables’ (*τὰ ἐπιστατά*). Ps-Brontinus even makes sure to associate *διάνοια* with the two activities that, broadly speaking, characterize ps-Archytas’ knowables: reasoning (*λόγος*) and demonstration (*ἀπόδειξις*). Finally, like ps-Archytas, ps-Brontinus asserts a close relationship between primary and secondary objects: ps-Archytas holds that intelligibles actualize knowledge and functions as their principles, and ps-Brontinus that objects of discursive thought are grasped (*καταλαμβάνόμενα*) by the intellect when reasoning intercedes. We might wish to recall, however, that ps-Archytas strictly forbade the possibility of the intellect itself understanding knowables, due to his strict distribution of faculties to their respective domains. Whether or not ps-Brontinus would disagree with this depends on what exactly ps-Brontinus means when he speaks of *τὰ ὑπὸ τῷ νόῳ διὰ τῷ λόγῳ καταλαμβάνόμενα* – the text is too brief to be sure.<sup>76</sup> But we will see that its presence here did not escape the notice of Aëtius, to whom we turn in the conclusion.

### 3. Conclusions

If we return to Aëtius’ description of Pythagorean epistemology mentioned in the introduction to this paper, we can now see more clearly how the doxographical report has interpreted the text of ps-Archytas (assuming that the transmission of influence goes from the more complex and nuanced text of ps-Archytas to the simpler doxographical report). Aëtius takes the fourfold division of faculties/beings and filters it through the typical lens of Hellenistic philosophy, with ps-Archytas’ quadrivium

---

<sup>76</sup> The closest comparison we can find to these passages is in Philo (*The Special Laws*, I, 46-49), where God responds to Moses by asserting that His powers/qualities and essence cannot be comprehended (*ἀκατάληπτοι*) by humans – neither by sense-perception nor by mind – although they present “a certain impress and copy of their activity” (*ἐκμαγεῖόν τι καὶ ἀπειόνισμα τῆς ἑαυτῶν ἐνεργείας*). He goes on to name “some” humans who “name these “ideas” since they bring form to everything that exist, put into order everything that is disordered, give limit to what is unlimited, definition to what lacks definition, and shape to what is shapeless”. He concludes this fascinating passage by claiming that the spectacle of the universe is “comprehended not by the eyes of the body but by the unresting eyes of thought” (*οὐ σώματος ὀφθαλμοῖς ἀλλὰ τοῖς διανοίας ἀκοιμητοῖς ὄμμασι καταλαμβάνεσθαι*).

*Hellenistic Pythagorean Epistemology*

of intellect (νόος), knowledge (ἐπιστάμα), opinion (δόξα), and sense-perception (αἴσθησις) being classified accordingly:

<i>Faculty</i>	<i>Epistemic Activities</i>	<i>Materials it Works With</i>	<i>Examples</i>
Intellect (νοῦς), or 'Monad' (ἡ μονάς)	Contemplation in respect of unit (κατὰ μονάδα θεωρεῖ)	Forms and Kinds in respect of units (τὰ εἶδη καὶ γένη κατὰ μονάδας)	Qualified Forms/Kinds, e.g. 'rational Man-itself'
Knowledge (ἐπιστήμη), or 'Indefinite Dyad' (ἡ δυὰς ἀόριστος)	'Comprehension' (κατάληψις), i.e. bring to conclusion (συνάγει) syllogisms	Demonstrations and proofs (ἀποδείξεις καὶ πίστεις)	None given
Opinion (δόξα), or 'Triad' (ἡ τριάς)	Unclear <sup>77</sup>	'Many' (πλήθος) qualified particulars	'Thrice-Blessed Danaans'
*Sense-Perception (αἴσθησις)	*Unknown	*Unknown	*Unknown

What emerges by way of comparison with ps-Archytas' *On Intellect and Sense-Perception* is that Aëtius has added crucial information not found in the original text. With regard to all four faculties, he assigns a numerological title ('Monad' for intellect, 'Indefinite Dyad' for knowledge, etc.) which helps to explain each faculty's epistemic activities: intellect contemplates Forms or Kinds with an eye to unity, whereas knowledge takes two contradictory views and adjudicates between them by moving through agreed premises to a conclusion – by moving from disagreement to agreement. For Aëtius, intellect still deals with Forms and Kinds, and it also admits essential qualities that identify each kind, e.g. 'rational' Man-itself; but notice how mathematical Forms have dropped out entirely for intellect, and the essential qualities of mathematical objects for knowledge.<sup>78</sup> The

<sup>77</sup> Aëtius claims that it is by virtue of opinion's being 'many' (πλήθος) that it is a triad, and that it arises 'out of comprehension' (ἐκ κατάληψεως), but he does not explain exactly how these are meant to relate to one another.

<sup>78</sup> To be sure, these omissions could be explained by the abbreviated presentation of the doxography.

other very notable presence is the notion of ‘comprehension’ (κατάληψις), which is associated with knowledge/the Indefinite Dyad and would appear to be the basis for opinion, but which never appears, in any form, in the fragments of ps-Archytas. But we will recall that it does appear at the end of the fragment of ps-Brontinus’ *On Intellect and Discursive Thought*, where ps-Brontinus claims that διάνοια pursues “things that are comprehended by the intellect through reasoning” (τὰ ὑπὸ τῷ νόῳ διὰ τῷ λόγῳ καταλαμβανόμενα). Remarkably, either Aëtius has sought to arbitrarily associate ps-Archytas’ ἐπιστάμα with (a broadly) Hellenistic<sup>79</sup> κατάληψις, or, as we believe, he has combined the accounts of ps-Archytas’ ἐπιστάμα and ps-Brontinus’ διάνοια into a single ‘Pythagorean’ synthesis, a unified theory of Pythagorean epistemology that, unsurprisingly, is associated with “Pythagoras of Samos, son of Mnesarchus” (Aët., *Plac.*, I, 3, 8, *Dox.* 280). By comparing Aëtius’ doxographical account with the surviving epistemological fragments of ps-Archytas and ps-Brontinus, not only do we see the gradual emergence of a broad Hellenistic/post-Hellenistic Pythagorean epistemology; we also bear witness to the doxographical method employed to make this curious and somewhat original epistemological system ‘Pythagorean’.

We conclude that ps-Archytas offers a complex account of the process of understanding and the cognitive faculties involved in it. By making use of and exploiting Platonic and Aristotelian notions, ps-Archytas develops an account for the acquisition and production of knowledge which goes well beyond the foundations it stands upon by developing its own Pythagorean criteriology. At the beginning of the treatise, ps-Archytas provides us with a presentation of the objects populating this world and classified on the basis of their understandability (either autoevident or non-autoevident). He stipulates that only immediately manifest objects, which can be comprehensively divided into intelligibles and perceptibles, have as criteria for understanding them, respectively, intellect and sense-perception. From the beginning, the treatise reveals that the main concern is not to provide an account of the criterion of the truth, as other Hellenistic schools might have it, but of the criterion of being. The effectiveness of our intellectual and sense-perceptive faculties to transmit truth is never questioned: immediately manifest objects are straightaway evident to their respective

---

<sup>79</sup> We do not wish to associate this concept expressly with one school or another. What is clear, however, is that this conceptualization does not in any way reflect the Stoic notion of the ‘kataleptic impression’ (καταληπτική φαντασία).

cognitive faculties and stimulate the process of understanding. What is initially judged by these faculties, and what needs to be verified once again by the faculties at the end of the process is, somewhat surprisingly, the account related to their objects and accomplished by our reasoning. By shifting the discussion away from the philosophical pitfalls that characterise Hellenistic debates, ps-Archytas offers a detailed account of the role that intellect and sense-perception play in constructing accounts related to the objects they evaluate. The text suggests that we should understand the process as two-fold, involving diverse operations in the cases of intelligibles and perceptibles. The acquisition and elaboration of data for understanding is articulated in three steps: first, an initial acquisition of the material performed by sense-perception (obtaining the τὸ ὅτι ἐστίν, or the τὸ οὕτως ἔχει) or the intellect (acquiring the τί ἐστίν), respectively; and second, an articulation and determination of this material, authorized by the intellect in both cases, which produces an account of the object in question. When addressing perceptible objects, the account deals with both individuals and universals; when addressing intelligible objects, it deals with universals only. This step of the knowledge-process is fundamental and guarantees the status of each faculty as a criterion of its objects: it makes sure that the account, which is syllogistic, is homogeneous with the objects it addresses, and it constitutes the basis for the production of valid propositional facts (in the case of individual sensible objects), or explanatory reasons for the facts (the τὸ διὰ τί). Third, the account is verified, once again, by one of the two faculties: sense-perception tests whether the conclusion is sound, and intellect confirms whether the inferences drawn have been valid.

As principles, these cognitive faculties function as criteria for all objects in existence, but the epistemological system as a whole requires ends as well. This commitment to teleology allows ps-Archytas to associate the intellective and sense-perceptive faculties with principles of the soul and the body, and, consequently, of the ends, knowledge and opinion, respectively. Indeed, on the one hand, our intellective and sense-perceptive faculties guide us by providing us with judgments about things which are useful for our soul or our body; on the other hand, insofar as they work as the criteria for intelligibles and perceptibles, intellect and sense-perception are also principles of the appropriate knowledge for those objects, namely, knowledge and opinion – the end points of the processes. In this way, ps-Archytas successfully adapts the ontological classifications in Plato's Divided

Line by avoiding a rigid dichotomic distinction and allowing for a more continuous conception of the process of knowledge and of their related objects. Far from the initial doxographical account provided by 'Hippolytus', Hellenistic/post-Hellenistic Pythagorean epistemology is revealed to be much less rooted in mysticism and numerology than one might expect. On the contrary, by softening Platonic distinctions through appeal to nuances derived mostly from Aristotelian epistemology, ps-Archytas achieves a more continuous conception of reality which grants *διάνοια* the capacity to range throughout the entirety of understandable objects, thus advancing a coherent epistemological process that recognizes the specific competences of each cognitive faculty.

REFERENCES:

- Berti, Enrico, "Socrate e la scienza dei contrari secondo Aristotele", *Elenchos*, 29 (2), 2008, p. 303-315.
- Bonazzi, Mauro, "Eudorus of Alexandria and the 'Pythagorean' pseudepigrapha", in Gabriele Cornelli-Constantinos Macris-Richard McKirahan (eds.), *On Pythagoreanism*, Berlin, de Gruyter, 2013, p. 385-404.
- Bonazzi, Mauro, "Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the Systematisation of Platonism", in Malcolm Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 160-186.
- Bonazzi, Mauro, "La teoria della conoscenza nel medioplatonismo", *Rivista di storia della filosofia*, 80 (2), 2015, p. 339-357.
- Boys-Stones, George, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Centrone, Bruno, *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Napoli, Bibliopolis, 1990.
- Centrone, Bruno, "The pseudo-Pythagorean Writings", in Carl Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 315-334.
- Corcilius, Klaus, "Ideal Intellectual Cognition in *Tim.* 37a2-c5", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 54 (1), 2018, p. 51-105.
- Diels, Hermann (ed.), *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer, 1879.
- Duncombe, Matthew, "Thought as Internal Speech in Plato and Aristotle", *Logical Analysis and History of Philosophy*, 19, 2016, p. 105-125.
- Feke, Jacqueline, *Ptolemy's Philosophy: Mathematics as a Way of Life*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018.
- Horky, Phillip S., "Pseudo-Archytas' Protreptics? *On Wisdom* in its Contexts", in Debra Nails-Harold Tarrant (eds.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 2015, p. 21-39.
- Horky, Phillip S., *Plato and Pythagoreanism*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Huby, Pamela, "Theophrastus and the Criterion", in Pamela Huby-Gordon Neal (eds.), *The Criterion of Truth*, Liverpool, Liverpool University Press, 1989, p. 107-123.
- Huffman, Carl A., *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Petridou, Georgia, *Divine Epigraphy in Greek Literature and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Petrucci, Federico M., *Teone di Smirne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Introduzione, traduzione, commento, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012.
- Schiefsky, Mark, "The Epistemology of Ptolemy's *On The Criterion*", in Mi-Kyoung Lee (ed.) *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 301-331.
- Smyth, Herbert W., *Greek Grammar*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1956.
- Striker, Gisela, "Κριτήριον τῆς ἀληθείας", in Ead. (ed.), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 22-76.
- Taormina, Daniela P., "Platonismo e Pitagorismo", in Riccardo Chiaradonna (ed.), *Filosofia tardoantica*, Roma, Carocci, 2012, p. 103-127.

Giulia De Cesaris-Phillip Sidney Horky

- Thesleff, Holger (ed.), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, Åbo Akademi, 1965.
- Ulacco, Angela, “The Appropriation of Aristotle in the Ps-Pythagorean Treatises”, in Andrea Falcon (ed.), *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden, Brill, 2016, p. 202-217.
- Ulacco, Angela, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino*, Introduzione, traduzione, commento, Boston-Berlin, de Gruyter, 2017.
- Verde, Francesco (ed.), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introd. di Emidio Spinelli, Roma, Carocci, 2010.

GIULIA DE CESARIS  
Durham University  
[giulia.de-cesaris@durham.ac.uk](mailto:giulia.de-cesaris@durham.ac.uk)

PHILLIP SIDNEY HORKY  
Durham University  
[phillip.horky@durham.ac.uk](mailto:phillip.horky@durham.ac.uk)



MARIO VEGETTI

## L'EPISTEMOLOGIA DELLA MEDICINA ELLENISTICA

**ABSTRACT:** Erophilus' contribution to medical epistemology chiefly lies in his refusal to pursue the philosophy of nature, a refusal intended to ensure the autonomy of medicine. Medical theory must be limited to the field of observable phenomena, especially via anatomical dissection, and must avoid any discussion on the primary elements of matter. This approach was ultimately to pave the way to empiricism, which rejected anatomy itself, and was developed within the Erophilean school despite the rationalism of its founder. Erasistratus carried the rationalistic program further, starting with the drawing of a distinction between two levels of medicine, namely the scientific (aetiology and physiology) and the stochastic (diagnosis and therapy). Erasistratus' main effort consisted in the systematic fine-tuning of the theory of physiology: it required the introduction of structures (*triplokia*, *anastomosis*) empirically unobservable but whose assumption was imposed by theory, making them "rationally observable" (*logo*, *theoreta*). In this way, Erasistratus was also able to make diagnosis and therapy somehow deducible from aetiology and physiology, thus completing the rationalist project. The models according to which Erasistratus conceived of structures and somatic processes were largely derived from contemporary Hellenistic technology, both mechanical, and hydraulic and pneumatic.

**SOMMARIO:** Il contributo di Erofilo all'epistemologia medica consiste soprattutto nel suo rifiuto della filosofia della natura, necessario per garantire l'autonomia della medicina. La teoria medica deve limitarsi all'ambito dei fenomeni osservabili, soprattutto mediante la dissezione anatomica. Si apriva così la via all'empirismo, che rifiutava la stessa anatomia, e che si sviluppò all'interno della scuola di Erofilo nonostante il razionalismo del maestro. Erasistrato percorse con più decisione la via del razionalismo, cominciando con il distinguere due livelli della medicina, quello propriamente scientifico (eziologia e fisiologia) e quello stocastico (diagnosi e terapia). Lo sforzo principale di Erasistrato consistette nella chiusura sistematica della teoria fisiologica: essa richiedeva l'introduzione di strutture (la *triplokia*, l'*anastomosi*) empiricamente inosservabili ma la

cui assunzione era imposta dalla teoria, che le rendeva “razionalmente osservabili” (*logo, theoreta*). In questo modo, Erasistrato giungeva a rendere anche la diagnosi e la terapia in qualche modo deducibili dalla eziologia e dalla fisiologia, completando quindi il progetto razionalistico. I modelli secondo i quali Erasistrato pensava le strutture e i processi somatici erano in larga parte derivati dalla contemporanea tecnologia ellenistica, sia meccanica sia idraulica e pneumatica.

**KEYWORDS:** Hellenistic Medicine; Epistemology of Medicine; Rationalism; Anatomy; Hellenistic Technology

Erofilo (330/320-260/250 a.C.) ed Erasistrato (330-250 a.C.) sono stati senza dubbio i fondatori e i maggiori protagonisti della felice stagione della medicina ellenistica. La più evidente cesura rispetto ai loro maestri, Prassagora di Cos e Crisippo di Cnido – per quanto influente possa essere stato il loro insegnamento – sta nel fatto che costoro operavano ancora nelle aree tradizionali della medicina del V e IV secolo, appunto quella ‘ippocratica’ e quella cnidia, mentre gli allievi agivano ormai nell’ambiente delle monarchie ellenistiche. Erofilo era senza dubbio legato al Museo dell’Alessandria tolemaica, mentre Erasistrato, i cui rapporti con il Museo sono più incerti, era un personaggio influente nella corte seleucide di Antiochia. Ma soprattutto, sul piano intellettuale, entrambi, come ha scritto H. von Staden, “condivisero la stessa combinazione di audacia teorica e di moderazione clinica, di straordinaria originalità scientifica e di conservatorismo pragmatico”.<sup>1</sup> Questo atteggiamento consentì loro, ma soprattutto a Erofilo, di far convivere gli spettacolari progressi in campo anatomico, con una sostanziale fedeltà diagnostica e terapeutica alla tradizione ippocratica.

Dal punto di vista propriamente epistemologico, va però detto che nonostante Erofilo ed Erasistrato siano di fatto contemporanei, c’è un divario sorprendente (per quanto si possa valutare dalle testimonianze che ci sono pervenute) tra i rispettivi livelli di elaborazione: prudente e quasi elusivo Erofilo, audace e complesso invece Erasistrato. È però proprio a Erofilo che spetta una prima e decisiva mossa.

### 1. *Il rasoio di Erofilo*

Nella versione riferita da Galeno, il principio fondamentale dell’epistemologia di Erofilo era formulato con il rigore di un assioma geometrico: “Siano queste cose

---

<sup>1</sup> H. von Staden, “La medicina nel mondo ellenistico-romano”, in G. Lloyd-G. Cambiano-M. Vegetti (eds.), *Storia della scienza*, vol. I, sez. IV: *La scienza greco-romana*, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 2001, p. 708-735, p. 718.

prime anche se non sono prime (ἔστω ταῦτα πρῶτα εἰ καὶ μὴ ἔστι πρῶτα)” (*De methodo medendi*, II, 5 [X, 107 Kühn [K.] = VS 50b).<sup>2</sup>

Il significato di *tauta* è chiarito dalla testimonianza parallela dell'Anonimo Londinese, nello stesso stile assiomatico: “si dicano primi i fenomeni (λεγέσθω δὲ τὰ φαινόμενα πρῶτα) anche se non sono primi” (VS 50a). Per *phainomena* sarà chiaramente da intendere l'ambito disponibile all'osservazione, e naturalmente in primo luogo all'osservazione anatomica, che rappresenta un'estensione ‘sperimentale’ della visibilità fenomenica immediata.

Il termine di riferimento della nozione di ‘cose prime’ (*prota*) nell'uso erofileo è chiarito da un'altra testimonianza galenica, dove si attribuisce sia a Erofileo sia a Erasistrato il rifiuto di pronunciarsi “sulla natura dei corpi primi (τῶν πρῶτων σωμάτων)” (*De meth. med.*, VII, 2 [X, 462 K. = VS 293]). Credo che l'oggetto di questo rifiuto erofileo possa venire identificato con precisione facendo riferimento a un fondamentale passo aristotelico.

All'inizio del secondo libro del *De partibus animalium* (II, 1, 646a 13-24), Aristotele aveva indicato tre successivi livelli di composizione (*synthesis*) di cui consta il corpo vivente. Per prima (*proten*) va posta la composizione fra i cosiddetti ‘elementi’ (*stoicheia*), o per meglio dire, precisa Aristotele, ‘qualità attive’ (*dynameis*), il liquido, il solido, il caldo e il freddo, che costituiscono la materia (*hyle*) dei corpi composti. Il secondo livello di composizione, a partire da questa materia, dà luogo alle parti omogenee (l'osso, la carne e gli altri tessuti dello stesso genere); il terzo, infine, combina questi tessuti negli organi e nelle parti, come il viso, la mano e così via.

Ciò che è ‘primo’ nell'osservazione anatomica – e dunque, secondo Erofileo, nella costruzione del sapere medico – è dunque costituito da quei tessuti omogenei che in realtà, nell'analisi aristotelica, sono solo secondi nell'ordine della composizione. Ciò che il discorso medico si preclude, per contro, è il livello ‘primo’ degli elementi-qualità della filosofia della natura aristotelica. Chiarisce Galeno che questi medici razionalisti (*logikoi*) o dogmatici “pensano di affrontare la *technè* prescindendo dalla conoscenza degli elementi (*stoicheia*) delle parti omogenee” (*De meth. med.*, VI, 4 [X, 421 K.]), volendo restare “nei limiti della *technè*” e rifiutando di spingersi fino “ai principi della teoria della natura”

---

<sup>2</sup> Le testimonianze su Erofileo sono citate secondo la numerazione della fondamentale edizione a cura di H. von Staden, *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1989. [N.d.C.: Siamo propensi a ritenere che, laddove non esplicitamente indicato, le traduzioni dei testi antichi utilizzate siano da attribuirsi all'Autore]

(*De meth. med.*, II, 5 [X, 106 K.]). Si tratta dunque, nella critica galenica, di semi-razionalisti, con preoccupanti tendenze all'empirismo.<sup>3</sup>

È tuttavia chiaro il senso del 'rasoio epistemologico' messo in opera da Erofilo. Escludendo la teoria degli elementi dall'ambito della medicina, egli mirava a rescindere i rapporti fra la *technè* e la filosofia della natura, cioè a garantire l'autonomia della medicina mettendola tra l'altro al riparo delle controversie filosofiche fra elementaristi e atomisti, vitalisti e materialisti.<sup>4</sup> In questo modo, Erofilo mirava a metter fine al transito fondazionale tra medicina e filosofia della natura che Aristotele aveva in una certa misura sancito scrivendo nel *De sensu*:

È proprio dello studioso della natura (*physikos*) considerare i principi fondamentali della salute e della malattia, perché né salute né malattia possono interessare le cose prive di vita. Perciò quasi tutti gli studiosi della natura finiscono per incontrare questioni mediche, mentre i medici che trattano la loro arte in modo più filosofico (*philosophoteros*) fanno cominciare la trattazione della medicina dalle scienze naturali (1, 436a 19-436b 1).

La cautela epistemologica del 'semirazionalista' Erofilo si estendeva conseguentemente alla teoria delle cause. Secondo le peraltro incerte testimonianze offerte dalla traduzione latina del *De causis procatartiacis* galenico, Erofilo avrebbe accettato l'esistenza di cause solo *ex suppositione*, in via ipotetica (VS 58). Sembra in altri termini che egli abbia negato la sostenibilità ontologica di una teoria delle cause (VS 59a: *nullum horum apparet existens*), riconoscendo tuttavia che sia possibile ammettere (*existimare*) ipoteticamente l'opinione diffusa circa i nessi causali dei fenomeni fisiologici: la posizione, commenta Galeno, di un uomo timido (*timidi*).<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Per un'analisi di questi passi, cf. M. Vegetti, "L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II (37.2), 1994, p. 1672-1717, spec. p. 1702-1703.

<sup>4</sup> Cf. in questo senso C. A. Viano, "Perché non c'era sangue nelle arterie: la cecità epistemologica degli anatomisti antichi", in G. Giannantoni-M. Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica*, Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982, Napoli, Bibliopolis, 1984, p. 297-352, M. Vegetti, "Tra il sapere e la pratica: la medicina ellenistica", in M. D. Grmek (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale*, 3 voll., vol. I: *Antichità e Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 73-120, spec. p. 89-91, M. Imai, "Herophilus of Chalcedon and the Hippocratic Tradition in Early Alexandrian Medicine", *Historia Scientiarum*, 21 (2), 2011, p. 103-122.

<sup>5</sup> Sulla cautela di Erofilo intorno alla possibilità della spiegazione causale dei fenomeni, cf. von Staden, *Herophilus*, p. 120, Id., "Body and Machine: Interactions

In un solo caso sembra che Erofilo si sia spinto oltre i limiti dell'osservazione anatomica. Secondo la testimonianza di Galeno (*De foetuum formatione*, 5 [IV, 678-679 K. = VS 57]), egli l'avrebbe considerata insufficiente a fondare una teoria relativa alla *dynameis*, le facoltà innate che governano le funzioni corporee, e in primo luogo i moti del cuore e delle arterie. "Le facoltà che ci governano devono essere scoperte a partire da altri fenomeni, non dalla semplice osservazione delle parti del corpo", avrebbe sostenuto Erofilo. È però da rilevare, come ha notato von Staden, che queste facoltà sono concepite in modo "interamente secolarizzato, senza alcun riferimento a un disegno divino o a una forza divina",<sup>6</sup> come invece sia pur dubitativamente avrebbe suggerito Galeno.

Precludere alla medicina il coinvolgimento nelle dispute sugli elementi primi, proprie della filosofia della natura, e accettare solo in via ipotetica la possibilità di una spiegazione causale dei fenomeni fisiologici e patologici, aveva certo il risultato positivo di costruire un vallo protettivo dell'autonomia della *techne* rispetto alle pretese fondazionali della filosofia. Ma la cautela del 'semirazionalista' Erofilo presentava tuttavia un rischio. L'anatomia non poteva mostrare ricadute cliniche e terapeutiche significative: questo campo restava solidamente affidato alla tradizione ippocratica, cui Erofilo si manteneva fedele; d'altra parte, l'anatomia stessa si provava incapace di fondare una solida dottrina eziologica. Erofilo non era certamente uno scettico,<sup>7</sup> e neppure un empirico. Tuttavia, i limiti clinici ed eziologici dell'anatomia non potevano non portare a chiedersi che utilità essa potesse avere per una *techne* della quale rendeva più oneroso l'apprendimento, richiedendo sforzi che forse più utilmente sarebbero stati dedicati allo studio dei testi della tradizione ippocratica, incomparabilmente più utili nella pratica medica. Sono esattamente queste le conclusioni cui sembra sia pervenuto Filino di Cos, che si staccò dalla scuola di Erofilo per fondare quella *hairesis* empirica che avrebbe incontrato un duraturo successo.

---

between Medicine, Mechanics, and Philosophy in Early Alexandria", in J. Walsh-T. F. Reese (eds.), *Alexandria and Alexandrianism*, Malibu, Paul Getty Museum, 1996, p. 85-98, spec. p. 90.

<sup>6</sup> Von Staden, "Body and Machine", p. 88.

<sup>7</sup> Lo scetticismo di Erofilo è stato sostenuto da F. Kudlien, "Herophilus und der Beginn der medizinischen Skepsis", in H. Flashar (ed.), *Antike Medizin*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 192-201.

È forse proprio per scongiurare il rischio di una deriva empirica, cui la scuola di Erofilo era andata incontro, che Erasistrato avrebbe rinunciato alla cautela epistemologica del grande anatomista suo contemporaneo.

## 2. Erasistrato: le due medicine

La prima mossa di Erasistrato consistette nel prender atto della decisiva novità che si era prodotta all'interno della *technè* medica con l'avvento dell'epoca ellenistica e delle sue grandi strutture di ricerca scientifica. La medicina non è più un'arte unitaria, com'era sempre stata nella tradizione 'ippocratica' fra V e IV secolo. Essa presenta ormai due parti, o livelli, tra cui intercorre una precisa soglia epistemica: c'è una dimensione eziologica e fisiologica (la teoria delle cause e dei processi del corpo sano), che è propriamente scientifica (*epistemonikon*); e una dimensione terapeutica, diagnostica e semiotica (il trattamento degli stati morbosi) cui spetta uno statuto stocastico (*stochastikon*), cioè privo del rigore della scienza e vincolato all'approssimazione congetturale (G. 32).<sup>8</sup>

Le conseguenze di questa presa d'atto, e del diverso statuto epistemico assegnato alle due parti della medicina, sono di rilevante portata, e non solo in ambito epistemologico. Erasistrato non intendeva certo sostenere che i due versanti dell'arte non potessero venire esercitati dalle stesse persone. Di fatto, però, la partizione della medicina finiva per trasformarsi anche in una linea di demarcazione fra i medici stessi, e il diverso valore epistemologico delle due parti si riverberava in una diversa dignità culturale e sociale dei loro cultori.

Da un lato, stava la moltitudine dei medici pratici, che non disponevano – come non ne avevano mai disposto i medici pre-ellenistici – né della *scholè* né dei contesti istituzionali (Museo, biblioteche, stipendi regi) che consentissero loro di dedicarsi alla ricerca eziologica e fisiologica invece che alla cura dei singoli pazienti. Dall'altro lato, si veniva formando una *élite* di medici-scienziati, dediti prevalentemente, se non esclusivamente, alla ricerca, dei quali Erofilo e lo stesso Erasistrato erano certamente i capifila. Commentando la loro influenza, lo storico Polibio avrebbe scritto, nel II secolo a.C., che nella medicina ellenistica la parte 'teorica' (*logikon*) aveva conquistato la supremazia su quella dietetica, farmacologica e chirurgica. I

---

<sup>8</sup> Le testimonianze su Erasistrato sono citate secondo l'edizione a cura di I. Garofalo, *Erasistrati fragmenta*, Pisa, Giardini, 1988. Sulla partizione della medicina cf. von Staden, "La medicina", p. 718, Id., "Body and Machine", p. 91-92.

medici che ne erano in possesso avevano acquisito un'aria di distinzione e una reputazione di gran lunga superiore agli altri praticanti; ma i loro problemi – osservava sarcasticamente Polibio – cominciavano quando si trovavano di fronte non gli uditori delle loro conferenze ma il singolo malato. In questa circostanza, essi avrebbero spesso fatto la figura di un pilota che voglia “governare la nave sulla base di un libro” (*Hist.*, XII, 25d).

Un'eco della stessa polemica risuona nell'appellativo *logiatros* con cui Galeno riferisce di esser stato apostrofato dai suoi rivali: medico teorico, certo, ma soprattutto ‘medico a parole’, medico sui libri.<sup>9</sup> Ma la partizione erasistratea continuava ad agire in profondità nello stesso pensiero di Galeno. La sua concezione della medicina è segnata da una tensione costitutiva: da una parte, il profilo alto della medicina teorica, come sapere anatomo-fisiologico che rende manifesto l'ordine finalizzato della natura, e ha dunque un significato culturale che va ben oltre il campo della cura; dall'altra, il suo profilo basso, come arte inevitabilmente stocastica della riparazione dei corpi malati.<sup>10</sup>

Più in generale, la distinzione tracciata da Erasistrato non poteva che anticipare in qualche modo l'opposizione di scuola fra razionalisti, per i quali era fondamentale la teoria delle cause a base anatomo-fisiologica, ed empirici, cultori della tradizione clinica ippocratica e decisi avversari sia della dimensione causale sia dell'utilità dell'anatomia nella pratica medica.

### *3. Erasistrato: la chiusura del sistema*

Al di là della partizione, sembra tuttavia che Erasistrato sia stato soprattutto impegnato in uno sforzo di rigorizzazione di entrambi i versanti della medicina, offrendo alla diagnostica e alla terapeutica una fondazione eziologica, quindi epistemicamente forte. La cerniera fra le due dimensioni è

---

<sup>9</sup> Cf. *De libris suis*, I, 15 e il commento in M. Vegetti (ed.), *Galeno. Nuovi scritti autobiografici*, Roma, Carocci, 2013, p. 141; sul tema cf. anche A. Roselli, “*Ek bibliou kybernetes*: i limiti dell'apprendimento dai libri nella formazione tecnica e filosofica”, *Vichiana*, 4, 2002, p. 35-50.

<sup>10</sup> Su questa tensione, cf. M. Vegetti, “Modelli di medicina in Galeno”, in V. Nutton (ed.), *Galen: Problems and Prospects*, London, Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981, p. 147-155; per un'interpretazione meno conflittuale cf. R. Chiaradonna, “Scienza e contingenza in Galeno”, in S. Perfetti (ed.), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa, ETS, 2008, p. 13-30; insiste sull'aspetto congetturale della medicina in Galeno anche S. Fortuna, “Il metodo della diagnosi in Galeno (*De locis affectis*, VIII 1-452 K.)”, *Elenchos*, 2, 2001, p. 281-304.

costituita dalla teoria delle cause e dei principi della struttura corporea. Secondo la testimonianza di Celso, riferita in generale ai medici razionalisti ma riportabile senza dubbio a Erasistrato, essi ritengono necessaria “la conoscenza delle cause occulte (*abditae*) e costituenti le malattie, poi di quelle evidenti; in seguito anche delle funzioni naturali; e, finalmente, degli organi interni” (*Proemio* 9); all’ambito delle cause *abditae* appartiene anche la ricerca *ex quibus principiis nostra corpora sint* (*Proemio* 14). Erasistrato era categorico nel sostenere che senza la conoscenza delle cause nessuna terapia fosse possibile (G. 35).<sup>11</sup>

Ma l’identificazione delle cause patogene richiedeva un percorso complesso ed esigente anche in termini di assunzioni epistemologiche.

Anche Erasistrato partiva dal ruolo fondamentale dei tre sistemi di vasi elastici, due dei quali (vene e arterie) connessi al cuore, il terzo (nervi) al cervello. Questi sistemi veicolano i fluidi risultanti dalle “due materie prime e fondamentali, con le quali l’animale è governato” (G. 78). Si tratta del sangue, che deriva dall’elaborazione del cibo ingerito, ed è l’elemento nutritivo di tutto l’organismo; e dello pneuma, che deriva da una doppia elaborazione dell’aria inspirata, e si distingue in pneuma vitale (che fluisce nelle arterie) e pneuma psichico (veicolato dai nervi). Questo modello pone, tuttavia, un problema: se nelle arterie e nei nervi scorre *solo* pneuma, che cosa garantisce il nutrimento delle loro tuniche, che potrebbe essere fornito solo dal sangue? E d’altro canto: se non ci sono nervi nelle tuniche di arterie e vene, che cosa spiega la loro sensibilità, visto che i nervi sono gli unici recettori percettivi?

Per rispondere a questa domanda – e inoltre, come vedremo, per porre le condizioni necessarie alla chiusura del sistema – Erasistrato introduceva una nozione del tutto innovativa, quella di *triplokia*.<sup>12</sup> Questo ‘triplice intreccio’, in se stesso invisibile, costituiva la struttura delle tuniche di *tutti* i vasi elastici, ed era composto da micro-vene (che adducevano il nutrimento sanguigno), micro-nervi (che garantivano la sensibilità), e micro-arterie (che forse assicuravano l’energia necessaria alla elasticità dei sistemi), ognuno dei quali era naturalmente altrettanto invisibile. Nel nostro linguaggio, la

---

<sup>11</sup> Sull’eziologia di Erasistrato cf. Garofalo, *Erasistrati*, p. 29-31.

<sup>12</sup> Le testimonianze principali sulla *triplokia* sono G. 89, G. 87. Il saggio più esauriente è quello di D. Leith, “Erasistratus’ *Triplokia* of Arteries, Veins and Nerves”, *Apeiron*, 48, 2015, p. 251-262. Come ha notato H. von Staden, “Experiment and Experience in Hellenistic Medicine”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 22, 1975, p. 178-199, il linguaggio usato da Erasistrato nell’introdurre l’ipotesi della *triplokia* (*hypotithesthai, paralambanein*, G. 86) ha una netta impronta assiomatica.

*triplokia* può forse venir considerata un 'costrutto teorico', la cui esistenza, per quanto non empiricamente accertabile, è, tuttavia, necessariamente implicata da quella di entità osservabili. Ma su questo tema Erasistrato formulava una delle sue tesi epistemologicamente più audaci. La *triplokia* non è un'entità *metafisicamente* inosservabile, e per questo del tutto controvertibile, come lo sono gli elementi primi della filosofia della natura.<sup>13</sup> Per affermare questa differenza decisiva, Erasistrato ricorreva all'innovativo concetto di *logo; theoreton*, "razionalmente osservabile" (G. 87, 88).<sup>14</sup> Questo ampliamento della sfera dell'osservabilità gli consentiva di replicare all'accusa di "essersi spinto ben oltre i confini della medicina", violando il divieto erofileo, con l'introduzione di corpi primi (*prota somata*) estranei alla sfera dei fenomeni (G. 87). L'osservabilità teorica segnala per contro l'appartenenza della *triplokia* al campo fenomenico, anche se la sua visibilità non è diretta ma implicata in modo stringente dal campo osservato. A questo si può aggiungere che l'osservabilità teorica può risultare confermata da quella di un modello ostensibile. Il ripetuto paragone galenico della *triplokia* con una corda elastica risultante dall'intreccio di tre corregge (G. 89, 147), autorizza a pensare che Erasistrato avesse presente il modello delle molle a torsione, formate di crini e poi di tendini intrecciati, che costituivano l'elemento propulsivo dell'artiglieria ellenistica;<sup>15</sup> ma del rapporto fra il medico e la tecnologia del suo tempo si dirà più avanti.

È invece importante notare che Erasistrato prelevava probabilmente il concetto di *logo; theoreton* da Epicuro, che l'aveva utilizzato in rapporto ai tempi dei moti atomici.<sup>16</sup> Un punto di contatto che forse non sarà sfuggito a Galeno, così impegnato nello sforzo di connettere Erasistrato alla tradizione materialistica di Epicuro e Asclepiade allontanandolo dalla 'buona scuola' platonico-aristotelica;<sup>17</sup> ma anche su questo dovremo tornare a proposito della teleologia erasistratea.

---

<sup>13</sup> Sulla distinzione fra *triplokia* e teorie degli elementi insiste giustamente Leith, "Erasistratus' *Triplokia*", p. 255, 261.

<sup>14</sup> Cf. in proposito Vegetti, "Tra il sapere e la pratica", p. 101-103.

<sup>15</sup> Su questo modello, che rende mentalmente 'visibile' la *triplokia*, cf. M. Vegetti, "L'épistémologie d'Érasistrate et la technologie hellénistique", in Ph. J. van der Eijk-H. F. J. Horstmanshoff-P. H. Schrijvers (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-cultural Context*, Papers Read at the Congress held at Leiden University, 13-15 April 1992, 2 voll., Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1995, II, p. 461-472.

<sup>16</sup> *Epistola a Erodoto* 47, 62; cf. in proposito il commento in F. Verde (ed.), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introd. di E. Spinelli, Roma, Carocci, 2010, p. 121.

<sup>17</sup> Cf. *Nat. fac.*, I, 14; II 6 (II, 45; 99 K.).

L'ampliamento dei limiti dell'osservabilità consentiva a Erasistrato di compiere passi avanti decisivi nel senso della chiusura del sistema e della conseguente saldatura fra anatomo-fisiologia, eziologia e terapeutica. In primo luogo, egli assumeva l'esistenza di un'altra struttura invisibile, i terminali capillari di vene e arterie, interconnessi da una anastomosi o forse semplicemente adiacenti.<sup>18</sup> La dinamica patogena derivava dall'invasione di uno dei vasi a opera di un fluido non appropriato, soprattutto del sangue in arterie e nervi, attraverso le bocche invisibili dei loro terminali. Si tratta della *paremptosis*, che per Erasistrato assumeva il ruolo di fattore eziologico unificato (cf. G. 169, 198; cf. anche Erofilo, VS 225). Essa era dovuta a sua volta a un eccesso di cibo in ingresso nell'organismo (*plethora*), che si trasformava in un eccesso di sangue nelle vene (G. 158, 161, 162). La conseguente tracimazione del sangue nei vasi adiacenti produceva le due principali classi di malattie: quelle infiammatorie e febbrili, se il sangue era penetrato nelle arterie (G. 198, 200); e quelle a carico del sistema nervoso ('paralisi') se invece esso aveva raggiunto i nervi (G. 240). In entrambi i casi, la terapia poteva essere facilmente inferita: si trattava di ridurre dieteticamente la plethora e quindi di far tornare il sangue nel suo alveo venoso naturale.

Diverso il modo con il quale Erasistrato rispondeva alla forte obiezione (alla quale Galeno avrebbe dedicato un intero trattato, *An in arteria natura sanguinis contineatur*) relativa alla presenza di sangue nelle arterie facilmente constatabile nella dissezione. Secondo l'anatomista, nel caso di perforazione della tunica arteriosa si verifica l'immediata fuoriuscita di tutto lo pneuma presente nella stessa arteria, e il vuoto così prodottosi viene subito riempito dal sangue che trabocca dai vasi contigui. Il fenomeno veniva spiegato da Erasistrato facendo ricorso a un principio biofisico generalissimo, il "riempimento del vuoto" da parte della materia adiacente (G. 93): un principio che come vedremo giocherà un ruolo importante nella fisiologia erasistratea della nutrizione.

In questo modo dunque Erasistrato giungeva alla chiusura del sistema anatomo-fisiologico e realizzava quella saldatura fra di esso e la zona più incerta di diagnosi e terapia, cui Erofilo non era pervenuto – non senza pagare, certo, un prezzo elevato sia epistemologicamente, con l'introduzione

---

<sup>18</sup> Come sembra suggerire G. 198 (cf. Leith, "Erasistratus' *Triplokia*", p. 258). C. R. S. Harris, *The Heart and Vascular System in Ancient Greek Medicine (from Alcmaeon to Galen)*, Oxford, Oxford University Press, 1973, parla di "invenzione, più che scoperta" dei capillari da parte di Erasistrato (p. 196).

di entità e processi inosservabili, sia clinicamente, per la drastica riduzione che veniva fatta subire alla ricchezza e alla duttilità della pratica semiotico-terapeutica della tradizione ippocratica.

#### 4. *Il finalismo e la macchina vivente*<sup>19</sup>

La questione della presenza in Erasistrato di una concezione finalistica dei processi naturali – una questione che sarebbe stata posta con forza da Galeno<sup>20</sup> – è rilevante per due ragioni: da un lato, per giungere a una migliore comprensione del suo atteggiamento epistemologico complessivo, dall'altro, per valutare la sua collocazione nei riguardi della tradizione aristotelica (o di quella materialistica, verso la quale Galeno vorrebbe sospingerlo). Ed è il caso di seguire appunto l'argomentazione galenica, quale si sviluppa soprattutto nel trattato sulle *Facoltà naturali*.

Galeno riconosce che le esplicite dichiarazioni di Erasistrato lo allineano perfettamente alla lezione del finalismo aristotelico: egli chiama infatti la natura 'artefice' e 'provvidenziale' (*technike, pronoeitike*) (*Nat. fac.*, II, 2; 3 [II, 78; 81 K.]).<sup>21</sup> Tuttavia, nell'effettiva teorizzazione anatomico-fisiologica Erasistrato viene meno clamorosamente a questi principi, e soprattutto a quello che ne consegue, secondo il quale – con le parole di Aristotele – “la natura non fa nulla invano” (*Nat. fac.*, II, 4 [II, 91 K.]). La requisitoria di Galeno è violenta:

Anche questo punto [*scil.* il finalismo] è comune solo a parole: nei fatti Erasistrato lo annulla mille volte: secondo lui la milza si è formata invano, e così l'omento, così le arterie che si inseriscono nei reni [...]; invano sarebbero sorte, secondo il ragionamento di Erasistrato, infinite altre parti del corpo; se egli non conosce affatto

---

<sup>19</sup> L'espressione è di von Staden, “La medicina”, p. 717.

<sup>20</sup> Sul senso di questa discussione in Galeno, cf. M. Vegetti, “Historiographical Strategies in Galen's Physiology (*De usu partium, De naturalibus facultatibus*)”, in Ph. J. van der Eijk (ed.), *Ancient Histories of Medicine: Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, p. 383-395.

<sup>21</sup> Secondo una testimonianza di Plutarco, Erasistrato avrebbe inoltre sostenuto che la natura non ha nulla di *rhopikon* (il termine significa pigmenti a buon mercato, dagli effetti pittorici transitori). Ciò significa che per lui la natura non era tanto un agente di processi teleologicamente ordinati, quanto un buon ordinamento strutturale, tutt'altro che incompatibile con l'impiego di spiegazioni meccanicistiche. Cf. intanto G. Cambiano, “Galeno, Erasistrato e la teleologia di Aristotele”, in D. Manetti (ed.), *Studi su Galeno. Scienza, filosofia, retorica e filologia*, Atti del seminario, Firenze 13 novembre 1998, Dipartimento di Scienze dell'antichità “G. Pasquali”, Università di Firenze, 2000, p. 45-57, spec. p. 56-57.

l'esistenza di tali parti, nelle dissezioni è poco più intelligente di un macellaio; se poi, pur conoscendola, egli non enuncia l'utilità di quelle parti, pensa evidentemente che esse si siano formate senza uno scopo, come la milza (*Nat. fac.*, II, 4 [II, 91 K.]; trad. Garofalo; sulla inutilità della milza cf. anche *De usu partium*, IV, 15 [III, 315 K.]).

Poco prima, Galeno aveva detto che anche il fluido biliare secondo Erasistrato è 'inutile' e 'invano', cioè non suscettibile di spiegazione finalistica.

Ma gli strali polemici di Galeno colpivano in realtà ben altro bersaglio che il lassismo teleologico di Erasistrato. L'impossibilità di giustificare da un punto di vista finalistico organi come la milza e residui organici come la bile era, infatti, stata sostenuta con chiarezza da Aristotele nel *De partibus animalium*. L'una e l'altra sono dovuti a una 'necessità' inerziale dei processi corporei, e non hanno una destinazione funzionale (III, 7, 670a 1-3; IV, 2). Avvertiva esplicitamente il filosofo a proposito della bile: "la natura si vale talvolta anche dei residui per uno scopo utile, ma non per questo occorre cercare in ogni caso la finalizzazione: piuttosto, essendovi alcune cose finalizzate, molte altre ne conseguono per necessità" (*De part. an.*, IV, 2, 677a 14-19).

Il finalismo aristotelico in biologia si presentava, infatti, come uno schema esplicativo ed euristico potente ma flessibile, articolato in una pluralità di livelli, più o meno forti, e disposto ad accettare limitazioni, parziali o totali, alla propria capacità di spiegare strutture e processi dell'organismo, alcuni dei quali sono attribuibili solo alla 'necessità' materiale. In ogni caso, questo finalismo epistemologico non risponde all'esigenza 'provvidenzialistica' (e tipicamente stoica) di mostrare in ogni caso la perfezione teleologica, la compiutezza di senso dell'opera della natura nei corpi viventi. In questo senso, Erasistrato, malgrado Galeno, appariva più un interprete fedele che un traditore dell'eredità aristotelica.<sup>22</sup>

In un altro senso, però, la critica di Galeno sembra cogliere nel segno. Quello di Erasistrato era un *finalismo senza vitalismo*, cioè faceva del tutto a meno della famiglia di concetti, di ambito esclusivamente biologico, che avevano dominato la fisiologia aristotelica: il calore innato, lo pneuma innato (per il medico tutto lo pneuma deriva dall'aria inspirata), il metabolismo termico, il paradigma cardiocentrico. L'arte della natura sembrava, dunque,

---

<sup>22</sup> Cf. soprattutto H. von Staden, "Teleology and Mechanism: Aristotelian Biology and Early Hellenistic Medicine", in W. Kullmann-S. Föllinger (eds.), *Aristotelische Biologie*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1997, p. 183-208, spec. p. 183-185. Sulla duttilità della spiegazione teleologica in Aristotele, cf. anche M. Vegetti, "Le corna, i reni, la milza: casi di spiegazione causale imperfetta nel *De partibus animalium*", in F. Fronterotta (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 415-426.

consistere in un buon progetto di quella macchina vivente che è l'organismo, e la sua provvidenzialità finiva per ridursi a fornire a questo organismo i materiali e la carica energetica necessari al suo funzionamento. Così accadeva, per esempio, per il processo della digestione, che Aristotele aveva concepito come una 'cozione' del cibo ingerito a opera del calore innato che lo trasformava in sangue (nel maschio, un'ulteriore 'cozione' trasformava una parte di questo in sperma). Per Erasistrato, invece, il processo consiste in una triturazione del cibo operata dai muscoli dello stomaco attivati dallo pneuma vitale, poi da un'ulteriore trasformazione in sangue che avviene nel fegato (G. 119, 121, 122, 144). Il sangue va poi a rimpiazzare le parti consumate dell'organismo secondo il principio del 'riempimento del vuoto'.

Il rifiuto del vitalismo apre in Erasistrato la via alla concezione del corpo come "a perpetual nature-given automaton":<sup>23</sup> una concezione confermata e consolidata dai modelli di pensabilità degli automatismi corporei che venivano offerti dalla tecnologia ellenistica. Varrà per tutti l'esempio del cuore, che, grazie alla scoperta delle valvole cardiache, viene concepito come una doppia pompa fornita di valvole unidirezionali, e diventa il pernio dei maggiori processi fisiologici, nel senso però di un dispositivo idraulico, non in quello aristotelico di 'focolare' del calore innato. La diastole del ventricolo destro richiama il sangue dal fegato al cuore, quella del ventricolo sinistro fa affluire l'aria inspirata (pneuma) dai polmoni al cuore. La sistole del ventricolo destro pompa il sangue nelle vene che lo distribuiscono in tutte le parti del corpo, dove esso va a ricostituire i tessuti consumati. La sistole del ventricolo sinistro pompa pneuma nelle arterie (di qui lo pneuma si bipartisce, raggiungendo, da un lato, le cavità muscolari, di cui costituisce il principio energetico, dall'altro, il cervello dove si trasforma in pneuma psichico destinato ai nervi sensori e motori). È stato ampiamente dimostrato come questa concezione della pompa cardiaca sia vicinissima alla pompa ad acqua progettata da Ctesibio, della quale riprende la doppia azione consentita dalle valvole unidirezionali.<sup>24</sup>

Il riferimento a modelli tecnologici aiutava dunque Erasistrato a integrare il suo sistema anatomo-fisiologico, e offriva inoltre un supplemento di visibilità a ciò che all'interno di quel sistema doveva venir considerato solo 'teoricamente osservabile'. Il meccanicismo, che ne risultava confermato, distaccava sì il medico dal vitalismo della biologia aristotelica, ma non

---

<sup>23</sup> Così von Staden, "Body and Machine", p. 93; cf. anche V. Nutton, *Ancient Medicine*, London-New York, Routledge, 2013<sup>2</sup>, p. 137-138.

<sup>24</sup> Cf. soprattutto von Staden, "Body and Machine", p. 93-94.

dall'impianto finalistico di questa. Ha scritto von Staden: "come la *techné* procede in modo metodico e finalizzato alla costruzione di dispositivi meccanici, così la natura metodicamente (ri)produce macchine naturali intenzionalmente strutturate, incluso il corpo umano".<sup>25</sup> Il corpo è dunque, sempre secondo von Staden, "un automa naturale [...] che continua meccanicamente a respirare, digerire, distribuire sangue attraverso le vene, pneuma vitale attraverso le arterie, pneuma psichico attraverso i nervi",<sup>26</sup> senza che si debba ricorrere per spiegare tutto questo ad agenti esterni, proprietà innate dell'organismo o a 'facoltà naturali' alla maniera di Galeno. Tutto ciò resta suscettibile di venire spiegato, e giustificato, da un punto di vista finalistico, ed è quindi tutt'altro che incompatibile con la teleologia flessibile ed euristica di Aristotele<sup>27</sup> – ma risulta certo lontano da quella provvidenzialistica degli Stoici e di Galeno.

La medicina romana, da Celso a Galeno, avrebbe sviluppato una riflessione epistemologica incomparabilmente più complessa di quella proposta dalla medicina ellenistica. Ma essa si trovava a dover comprendere, giustificare e valutare la scissione della medicina in 'sette' rivali, ognuna delle quali forte di un proprio apparato dottrinale. È però certo che le stesse sette non avrebbero sviluppato questa consapevolezza epistemologica senza la lezione seminale di Erofilo ed Erasistrato. Senza di loro, non sarebbero esistiti i 'razionalisti' o 'dogmatici'; senza Erofilo, gli empirici non avrebbero dovuto motivare le loro scelte anti-teoriche e pro-ippocratiche; senza Erasistrato, probabilmente, non ci sarebbero stati Asclepiade di Bitinia e gli stessi metodici, con la loro eccessiva pretesa di compattare fisiologia, eziologia e terapia.

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 95-96.

<sup>26</sup> Id., "Teleology", p. 201.

<sup>27</sup> Ibid., p. 205, Id., "Body and Machine", p. 97-98.

REFERENCES:

- Cambiano, Giuseppe, "Galeno, Erasistrato e la teleologia di Aristotele", in Daniela Manetti (ed.), *Studi su Galeno. Scienza, filosofia, retorica e filologia*, Atti del seminario, Firenze 13 novembre 1998, Dipartimento di Scienze dell'antichità "G. Pasquali" Università di Firenze, 2000, p. 45-57.
- Chiaradonna, Riccardo, "Scienza e contingenza in Galeno", in Stefano Perfetti (ed.), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa, ETS, 2008, p. 13-30.
- Fortuna, Stefania, "Il metodo della diagnosi in Galeno (*De locis affectis*, VIII 1-452 K.)", *Elenchos*, 2, 2001, p. 281-304.
- Garofalo, Ivan (ed.), *Erasistrati fragmenta*, Pisa, Giardini, 1988.
- Harris, Charles Reginald Schiller, *The Heart and Vascular System in Ancient Greek Medicine (from Alcmaeon to Galen)*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- Imai, Masahiro, "Herophilus of Chalcedon and the Hippocratic Tradition in Early Alexandrian Medicine", *Historia Scientiarum*, 21 (2), 2011, p. 103-122.
- Kudlien, Fridolf, "Herophilus und der Beginn der medizinischen Skepsis", in Hellmut Flashar (ed.), *Antike Medizin*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 192-201.
- Leith, David, "Erasistratus' Triplokia of Arteries, Veins and Nerves", *Apeiron*, 48, 2015, p. 251-262.
- Nutton, Vivian, *Ancient Medicine*, London-New York, Routledge, 2013<sup>2</sup>.
- Roselli, Amneris, "Ek bibliou kybernetes: i limiti dell'apprendimento dai libri nella formazione tecnica e filosofica", *Vichiana*, 4, 2002, p. 35-50.
- Staden, Heinrich, von, "Experiment and Experience in Hellenistic Medicine", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 22, 1975, p. 178-199.
- Staden, Heinrich, von (ed.), *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1989.
- Staden, Heinrich, von, "Body and Machine: Interactions between Medicine, Mechanics, and Philosophy in Early Alexandria", in James Walsh-Thomas F. Reese (eds.), *Alexandria and Alexandrianism*, Malibu, Paul Getty Museum, 1996, p. 85-98.
- Staden, Heinrich, von, "Teleology and Mechanism: Aristotelian Biology and Early Hellenistic Medicine", in Wolfgang Kullmann-Sabine Föllinger (eds.), *Aristotelische Biologie*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1997, p. 183-208.
- Staden, Heinrich, von, "La medicina nel mondo ellenistico-romano", in Geoffrey Ernest Richard Lloyd-Giuseppe Cambiano-Mario Vegetti (eds.), *Storia della scienza*, vol. I, sez. IV: *La scienza greco-romana*, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 2001, p. 708-735.
- Vegetti, Mario, *Modelli di medicina in Galeno*, in Vivian Nutton (ed.), *Galen: Problems and Prospects*, London, Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981, p. 147-155 (rist. in Mario Vegetti, *Tra Edipo e Euclide: Forme del sapere antico*, Milano, Il Saggiatore, 1983 [rist. Pistoia, Petite Plaisance, 2018], p. 113-137).
- Vegetti, Mario, "Tra il sapere e la pratica: la medicina ellenistica", in Mirko D. Grmek (ed.), *Storia del pensiero medico occidentale*, 3 voll., vol. I: *Antichità e Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 73-120 (rist. in M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, a cura di Silvia Gastaldi-Francesca Calabi-Silvia Campese-Franco Ferrari, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, p. 189-225).

Mario Vegetti

- Vegetti, Mario, “L’immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II (37.2), 1994, p. 1672-1717 (rist. in M. Vegetti, *Dialoghi con gli antichi*, a cura di Silvia Gastaldi-Francesca Calabi-Silvia Campese-Franco Ferrari, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007, p. 227-278).
- Vegetti, Mario, “L’*épistémologie* d’Érasistrate et la technologie hellénistique”, in Philip J. van der Eijk-Manfred (H. F. J.) Horstmanshoff- Piet (Petrus Hermanus) Schrijvers (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-cultural Context*, Papers Read at the Congress held at Leiden University, 13-15 April 1992, 2 voll., Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1995, II, p. 461-472 (rist. in Mario Vegetti, *Scritti sulla medicina galenica*, Pistoia, Petite Plaisance, 2018, 197-214).
- Vegetti, Mario, “Historiographical Strategies in Galen’s Physiology (*De usu partium, De naturalibus facultatibus*)”, in Philip J. van der Eijk (ed.), *Ancient Histories of Medicine: Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, p. 383-395 (rist. in Mario Vegetti, *Scritti sulla medicina galenica*, Pistoia, Petite Plaisance, 2018, 229-247).
- Vegetti, Mario, “Le corna, i reni, la milza: casi di spiegazione causale imperfetta nel *De partibus animalium*”, in Francesco Fronterotta (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2010, p. 415-426.
- Vegetti, Mario (ed.), *Galeno. Nuovi scritti autobiografici*, Roma, Carocci, 2013.
- Verde, Francesco (ed.), *Epicuro. Epistola a Erodoto*, Introd. di Emidio Spinelli, Roma, Carocci, 2010.
- Viano, Carlo Augusto, “Perché non c’era sangue nelle arterie: la cecità epistemologica degli anatomisti antichi”, in Gabriele Giannantoni-Mario Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica*, Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982, Napoli, Bibliopolis, 1984, p. 297-352.

MARIO VEGETTI  
Università di Pavia

ALDO BRANCACCI

## LA MUSICA IN ETÀ ELLENISTICA

**ABSTRACT:** This paper focuses on two authors, who respectively represent music as a specific discipline and philosophical reflection on music in the Hellenistic Age. The first part of this article is devoted to the *Sectio canonis* deriving from the 4<sup>th</sup> and 3<sup>rd</sup> century BC Pythagorean or Academic tradition, although it is erroneously attributed to Euclid; the second part is about Diogenes of Babylon, a well-known spokesperson of Late Stoicism who was the *maxima auctoritas* in the musical field in his school. Diogenes' position cannot be explained without taking into account the harsh criticism by Philodemus of Gadara, the 1<sup>st</sup>-century Epicurean philosopher who was one of the most important proponents of the theoretical interests and argumentative methods of the philosophical tradition against music.

**SOMMARIO:** In questo articolo tratto di due autori i quali rappresentano rispettivamente la trattazione della musica come disciplina e la riflessione filosofica sulla musica in età ellenistica. Si tratta della *Sectio canonis*, attribuita ad Euclide, ma che proviene in realtà dalla tradizione pitagorica o accademica di fine del IV o inizio del III secolo a.C.; e di Diogene di Babilonia, esponente della tarda stagione dello Stoicismo antico e *maxima auctoritas* in campo musicale della sua scuola. Le posizioni di Diogene, peraltro, non possono essere illustrate senza riservare almeno un cenno alle aspre critiche che ad esse rivolse Filodemo di Gadara, filosofo epicureo del I secolo d.C., rappresentante degli interessi e dei modi argomentativi della tradizione anti-musicale.

**KEYWORDS:** *Sectio canonis*; Diogenes of Babylon; Philodemus of Gadara; Epistemology of Music; Ethics of Music

I. Se la riflessione sulla musica nasce già nella tradizione poetica arcaica,<sup>1</sup> la musica essa stessa è stata, fra le *technai*, quella che per prima si è dotata di una specifica sua letteratura. A Laso di Ermione, poeta e sapiente coevo a Pindaro, è attribuito un Περὶ μουσικῆς, nel quale era molto probabilmente esposta la celebre distinzione, divenuta in seguito tradizionale e canonica, della μουσική in tre elementi: la parola (il λόγος), l'armonia (ἄρμονια), e il ritmo (ῥυθμός).<sup>2</sup> Scritti sulla musica, che purtroppo non ci sono pervenuti, se non, in rarissimi casi, in forma frammentaria, sono attestati lungo tutto il corso del V e del IV secolo a.C. Provengono da ambienti di ricerca musicale, e allora sono il prototipo dei futuri trattati, e dalla letteratura socratica, e in questo caso devono aver configurato una riflessione di carattere filosofico sulla musica.<sup>3</sup> La musica fu coltivata anche dai Sofisti,<sup>4</sup> e in ambienti musicali,

---

<sup>1</sup> Su ciò cf. A. Brancacci, "The Origins of the Reflection on Music in Greek Archaic Poetry", *Revue de Philosophie Ancienne*, 34, 2016, p. 3-35.

<sup>2</sup> Su Laso di Ermione è fondamentale G. A. Privitera, *Laso di Ermione nella cultura ateniese e nella tradizione storiografica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965. Per la raccolta delle testimonianze e dei frammenti, già criticamente studiati da Privitera, cf. G. F. Brussich, *Laso di Ermione. Testimonianze e frammenti. Testo, traduzione e commento*, Pisa, ETS, 2000.

<sup>3</sup> Per il V secolo va ricordato lo scritto, tradizionalmente indicato con il titolo *Areopagitico*, di Damone, che Wilamowitz considerava il più antico documento di prosa attica. Su di esso, cf. da ultimo A. Brancacci, "Music and Philosophy in Damon of Oa", in Ch. Vassallo (ed.), *Presocratics and Papyrological Tradition*, Proceeding of the International Workshop held at the University of Trier, 22-24 September 2016, Berlin-Boston, de Gruyter, 2019 [in corso di stampa]. Per la prima parte del IV secolo basti ricordare il Περὶ μουσικῆς di Antistene (cf. Diog. Laert., *VP*, VI, 17), ma scritti Περὶ μουσικῆς sono attestati anche per altri socratici; per la seconda i numerosissimi scritti sulla musica di Aristosseno, nonché i μουσικά di Eraclide Pontico menzionati nel catalogo degli scritti conservato da Diog. Laert., *VP*, V, 86-88.

<sup>4</sup> Per Protagora, cf. A. Brancacci, "Protagora, Damone e la musica", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 68, 2001, p. 137-148, ristampato in Id., *Musica e filosofia da Damone a Filodemo. Sette Studi*, Firenze, Olschki, 2008, p. 21-33. Fu Ippia di Elide il sofista che maggiormente si occupò di musica, e a lui va attribuita almeno una trattazione, presumibilmente concepita nei limiti di una ἐπιδειξις sofistica, Περὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν. G. M. Rispoli, *Dal suono all'immagine. Poetiche della voce ed estetica dell'eufonia*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1995, p. 17 n. 21, gli attribuisce anche un Περὶ γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν. Su Crizia *musicus*, cf. A. Brancacci, "Crizia e la musica", in W. Lapini-L. Malusa-L. Mauro (eds.), *Gli Antichi e noi: scritti in onore di Antonio Maria Battezzore*, Genova, Brigati, 2009, T. I, p. 325-335. Importante, sul tema più generale della *mousike*, è P. Wilson, "The Sound of Cultural Conflict. Kritias and the Culture of Mousikê in Athens", in C. Dougherty-L. Kurke (eds.), *The Cultures within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 181-206.

o in ambienti filosofici interessati alla musica, in particolare all'acustica, furono prodotti scritti sugli strumenti musicali.<sup>5</sup> La musica era penetrata nella letteratura filosofica anche nella sua veste specificamente disciplinare, dati gli stretti rapporti che i pensatori greci posero tra la filosofia e la musica: e vi era penetrata per tempo. Con i Pitagorici prima,<sup>6</sup> nel suo aspetto scientifico, con Democrito dopo,<sup>7</sup> nel suo aspetto poetico-estetico. Il punto d'arrivo di questa ampia e complessa tradizione è Platone,<sup>8</sup> presso il quale la musica è presente in tutta la varietà delle sue dimensioni; a partire da Platone, che ne aveva sottolineato l'aspetto scientifico, ma anche, e soprattutto, quello etico, e, infine, quello puramente e squisitamente filosofico, essa riceverà attenzione presso un numero assai elevato di filosofi, che alla musica dedicarono trattazioni di diverso ambito e carattere. Né va dimenticato che nell'Antichità esisté anche una tradizione anti-musicale, di genesi assai precoce, che va da *PHibeh* 13 *De musica* (da me attribuito, sia pure con punto interrogativo, ad Alcidasante)<sup>9</sup> a Sesto Empirico, cioè una

<sup>5</sup> Cf. il riferimento agli *auloi* e ad altri strumenti nel Fr. 1 di Archita, riportato da varie fonti, in particolare da Porph., *In Ptolem. Harmon.*, I, 3 (= Düring 55, 27-58, 4). Cf. anche [Aristot.], *Probl.*, IX, 23. Secondo Athen., *Deipn.*, IV, 184e (= 47 B 6 DK) sia Eufanore che Archita scrissero un trattato *Περὶ αὐλῶν*.

<sup>6</sup> Basti ricordare il *Περὶ ῥυθμῶν καὶ μέτρων* di Filolao (ma di musica si parlava anche nel suo *Περὶ φύσιος*: cf. 44 B 6 DK = IV 12 D5, D14 LM) e lo *Ἀρμονικός* di Archita. Cf. C. A. Huffman, *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 364-380, e, dello stesso Autore, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 402-482.

<sup>7</sup> Nel catalogo degli scritti di Democrito, trasmesso da Diogene Laerzio, un'intera sezione è dedicata ai *μουσικά*, cioè agli scritti relativi alla musica e alla poesia: il loro numero è imponente, ed è stato notato che questa sezione dell'opera democritea costituisce il vero grande precedente della *Poetica* di Aristotele. Su di essa, cf. A. Brancacci, "Democritus' *Mousika*", in Id.-P.-M. Morel (eds.), *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 181-205.

<sup>8</sup> Su Platone mi limito a citare E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989<sup>2</sup> (I ed. 1959), A. Brancacci, "Musique et Philosophie en *République* II-IV", in M. Dixsaut (ed.), *Etudes sur la République de Platon*, vol. 1: *De la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 89-106; M. Schofield, "Music all pow'rful", in M. L. McPherran (ed.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 229-248, A. Brancacci, "Musica, Mimesis e Paideia nella *Repubblica* di Platone", *Giornale critico della filosofia italiana*, 89-91, 2010, p. 467-490, F. Pelosi, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

<sup>9</sup> Ho proposto l'attribuzione di *PHibeh* 13 ad Alcidasante, assegnandolo a età prearistossenica, all'incirca agli anni 390, in A. Brancacci, "Alcidasante e *PHibeh* 13 *De*

tradizione che in vario modo, e con argomentazioni diverse, negava le positive qualità etiche, paideutiche, psicologiche ed estetiche che altri filosofi attribuivano alla musica. Anche Aristotele dedicò una penetrante trattazione alla musica,<sup>10</sup> e, sulla base dei grandi precedenti di Platone e Aristotele stesso, nonché di tutta la precedente tradizione sia filosofica sia musicale, non stupisce che opere sulla musica, o trattazioni della musica, trovarono largo spazio in età ellenistica. Ciò avvenne nella tradizione accademica, nell'ambito della quale primeggia il nome di Eraclide Pontico;<sup>11</sup> in quella peripatetica, soprattutto con Aristosseno<sup>12</sup> e con Teofrasto;<sup>13</sup> più tardi ancora nella

---

musica. Musica della retorica e retorica della musica”, in Id. *et al.*, *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta philosophica*, Firenze, Olschki, 1989, ripubblicato in forma ampliata in Brancacci, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*, p. 61-84, con bibliografia. Hanno consentito con me molti studiosi, tra i quali M. L. West, “Analecta musica II”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 92, 1992, p. 1-54, spec. p. 16-23, Id., *Ancient Greek Music*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 247, n. 84. Ora si allinea alla mia datazione anche A. D. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 69: “In previous publications I have expressed some scepticism about a fourth-century date, but am now persuaded that the piece was written in the region of 380 BC”.

<sup>10</sup> Su Aristotele mi limito a citare P. Somville, *Essai sur la Poétique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1975, p. 33-43, G. Romeyer Dherbey, *La noble nature de la musique (Aristote, Politique, VIII 5. 1340 a 18-40)*, in Id., *La parole archaïque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 323-347, A. Ford, “Catharsis: The Power of Music in Aristotle's Politics”, in P. Murray-P. Wilson (eds.), *Music and the Muses. The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 309-333, F. Woerther, “Music and the Education of the Soul in Plato and Aristotle: Homeopathy and the Formation of the Character”, *Classical Quarterly*, 58, 2008, p. 89-103.

<sup>11</sup> Un'intera sezione dell'opera di Eraclide Pontico era dedicata ai μουσικά, e tra questi era compreso un Περὶ μουσικῆς. Su Eraclide Pontico è da vedere A. D. Barker, *Heraclides and Musical History*, in W. W. Fortenbaugh-E. Pender (eds.), *Heraclides of Pontus: Discussion*, New Brunswick-London, Transaction Publishers, 2009, p. 273-298.

<sup>12</sup> Ad Aristosseno la *Suda* attribuisce un numero complessivo di 453 scritti; essi spaziavano dalla musica alla filosofia, alla storia e alla varia erudizione; nell'ambito di quest'opera imponente, assai rilevante era il numero di scritti dedicati alla musica, dei quali la tradizione indiretta ci ha conservato molti titoli. Sopravvissuti sono solo, in forma integra, gli *Elementa harmonica*, opera che esercitò peraltro un'influenza decisiva e durevole sulla trattatistica musicale antica, e, in forma frammentaria, gli *Elementa rhythmica*; numerosi i frammenti trasmessi. Su Aristosseno mi limito a citare tre libri, molto diversi e molto lontani nel tempo tra loro: L. Laloy, *Aristoxène de Tarente et la musique de l'Antiquité*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1904, ristampato in Id., *Aristoxène de Tarente et la musique de l'Antiquité*, Forni Editore, Bologna, 1977, A. Bélis, *Aristoxène de Tarente et Aristote: le Traité d'Harmonique*, Paris, Klincksieck, 1986, A. Visconti, *Aristosseno di Taranto. Biografia e formazione spirituale*, Napoli, Luciano Editore, 1999. Per la dimostrazione che la scienza armonica è costruita da Aristosseno sul

tradizione stoica, con Diogene di Babilonia, e poi con Panezio;<sup>14</sup> e, infine, per menzionare anche la tradizione ostile alla musica, in quella epicurea. Con Aristosseno nasce la trattatistica musicale, destinata poi ad ampio sviluppo nel periodo tardo-antico; e dipendente proprio da una trattatistica, per noi perduta, è la manualistica musicale, la quale si esprime anch'essa nel periodo imperiale e tardo-antico.<sup>15</sup>

Non essendo pensabile trattare in questo articolo, sia pure compendiosamente, tutti gli aspetti della riflessione sulla musica in età ellenistica, presceglierò due autori particolarmente importanti, i quali manifestano due approcci diversi e paradigmatici alla trattazione della musica come disciplina in quell'età. Essi rappresentano, peraltro, due fra le più influenti tradizioni filosofiche all'interno delle quali la musica ricevette ampio spazio di trattazione in età ellenistica. Si tratta della *Sectio canonis*, scritto che in certa misura può considerarsi un remoto e parziale prototipo della manualistica musicale greca, di provenienza pitagorica o accademica,

---

modello epistemologico aristotelico, possiede un γένος suo proprio, ἴδια ἀρχαί sue proprie, e riposa su un impianto assiomatico-deduttivo, cf. A. Brancacci, "Aristosseno e lo statuto epistemologico della scienza armonica", in G. Giannantoni-M. Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica*, Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982, Napoli, Bibliopolis, 1984, p. 151-181, ora in Brancacci, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*, p. 101-124. Ampia trattazione degli *Elementa harmonica* in Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, p. 113-259.

<sup>13</sup> Teofrasto, il cui catalogo degli scritti è conservato da Diog. Laert., *VP*, V, 42-50, il quale attesta che la sua amplissima opera comprendeva 232.808 linee, fu autore di numerosi scritti musicali: Περὶ μουσικῆς in tre libri, Ἀρμονικὰ in un libro, Περὶ τῶν μουσικῶν in un libro. Particolarmente esteso e importante è, di Teofrasto, il Fr. 715 FHS&G, trasmesso da Porph., *In Ptolem. Harmon.*, 1, 3, p. 61, 16-65, 15 Düring. Su questo frammento cf. A. D. Barker, *Greek Musical Writings*, 2 voll., II: *Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 110-118. Ma altri frammenti sono sopravvissuti, raccolti in W. W. Fortenbaugh *et al.*, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, 2 voll., Leiden-New York-Köln, 1992, Part Two, p. 560-583.

<sup>14</sup> I frammenti di contenuto musicale di Panezio si possono leggere in F. Alesse (ed.), *Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento*, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 77-79 e 301-304. Per il più ampio dei frammenti citati da Porfirio, cf. Barker, *Greek Musical Writings*, II, p. 237-239.

<sup>15</sup> La manualistica musicale greca è rappresentata dai manuali di Cleonide e Nicomaco di Gerasa, dagli *Excerpta Nichomachi*, dai manuali di Bacchio il Vecchio, Gaudenzio e Alipio, nonché dagli *Excerpta Neapolitana*, editi criticamente da K. von Jan, *Musici Scriptores Graeci*, Lipsiae, In aedibus Teubneri, 1895. Questi manuali, preceduti dalla *Sectio canonis* pseudoeuclidea, sono stati tradotti in italiano, con introduzioni e commenti, da L. Zanoncelli, *La manualistica musicale greca*, Milano, Guerini e Associati, 1990.

collocabile tra il tardo IV secolo e l'inizio del III secolo a.C.; e di Diogene di Babilonia, esponente di spicco della tarda stagione dello Stoicismo antico, e massima *auctoritas* in campo musicale della sua scuola, da collocare nel III-II secolo a.C. Vedremo, peraltro, come le posizioni di Diogene non possano essere illustrate senza riservare almeno un cenno alle aspre critiche che a esse rivolse Filodemo di Gadara, filosofo epicureo del I secolo d.C., rappresentante di spicco degli interessi e dei modi argomentativi della tradizione anti-musicale.

II. La *Sectio canonis* (trasmessa in greco nei mss. insieme con l'*Introduzione all'armonica* di Cleonide) è stata a lungo attribuita a Euclide, il grande matematico greco, sulla base del fatto che i più importanti mss. recano questa attribuzione; in altri mss. essa compare però come scritto anonimo, e in altri ancora è attribuita a Cleonide stesso, tardo e importante esponente della manualistica greca. Porfirio, nel suo commento agli *Harmonica* di Tolomeo, ne cita i primi sedici capitoli, privi dell'introduzione, per spiegare le posizioni pitagoriche nel calcolo degli intervalli, attribuendoli a Euclide. Ma da tempo è stato notato che l'intera seconda parte dello scritto è fondata su un paralogismo, che mostra come il suo autore non avesse dimestichezza con la logica, e rende quindi l'attribuzione al grande matematico greco improponibile.<sup>16</sup> L'operetta si compone di due parti ben distinte ma intimamente raccordate tra loro: i primi nove capitoli trattano delle proprietà generali che gli intervalli traggono dai rapporti in cui sono espressi, mentre i capitoli dal decimo al ventesimo definiscono i rapporti e la composizione degli intervalli musicali. Le proposizioni 10-15 determinano il rapporto dei principali intervalli e la loro composizione; le proposizioni 16-18 dimostrano la non divisibilità in parti uguali del tono e del semitono, mentre le proposizioni 19-20 illustrano il procedimento della divisione del canone. L'operetta non può essere considerata un trattato di elementi di teoria musicale, perché si limita a trattare un argomento specifico, neppure completamente esaurito, ma è un documento di singolare importanza di una linea teorica della musicologia antica il cui fine è dimostrare l'inseparabilità, di matrice pitagorica, della musica dalla matematica. Gli studiosi moderni ipotizzano una provenienza diversa per questa opera. Luisa Zanoncelli pensa

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 35 e p. 68. Ma si vedano già P. Tannery, "Inauthenticité de la 'Division du canon' attribué à Euclide", *Compte rendus des séances de l'année 1904 de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 48, 1904, p. 439-445 e H. Menge, *Euclidis Phaenomena et scripta musica edidit Henricus Menge*, Leipzig, Teubner, 1916, p. XXXVII-XL.

che essa sia stata scritta tra la fine del IV e l'inizio del III secolo da un filosofo accademico.<sup>17</sup> André Barbera la assegna invece alla tradizione pitagorica, ritenendo che essa sia stata composta "a time after the turn of the fourth century B.C.";<sup>18</sup> egli ha mostrato, più precisamente, come questo scritto abbia viaggiato attraverso i secoli, partendo da una più breve raccolta di proposizioni improntate all'aritmetica pitagorica fino ad assumere proporzioni sempre più ampie, accogliendo una serie di nove corollari alle prime nove proposizioni, nonché i finali capitoli relativi alla divisione del monocordo.<sup>19</sup> A Barbera è nota la traduzione italiana della Zanoncelli, che cita, ma ne ha una conoscenza molto incompleta.<sup>20</sup> Sfortunatamente, egli non conosce l'ipotesi della studiosa italiana circa una provenienza accademica della *Sectio canonis*, e non si è quindi confrontato con essa. È da notare, peraltro, che tale provenienza sarebbe compatibile anche con il contenuto pitagorico dello scritto. La questione è probabilmente destinata a rimanere insoluta, ma in questo scritto terrò conto di tale problema, nel tentativo di guadagnare ulteriori elementi di giudizio sulla questione.

La *Sectio canonis* presenta un proemio, o introduzione, che è parte integrante del trattato,<sup>21</sup> e la sola che qui interessi. Essa rivela una certa

---

<sup>17</sup> Zanoncelli, *La manualistica musicale greca*, p. 31-36. Già Tannery attribuiva l'intera *Sectio canonis* (che considerava composta, nella sua versione originale, di diciotto capitoli, essendo gli ultimi due seriori) al IV secolo a.C., posizione accolta da B. L. van der Waerden, "Die Harmonielehre der Pythagoreer", *Hermes*, 78, 1943, p. 163-199.

<sup>18</sup> A. Barbera (ed.), *The Euclidean division of the Canon. Greek and Latin Sources*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1991, p. 23, e p. 52-54 per la matrice pitagorica dello scritto.

<sup>19</sup> A. Barbera, "Placing *Sectio Canonis* in Historical and Philosophical Contexts", *Journal of Music Theory*, 28, 1984, p. 191-224.

<sup>20</sup> Ne è prova quanto Barbera scrive: "Luisa Zanoncelli, in her Italian translation, provided an even-handed survey of positions regarding the authorship of the Division without firmly deciding in favour of Euclid or against him as author" (*The Euclidean division of the Canon*, p. 22). Al contrario, dopo aver esaminato a lungo il problema, Zanoncelli esclude recisamente la paternità euclidea dello scritto: "Nessun matematico, pur di medio valore, sarebbe incorso in una così grave caduta, e qui noi abbiamo perciò l'elemento decisivo per affermare che il manuale non risale a Euclide. Conforta questo giudizio anche l'assenza di interesse per il problema teorico delle grandezze irrazionali" (Zanoncelli, *La manualistica musicale greca*, p. 35).

<sup>21</sup> Il fatto che Porfirio non citi l'introduzione insieme con i sedici capitoli della *Sectio canonis* che egli cita nel suo commento agli *Harmonica* di Tolomeo, ma la citi, quasi per intero, in un altro luogo del suo trattato, non è ovviamente una prova contro l'appartenenza dell'introduzione alla *Sectio canonis*: significa solo che egli la cita nel luogo

affinità con l'acustica di tradizione aristotelica nell'iniziale nesso posto tra suono e movimento; tuttavia, a partire da questa premessa di carattere schiettamente sensibile essa procede poi in altra e ben diversa direzione, e mostra una chiara impronta di matrice pitagorica nel parallelismo posto tra intervalli musicali e numeri.<sup>22</sup> Tale introduzione è anche un documento della riflessione filosofica sulla musica, o, meglio, ce ne conserva un riflesso; è inoltre un documento dell'aspirazione della musica stessa a trovare una compiuta sistemazione d'ordine teorico, aspirazione che trovava in Platone, in particolare nel *Timeo*, un sicuro punto di riferimento. Particolarmente interessanti, da questo punto di vista, sono il contenuto e la struttura teorica del proemio, che conviene leggere direttamente:

[1] In caso di quiete e di assenza di moto si ha silenzio (σιωπή); se c'è silenzio e non si danno corpi in movimento, non si ha percezione uditiva; per poter udire qualcosa, è dunque necessario che si siano prima verificati urto e moto (πληγὴν καὶ κίνησιν). [2] Ne discende: poiché ogni suono (οἱ φθόγγοι) è causato da un urto e questo è impossibile se non preceduto da un moto, e poiché i moti possono essere di maggiore o minore frequenza (πυκνότεροι [...] ἀραιότεροι) e ai primi si debbono i suoni più acuti, ai secondi i più gravi, saranno necessariamente più acuti i suoni risultanti da moti di maggiore entità e frequenza, più gravi gli altri. [3] I suoni crescenti si possono quindi riportare al giusto grado abbassandoli mediante una sottrazione di moto, quelli calanti alzandoli mediante una addizione di moto. E dato che si riconducono al loro giusto grado per addizione o sottrazione, si deve affermare che i suoni sono composti di parti (ἐκ μορίων). [4] Ma tutte le cose che si compongono di parti si dice che sono in reciproco rapporto numerico (ἀριθμοῦ λόγῳ) e perciò necessariamente diremo che anche i suoni stanno in reciproco rapporto numerico (ἐν ἀριθμοῦ λόγῳ λέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους). [5] I rapporti numerici possono essere multipli (ἐν πολλαπλασίῳ), superparticolari (ἐν ἐπιμορίῳ) o superparzienti (ἐν ἐπιμερεῖ), per cui anche i suoni necessariamente si diranno trovarsi in questi rapporti; di questi numeri, i molteplici e i superparticolari definiscono il reciproco rapporto fra i loro termini con un nome solo (ἐνὶ ὀνόματι). [6] Sappiamo che i suoni si distinguono in consonanti (συμφώνους) e dissonanti (διαφώνους), e che i consonanti, dall'unione di due, producono un unico senso di fusione (μίαν κράσιν τὴν ἐξ ἀμφοῖν ποιούντας) mentre i dissonanti no. [7] Stando così le cose, è giusto che i suoni consonanti, producendo un unico senso di fusione del suono dall'unione di due, rientrino nei

---

in cui la citazione stessa cade opportuna. Cf. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, p. 368-369.

<sup>22</sup> Th. J. Mathiesen, *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1999, p. 346-347.

numeri che designano con un unico nome il rapporto fra i loro termini, cioè multipli o superparticolari.<sup>23</sup>

Il registro su cui si svolge la trattazione sviluppata nel proemio è duplice: il primo è d'ordine musicale, o meglio musicale-matematico, il secondo, che resta per lo più implicito, d'ordine filosofico. Nell'ambito del primo, il punto di partenza è schiettamente sensibile: la relazione posta tra percussione, movimento e suono, da un lato, e la correlazione tra vibrazioni più ravvicinate e suoni più acuti, vibrazioni meno ravvicinate e suoni più gravi, dall'altro, sono tratte dalla viva esperienza dell'accordatura degli strumenti a corda. In un orizzonte empirico-sensibile, ma razionalmente determinato, si situa la dimostrazione della natura quantitativa del suono, e più precisamente il nesso posto tra suoni molteplici e quantità, che si osserva come uno dei primi passi teorici mossi nel proemio. Essa richiama il *Parmenide* di Platone, dove, nell'ambito della seconda ipotesi, si osservava che “gli altri dall'uno, essendo appunto diversi e non diverso, sono più di uno, perché se fossero diverso sarebbero uno, mentre, essendo diversi, sono più di uno, e devono avere quantità” (trad. Cambiano).<sup>24</sup> La dimostrazione della natura quantitativa del suono permette poi l'immediato aggancio alla matematica, posto che tale natura poggia sul dato sperimentabile che il variare del suono in altezza, acuta o grave, è il risultato di operazioni di addizione e sottrazione. Ora tali operazioni consentono, a loro volta, di dimostrare che il suono è composto di 'parti': ma poiché tutte le cose composte di parti stanno tra di loro in un rapporto numerico, ne consegue la possibilità di determinare la natura del suono per mezzo di rapporti numerici. È dunque possibile dimostrare, proprio partendo da una descrizione fisico-sensibile del suono, la necessità di superarla, determinando il suono stesso sulla base di strumenti concettuali matematici. A questo punto la classificazione dei suoni (φθόγγοι) diventa una conseguenza della diversa determinazione dei rapporti numerici, talché come questi ultimi possono essere multipli, superparticolari e superparzienti, così anche i suoni si troveranno in questi stessi rapporti. In questo contesto è importante l'osservazione che, nell'ambito dei numeri, i molteplici e i superparticolari godono del privilegio di definirsi sulla base di un unico nome. Il sottinteso implicito di tale osservazione pare essere il fatto che l'unicità del nome conferma la razionalità del rapporto numerico stesso.

---

<sup>23</sup> [Euclid.], *Sectio canonis*, p. 148, 3-149, 24 Jan (= p. 114-116 Barbera), trad. Zanoncelli. La numerazione, puramente convenzionale, che ho introdotto nel testo mira a rilevare i principali passi argomentativi del proemio.

<sup>24</sup> Plat., *Parm.*, 153a 2-4.

Si giunge così alla conclusiva, e più importante, definizione, quella tra intervalli consonanti e intervalli dissonanti, la cui definizione discende da un duplice ordine di considerazioni. La prima è d'ordine fisico-acustico, dunque d'ordine sensibile: sono consonanti gli intervalli in cui i due suoni, unendosi, producono un unico senso di fusione; sono dissonanti quelli che, unendosi, non producono tale senso di fusione. Nello stesso tempo, concorre alla definizione degli intervalli consonanti anche l'osservazione per cui, proprio per questa ragione, essi rientrano nei numeri che designano con un unico nome il rapporto fra i loro termini, cioè multipli o superparticolari.<sup>25</sup> In questa osservazione, il punto di vista sensibile e quello razionale-matematico, il diritto concesso all'udito di percepire o meno un intimo senso di fusione tra due suoni, tale da produrre o meno l'unità, si incontra con il punto di vista razionale, ed è presentato come la giustificazione della denominazione retta, cioè dell'appropriatezza definitorio-razionale.<sup>26</sup>

Tutto il proemio delinea così un percorso che parte dal silenzio, considerato come il *primum*, in quanto rappresenta lo stato di quiete e di assenza di movimento, per arrivare al suono, che è il vero punto di partenza della trattazione, e il cuore dell'intera operetta, e determinare poi il suono stesso, fenomeno fisico, udibile e percepibile, prodotto da un urto e dal movimento, in termini matematici. Tuttavia, come dimostra la definizione degli intervalli consonanti e dissonanti, il punto di vista matematico non è riassuntivo e ultimo, e la sfera della sensibilità non è eliminata: piuttosto, la dialettica tra quest'ultima e la sfera definitorio-matematica continua. Del resto, tutta la serie delle successive dimostrazioni si basa, insieme, sul postulato matematizzante che le consonanze possono essere espresse unicamente da rapporti multipli e superparticolari, e, d'altra parte, sulla premessa che è l'udito a giudicare se è stato o no prodotto un unico senso di fusione dei suoni. È noto che tutta l'opera dei primi Accademici è improntata al principio di apportare una *βοήθεια* al pensiero di Platone sanandone difficoltà o insufficienze: qui evidente è il tentativo di attenuare il distacco platonico fra intelligenza razionale pura e conoscenza sensibile, e nello stesso tempo di sviluppare l'interesse per il mondo sensibile manifestato

---

<sup>25</sup> Sulla questione dell'έν ὄνομα è fondamentale l'interpretazione di L. Laloy, "Un passage d'Euclide mal interprété", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, 24, 1900, p. 236-241, il quale identificò tali rapporti con quelli che possono essere indicati appunto con un nome singolo, quali διπλάσιος, τριπλάσιος, ἡμιόλιος, ἐπίτριτος, etc.

<sup>26</sup> Su questa introduzione cf. Barbera, *The Euclidean Division of the Canon*, p. 48-58.

dal tardo Platone, nel *Teeteto* e nel *Timeo*, e nella stessa dialettica divisoria del *Sofista* e del *Politico*, vertente su realtà sensibili.

In addizione a questo movimento, che va dal silenzio al suono e poi alla sua determinazione matematica, ce n'è poi un altro più profondo, quello che va dal molteplice, rappresentato dall'innumerabile varietà di urti, moti e suoni, all'unità, che emerge dalla definizione dell'intervallo consonante come quello che realizza una *μία κρᾶσις τῆς φωνῆς*. È evidente in questa definizione dell'intervallo consonante il punto d'arrivo del percorso teorico tratteggiato nel proemio: silenzio, percussione, moto, suono, suoni molteplici, intervalli, intervallo dissonante e intervallo consonante. In quest'ultimo il molteplice genera l'unità. È legittimo vedere in questo percorso una trasposizione in chiave musicale della struttura della realtà disegnata dal Platone delle dottrine non scritte e dai filosofi Accademici: una struttura complessa che dal mondo sensibile, passando attraverso diversi gradi ontologici, giunge fino all'Uno.<sup>27</sup> Si noti che nella parte finale dell'introduzione, chiarito che i suoni consonanti producono un unico senso di fusione dall'unione di due suoni, si precisa che è giusto che gli intervalli consonanti rientrano nei numeri che designano con un unico nome (*ἐν ἐνὶ ὀνόματι*) il rapporto fra i loro termini, e sono questi i rapporti numerici multipli o superparticolari. Questa definizione non permette di considerare consonante l'intervallo di un'ottava più una quarta, che invece era normalmente considerato una consonanza dalla teoria musicale. Malgrado questo limite, ciò significherà che gli intervalli (riportati a numeri) consonanti sono così chiamati per via della corrispondenza che si dà tra la definizione di intervallo consonante, realizzante l'unità sonora (*μία κρᾶσις*), e l'unità della denominazione linguistica (*ἐν ἐνὶ ὀνόματι*). Ancora una volta ritorna, in chiusura, e ciò non può essere casuale, un riferimento al concetto di uno.

Occorre a questo punto porre in rapporto tale introduzione con l'importante trattazione svolta nel settimo libro della *Repubblica* intorno alla scienza dell'armonia. Platone svolge qui un complesso ragionamento polemico rivolto sia verso le scuole musicali empiriste, colpevoli di arrestarsi al dato della sensazione, sia contro gli stessi Pitagorici, i quali cercano di ridurre a rapporti numerici gli intervalli consonanti, i quali restano pur sempre quelli uditi dall'orecchio. Anch'essi non si elevano a porre problemi, e a indagare quali numeri (non quali intervalli) siano consonanti, e quali no, e

---

<sup>27</sup> Basti pensare a quanto risulta da Aristot., *Metaph.*, A, 6, 987b 14-32, dove tale dottrina è riferita espressamente a Platone.

quale ne sia la ragione in entrambi i casi.<sup>28</sup> Ora, l'impostazione teorica seguita nel proemio della *Sectio canonis* è proprio quella che Platone in questo passo caratterizza come propria dei Pitagorici: essa ripropone in effetti la metodologia di riportare il sensibile alla concettualizzazione del numero e del rapporto numerico. Nello stesso tempo il proemio offre risposta alla richiesta platonica di determinare quali siano i ζύμφωνοι ἀριθμοί: i 'numeri consonanti' sono i numeri multipli e superparticolari, cioè i numeri che denominano con un solo nome il rapporto fra i loro termini. Tutto ciò conferma la tesi di Barbera circa la matrice pitagorica della *Sectio canonis*, anche se ancora non contraddice all'ipotesi che tale matrice abbia trovato il suo terreno di coltura in casa accademica. Alla luce delle osservazioni fin qui fatte, e degli altri elementi di giudizio guadagnati da altri studiosi, la conclusione più sensata da trarre è che ci troviamo di fronte a un documento di matrice pitagorica che riflette contaminazioni e scambi reciproci fra le due tradizioni. Direi inoltre che la *Sectio canonis* offre una risposta all'interrogativo sollevato da Platone: malgrado il paralogismo inerente alla proposizione 11, che investe poi altre proposizioni successive, tutto il lavoro svolto a partire dalla proposizione 10 per definire i rapporti e la composizione degli intervalli musicali può essere definito come volto a determinare, mediante la posizione di problemi, quali numeri sono consonanti e quali no.

III. L'interesse per le qualità etiche della musica e per il suo ruolo nell'educazione è presente, dopo Platone, anche in Aristotele, che ne mise in luce, con analisi e concetti altamente originali, anche la potenza d'azione sull'animo umano nell'ambito delle sue innovative teorie estetiche.<sup>29</sup> Nel Peripato tale interesse fu raccolto soprattutto da Eraclide Pontico, che dedicò opere specifiche alla musica, considerata in una grande varietà di aspetti, tecnico, storico, erudito-antiquario, e non è del tutto assente neppure in Aristosseno,<sup>30</sup> il quale pure aveva dedicato la sua attenzione principalmente all'aspetto teorico ed epistemologico della musica. In età ellenistica, è Diogene di Babilonia il filosofo che si è occupato con maggiore intensità di musica: non solo egli scrisse un trattato su di essa, ma sviluppò al più alto

---

<sup>28</sup> Plat., *Resp.*, VII, 530d-531c. Su questa sezione è fondamentale I. Mueller, "Ascending to problems: Astronomy and Harmonics in *Republic VII*", in J. P. Anton (ed.), *Science and the Sciences in Plato*, Delmar (New York), Caravan Books, 1997 (I ed. 1980), p. 103-121.

<sup>29</sup> Cf. Aristot., *Pol.*, VIII, 5, 1340a 18-39.

<sup>30</sup> Cf. Aristox., *El. harm.*, II, 31.

grado il nesso tra musica e filosofia, tenendo presente, per la sua valorizzazione in senso etico dell'arte dei suoni, tutta la tradizione precedente: primi tra tutti, Damone, Eraclide Pontico, Cameleonte, e molto probabilmente anche i Pitagorici. Diogene attinge peraltro anche a Platone, nonché all'Accademia antica, talché la sua posizione in ambito musicale illustra bene l'insorgere di quella tendenza dello Stoicismo a guardare anche a Platone e a recuperarne concetti, tendenza per la quale, già prima dello Stoicismo medio di Panezio e Posidonio, si è parlato per Diogene di una Stoa πλατωνίζουσα. La nostra maggiore, anche se non unica, fonte di informazione sul trattato di Diogene è costituita dall'epicureo Filodemo, il quale nel suo Περὶ μουσικῆς rivolge un'aspra polemica contro il suo predecessore, ma non solo contro lui, bensì contro tutta la precedente linea di filosofi i quali avevano riservato un posto eminente alla musica nella παιδεία e teorizzato il suo influsso sull'animo umano.

Proprio da Filodemo ricaviamo che nel suo Περὶ μουσικῆς Diogene metteva in luce innanzitutto la funzione e l'importanza della musica nell'ambito del culto e in quello dell'educazione, per poi procedere a trattare della sua utilità in una serie di sfere ed esperienze particolari, alcune delle quali tradizionalmente connesse ai due ambiti trattati per primi. Sappiamo del resto che l'idea che determinati temi e modi musicali avessero il potere di educare al coraggio, o infondere ardore in guerra, oppure di stimolare stati d'animo composti e pacifici, erano molto diffusi nell'Antichità: ne aveva parlato già Platone,<sup>31</sup> e una diffusa trattazione al riguardo è presente nel *De musica* pseudo-plutarcheo, che risale certo a fonti più antiche. La confutazione di siffatta teoria da parte di Filodemo si rivolge nell'ordine agli encomi, agli imenei, agli epitalami, alla funzione della musica nella passione amorosa, ai lamenti funebri e infine all'eccitazione che la melodia (μέλος) può provocare nelle azioni belliche e nelle gare atletiche. La sua confutazione partiva dal principio che la musica non produce alcun effetto sull'anima; ammesso pure che tale influsso sull'anima esista effettivamente, esso non è provocato dalla musica, bensì dalle parole che ad essa si accompagnano, oppure da circostanze concomitanti. Filodemo, peraltro, non considerava rilevanti o degne di fede le testimonianze che Diogene traeva dai poeti per provare le sue tesi: in linea generale, egli dissociava la musica dalla filosofia, e negava la derivazione divina della musica, sottoponendo a una ironica critica antichi miti e leggende.<sup>32</sup> Diogene aveva anche elaborato una complessa

<sup>31</sup> Cf. Plat., *Resp.*, III, 399a-b.

<sup>32</sup> Philod., *De musica*, IV, coll. 56-140.

teoria riguardante le danze, considerate in stretta connessione con la musica, come peraltro prima di lui aveva fatto Damone, nel quale il nesso e il parallelismo tra determinati tipi di danze e determinati valori, o disvalori, è esplicitamente affermato:<sup>33</sup> ed è noto il lungo sviluppo che Platone offre su questo tema nelle *Leggi*.<sup>34</sup> In particolare, Diogene distingueva tra danza tragica, danza comica e danza satirica, e ne distingueva i caratteri: quest'ultima, la cosiddetta danza iporchematica, era a sua volta parzialmente connessa anche alla danza comica, mentre la danza tragica era divisa in due sottospecie, una di carattere bellico (πολεμικὸν εἶδος), l'altra di carattere pacifico (εἰρηνικὸν εἶδος), corrispondenti rispettivamente alla pirrica (πυρρική) e alla ἐμμέλεια. Questa complessa sistemazione di un patrimonio culturale immenso, differenziato e variegato nelle sue manifestazioni, differenziato anche per caratteri estetici, psicologici ed etici, manifesta una capacità di comprensione storica di elevato livello, la volontà e la capacità di affrontare la comprensione di fenomeni culturali complessi e di diversa provenienza sulla base di categorie storico-estetiche chiare e razionali. Echi e tracce di questa suddivisione sono presenti, peraltro, in varie testimonianze disseminate lungo il corso dell'Antichità, ed è verosimile che essa si sia sviluppata con il contributo e l'apporto di vari filosofi, lungo una linea che, prima di giungere a Diogene, va da Damone a Platone e giunge anche a Eraclide Pontico e Cameleonte. La critica di Filodemo è pungente, ma povera, in quanto omette completamente il confronto con questo grandioso sforzo di comprensione e sistemazione storica. Senza tener alcun conto delle varie distinzioni fatte da Diogene, egli liquida la questione affermando che, se si separano le danze e la musica dal dramma e dalle azioni sceniche cui esse si accompagnano, non si registra alcun effetto peggiorativo nell'effetto complessivo: il che, a suo parere, dimostrerebbe che non vi è alcun elemento, veicolato dalla musica, che porti alla bellezza e alla nobiltà. Ma in questo modo parrebbe negata l'appartenenza stessa della musica alle arti belle, il che è difficile sostenere, non solo rispetto al pensiero di Diogene di Babilonia, ma rispetto all'intera tradizione ellenica delle arti.

È bene precisare a questo proposito che la posizione di Diogene nell'ammettere un influsso della musica sul carattere umano non era certo di tipo irrazionalistico, ma poggiava su un interesse propriamente epistemologico. Anche Diogene, infatti, poneva alla base della ricezione della musica la sensazione. Per spiegare la complessità del giudizio sulla musica, e

---

<sup>33</sup> Cf. Athen., *Deipn.*, 628c (= 37 B 6 DK = C 1 Wallace).

<sup>34</sup> Cf. Plat., *Leg.*, VIII, 814a-816d.

gli effetti etico-estetici della musica stessa, egli recuperava una distinzione che prima di lui era stata elaborata da Speusippo, il quale aveva distinto la sensazione in due tipi: la sensazione innata (*αὐτοφύης*) e la sensazione scientifica (*ἐπιστημονική*).<sup>35</sup> Speusippo aveva teorizzato quest'ultima per spiegare il particolare sapere, di tipo tecnico-scientifico, proprio del musicista, ad esempio del provetto esecutore di uno strumento musicale, la cui particolare abilità, fondata su un'attività esercitata e consapevole, getta un ponte tra sensazione e ragione.<sup>36</sup> La distinzione stessa appare in lui concepita sul modello della *τέχνη*, cioè di un'attività fondata sull'esercizio dell'esperienza sensibile, modificata però dalla compresenza della ragione. Diogene sostiene a sua volta che alcuni oggetti richiedono la semplice sensazione innata, di cui tutti disponiamo, altri richiedono una sensazione educabile ed educata.<sup>37</sup> La *αὐτοφύης αἴσθησις* è radicata strutturalmente negli uomini in quanto esseri viventi ed è lo strumento per mezzo del quale entriamo in contatto con il mondo esterno, cogliendone le qualità primarie che ineriscono all'oggetto, quali il caldo e il freddo: essa è per sua natura *ἄλογος* e non è prerogativa del genere umano, ma appartiene a tutti gli esseri senzienti. È la struttura stessa del mondo che richiede, invece, la presenza nell'uomo di un altro tipo di sensazione, deputata a cogliere quanto nel mondo è dotato di una interna armonia, perché fondato su un sistema di proporzioni che ne determinano il *κάλλος* (*SVF* III 287; 392; 471; 472; 592), la *ὑγίεια* (*SVF* I 132; III 278; 471; 472), quella *συμμετρία* mancando la quale vengono meno le condizioni stesse dell'esistenza. L'uomo è l'unico tra gli esseri viventi a cogliere, in modo approssimativo e del tutto empirico, questo particolare genere di qualità, governato da una razionalità interna, e quindi necessitante di una sensibilità maturata nella pratica costante di un esercizio governato dai dettami della *τέχνη*. In particolare, la *ἐπιστημονική αἴσθησις* ci permette di cogliere ciò che è armonico e armonizzato (*ἡρμουςμένον*) e di

<sup>35</sup> Cf. Sext. Emp., *M*, VII, 145-146 (= *Speus.* Fr. 34 Isnardi Parente). Si veda anche lo studio di John Dillon (anche per l'ulteriore bibliografia al riguardo) in questo fascicolo monografico.

<sup>36</sup> M. Isnardi Parente (ed.), *Speusippo. Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Napoli, Bibliopolis, 1980, p. 243-244: "Speusippo ha insomma individuato un tipo di conoscenza sensibile soggetta a determinate regole tecniche di natura razionale, quindi partecipante [...] della ragione, conoscenza ch'è il limite di razionalità raggiungibile nell'ambito della sensazione; e ha indicato a modello di essa, contrapponendola a un tipo di sensazione spontanea e non tecnica, l'esercizio di una attività tecnica quale il tocco ordinato secondo regole precise della cetra da parte delle dita del suonatore".

<sup>37</sup> Cf. Philod., *De musica*, IV, col. 34, p. 51 Delattre.

distinguerlo da ciò che è disarmonico e disarmonizzato (*ἀνάρμοστον*). Questi concetti erano stati posti anche da Platone come costitutivi del campo della musica, in particolare dell'armonia,<sup>38</sup> e su di essi aveva costruito una complessa teoria del *μέλος* Aristosseno, senza però chiarire se essi implicassero l'esistenza di una funzione gnoseologica specifica che ad essi presiedesse. Per Diogene, questo genere particolare di sensazione non è patrimonio comune di tutti, può essere modificata positivamente dal costante esercizio, si sviluppa in modo particolare in coloro che conoscono a fondo le regole delle *τέχναι* e le praticano con assiduità: ad essa spetta di giudicare ad esempio se una melodia è *αὐστηρά* o *λιγυρά*, e "il giudizio che emette è essenzialmente un giudizio di convenienza, una valutazione etica sulle qualità intrinseche di un'armonia e la sua rispondenza a determinati stati d'animo".<sup>39</sup>

Per Diogene esisteva, inoltre, anche un'altra (*ἑτέρα*) sensazione, non provvista di una denominazione specifica, la quale si unisce e si accompagna alla *ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*, per mezzo della quale percepiamo il piacere (*ἡδονή*) e il dolore che derivano dalle sensazioni, piacere e dolore che non sono gli stessi per tutti gli individui, ma variano da individuo a individuo: accompagnandosi per lo più alla *ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*, essa è commisurata al grado di affinamento di quest'ultima e quindi all'esercizio cui questa è stata sottoposta e al suo grado di prossimità alla ragione. È evidente che con questa triplice distinzione Diogene poteva ancorare la musica alla sensazione, ma poi conferire gradualmente ai concetti musicali, e al giudizio sulla musica o alla sensazione di piacere che la musica provoca, un grado più elevato di razionalità, accostandola al *λόγος*. A questo proposito giova ricordare che già Aristosseno aveva insistito sul fatto che la percezione (*αἴσθησις*), pur essendo alla base della scienza armonica, e della musica in generale, da sola non basta affatto a spiegare la musica stessa, e in particolare a distinguere le diverse funzioni dei suoni: tale distinzione, e inoltre, più in generale, la 'comprensione della musica' (*ξύνεσις τῆς μουσικῆς*), richiedono l'intervento della memoria (*μνήμη*) e infine della ragione (*διάνοια*).<sup>40</sup> La teoria di Diogene era, in un certo senso, ancora più elaborata, proprio perché ancorata alla sola *αἴσθησις*. Essa permetteva di far corrispondere alla pura ricezione del suono,

---

<sup>38</sup> Cf. Plat., *Resp.*, III, 400d 1-4. Si vada su questo punto Brancacci, "Musica, Mimesis e Paideia", p. 48-91.

<sup>39</sup> G. M. Rispoli, "La 'sensazione scientifica'", *Cronache Ercolanesi*, 13, 1983, p. 91-101: 94, con bibliografia. Su questa dottrina cf. anche D. Delattre, "Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème", *Cronache Ercolanesi*, 23, 1993, p. 67-86.

<sup>40</sup> Cf. Aristox., *El. harm.*, II, 33.

all'influsso della musica sull'uomo, e infine al giudizio critico su di essa, tre diverse specie di sensazione, di crescente rigore, sempre più esercitate ed educate, e sempre più vicine allo stadio della ragione: teoria non facile o scontata da sostenersi, ma ardita e innovativa, e di grande interesse teorico. Sul piano gnoseologico, essa mirava ad articolare tra loro sensazione e ragione; sul piano della filosofia della musica, offriva invece un fondamento razionale alle considerazioni di Diogene stesso circa la funzione etica della musica e il ruolo che egli le assegnava nella *παιδεία*.

Filodemo ribatte a questa tesi che la sensazione e le affezioni (*πάθη*) che ne derivano sono uguali per tutti: ne segue che le sensazioni di piacere o dispiacere devono essere considerate identiche per tutti coloro che le provano, e la varietà di giudizi tra gli uomini si spiegano unicamente in termini di opinione. Per Filodemo il piacere non è eterogeneo rispetto alla sensazione, e qualunque valutazione di tipo morale o estetico non è pertinente rispetto alla sensazione stessa: né la sensazione di piacere è più soggettiva e articolata di altre sensazioni, e anzi l'udito è meno soggetto di altri sensi a differenze tra individuo e individuo.<sup>41</sup>

Diogene, naturalmente, era consapevole che qualità e disposizioni quali coraggio, viltà, amore, odio, collera, sono passioni, dunque fatti irrazionali. Sostenere che la musica è in grado di suscitare, placare, influenzare, avrebbe potuto significare, in teoria, riportare la musica nell'ambito irrazionale, e quindi escluderla dall'educazione. Ma egli si sottraeva a questo esito, da un lato, con la sua teoria della sensazione scientifica, dall'altro, con un'altra teoria che gli era propria, in virtù della quale era attribuita alla musica *τι κινητικόν*, una funzione che le appartiene per natura (*φύσει*) e che le permette di agire non solo sul corpo (come il puro suono considerato in quanto tale), ma anche sull'anima, spingendo l'uomo all'azione.<sup>42</sup> È stato giustamente notato che quando Diogene attribuisce alla musica *τι κινητικόν*, egli non fa che introdurre un concetto che, in sé, è pienamente compatibile con la tradizione stoica, la quale considerava il suono, in quanto fenomeno fisico, come movimento, in linea con una tradizione antica, aristotelica e aristossenica, ripresa poi nel *De musica* pseudoplutarcheo.<sup>43</sup> Dove Diogene innovava era nel considerare la musica non solo *τι κινούν* ma anche *τι κινητικόν*, e questo, pare di comprendere dal lacunoso testo filodemeo che ci

<sup>41</sup> Philod., *De musica*, IV, coll. 115-116, p. 208-213 Delattre.

<sup>42</sup> Philod. *De musica* IV, col. 41, p. 66 Delattre.

<sup>43</sup> Cf. G. M. Rispoli, "Il primo libro del *περὶ μουσικῆς* di Filodemo", in F. Sbordone (ed.), *Ricerche sui papiri ercolanesi*, Napoli, Giannini, 1969, p. 25-286, spec. p. 197.

informa al riguardo, perché l'esperienza delle reazioni prodotte da determinate musiche mostrerebbe che esse presentano delle somiglianze o delle analogie con le azioni poi prodotte, in un *continuum* che va dai movimenti delle melodie stesse ai movimenti messi in gioco nelle azioni.<sup>44</sup> Anche in questo caso è possibile trovare dei precedenti alla teoria di Diogene. Damone aveva detto che la musica ha la capacità di *προάγειν* alle virtù:<sup>45</sup> partendo da questo concetto, e sviluppandolo nei termini di una teoria generale, era possibile giungere al *τι κινητικόν* di Diogene. A sua volta Aristotele aveva dichiarato che le somiglianze o analogie (*ὁμοιώματα*) che la musica evoca per mezzo del ritmo e del canto sono molto vicine a stati naturali come la collera e la mitezza, il coraggio e la moderazione, ed egualmente a tutti gli stati a questi contrari, e, in definitiva, a tutti gli stati del carattere.<sup>46</sup> Aristotele aggiungeva inoltre che l'ascolto di questo tipo di musiche trasforma (*μεταβάλλειν*) la nostra anima (*ψυχή*).<sup>47</sup> Diogene conosceva certamente le analisi aristoteliche sulla musica sviluppate nell'VIII libro della *Politica* ed è molto probabile che abbia trovato in esse, in particolare nei due concetti segnalati, una giustificazione teorica precisa e autorevole al suo convincimento che *φύσει τὸ μέλος κινητικόν τι, καὶ παραστατικόν καὶ πρὸς τὰς πράξεις ὄν*.<sup>48</sup>

Può essere interessante ricordare come Filodemo negherà anche questo assunto, riportando la causa dei presunti influssi della musica a fatti strettamente fisici del tutto estranei ad essa.<sup>49</sup> Egli inoltre si contrapporrà all'interessante tesi diogeniana, secondo cui non solo le anime, ma anche i corpi sono suscettibili di essere incitati all'azione, sostenendo che l'elemento motore in questi casi non è la musica, come voleva Diogene, ma il piacere, o godimento, *ἡδονή*.<sup>50</sup> Possiamo concedere che il suo razionalismo empirista lo abbia condotto a mettere in luce i punti critici delle concezioni introdotte da Diogene, come anche da altri suoi predecessori, ma non è sicuro che, così

---

<sup>44</sup> Su ciò, cf. A. Barker, "Diogenes of Babylon and Hellenistic Musical Theory", in C. Auvray-Assayas-D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2001, p. 353-370, spec. p. 363-365.

<sup>45</sup> Cf. Philod., *De musica*, IV, col. 22, p. 36 Delattre (= 37 B 3 DK = B 10 Wallace).

<sup>46</sup> Aristot., *Polit.*, VIII, 5, 1340a 18-22.

<sup>47</sup> Aristot., *Polit.*, VIII, 5, 1340a 23.

<sup>48</sup> Philod., *De musica*, IV, col. 41, p. 66, 18-20 Delattre.

<sup>49</sup> Philod., *De musica*, IV, col. 121, p. 224-226 Delattre.

<sup>50</sup> Su questo punto cf. M. Isnardi Parente (ed.), *Stoici antichi*, 2 voll., Torino, UTET, 1989, I, p. 617, n. 55, H. Koller, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, Francke, 1954, p. 153.

argomentando, egli abbia colto la novità dei problemi che Diogene si era posto riguardo alla musica, né lo sforzo di giustificazione teorica che aveva prodotto, né la sua creatività filosofica. Indubbiamente per lui, epicureo, la capacità della musica poteva solo risiedere nelle sensazioni e nelle affezioni che essa produce, non certo nelle ripercussioni etiche che essa sarebbe capace di produrre sulla ragione. E, tuttavia, Filodemo non ha evitato, almeno in alcuni casi, il partito preso.<sup>51</sup> Un esempio è dato dal fatto che, parlando dei canti femminili, Filodemo fa notare che la musica può addirittura eccitare all'intemperanza e alla licenza.<sup>52</sup> In questo modo il filosofo epicureo non evita la contraddizione con sé stesso, perché, se si nega che la musica possieda la capacità di produrre effetti sull'animo umano, è evidente che essa non potrà produrre alcun effetto: né positivo, né negativo. Questa è una chiara prova del fatto che la posizione di Filodemo non è strettamente sensualistica ed empiristica, anche se lo è certamente in linea di principio, ma è anche percorsa da un pregiudizio nettamente ostile alla musica.

---

<sup>51</sup> Ciò sarebbe del resto un controeffetto abbastanza scontato dei fini che si proponeva Filodemo nel polemizzare con uno scolarca della Stoa vissuto un secolo prima di lui, fini che D. Delattre, *Philodème de Gadara. Sur la musique Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, Tome II, p. 110-112, ha bene individuati.

<sup>52</sup> Philod., *De musica*, IV, col. 121 e col. 127, p. 224 e 241-242 Delattre.

REFERENCES:

- Alesse, Francesca (ed.), *Panezio di Rodi. Testimonianze. Edizione, traduzione e commento*, Napoli, Bibliopolis, 1997.
- Barbera, André, "Placing *Sectio Canonis* in Historical and Philosophical Contexts", *Journal of Music Theory*, 28, 1984, p. 191-224.
- Barbera, André (ed.), *The Euclidean Division of the Canon. Greek and Latin Sources*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1991.
- Barker, Andrew D., *Greek Musical Writings*, 2 voll., II: *Harmonic and Acoustic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Barker, Andrew D., "Diogenes of Babylon and Hellenistic Musical Theory", in Clara Auvray-Assayas-Daniel Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2001, p. 353-370.
- Barker, Andrew D., *The Science of Harmonics in Classical Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Barker, Andrew D., *Heraclides and Musical History*, in William W. Fortenbaugh-Elizabeth Pender (eds.), *Heraclides of Pontus: Discussion*, New Brunswick-London, Transaction Publishers, 2009, p. 273-298.
- Bélis, Annie, *Aristoxène de Tarente et Aristote: le Traité d'Harmonique*, Paris, Klincksieck, 1986.
- Brancacci, Aldo, "Aristosseno e lo statuto epistemologico della scienza armonica", in Gabriele Giannantoni-Mario Vegetti (eds.), *La scienza ellenistica*, Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982, Napoli, Bibliopolis, 1984, p. 151-181, rist. in Aldo Brancacci, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*, *Sette Studi*, Firenze, Olschki, 2008, p. 101-124.
- Brancacci, Aldo, "Alcidamante e PHibeh 13 *De musica*. Musica della retorica e retorica della musica", in Id. et al., *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta philosophica*, Firenze, Olschki, 1989, rist. in Aldo Brancacci, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*, p. 61-84.
- Brancacci, Aldo, "Protagora, Damone e la musica", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 68, 2001, p. 137-148, rist. in Id., *Musica e Filosofia da Damone a Filodemo*, Firenze, Olschki, 2008, p. 21-33.
- Brancacci, Aldo, "Musique et Philosophie en République II-IV", in Monique Dixsaut (ed.), *Etudes sur la République de Platon*, vol. 1: *De la justice*, Paris, Vrin, 2005, p. 89-106.
- Brancacci, Aldo, "Democritus' *Mousika*", in Aldo Brancacci-Pierre-Marie Morel (eds.), *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 181-205.
- Brancacci, Aldo, "Crizia e la musica", in Walter Lapini-Luciano Malusa-Letterio Mauro (eds.), *Gli Antichi e noi: scritti in onore di Antonio Maria Battezzatore*, Genova, Brigati, 2009, T. I, p. 325-335.
- Brancacci, Aldo, "Musica, Mimesis e Paideia nella Repubblica di Platone", *Giornale critico della filosofia italiana*, 89-91, 2010, p. 467-490.
- Brancacci, Aldo, "The Origins of the Reflection on Music in Greek Archaic Poetry", *Revue de Philosophie Ancienne*, 34, 2016, p. 3-35.
- Brancacci, Aldo, "Music and Philosophy in Damon of Oa", in Christian Vassallo (ed.), *Presocratics and Papyrological Tradition*, Proceeding of the International Workshop held at the University of Trier, 22-24 September 2016, Berlin-Boston, de Gruyter, 2019 [in corso di stampa].

- Brussich, Guerrino Francesco, *Laso di Ermione. Testimonianze e frammenti. Testo, traduzione e commento*, Pisa, ETS, 2000.
- Delattre, Daniel, "Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème", *Cronache Ercolanesi*, 23, 1993, p. 67-86.
- Delattre, Daniel, *Philodème de Gadara. Sur la musique Livre IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.
- Ford, Andrew, "Catharsis: The Power of Music in Aristotle's *Politics*", in Penelope Murray-Peter Wilson (eds.), *Music and the Muses. The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 309-333.
- Fortenbaugh, William W. et al., *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, 2 voll., Leiden-New York-Köln, Brill, 1992.
- Huffman, Carl A., *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Huffman, Carl A., *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Isnardi Parente, Margherita (ed.), *Speusippo. Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, Napoli, Bibliopolis, 1980.
- Isnardi Parente, Margherita (ed.), *Stoici antichi*, 2 voll., Torino, UTET, 1989.
- Jan, Karl von, *Musici Scriptores Graeci*, Lipsiae, In aedibus Teubneri, 1895.
- Koller, Herman, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern, Francke, 1954.
- Laloy, Louis, "Un passage d'Euclide mal interprété", *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, 24, 1900, p. 236-241.
- Laloy, Louis, *Aristoxène de Tarente et la musique de l'Antiquité*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1904, rist. in Id., *Aristoxène de Tarente et la musique de l'Antiquité*, Forni Editore, Bologna, 1977.
- Mathiesen, Thomas J., *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1999.
- Menge, Heinrich, *Euclidis Phaenomena et scripta musica edidit Henricus Menge*, Leipzig, Teubner, 1916.
- Moutsopoulos, Evaghélos, *La Musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989<sup>2</sup> (1 ed. 1959).
- Mueller, Ian, "Ascending to Problems: Astronomy and Harmonics in *Republic VII*", in John P. Anton (ed.), *Science and the Sciences in Plato*, Delmar (New York), Caravan Books, 1997 (1 ed. 1980), p. 103-121.
- Pelosi, Francesco, *Plato on Music, Soul and Body*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Privitera, G. Aurelio, *Laso di Ermione nella cultura ateniese e nella tradizione storiografica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1965.
- Rispoli, Gioia M., "Il primo libro del *περὶ μουσικῆς* di Filodemo", in Francesco Sbordone (ed.), *Ricerche sui papiri ercolanesi*, Napoli, Giannini, 1969, p. 25-286.
- Rispoli, Gioia M., "La 'sensazione scientifica'", *Cronache Ercolanesi*, 13, 1983, p. 91-101.
- Rispoli, Gioia M., *Dal suono all'immagine. Poetiche della voce ed estetica dell'eufonia*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1995.

*La musica in età ellenistica*

- Romeyer Dherbey, Gilbert, *La noble nature de la musique (Aristote, Politique, VIII 5. 1340 a 18-40)*, in Id., *La parole archaïque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 323-347.
- Schofield, Malcolm, "Music all pow'rful", in Mark L. McPherran (ed.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 229-248.
- Somville, Pierre, *Essai sur la Poétique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1975.
- Tannery, Paul, "Inauthenticité de la 'Division du canon' attribué à Euclide", *Compte rendu des séances de l'année 1904 de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 48, 1904, p. 439-445.
- Visconti, Amedeo, *Aristosseno di Taranto. Biografia e formazione spirituale*, Napoli, Luciano Editore, 1999.
- Waerden, Bartel Leendert van der, "Die Harmonielehre der Pythagoreer", *Hermes*, 78, 1943, p. 163-199.
- West, Martin Litchfield, "Analecta musica II", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 92, 1992, p. 1-54.
- West, Martin Litchfield, *Ancient Greek Music*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- Wilson, Peter, "The Sound of Cultural Conflict. Kritias and the Culture of Mousikê in Athens", in Carol Dougherty-Leslie Kurke (eds.), *The Cultures within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 181-206.
- Woerther, Frédérique, "Music and the Education of the Soul in Plato and Aristotle: Homeopathy and the Formation of the Character", *Classical Quarterly*, 58, 2008, p. 89-103.
- Zanoncelli, Luisa, *La manualistica musicale greca*, Milano, Guerini e Associati, 1990.

ALDO BRANCACCI  
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"  
[aldobrancacci@yahoo.it](mailto:aldobrancacci@yahoo.it)

