

ESTRATTI DA

A. MAGRIS, *Destino, provvidenza, predestinazione*

(Brescia 2016²)

Estratto nr. 1: pp. 208-237

Estratto nr. 2: pp. 308-354

Estratto nr. 3: pp. 355-397

Estratto nr. 4: pp. 460-491

~~non veniva usato dagli atomisti. Fu Aristotele ad introdurlo, perché lo collegava erroneamente all'avverbio *mátēn* ('invano', 'senza motivo') e voleva così mettere in evidenza una contraddizione intrinseca nel loro pensiero: proprio mentre dichiarano che nulla avviene *mátēn*, essi non potendo dare un perché (una finalità generale) al movimento degli atomi, che dunque procede "da sé", in fondo mettono all'origine dell'universo l'*autómaton*, cioè il 'caso'! Tuttavia, anche a prescindere dal punto di vista aristotelico sulla finalità o funzionalità della natura, bisogna riconoscere che nella visione atomistica la necessità si capovolge contro le sue intenzioni nella casualità; e non già perché manchi uno scopo, ma perché manca un principio *sistematico* a raccogliere nel concetto i diversi processi causali (pur necessari nel loro svolgersi caso per caso) e a rendere quindi *concettualmente* necessaria la loro empirica necessità¹⁹¹. Non essendo un'*anankē* già 'assegnata' (*heimarménē*), quale era invece in Eraclito, la «necessità» degli atomisti non ha molto a che vedere col "destino", anzi può esserne in un certo senso il contrario.~~

3.5. La dottrina stoica del destino e della libertà

Il determinismo di Democrito apriva la strada a due differenti modi di concepire la causalità che saranno entrambi sviluppati dalla filosofia greca successiva, dando luogo ad una secolare controversia. Il primo – quello di Democrito stesso – possiamo chiamarlo un determinismo "pluralistico" e "aperto" perché considera i rapporti di causa-effetto necessari se analizzati singolarmente *a posteriori*, ma non necessariamente coordinati gli uni agli altri, e pertanto capaci anche di produrre un'infinità di combinazioni non prestabilite: sarà questa la linea seguita, come vedremo, da Aristotele e dalla maggior parte delle scuole di epoca ellenistica. Il secondo implica un determinismo rigoroso, in quanto la necessità delle varie catene causali non consiste nel loro esserci di fatto ma si deduce da un principio unitario nel quale sono già tutte pianificate *a priori*. Lo stoicismo fu la sola

¹⁹¹ Cfr. Alfieri, *Atomos Idea*, p. 102.

corrente di pensiero a teorizzare tale forma “monistica” di causalità, e a fondare su di essa una concezione *filosofica* del destino. La dottrina stoica va dunque introdotta quale momento culminante della presente ricerca, però c’è anche un altro motivo per cui ritengo sia opportuno trattarne in questo capitolo e non dopo, che deriva da una considerazione di ordine storico-filosofico più generale. Noi oggi siamo abituati ad imparare la filosofia antica da esposizioni nelle quali di regola un posto assolutamente centrale viene assegnato all’opera di Platone e di Aristotele, mentre gli altri filosofi precedenti o successivi finiscono giocoforza per assumere ruoli subordinati come coloro che avviano e preparano la problematica dei due grandi autori del IV secolo, oppure la proseguono in forme per lo più inadeguate e scadenti. Naturalmente non si tratta di mettere in dubbio l’elevato profilo speculativo dei due: la filosofia ha sempre avuto i suoi “grandi” e i suoi “minori”, ma questo non ci autorizza a collocarli in una semplice linea di sviluppo, quasi che la storia del pensiero fosse una curva evolutiva o degenerativa rispetto a dei vertici, laddove essa assomiglia piuttosto all’espandersi di un agglomerato astrale in cui ogni stella brilla della propria luce, più o meno intensa che sia. D’altronde, la prospettiva indotta dalla centralità del platonismo e dell’aristotelismo è anche antistorica, perché non corrisponde alla percezione che gli antichi Greci ne avevano, quanto meno fino a una certa data. La filosofia di Platone, infatti, subì un’eclisse di ben trecento anni nella sua stessa scuola, e solo a partire dal I secolo d.C. fu riproposta dal cosiddetto «medioplatonismo»; appena nello stesso torno di tempo si ricominciò a studiare anche la filosofia di Aristotele quale la conosciamo ora, rimasta invece in larga parte ignota fino a quando, attorno al 50 a.C., le “dispense” delle sue lezioni furono per la prima volta pubblicate da Andronico di Rodi. Il platonismo e l’aristotelismo non poterono essere dunque né centrali né in generale rilevanti (salvo singoli aspetti) per le scuole formatesi nella prima epoca ellenistica. I punti di riferimento degli stoici – e analogo discorso andrebbe fatto per gli epicurei – sono invece più a monte, e cioè nel pensiero dei «fisiologi», il quale evidentemente continuò ad esercitare la sua influenza nel mondo filosofico mentre ancora l’insegnamento di Platone e Aristotele non appariva affatto, per i contemporanei, più importante

di quello degli altri. Sotto il profilo storico (a prescindere dalla cronologia) credo si debba dire che gli stoici sono soprattutto gli eredi dei fisiologi, e in tal senso piuttosto dei tardi preplatonici che non dei post-aristotelici.

Ci fu curiosamente una fatalità all'origine dello stoicismo. Un giovanotto nativo di Cizio nell'isola di Cipro, di nome Zenone (ca. 335-262 a.C.), si era trasferito ad Atene per fare l'agente di commercio, ma a causa di un naufragio perse i suoi beni e il lavoro, sicché per imparare a far fronte alla disgrazia decise di dedicarsi alla filosofia, affascinato – cosa significativa – dalla figura di Socrate la cui memoria era ancora viva in città. Sui quarant'anni fondò la sua scuola che poi prese il nome dalla *Stoà poikilē*, il 'Portico dipinto' (con affreschi di Polignoto) al lato settentrionale dell'*Agorá*, la grande piazza sotto l'Acropoli, presso il quale inizialmente usava incontrare i suoi allievi¹⁹². Dopo di lui, la scuola "della *Stoà*" fu diretta da Cleante di Asso (nella Troade, ca. 330-232) e poi da Crisippo di Soli (vicino a Tarso, ca. 280-207); quest'ultimo diede alla filosofia stoica la sua forma sistematica definitiva. Un altro grande esponente di cui dovremo riparlare è Posidonio di Apamea in Siria, che però non insegnò più ad Atene ma a Rodi, dove morì attorno alla metà del I secolo a.C. In epoca romana lo stoicismo fu rappresentato da numerosi maestri che gestivano proprie scuole nelle principali città, dei quali conosciamo a malapena i nomi, da propagandisti efficaci come Epitteto (ca. 55-155 d.C.), da colti simpatizzanti come Seneca (ca. 3 a.C.-65 d.C.) e l'Imperatore Marco Aurelio (121-180 d.C.). Proprio sotto il suo regno Atene ridivenne un centro ufficiale di insegnamento stoico

¹⁹² Così racconta Diogene d.L., VII, 2-5 (= Zenone, fr. 1 Arnim), secondo cui ad avviarlo alla filosofia sarebbe stata la lettura occasionale delle *Memorie socratiche* di Senofonte. I resti del Portico dipinto si trovano lungo l'attuale via Adriano, ma le case sovrastanti impediscono di scavarli. È difficile immaginare che le lezioni avvenissero sempre sotto il portico, peraltro non molto grande, dal momento che avrebbero potuto ascoltarle gratis anche gli estranei, mentre erano riservate agli studenti paganti (*SVF* I, fr. 14 e 467 Arnim; Diogene, *op. cit.*, suppone che non ci andasse comunque nessuno perché cent'anni prima il luogo era stato teatro di una strage per motivi politici, ma mi sembra inverosimile); inoltre la scuola richiedeva pure attrezzature fisse, per esempio delle panche, o una biblioteca. A partire da un certo punto, almeno, i corsi del "Portico" si tennero in realtà dentro sale messe a disposizione dalla comunità o affittate: Crisippo ad esempio insegnava nell'Odeon (Plutarco, *Contraddizioni degli stoici*, 2, 1033e [tr. it. Rizzoli, Milano 1993]; Diogene d.L., VII, 184), quello fatto costruire da Pericle sul versante sud dell'Acropoli a fianco del teatro (da non confondere con l'Odeon di *infra*, p. 367).

nell'ambito di una Scuola Superiore da lui istituita, avente sede nell'Odeon dell'Agorà, ma di quest'ultima fase non sappiamo quasi nulla. Con la chiusura della Scuola d'Atene nel 529, per ordine dell'Imperatore Giustiniano, lo stoicismo cessa di essere una corrente filosofica attiva, diventando una memoria storico-culturale. I tratti fondamentali del sistema elaborato dai primi tre "scolarchi" del III secolo non dovettero comunque subire significativi cambiamenti.

Lo stoicismo sorge dunque per dare risposte a un'esigenza di tipo etico, e la sua visione del mondo è stata sempre e innanzitutto imperniata su una finalità morale. Questo bisogna tenerlo ben presente anche quando si affronta un aspetto pur così importante quale la dottrina del destino. Ma lo stesso valore della *morale* dal punto di vista stoico dev'essere compreso nella maniera giusta, mettendo fra parentesi l'accezione comune che se ne ha nella nostra cultura occidentale dopo due millenni di moralismo ebraico-cristiano, dove la vita etica tende a identificarsi in ultima analisi con l'osservanza di precetti o doveri e con il rispetto di divieti. Per gli stoici, al contrario, la moralità non ha nulla a che vedere con uno stato di sottomissione a normative esistenti o con un esercizio sistematico di repressione. Né il giogo della Legge né l'ascesi né un generico altruismo è quanto impone la filosofia, bensì il criterio da impiegare per scelte ed azioni corrette in vista della felicità (*eudaimonía*), e in tal senso si dice una «tecnica» (*téch-nē*), una «scienza» (*epistēmē*), avente come risultato il «vivere bene» (*eu zēn*) ovvero il «felice scorrere della vita» (*éuroia bíou*)¹⁹³.

Affinché l'esistenza possa scorrere «bene» e renderlo felice, l'uomo deve avere la disponibilità *del* bene, ossia di ciò che conta, ed il bene per eccellenza è la «virtù» (*aretē*) in quanto capacità permanente d'attenersi a comportamenti utili all'interesse fondamentale del soggetto, o come dicevano gli stoici tale da conservare e sviluppare la

¹⁹³ La virtù come «tecnica dell'intera vita» è un'espressione usata da Filone alessandrino (in *SVF* III, fr. 202 Arnim); la terminologia stoica era forse «capacità esecutiva» (*dynamis epoi-stikē*, fr. 203); «scienza dei beni e dei mali» (in Crisippo, fr. 256 Arnim III); «scienza della vita» (in *SVF* III, fr. 598 Arnim = Sesto Empirico, *Contro i Matematici*, XI, 170). Gli stoici insistevano sul carattere integrale della vita etica, che non può essere limitata a singole azioni o momenti, cfr. Crisippo, fr. 210 Arnim III: «se la saggezza fosse di breve durata, non converrebbe muovere un dito per averla». Il «vivere bene» in *SVF* III, fr. 17; *eu-roia biou* è definizione di Crisippo, fr. 4 Arnim III = Diogene d.L., VII, 87, genericamente stoica in *SVF* III, fr. 16.

sua “appropriatezza” (*oikéiōsis*), il suo Sé autentico e naturale¹⁹⁴. Quella stoica è certo un’etica *soggettiva* in quanto funzionale all’individuo – in particolare al «saggio» – e non ad istanze superiori, ad esempio di tipo sociale o religioso; è un’etica *razionale* perché va dedotta dalla struttura logica dell’uomo avente come «*principio direttivo*» (*hēgemonikón*)¹⁹⁵ e perciò quale suo interesse «proprio» e fondamentale la ragionevolezza¹⁹⁶; infine con tutto il suo celebrato rigore presenta pure alcuni aspetti da “etica della situazione”. Gli stoici classificavano una tripartizione di «beni», di «mali» e di «(moralmente) indifferenti» (*adiáphora*)¹⁹⁷: questi ultimi comprendono peraltro la maggior parte delle cose alle quali di solito tiene molto la pubblica morale (come la reputazione altrui o la sfera sessuale) ed inoltre il benessere fisico ed economico, il successo, la vita addirittura. Ora, gli «indifferenti» possono distinguersi in «preferibili» e «non-preferibili» (ognuno preferirebbe esser sano che malato), però che qualcosa risulti l’uno o l’altro si decide dal contesto di una determinata situazione nella quale il saggio deve riuscir a capire, ad esempio, se e quanto alla propria virtù giovi piuttosto far uso di un certo oggetto o respingerlo, sopravvivere oppure togliersi la vita¹⁹⁸. Niente è valore in sé tranne la virtù, in quanto paradigma generale della prassi. Suo contenuto è il solo bene, che gli stoici chiamavano *to kalón* (in lat. *honestum*)¹⁹⁹, non in senso estetico ma come quando anche noi diciamo “una bella azione”, “una bella figura”, “un galantuomo”, vale a dire l’atteggia-

¹⁹⁴ *Utilità* della virtù: SVF III, fr. 76 Arnim; Seneca, *A Lucilio*, 106.2. *Appropriatezza*: SVF III, fr. 178-189 Arnim.

¹⁹⁵ SVF II, fr. 834-849 Arnim.

¹⁹⁶ Seneca, *A Luc.*, 76.9 = SVF III, fr. 200a Arnim.

¹⁹⁷ SVF III, fr. 70 Arnim.

¹⁹⁸ Sugli *adiaphora* SVF III, fr. 117-123; sui preferibili *ib.*, fr. 127-136. È dottrina di Zenone, fr. 191-196, ripresa da Crisippo, fr. 137 Arnim. Zenone a sua volta si era ispirato alla concezione etica della scuola cinica da lui seguita inizialmente, che interpretava il messaggio di Socrate come assoluta indipendenza del saggio dalle valutazioni sociali. Sulla legittimità del suicidio cfr. Diogene d.L., VII, 130 = SVF III, fr. 757: «[Gli stoici] dicono che il saggio ragionevolmente se ne andrà dalla propria vita, o [combattendo] per la patria, o per i suoi cari, oppure se gli accada una sofferenza troppo dura, una mutilazione, una malattia incurabile»; cfr. Crisippo, fr. 759-761 Arnim III. Togliere la vita può essere per il sapiente, in certe circostanze, un dovere: Cicerone, *Termini estremi del bene e del male*, III, 18.60 (tr. it. UTET, Torino 1976²).

¹⁹⁹ Cfr. Cicerone, *Term.estr.*, III, 4.14: *rectum, laudabile, decorum*. Il principio enunciato da Crisippo (fr. 30 Arnim III) che «il solo bene [è] il bello» (*monon to kalon agathon*) rimane canonico per tutto lo stoicismo, cfr. SVF III, fr. 31-37 Arnim.

mento retto, decoroso, coerente, ragionevole, la serietà, la fermezza nella buona e nella cattiva sorte. Non a caso il contrario del *kalon* non è la colpa o il peccato ma l'*aischrón*, che è un modo di essere vergognoso, indegno, frivolo, puerile, imbellè²⁰⁰. Come si vede, l'etica stoica non è un codice da borghesucci benpensanti e da comari pettegole. Essa mira alla formazione di un uomo autentico, che sa pensare con la sua testa ed affronta la vita o la morte con coraggio, senza doversi mai vergognare di se stesso. Non è neppure un ideale astratto: l'antichità ci ha conservato il ricordo di molti uomini così, e non solo filosofi ma anche uomini d'azione, politici e militari. Requisito fondamentale è solo un chiaro discernimento del bene e del male, che secondo gli stoici va secondo natura²⁰¹, ossia tener fermo il paradigma della virtù rispetto al quale tutto il resto si può valutare caso per caso (ma non a casaccio). A ciò segue la forza interiore, da esercitare giorno per giorno, per prendere le giuste decisioni. La virtù infatti non è un dono degli Dei²⁰², ma si impara²⁰³ e soprattutto si *sceglie*, perché il bene è sempre tale in quanto bene scelto, non un oggetto potenzialmente disponibile²⁰⁴.

Con ciò arriviamo al punto nodale del discorso. Il saggio (*sophós* qui vuol dire la persona capace di «vivere bene», non l'intellettuale o lo studioso) opera la «scelta ottimamente ragionevole» (*eulógistos eklogē*)²⁰⁵, poiché opta per subordinare l'esistenza all'interesse fondamentale del Sé e lo fa con lucidità, con perseveranza, conseguendo così il massimo equilibrio possibile della sua personalità. Quanto allo sciocco (*phâulos*, il che non vuol dire privo di cultura), anche lui compie delle scelte che sono parimenti un atto mentale, un «giudizio» (*krisis*), però lo fa lasciandosi condizionare da motivazioni superficiali o erronee, dalla nefasta influenza altrui e dalle proprie intime debolezze: costui non sceglie *sé* (il «principio direttivo»), ma *altro da sé*, e di conseguenza ne viene lacerato e messo in contraddizione con

²⁰⁰ Zenone, fr. 185; SVF III, fr. 35 Arnim.

²⁰¹ In quanto si fonda sull'*oikéiōsis*: Crisippo, fr. 68 Arnim III

²⁰² SVF III, fr. 215 Arnim = Plutarco, *Contraddizioni degli stoici*, 31, 1048d.

²⁰³ Cleante, fr. 567 Arnim; Crisippo, fr. 223 e 225 Arnim III; Posidonio, fr. 435b Theiler = 2 Edelstein-Kidd; Seneca, *A Lucilio*, 90.44.

²⁰⁴ Epitteto, II, 16.1: «Dove sta il bene? Nella scelta (proairesis)».

²⁰⁵ SVF III, fr. 195 Arnim.

se stesso, producendo comportamenti indegni ed inetti. Causa di questo non è in ogni caso la «passione», quale istanza indipendente, ma solo un uso scorretto della medesima facoltà razionale, ovvero il fatto che tale facoltà è indebolita per carenza di impegno e di esercizio²⁰⁶. Pertanto gli stoici usavano designare una *schiaivittù* lo stato d'impotenza in cui il *phâulos* si trova, incapace di gestire la sua vita perché succube di poteri estranei (anche se si generano nel suo intimo), e per converso assegnarono al *sophós* la vera e autentica *eleuthería*, cioè lo statuto giuridico dell'uomo 'libero', senza padroni, quale che fosse in effetti la sua condizione sociale. In questo senso lo stoicismo fu il primo a proporre un'etica della *libertà*²⁰⁷.

La libertà del saggio riguarda lui come individuo, ma non va intesa in senso meramente individualistico: sta qui la differenza di fondo rispetto al modello socratico, che pure ha nello stoicismo un notevole peso²⁰⁸. Abbiamo detto che il discernimento del bene e del male, e la conseguente scelta, sono secondo natura: infatti, ogni vivente è portato a scegliere ciò che giova, o a respingere ciò che reca danno alla «propria natura», la quale nel caso dell'uomo ha il suo elemento dominante nella ragionevolezza. Ma il singolo vivente non esiste isolato: la sua «appropriatezza» si colloca nel quadro della natura universale (*physis*), e la natura è essa stessa razionale perché è un in-

²⁰⁶ Tesi sostenuta energicamente da Crisippo (fr. 461, 463, 473 Arnim III) che negava l'esistenza di una forza passionale autonoma, essendo le passioni stesse fondamentalmente un fatto cognitivo. La tesi fu contestata da Posidonio, che invece ammetteva una parte irrazionale dell'anima (fr. 144, 148, 150-169 Edelstein-Kidd; 405-423 Theiler). La dottrina prevalsa nella scuola fu comunque quella crisippea, ad es. per Epitteto sia l'essenza del bene sia quella del male consiste in un certo tipo di *scelta* (I, 29.1), dove la scelta non è dettata da una forza naturale bensì da «opinioni e giudizi dettati da leggerezza» (III, 10.35; cfr. II, 16.24; III, 9.2; 24.55; IV, 5.26-30); anche per Marco Aurelio (II, 15; III, 9 e 11; IV, 3; VIII, 47; XI, 11, 16 e 18; XII, 8 e 22) i mali derivano da una falsa «supposizione» (*hypólēpsis*). Vorrei sottolineare che la dottrina stoica è "razionale" ma non "razionalistica": non si tratta cioè di privilegiare il "raziocinio" di contro ai "sentimenti", bensì di una questione di *rapporti di forza* all'interno del soggetto (cfr. Epitteto, I, 6.37) che devono essere sottoposti a un criterio direttivo.

²⁰⁷ Zenone, fr. 219; SVF III, fr. 355, 356, 593, 599, 603 Arnim III; Cleante, fr. 560 Arnim (non è libero chi si basa sull'opinione); Epitteto, II, 1.21 (non è libero chi vive nell'errore); III, 24.67 (la libertà sta nel buon uso delle proprie rappresentazioni mentali); IV, 1.1 (il saggio è libero perché vive come vuole *lui*, senza farsi condizionare da altro); Marco Aurelio, III, 6: «scegli liberamente (*eleuthérōs*) il meglio», dove il "meglio" è ciò che si confà al proprio elemento razionale (anche V, 29). Sulle premesse socratiche v. *infra*, cap. 4.2, p. 284.

²⁰⁸ Ciò è stato messo molto bene in luce da E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa* (1932), rist. Weidmann, Berlino 1966, pp. 35-39.

sieme dotato di senso, di un *col-legamento* regolare dei fenomeni ovvero – dicevano gli stoici – di un *logos*. Per questo già Zenone definiva il fine della vita (cioè il «vivere bene») un vivere «conformemente al logos»²⁰⁹ o come i successivi maestri preciseranno un «vivere in conformità (o in consequenzialità) alla natura»²¹⁰. L'ordine che si manifesta nella natura, a cui bisogna adeguarsi, è stato pianificato e prodotto da un principio razionale universale, la cui efficacia si manifesta come «destino» (*heimarménē*). Nel definire tale stretta associazione di *physis*, *logos* e *heimarménē*, Zenone e la sua scuola si riferivano espressamente alla filosofia di Eraclito²¹¹.

Il problema del destino rientrava secondo gli stoici nella «fisica», cioè la dottrina della realtà in generale, indagata con precipuo riferimento alla sua apparizione concreta, nello stile dei fisiologi, non nelle sue strutture formali alla maniera di Platone e Aristotele. La fisica stoica tuttavia non è affatto un ritorno al “materialismo” nel senso inteso da molti critici moderni: essa delinea piuttosto un dinamismo energetico secondo cui la realtà è un complesso di azioni e reazioni determinate da rapporti di forza, che solo enti provvisti di *corpo* sono in grado di esercitare. Tutti gli esseri reali, ossia tali da produrre degli effetti, sono dunque corporei, ma non tutto, del corpo, è “materiale”: la «materia» propriamente detta (*hýlē*) è solo il campo d'espansione mediante il quale o sul quale il corpo, in quanto centro di forza, agisce. La forza non può che apparire fisicamente, come materia e nella materia, pur non essendo essa stessa materiale. S'intende che forza e materia si distinguono soltanto in astratto, perché in realtà sono due aspetti intrinseci del medesimo processo costituito dall'apparire dell'essere in forma di corpo, essendo esso essenzialmente un *atto*.

²⁰⁹ *Homologouménōs zēn*, fr. 179 Arnim = Giovanni d.S., II, p. 75 Wachsmuth.

²¹⁰ *Homologouménōs tēi physei zēn*, Cleante, fr. 552 = Giovanni d.S., II, p. 76 Wachsmuth; *idem* in Crisippo, fr. 5 Arnim III, talvolta *akolouthōs tēi physei zēn*, Crisippo, fr. 4 Arnim III. La scuola parlava anche di un *homologoúmenos bios*, SVF III, fr. 3 Arnim. Cfr. Marco Aurelio, V, 9: «Non dimenticare che la filosofia vuole appunto quello che la tua natura vuole, e invece tu vuoi qualcos'altro, che non è secondo la natura».

²¹¹ Cfr. Zenone, fr. 98 Arnim (dottrina del fuoco artefice); i suoi allievi Cleante e Sfero scrissero entrambi un libro su Eraclito (Diogene d.L., VII, 174 e 178). Sulle suggestioni eraclitee nello stoicismo cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa* (1959), tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1967, I, p. 128, 136, 198, 361.

La struttura fisica dell'essere, secondo tutti i maestri stoici, va ricondotta a un binomio indissolubile di 'principi' (*archái*): quello agente o attivo (*to poiôn*) e quello ricettivo o passivo (*to páschon*)²¹². Passiva è la materia, che Zenone definiva «sostanza» (*ousía*) ancora nell'accezione comune mercantile e preplatonica di 'patrimonio', 'capitale', 'fondo' da investire; essa è del tutto amorfa mentre è l'«agente» a metterla in moto e trasformarla, fornendole le appropriate qualità. Si capisce che è quest'ultimo il «principio» nel vero senso del termine (mentre la materia è solo il «materiale» del suo agire), e pertanto lo chiama anche il *logos*, il «Dio», la «Legge», la «verità», la «natura» in quanto autore razionale dell'ordine del mondo (*dióikēsis*). Il principio attivo è *unico*, cioè il solo 'fattore causale' (*aition*) di ciò che è avvenuto, che avviene e avverrà, il 'seme' (*sperma*) in cui è virtualmente codificato fin dall'origine il corso consequenziale di tutti gli eventi, la 'forza' (*dynamis*) che li realizza e pertanto il 'destino' (*heimarmenē*) del loro verificarsi²¹³.

Per poter compiere la sua opera, il *logos* deve disporre di un supporto fisico costituito secondo Zenone dal *fuoco*²¹⁴. In ciò vi era un evidente richiamo all'eraclitismo, inteso però in un senso molto più concreto e meno simbolico, conformemente all'interpretazione allora corrente che troviamo anche in Aristotele; il fuoco originario successivamente genera gli altri tre elementi mondani (per condensazione la terra, per evaporazione l'aria, per liquefazione l'acqua)²¹⁵, ma non si tratta di un processo meccanico perché il fuoco in quanto veicolo del *logos* è dotato di ragione (*noerón*) e funziona da «principio direttivo» (*hēgemonikón*) che «*procede con metodo alla generazione del cosmo*»²¹⁶. Dopo aver dispiegato l'intera struttura del mondo, il fuoco infine lo riassorbe in sé con una generale conflagrazione (*ekpýrōsis*)

²¹² Diogene di L., VII, 134 (= Zenone, fr. 85, Cleante, fr. 493, Crisippo fr. 301 Arnim).

²¹³ Zenone, fr. 87, 98, 113, 114, 160 e 176 Arnim.

²¹⁴ Zenone, fr. 98; in Cleante invece la fisicità del principio era variamente identificata sia col fuoco (fr. 497), sia con l'«etere» ovvero la sommità luminosa, infuocata, del cielo (fr. 534), oppure con il sole (fr. 499-502 Arnim).

²¹⁵ Zenone, fr. 102; SVF II, fr. 422-423 Arnim, cfr. *supra*, n. 60

²¹⁶ SVF II, fr. 1027 Arnim.

nella quale tutti gli esseri, i viventi, gli Dei, finiscono distrutti²¹⁷. Rimane solo «il Dio» o «Zeus», Principio universale, che in quanto «seme» di tutte le cose immediatamente dà corso ad un nuovo «intervallo» di tempo (*diástēma*)²¹⁸ nel quale di nuovo si ripeterà identico, e così infinite altre volte, il medesimo mondo di prima, proprio come nella concezione pitagorica dell'eterno ritorno²¹⁹.

Le testimonianze inducono a pensare che Zenone facesse del destino un'affermazione generale, alla maniera dei fisiologi, senza diffondersi in argomentate spiegazioni. Anche il suo allievo Cleante pare procedesse così, salvo però ad accentuare una particolare tonalità religiosa ripresa poi soprattutto da autori di epoca romana, quali Seneca e Marco Aurelio. Uomo dotato di un discreto talento poetico, oltre che filosofo, Cleante compose un *Inno* nel quale il Principio supremo della filosofia stoica (*logos, physis, heimarmenē*) veniva qualificato non solo come «Dio», alla maniera di Zenone, ma come «Zeus» in persona, riprendendo il classico tema della sua sovranità universale cantata da Esiodo e Onomacrito, da Eschilo e da Sofocle. Questa oscillazione fra genericità e singolarità, fra impersonale e personale, può sembrare problematica dal punto di vista del pensiero moderno, dibattuto nell'antitesi pascaliana tra il «Dio dei filosofi» e il «Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe»; ma i Greci avevano del divino una nozione molto più elastica, che consentiva una sua formulazione su registri diversi. Come nel linguaggio mitico la divinità è al tempo stesso «campo» e «persona», vale a dire un determinato ambito di esperienze di trascendenza e la figura che ne è responsabile, rappresentata quale soggetto (p. 41), così nel linguaggio filosofico l'idea

²¹⁷ Zenone, fr. 107; Cleante fr. 510 Arnim; *SVF* II, fr. 585-590; altro richiamo ad Eraclito, benché la parola non sia eraclitea, cfr. Zeller-Mondolfo, I, 4, pp. 251-261. La teoria della *ek-pýrōsis* fu respinta invece da Panezio, tt. 130-134 Alesse.

²¹⁸ Zenone, fr. 93 Arnim I; Crisippo, fr. 509 Arnim II.

²¹⁹ Zenone, fr. 107-109; Cleante, fr. 512; Crisippo, fr. 596 Arnim II. L'esempio più volte ricorrente che Socrate tornerà ad essere accusato da Anito e Meleto, ecc. (*SVF* II, fr. 625-626) probabilmente risale a Zenone. Cfr. anche Marco Aurelio, VI, 37; IX, 35; XII, 26, il quale mette in evidenza, quasi anticipando Nietzsche, che l'eterno ritorno è in fondo un eterno presente: infatti la vita che si vive è una sola, anche se rivissuta infinite volte (I, 6); perciò «nessuno lascia altra vita se non quella che vive, nessuno vivrà altra vita se non quella che lascia» (II, 14). Altri stoici di epoca tarda invece attenuavano l'identità degli eventi che si ripetono nei successivi cicli cosmici: tali eventi non sarebbero esattamente gli stessi, ma soltanto «indistinguibili» (*aparállakta*) dai precedenti (*SVF* II, fr. 626 Arnim = Origene, *Contro Celso*, IV, 68).

dell'ordine generale del mondo poteva essere espressa anche col nome della personalità divina che lo dirige e lo conserva, senza che ciò comportasse incongruenza alcuna.

Cleante però a questo punto si poneva il *problema del male*, in particolare della malvagità commessa volontariamente dagli uomini. Se Zeus è l'«onnipotente capo della natura» (*phýseōs archēgós, pankratēs*), il «monarca altissimo» (*hýpatos basiléus*) che tutto governa imponendo la sua «legge comune» (*nomos koinós*), com'è possibile che dagli uomini questa legge venga disattesa, trasgredita?

*Nulla si genera, o Dio (daimōn), senza di te sulla terra,
né sulla volta del cielo divino e neppure sul mare,
salvo quello che fanno i malvagi per loro stoltezza (ánoia).
Tu però sai rendere anche il dispari pari,
il disordine ordine, ed il nemico ti è amico.
Anche il male nel bene, e tutto acconci nell'uno,
sì che tutto divenga una sola eterna ragione (logos).
Pure la fuggono quanti di tra i mortali, malvagi,
gente dal tristo destino (dýsmoroi), braman possesso dei beni,
né la legge comune di Dio san vedere e sentire;
meglio sarebbe lor vita se la seguisser con senno!*²²⁰

I virtuosi perseguono la legge di Zeus: non una normativa estrinseca (poiché Zeus è il *logos*), ma l'interesse della parte migliore di se stessi. I malvagi viceversa non la rispettano proprio perché l'avvertono come un'imposizione esterna, mentre pretendono di agire di testa loro e credono di fare i furbi ricercando i propri egoistici vantaggi; ma è un interesse ingannevole, in quanto senza saperlo sono condizionati da altro o dalla parte peggiore di sé. Ciò nonostante, i loro comportamenti non producono affatto una rottura o una falla nell'ordine del destino: al contrario le loro azioni vengono riciclate ugualmente in esso, diventando solo il lato negativo del chiaroscuro del mondo gestito dal *logos*. Come avrebbe detto Eraclito, nell'ordine del *logos* non c'è il pari senza il dispari, ma da un punto di vista più profondo (quello dell'apparenza dietro l'apparenza) anche il dispari

²²⁰ Fr. 537.15-25 Arim. Sull'*Inno a Zeus* si trova una vasta bibliografia nel sito www.gltc.leidenuniv.nl > Internet publications > Hellenistic Bibliography > Cleanthes.

viene “pareggiato”, “armonizzato” nell’insieme, il che non significa che il dispari come tale non esista più, né che i nemici di Dio si trasformino quasi per incanto in amici. I malvagi che pensano di contraddire al destino restano tali, ma sono essi stessi subordinati al destino in forma capovolta: la loro *môira* è di essere dei *dys-moroi*²²¹.

Impariamo da qui il concetto fondamentale della dottrina stoica, cioè che *il destino non è il contrario della libertà* bensì un’istanza superiore rispetto al conflitto di libertà e necessità. Del resto le premesse si trovano già nella poesia epica e tragica. Come la Moira non è mai un antagonista reale del guerriero, ma piuttosto il “filo” lungo il quale si snoda la vicenda prestabilita di tutte le sue lotte fino al momento del «giorno fatale» (p. 50); come la mente di Zeus non obbliga Patroclo ad essere temerario, ma si serve della sua spontanea e liberissima audacia per portare a termine il piano a cui la sua vita e la sua morte servivano (p. 57); e come Edipo realizza il destino mediante una serie di atti pur sempre compiuti di propria personale iniziativa (p. 128), così anche il *dysmoros* di Cleante è tanto più sottoposto al destino quanto più ha l’impressione di sottrarvisi dispiegando liberamente la sua autonoma personalità. La «Legge di Dio» non è una *Tôrah* elencatrice di precetti e divieti che prevede solo astrattamente l’eventualità della loro trasgressione, ma una forza viva e plastica che governa il mondo con la capacità di col-legare al suo progetto d’insieme tutti gli eventi, anche quando sembrano contrari. Questo pensiero mostra già come poté avvenire che la problematica greca del destino si incrociasse con quella completamente diversa della predestinazione ebraico-cristiana: non per nulla l’ultimo Agostino sarà – con tutti i limiti del caso – un ammiratore dello stoicismo (p. 623). Anche per lui sia i reprobri sia i santi non sono affatto privi di libero arbitrio, solo che esso funziona sempre in conformità con il piano della grazia. Resta però una differenza importante, giacché Cleante non pensava che Zeus avesse predestinato i malvagi alla rovina né che i virtuosi godessero di una grazia particolare: la virtù secondo la visione stoica è affare del soggetto, e si acquista, si conserva o si perde in conse-

²²¹ Il termine *dýsmoros* si trova nell’epica con il significato di ‘uomo dal destino infausto’, per es. Ulisse (*Odissea*, I, 49); nella Tragedia c’è il sinonimo *dýspotmos* (Eschilo, *Prometeo*, 119; Sofocle., *Edipo Re*, 1181).

guenza del *rapporto di forza* che egli è in grado di stabilire fra il principio direttivo e le altre componenti della personalità che tendono a condizionarlo. I malvagi alla fine sono solo dei deboli²²². Non è dunque la virtù che dobbiamo impetrare da Dio – essa dipende dalla nostra forza d'animo – ma piuttosto la giusta *comprensione* della verità delle cose, perché solo dalla consapevolezza del piano divino del mondo e del nostro ruolo all'interno di esso possiamo trarre stimolo ad impostare l'esistenza in maniera «conforme al *logos*», e così «vivere bene», veramente *liberi*:

*Zeus nube nera, signore del fulmine, che tutto doni,
gli uomini libera, o Padre, dall'ignoranza penosa,
via dall'anima sperdila, e ch'abbiano intelligenza,
quella per cui con giustizia tu il mondo intero governi*²²³.

Un'altra poesia di Cleante, rimasta celebre, diceva:

*O Zeus, guidami, e tu, o Destino (Peprōménē), al termine,
qual esso sia, che d'assegnarmi piacquevi:
seguirò pronto, ché se poi m'indugio,
per esser vile (kakós) pur dovrò raggiungervi*²²⁴.

Se la vera differenza tra i virtuosi e i malvagi dal punto di vista filosofico è quella tra i saggi e gli sciocchi, tra coloro che capiscono e coloro che non capiscono come devono andare le cose, anche per chi non vuol capire in definitiva non cambia nulla: per quanto punti i

²²² Cleante, fr. 560-568 Arnim.

²²³ Fr. 537.32-35 Arnim.

²²⁴ Fr. 527 Arnim. La composizione, originariamente in quattro giambi, è citata in una libera parafrasi latina da Seneca, *A Lucilio*, 107.10, che vi aggiunge il famoso quinto verso «*Chi vuol, fato lo guida; chi no, 'l tira via*» (*ducunt volentem fata nolentem trahunt*). Per M. Marcovich, *On the Origins of Seneca's Ducunt etc.*, «*Classical Philology*» 54 (1959) quest'ultimo si richiamerebbe a una similitudine stoica: «*Come un cane legato a un carro, anche se non vuole, ne sarà trascinato e dovrà seguirlo, compiendo un atto al tempo stesso libero (autexousios) e di necessità – giacché anche se non volesse seguire, vi sarebbe in ogni caso costretto – così accade pure con gli esseri umani: anche se non volessero adeguarsi, saranno comunque costretti a prendere la direzione del destino (to peprōménon)*» (*SVF II*, fr. 975 Arnim). Che la similitudine sia appropriata al pensiero dello stoicismo antico dimostra, contro la Bobzien, R. Sharples, *Ducunt etc.*, in C. Natali-S. Maso, *La catena delle cause*, Hakkert, Amsterdam 2005, pp. 212-213. Un'eco di questi pensieri in Agostino, *Città di Dio*, v, 8. I versi di Cleante, probabilmente riecheggiavano Euripide, *Ecuba*, 345 e *Andromeda*, fr. 132 Nauck.

piedi, egli sarà in ogni caso trascinato e coinvolto nel destino, però con un ruolo negativo. Tale negatività risiede nella contraddizione per cui, mentre si lamenta della sorte come se incombesse su di lui dal di fuori, in realtà è vittima solo di condizionamenti interni e della propria incapacità di gestirli, giacché la sua incomprendenza del destino altro non è se non una profonda ignoranza di se stesso. Il saggio invece riconosce che il principio razionale dentro di lui è omogeneo a quello che governa tutta la natura e gli presta un'adesione deliberata, consapevole: cosa tutt'altro che irrilevante, perché è precisamente in questo modo che egli acquista la *libertà* e conferma la sua *forza*. Epitteto ce lo descrive con questi tratti suggestivi:

O uomo, ti è stato assegnato il compito di prepararti a far uso secondo natura delle rappresentazioni che ti si presentano, d'essere uno che non fallisce in ciò che desidera, non incappa in ciò che va evitato, non si lascia abbattere dalla mancanza di fortuna né dai colpi della sfortuna, libero, senza impedimenti, senza condizionamenti, in armonia col governo di Zeus, pronto ad obbedirgli senza mai deplorarlo, capace di pronunciare con tutta l'anima quei versi: «O Zeus, guidami, e tu, o Destino...»²²⁵.

Ma che cosa significa farsi "guidare" dal destino? Epitteto, bisogna dire, risolve il problema in termini alquanto semplicistici, perché secondo lui la realtà si divide in due ambiti, quello che dipende e quello che non dipende dalla nostra scelta, cioè i nostri giudizi sulle cose e il corso effettivo delle cose stesse; quest'ultimo dobbiamo abbandonarlo al «destino» ovvero a «Zeus» per il semplice fatto che lo subiamo così com'è e non possiamo modificarlo più di tanto:

La salute, le disgrazie, le cariche, gli onori, la patria, gli amici, i figli...queste cose non rientrano assolutamente in ciò su cui esercitiamo una scelta, e allora regalale a Zeus e agli altri Dei: consegnale a loro, perché sono loro che governano, e da loro sono state messe in ordine. Come mai ancora te ne lamenti?²²⁶

²²⁵ II, 23.42. La poesia di Cleante è citata spesso da Epitteto anche altrove. Parimenti è ribadita la nozione cleantea della «Legge di Dio»: III, 24.114.

²²⁶ II, 17. 24-25. Sulla distinzione fra ciò che dipende da noi (*eph'hēmîn*) o no cfr. IV, 5.7; *Manuale*, 1-2. Ribadisco qui, senza dovermi ripetere, quanto avevo osservato ne *L'idea di destino*, I, pp. 340-343, sulla natura sotto questo profilo aberrante dello stoicismo di Epitteto, al

La visione stoica in realtà non si esaurisce in questa astratta antitesi fra interiore ed esteriore, dove noi siamo padroni delle nostre idee mentre Dio è padrone dell'ordine delle cose, poiché *anche noi*, con i nostri giudizi e le nostre scelte, *apparteniamo* a quest'ordine del mondo, e la nostra ragione, congenere a quella divina²²⁷, ha il compito non solo di accettarlo e lasciar fare, quasi non c'entrasse con lei, ma anche di penetrarlo, di comprenderlo, di inserirvisi attivamente. L'uomo virtuoso – dice Seneca – fa offerta di sé al fato (*praeberere se fato*)²²⁸ perché la sua grande consolazione è di sapersi un suo strumento. Anche Marco Aurelio vede il problema in termini più complessi di quanto non faccia il saggio epitettiano che considera gli eventi gestiti dal destino fuori dalla sua portata, e quindi indifferenti. Per prima cosa, invece, di fronte a qualsiasi avvenimento occorre far tesoro di quella comprensione del piano divino invocata da Cleante, e chiedersi: «*Verso che cosa la natura mi sta guidando?*», ovvero qual è nella presente circostanza il *nesso* fra la natura universale delle cose e la *mia* natura, realizzata mediante le mie azioni?²²⁹ Ma la comprensione del destino non è un mero atto intellettuale: implica un progetto di vita e un'adesione data per così dire col "cuore", non solo col cervello. Già Crisippo aveva detto una volta:

*Fintanto che le conseguenze mi restano oscure, continuo a comportarmi nella maniera più adatta a conseguire le cose secondo natura; ma se sapessi che per me è destino d'ammalarmi, allora mi sentirei spinto proprio a questo. Persino il piede, se avesse sentimento, si spingerebbe ad infangarsi*²³⁰.

quale il riferimento privilegiato al modello illuministico socratico-cinico impedisce di cogliere il valore speculativo della dottrina stoica del destino.

²²⁷ Cfr. Cicerone, *Natura d. Dei*, II, 31.78 (= SVF II, fr. 1127 Arnim): la *ratio* è la medesima negli Dei e nel genere umano; Seneca, *Sulla provvidenza*, 1.5 (tr. it. *Dialoghi*, Rusconi, Milano 1979): fra Dio e l'uomo sussiste *amicitia, necessitudo, similitudo*; Marco Aurelio, V, 27: «*Vive in armonia con gli Dei colui che mostra loro la propria anima costantemente ben disposta verso quanto gli è stato assegnato, facente ciò che vuole il dèmone (daimōn) datogli da Zeus quale particella (apósasma) di sé stesso per fungere da superiore e comandante. Esso consiste nell'intelligenza (nous) e ragione (logos) d'ognuno*».

²²⁸ *Sulla provvidenza*, 5.8.

²²⁹ VII, 55.

²³⁰ Fr. 191 Arnim III, citato peraltro da Epitteto, II, 6.9.

Marco Aurelio sviluppa da questa idea un'interessante riflessione filosofica sull'*evento*. 'Ciò che accade' (*to symbâinon*) non è un semplice dato di fatto da constatare e accettare o magari da sopportare: per quanto insignificante o sgradevole possa sembrarmi, «*a partire dall'universo intero ogni accadimento mi è stato determinato e filato dal destino* (*synkathéimarto kai syneklōtheto*) *fin dall'inizio*»²³¹, e dunque si è verificato così di modo che potesse "combinare" col resto (*sym-báinein*) e "cadere" al posto giusto che gli spetta, come una pietra da costruzione depositata da un argano²³². Pertanto un evento qual esso sia (e in particolare proprio l'evento "esterno" non derivante da una mia scelta) non è solo quel che sembra superficialmente ma possiede sempre una sua dimensione profonda, uno spessore rivelativo, giacché esso «*viene da Dio*»²³³ e con la sua apparizione contribuisce a far apparire (apparenza dietro l'apparenza) il piano divino del *logos*. Allora il saggio nel riconoscere il lato profondo di tutti gli eventi lo deve rispettare e tener caro, anzi deve addirittura «amarlo»: «*ciò che a uno accade, ciò che gli viene "filato", è l'unica cosa da amare*»²³⁴. Con queste parole l'anziano e disincantato Imperatore, l'uomo «buono» e comprensivo con tutti come lo ricordano gli storici, anticipa quel tema dell'«*amor fati*» (formula non documentata nella letteratura antica) che in epoca moderna troverà ben altri accenti nell'opera di Nietzsche. Tanto più spiace che lo stesso Nietzsche sia stato così superficiale da dire sprezzantemente: «*le Confessioni di Marco Aurelio sono per me un libro comico*»²³⁵.

Ma ritorniamo indietro nella storia. Crisippo, il terzo scolarca della Stoà, sintetizzò la posizione della scuola in uno specifico lavoro *Sul destino* (oggi perduto), sul quale si baserà tutta la successiva discussione dell'argomento²³⁶. Nella prima parte dell'opera egli riprendeva e sviluppava le definizioni dei suoi predecessori indicando il destino come un concetto chiave del sistema, correlato a tutta la nomenclatura

²³¹ IV, 26.

²³² V, 8.

²³³ III, 11.

²³⁴ *Monon philêin to heautôi symbâinon kai synklōthómenon*, VII, 57, cfr. VI, 44.

²³⁵ *KGW* 27[511]1884.

²³⁶ Le testimonianze antiche sul contenuto di questo celebre testo si trovano raccolte e commentate in A. Gercke, *Chrysippea*, «*Fleckeisen Jahrbücher für klassische Philologie*», supplemento nr. 14 (1885).

stoica del Principio: è quindi la stessa cosa della «verità», della «natura», della «necessità», del «logos del cosmo» o del «logos in base a cui le cose sono accadute, accadono e accadranno»²³⁷. È interessante notare come con ciò Crisippo non mirasse semplicemente ad esporre una dottrina filosofica accanto alle altre, bensì a presentarla quale sintesi matura e teoreticamente fondata di un tema nodale della visione greca del mondo già espresso con altro linguaggio nella poesia di Omero e dei Tragici. Sotto questo profilo la *heimarménē* stoica raccoglieva nel suo concetto il medesimo contenuto di pensiero che aveva la metafora della Moira filatrice o quella del «piano» e della «volontà» di Zeus²³⁸, il quale sempre inesorabilmente si realizza per quanto l'uomo cerchi di usare ogni espediente ad evitarne le fatali conseguenze, per esempio Priamo e Laio esponendo appena nati i rispettivi figli Paride e Edipo nel vano tentativo di scansare la profezia²³⁹. Il destino secondo cui le cose sono accadute, accadono e accadranno dice in termini filosofici ciò che nel mito era *la seconda dimensione del tempo* (p. 55), cioè il tempo considerato nella sua globalità come *logica* degli eventi che si susseguono e che il sapere umano può percepire solo una parte alla volta.

Secondo la concezione di Crisippo, strumento operativo del *logos* universale non era più «fuoco» come in Zenone e Cleante bensì *pneuma*, lo 'spirito', termine che però non ha niente di "spirituale" in senso moderno, intanto perché costituisce pur sempre un supporto *fisico* del Principio attivo, e poi perché veniva dagli stoici inteso come il 'soffio' caldo interno ad ogni singolo vivente e a quel grande essere animato che è il cosmo intero²⁴⁰. Lo *pneuma*, alla stregua di «Dio», pervade il mondo nel suo insieme e nelle sue parti (fenomeni o eventi), ne attiva i processi e li mantiene nella loro connessione reciproca, ne fa altrettanti nodi di una rete invisibile di relazioni (quasi un gigantesco sistema nervoso) fra le quali esiste una mutua solidarietà

²³⁷ Fr. 913 Arnim II.

²³⁸ Fr. 913, 925, 937 Arnim II. Le Moire anche in Epitteto, I, 12.25.

²³⁹ Fr. 939 Arnim II.

²⁴⁰ Sullo *pnēuma* cfr. fr. 416, 443, 444, 473, 715 Arnim II. Da fonti tarde è retrodatato a Zenone (fr. 135) e Cleante (fr. 533). Per l'identificazione con «Dio» fr. 1009 e 1051. Oggi tutti sono concordi nel ritenere che il vocabolo derivava dalla letteratura scientifica, in particolare dalla medicina greca dove è già attestato nel IV secolo. L'ipotesi di Pohlenz su un nesso con la nozione semitica (e biblica) della *rūah* divina non ha alcuna plausibilità.

(*sympátheia*) anche quando sembrerebbero lontanissime l'una dall'altra²⁴¹. Su tale base Crisippo e tutti gli stoici fondavano la legittimità della profezia e delle tradizionali pratiche divinatorie, in quanto ogni minima cosa è “simpatetica” cioè “risente” di tutto l'insieme al quale è più o meno direttamente collegata mediante lo *pneuma* e quindi può esser percepita e indagata quale «segno» (indizio) del destino che va compendosi²⁴².

Oltre allo *pneuma* e alla *sympatheia*, un altro aspetto più aggiornato e “scientifico” della dottrina stoica del destino nella versione crisippea era l'impiego estensivo del principio di causalità. Crisippo distingue fra il principio stesso come nozione teorica (*aitía*) e il processo causale concreto (*áition*); per ‘causa’, comunque, egli intende sempre ciò mediante cui viene prodotto qualcosa (la causa efficiente), e non come in Aristotele, anche le condizioni in virtù delle quali un ente esiste, cioè la materia, la forma, il fine (p. 324): questo perché l'impostazione ontologica degli stoici era del tutto diversa²⁴³. Qualsiasi fenomeno o evento (*symbainon*) è sempre un effetto (*symbe-*

²⁴¹ Fr. 473, 475, 912 Arnim II. Posidonio, fr. 276, 354 (= fr. 1013 Arnim), 355-357 Theiler. Anche la *sympatheia* deriva presumibilmente dalla medicina, benché in epoca ellenistica e tardo-antica abbia assunto un notevole rilievo nella letteratura esoterica, magica, e astrologica.

²⁴² Crisippo, fr. 939, 1189, 1192, 1208 Arnim; Diogene di Seleucia, fr. 35-37 Arnim; Posidonio, fr. 379 Teiler = 106 Edelstein-Kidd (= Cicerone, *Sulla divinazione*, II, 14.33).

²⁴³ Fr. 336 (= Giovanni d.S., I, 13, p. 138 Wachsmuth) e 987 Arnim II (= Cicerone, *Sul destino*, 16.36 [tr. it. *Trattati antichi sul destino*, cit.]); Posidonio, fr. 269 Theiler = 95 Edelstein-Kidd. Sulla restrizione alla causa efficiente cfr. M. Frede, *The Original Notion of Cause*, in J. Barnes-M.F. Burnyeat-M. Schofield (cur.), *Doubt and Dogmatism*, Clarendon, Oxford 1980; Hankinson, *Cause & Explan.*, pp. 238-244; S. Bobzien, *Chrysippus' Theory of Causes*, in K. Ierodiakonou (cur.), *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon, Oxford 1999, pp. 201-203. Si noti che *symbebēkós* designa in Aristotele l'«accidente» casuale di una sostanza, di solito espresso linguisticamente da un aggettivo, mentre per gli stoici è l'effetto *determinato* di una causa (Zenone, fr. 89, Crisippo, fr. 336 Arnim III), un «evento», espresso linguisticamente da un verbo (fr. 181-184 Arnim II). Perciò il saggio non deve «meravigliarsi» di fronte a un evento, come se fosse inatteso: Marco Aur., XII, 1. Completamente diversa da quella aristotelica era la dottrina stoica delle categorie. Essa ne distingueva quattro: [1.] il “soggetto” (*ὑποκείμενον*) identificato sul piano fisico con l'“entità” o sostanza (*οὐσία*) cioè con la *materia* quale sostrato passivo degli enti corporei; [2.] la “qualità” (*ποιόν*) comprendente la *forma* (quindi l'equivalente dell'*ousia* aristotelica) che tale materia riceve per azione dello *pneuma-logos*; [3.] il “come-disposto” (*πὸς ἔχον*), l'insieme dei modi di essere, determinazioni concrete e modificazioni subite dall'ente così qualificato (gli «accidenti» aristotelici); [4.] il “come-disposto-rispetto-a-qualcosa” (*πρὸς τι πὸς ἔχον*), insieme delle relazioni. Tutte e quattro le categorie stanno sotto il concetto del “qualcosa” in generale (τὶ) il quale raccoglie tanto gli enti corporei che gli incorporei (SVF II, fr. 333, 369-404 Arnim; Plotino, VI, I, 25-30).

bēkós) che deriva necessariamente da una causa (*aition*) ed a sua volta determina altri effetti che non possono in nessun modo risultare diversi da come la causa li produce: è precisamente in questa assoluta determinazione causale che si rivela la perfetta razionalità del *logos* cosmico²⁴⁴. Ne consegue – come Crisippo spiegava anche altrove – che «neppure il più insignificante dei fatti può verificarsi altrimenti che secondo la natura comune e la sua logica», ossia secondo il destino, determinato dalla causalità²⁴⁵, e pertanto non esiste il «caso» se non come nozione puramente soggettiva, quando noi ignoriamo le cause effettivamente operanti in quel momento²⁴⁶, oppure quando si tratta di una scelta operata senza fondato motivo su un'alternativa indifferente, per esempio prendendo “a caso” per prima una, oppure l'altra, di due monete identiche che ci vengono date di resto²⁴⁷. Ciò che sembra un caso è soltanto «una causa nascosta al ragionamento umano»²⁴⁸. Ma – a differenza di Democrito e Aristotele – nella visione stoica i processi causali non procedono in maniera indipendente, perché sono tutti annodati a un unico principio, a una causa suprema, loro «radice» e loro «seme», in cui il loro dispiegarsi a livello cosmico era già da sempre programmato²⁴⁹. Non solo, quindi, nel mondo avvengono qua e là processi determinati dalla causalità, ma il mondo stesso altro non è che un «intreccio» (*symplokē*), un «reticolo» (*epiplokē*) risultante dall'incrociarsi delle diverse catene o «serie» causali²⁵⁰, il quale non è affatto imprevedibile come nell'esempio

²⁴⁴ L'effetto si dice anche *apotélesma* o *katēgórēma*, v. fr. 351 e 945 Arnim II e Posidonio, *supra*, n. 243. Gli stoici sottolineano che il principio di causalità è di per sé indispensabile, perché anche chi negasse l'esistenza di cause dovrebbe pur addurre una *causa* della loro inesistenza: SVF III, fr. 337 Arnim = Sesto Emp., *Contro i matematici*, IX, 196.

²⁴⁵ Fr. 937 Arnim II = Plutarco, *Contradd. d. St.*, 34, 1050 a (citazione da *Sulla natura*, I).

²⁴⁶ Fr. 973 Arnim II = Plutarco, *Contradd. d. St.*, 23, 1045 c.

²⁴⁷ Fr. 174 e 699 Arnim III = Plutarco, *Contradd. d. St.*, 23, 1045 df. L'esempio della *apoklērōsis hōs étychen* delle due monete si trovava in due diversi scritti: *Sul dovere*, VIII e *Sull'amministrazione della giustizia*.

²⁴⁸ SVF II, fr. 965-971 Arnim. Cfr. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon, Oxford 1998, pp. 31-44.

²⁴⁹ SVF II, fr. 943 e 946 (inizio); 934 (radice); 337 (seme); III fr. 68 Arnim = Plutarco, *Contradd. d. Stoici*, 9, 1035c (Zeus). Pensiero già di Zenone, cfr. *supra*, n. 213.

²⁵⁰ Crisippo, fr. 916 e 1000 Arnim II (*epiplokē*); *Doxogr.*, p. 322 Diels (*symplokē*). Il collegamento fra le cause secondo la metafora dell'intreccio è trasversale e sincronico, a “rete”, non semplicemente verticale e diacronico come nella metafora della “catena”, pur presente negli stoici sotto forma della “serie” (*eirmós*), con cui essi spiegavano (erroneamente) l'etimologia di

democriteo del tesoro, ma rigorosamente prestabilita dal fatto che discendono dal medesimo principio, pervase, mosse e coordinate dal suo *pneuma*. È evidente che gli stoici riformulavano in termini concettuali la rappresentazione mitologica delle Dee fatali che filano il tessuto della vita.

I problemi sollevati dal determinismo causale, in particolare quello del suo rapporto con la libertà umana, venivano discussi da Crisippo nel secondo libro del trattato *Sul destino*. La filosofia stoica, l'abbiamo visto, propone un messaggio di libertà all'uomo: libertà intesa non come facoltà astratta di fare indifferentemente una cosa o un'altra (il cosiddetto "libero arbitrio"), bensì come capacità reale di agire conformemente al *logos*. Ma se il medesimo *logos* universale ha già prestabilito lo squadernarsi dell'intreccio di cause ed effetti, e di conseguenza il destino fa inevitabilmente il suo corso, come si fa anche solo ad ammettere che l'azione dell'uomo abbia un senso? Questa obiezione fatalistica si chiamava «il discorso della pigrizia» (*argòs logos*) e si argomentava più o meno nei termini seguenti:

*Se è destino che tu debba morire di malattia, sia chiamando un medico, sia non chiamandolo, tu morirai. Ma se è destino che tu guarisca, sia chiamandolo, sia non chiamandolo, tu guarirai. Dunque non serve in nessun caso andare a chiamare un medico.*²⁵¹

La risposta di Crisippo partiva dalla considerazione che non si può scindere astrattamente l'atto umano dal contesto generale degli eventi cui appartiene, gestito dal destino. Ma per la stessa ragione neppure il destino può essere concepito alla stregua di un meccanismo esterno rispetto al quale noi siamo passivi spettatori. Come insegnavano i poemi omerici e la Tragedia, infatti, il destino non è tanto una potenza che agisca direttamente contro l'uomo quanto piuttosto una *logica* superiore che *col-lega* gli atti umani spontanei con l'insieme delle cose, assegnando loro un ruolo e un senso visibili solo entro la

heimarmenē, e usata soprattutto dai loro avversari per suggerire l'idea negativa del "vincolo", della "costrizione" (per esempio *conligatio* in Cicerone, che traduce probabilmente un *syndesmós* della sua fonte greca antistoica, v. *infra*, cap. 6.1, p. 432). Sull'importanza del concetto di "intreccio" cfr. Bobzien, *Determinism*, p. 51.

²⁵¹ Cicerone, *S. dest.*, 12.28-29; analogo argomento in Origene, *Contro Celso*, II, 20.

seconda dimensione del tempo. Ad esempio il destino di Edipo non avrebbe avuto luogo se Laio e Giocasta non lo avessero generato: un connubio per nulla irrilevante, necessario semmai, e tuttavia non per questo forzato esteriormente dal destino bensì consumato dai coniugi di propria volontà, anzi con troppa volontà, travolti dalla passione secondo il racconto di Eschilo²⁵². Quello dei genitori di Edipo fu un atto spontaneo, e appunto nel suo esser così – nel quadro della seconda dimensione – *contribuiva* al compiersi del destino essendo in esso già *compreso*, nella terminologia di Crisippo, quale evento «*con-destinato*» (*syneimarménon*). La teoria della «condestinazione» doveva perciò assicurare che il *soggetto* conserva un ruolo positivo e costruttivo nella misura in cui i suoi atti sono coordinati dal destino con la rete di cause ed effetti del mondo esteriore²⁵³.

Peraltro la condestinazione fornì probabilmente a Crisippo e ad altri autori stoici successivi un buon argomento per dare un significato alla *preghiera* in quanto atto religioso. Giacché, a cosa servirebbe pregare se il destino è immutabile? Come possiamo noi suggerire agli Dei cosa dovrebbero darci ora, che non sia stato da loro già prestabilito come nostra parte assegnata? Certamente, nessuna preghiera può alterare il destino o la volontà divina:

Cessa sperar che i fati degli Dei una prece mai pieghi

come disse lo stoico Virgilio²⁵⁴. Ciò vale però solo se si pensa che l'uomo e il Dio (o il destino) siano due entità messe l'una di fronte all'altra, il mortale all'immortale e l'effimero all'eterno, e si pretende che la prima possa agire sulla seconda. Invece per gli stoici tutto è già «condestinato» *nel* piano divino: anche gli uomini, ognuno con la parte di eventi a lui spettante e con le azioni che deliberatamente

²⁵² Sette, 756-757.

²⁵³ Fr. 956 Arnim II = Cicerone, *S. dest.*, 12.30. L'idea potrebbe esser venuta a Crisippo dal passo delle *Coefore*, 909-911 (v. *supra*, p. 90), e cfr. l'episodio attribuito a Zenone in Diogene d.L., VII, 23: «Una volta picchiò un servo sorpreso a rubare, e avendogli costui detto: - Era destino, per me, di rubare!, rispose: - Allora anche di essere picchiato!». La trattazione del *syneimarmenon* da parte della Bobzien, *Determinism*, pp. 199-217, manca di cogliere il punto essenziale, cioè il ruolo della *soggettività*, e si perde in una prolissa analisi della relazione fra *occurents*.

²⁵⁴ *Desine fata deum flecti sperare precando* (*Eneide*, VI, 376); cfr. *Georgiche*, II, 491; Seneca, *A Lucilio*, 77.12

compie, fra le quali la preghiera. È naturale che l'uomo preghi gli Dei per ottenere qualche vantaggio o per evitare una circostanza sgradita, quantunque di solito si basi sulla falsa supposizione che le sue parole abbiano il magico effetto di modificare una decisione divina già presa al riguardo. Cleante, come abbiamo visto, reputava che l'unica autentica preghiera pronunciata dal saggio dovesse essere un appello alla conoscenza, alla comprensione della «legge comune», e non una richiesta di «cose». Ma la teoria della condestinazione apriva una prospettiva nuova. Posidonio fra gli altri affermò espressamente che il saggio può e deve «chiedere dagli Dei i beni», dove per «beni» si intende anzitutto la virtù, e in secondo luogo anche il resto²⁵⁵. Allo stesso modo Seneca: «*prega per la buona disposizione d'animo; e poi anche per la salute del corpo*»²⁵⁶. Eppure, sembra un paradosso: la virtù, il corretto atteggiamento verso la vita, non è forse qualcosa che l'uomo stesso deve procurarsi con il proprio impegno, fortificando il principio direttivo in modo da non esser schiavo di istanze aliene dall'interesse fondamentale del Sé? Certo. Ma nel chiedere a Dio pure quello che dipenderebbe da me io riconosco che non c'è nulla di «mio» che non sia *anche* conforme all'ordine universale del mondo, il cui nesso sim-patetico prevedeva il fatto oggettivo del mio esser un uomo forte e libero ed *insieme* il mio sforzo soggettivo, la mia inquietudine e la mia preghiera per diventarlo.

Seneca, sulla scorta di Posidonio, applica questo pensiero ai rituali apotropaici (*expiationes* e *procurationes*) praticati dagli aruspici romani per stornare una futura negativa fatalità annunciata simbolicamente da fenomeni naturali quali i fulmini o il volo degli uccelli. Si capisce, per il filosofo l'*expiatio* non può in nessun modo impedire il destino, che non sarebbe tale se non fosse immutabile; tuttavia essa comunque «giova» in quanto atto soggettivo già contemplato come momento necessario e preliminare al *non* verificarsi della temuta cir-

²⁵⁵ Fr. 429 Theiler = 40 Edelstein-Kidd = Diogene d.L., VII, 124. Marco Aurelio, IX, 40, dice che gli Dei possono «cooperare» (*synergêin, syllambánein*) affinché l'uomo abbia la forza di «*non spaventarsi, non desiderare, non affliggersi*».

²⁵⁶ *Roga bonam mentem, tunc valetudinem corporis: A Lucilio*, 10.4. Secondo Posidonio, fr. 425ac Theiler = 171-173 Edelstein-Kidd = Diogene d.L., VII, 103 e127, anche la salute e il benessere rientrano fra i beni.

costanza. Giacché il soggetto deve fare sempre la sua parte, interpretando il suo ruolo all'interno del processo fatale:

È destino che il tale sia una persona colta, a condizione che impari la letteratura; ma nel medesimo destino è previsto che la impari: dunque si dovrà insegnargliela. [...] La stessa cosa vale per i riti espiatori. Sfuggirà ai pericoli preannunciati dalla divinazione se praticherà le relative espiazioni; ma pure questo rientrava nel destino, che praticasse l'espiazione: dunque lo farà²⁵⁷.

I riti religiosi e la preghiera non sono allora azioni "creative" nel senso che producano, indipendentemente o in opposizione al fato, il compimento dei loro intenti; sono eventi con-destinati e sim-patetici già compresi nel destino che prevedeva, al tempo stesso, la preghiera e il suo esaudimento, ciò che di fatto gli Dei avevano deciso di darci e l'invocazione che a tal fine abbiamo loro rivolta. Chiaramente noi non sapremo mai in anticipo a quale esito il piano divino era indirizzato; nondimeno cerchiamo di interpretarlo e di sintonizzarci con esso (anche attraverso la preghiera), facendolo proprio, collaborandovi con la nostra soggettività. Perché il rapporto col destino non è di semplice soggezione. A Dio – dice altrove Seneca – «*non mi limito ad obbedire, ma do la mia personale conferma*»²⁵⁸.

Con la teoria della condestinazione si apriva solo il quadro teorico generale per ammettere una certa compatibilità fra il destino e l'iniziativa umana; ma Crisippo era una mente analitica, che voleva mostrare come tale compatibilità si verificasse nel contesto concreto dei rapporti causali tra gli enti. A tale scopo il suo trattato *Sul destino* introduceva una distinzione fra causalità oggettiva e causalità soggettiva, in maniera simile a quella che impiegavano per salvaguardare la libertà umana anche le altre scuole rivali, come vedremo più avanti, ma con un significato del tutto diverso. Il soggetto umano, al pari di ogni altro ente individuale, si trova inserito in un intreccio causale già in precedenza all'opera e determinato dal destino con assoluta necessità; tutti i fenomeni che appaiono attorno a lui, frutto di tale concate-

²⁵⁷ *Questioni naturali*, II, 38. Un'analisi più ampia del problema si trova nel mio studio *A che serve pregare, se il destino è immutabile?*, «Elenchos» 11 (1990).

²⁵⁸ *Non pareo tantum, sed adsentior*, *Sulla vita felice*, 15.7.

nazione, sono a loro volta potenzialmente delle cause che «promuovono» in lui degli effetti, e tali effetti immancabilmente si attuano, però la *modalità specifica* del loro verificarsi non è scontata, perché dipende dall'interazione che volta per volta si crea con la *natura propria* di quel singolo soggetto e pertanto in essa, non nell'istanza esterna che la sollecita, sussiste la causa precipua, capace di *determinare da sé stessa* se l'effetto – comunque immancabile – sarà di un certo tipo oppure di un altro. Vi è dunque sì una «necessità» costituita da cause esterne, antecedenti e «promotrici» (*áitia prokatarktiká*), ma ciò non toglie una relativa autonomia del soggetto che che dandovi «assenso» (*synkatáthēsis*) in base alla sua natura diventa «causalità autodeterminante» (*aitía autotelēs*) della particolare forma che l'effetto dovrà assumere²⁵⁹. In proposito Crisippo faceva un interessante esempio:

²⁵⁹ A torto questo aspetto della filosofia di Crisippo è stato giudicato oscuro o mal documentato dagli studi recenti (per es. Hankinson, *Cause & Explan.*, p. 246; Bobzien, *Determinism*, p. 268): in realtà sono solo i critici moderni a creare la confusione, volendo associarlo ad una classificazione stoica delle cause documentata da fonti tarde del II-III sec. d.C. e risalente con ogni probabilità al trattato *Sul destino* di Filopatore. Clemente d.A., *Stromati*, VIII, 9 (= *SVF* II, fr. 346 e 351) distingue le cause «promotrici» (*prokatarktiká*) di un ente, cause «coesive» (*synektiká*, nel senso che rendono l'ente 'coeso', *synechēs*, con se stesso), cause «ausiliarie» (*synergá*) che si aggiungono alle due prime, le «concause» (*synáitia*) che vi concorrono, e le cause «non-senza[-le-quali]» (*ouk áneu*), vale a dire le condizioni necessarie ma non sufficienti. Clemente precisa (*SVF* II, fr. 351) che le cause coesive sono anche «autodeterminanti» (*autotelē*) perché come tali determinano da sé la coesione e la consistenza dell'ente, ma questo non c'entra nulla col problema del determinare la modalità dell'effetto. Alessandro d.A., *Sul destino*, 22 (tr. it. *Trattati antichi sul destino*, cit.) = *SVF* II, fr. 945, elenca sommariamente, per gli stoici, cause promotrici, concause, cause coesive, e vi aggiunge le cause *hektiká*, termine non attestato altrove e come tale privo di senso, che probabilmente va preso come un'assonanza ironica a *synektiká*. Le fonti anteriori, che citano espressamente Crisippo, mostrano invece che per lui il problema era del tutto diverso, e cioè il rapporto fra soggetto e ambiente. Cicerone, *S. dest.*, 18.41 = *SVF* II, fr. 974, gli attribuisce una distinzione fra cause *perfectae et principales*, da un lato, e *adiuvantes et proximae* dall'altro: le prime sarebbero la capacità del soggetto di determinare il tipo di effetto, le seconde la concatenazione pregressa che fornisce la causalità esterna. Naturalmente Cicerone parla a senso, non riflette se non in maniera imprecisa la terminologia di Crisippo e tanto meno quello della scolastica stoica: non a caso un altro autore latino, Aulo Gellio, VII, 2 = *SVF* II, fr. 1000, parafrasa la dottrina crisippea in termini opposti, denominando *ratio coacta et principalis* il fattore oggettivo (l'*ingenium mentis* è quello soggettivo). La qualificazione di *principalis* è senz'altro non stoica, e contrapporla ad *adiuvantes et proximae*, come fa Cicerone, è sbagliato perché queste sarebbero semmai cause concomitanti o concause (di per sé non determinanti), mentre Crisippo intendeva quelle che «promuovono» di necessità l'*esistenza* di un effetto qualsiasi pur non decidendo della sua *forma* individuale. Rimane però una traccia del *problema* crisippeo in quanto sia le cause prossime di Cicerone, sia la causa principale di Gellio, sono differenziate come fattore causale *esterno* all'uomo e avente sede in

*Se tu getti un sasso a forma di cilindro giù da un terreno alto e scosceso, certamente sei la causa e l'origine del suo precipitare lungo il piano inclinato; il sasso tuttavia rotola non perché tu hai fatto questo, ma per il suo proprio modo di essere, ossia perché la figura cilindrica di quel corpo è tale da farlo muovere così. Allo stesso modo l'ordine, la ragione, la necessità del destino mette in moto i vari generi di cause, però sono la volontà propria di ciascuno e l'atteggiamento dell'anima i fattori che governano l'insorgere delle nostre decisioni e dei nostri pensieri, quindi pure le nostre azioni.*²⁶⁰

Ogni pietra lanciata necessariamente cade: non è possibile impedire né rivolgere in senso contrario la causa esterna che agisce su di essa, e che a sua volta è solo l'ultima di una catena di cause precedenti (per esempio lo scatto nervoso di chi l'ha lanciata, i motivi di tale nervosismo ecc.). Ma la spinta ricevuta non basta a spiegare come mai la pietra cada rotolando fino in fondo alla scarpata invece che altrimenti. La vera spiegazione di ciò, e pertanto la causa efficiente del suo *rotolare* (non del semplice cadere, prodotto dalla spinta), risiede invece nel fatto che la pietra è fatta così: se fosse stata a forma di cubo o di piramide, dopo qualche balzo si sarebbe arrestata a metà strada, e se fosse stata a forma di boomerang sarebbe persino tornata indietro! Quel che vale per la pietra, vale per tutti gli enti di questo mondo, ed assume particolare rilievo nel caso degli esseri umani. L'uomo è causa interna del suo agire non già perché sia indipendente dalla necessità esterna e possa in qualsiasi momento inibire gli effetti delle cause di provenienza ambientale; al contrario, tutte le

una concatenazione di cause ed effetti *antecedente*. Anche le cause promotrici nelle fonti greche sono intese come *antecedenti* (*proēgoumena*: SVF II, fr. 354 e 948). Plutarco, *Contradd. d. St.*, 47, 1055f-1056b = SVF II, fr. 994 e 997 Arnim, parafrasando Crisippo distingue invece con chiarezza «cause promotrici» esterne, risultanti dalla concatenazione antecedente del destino, da un lato, e «cause autodeterminanti» che han sede nel soggetto, dall'altro: il passo di Plutarco è polemico, e di conseguenza tendenzioso, perché vuol far notare come nella concezione stoica la causalità esterna del destino finisca per essere paradossalmente più «debole» di quella interna dell'uomo ma, ciò nonostante, è secondo me l'unica fonte nella quale si ritrova il pensiero e il linguaggio crisippeo. Si noti come qui la classificazione riportata dalle fonti tarde sia assente, e a buon diritto: giacché Crisippo sostenendo che l'unica vera causa è quella efficiente, ossia «ciò-mediante-cui» (*to di'hó*, v. fr. 336 Arnim II), non avrebbe potuto certo ammettere l'esistenza di cause necessarie ma non sufficienti (e quindi non di per sé efficienti), quali le concause o le cause «non-senza-le-quali».

²⁶⁰ Fr. 1000 Arnim = Gellio, VII, 2. Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du temps* (1953), Vrin, Parigi 1977³, p. 96 e 107.

sue azioni risentono sempre dei processi causali che si sono svolti nel mondo circostante cui appartiene, e non partono da zero. Ma come il sasso, se è cilindrico, rotola, mentre se è cubico, si fermerà, così il soggetto umano reagisce in modo differenziato alla sollecitazione e produce *da sé* un tipo di effetto corrispondente, non previsto *come tale* dalla concatenazione pur necessaria che lo precede. Una disgrazia – poniamo – non manca mai di agire sull'intimo delle persone; ma uno può trarne solo un motivo di disperazione, un altro lo spunto per vedere le cose con occhio meno superficiale, e per vivere meglio. Questo non dipende dalla necessità esteriore che ha avuto come risultato la disgrazia (e i suoi effetti), ma dalla «*natura propria*» (*oikéia physis*) del soggetto, dal suo «*impianto*» umano (*kataskēuē*), o come già Zenone aveva detto, dal suo «*carattere*» (*ēthos*)²⁶¹. Con ciò il determinismo stoico, lungi dall'esser negato o attenuato, raggiunge piuttosto un livello più complesso. Le cause promotrici gestite dalla necessità continuano a determinare gli eventi, salvo a integrarsi con l'azione della causalità autodeterminante propria dei singoli esseri²⁶².

²⁶¹ La «natura propria» è termine usato da Alessandro d.A., *Sul destino*, 13 = *SVF* II, fr. 979 Arnim, che però dovrebbe essere di origine crisippea perché risulta chiaramente dall'esempio del cilindro. *Kataskēuē* si trova in Marco Aurelio, VII, 55; il «carattere» in Zenone, fr. 203 Arnim. Un esempio di questa dialettica fra necessità e carattere, trasportata sul piano collettivo, si trova nelle *Storie* di Posidonio (fr. 44a Theiler = 272 Edelstein-Kidd), quando dice che i Cimbri invasero l'Europa non solo a causa della carestia che affliggeva il loro paese, ma anche trovandovi occasione per dare sfogo alla loro indole rapace e maligna.

²⁶² Trovo fuorviante e sbagliata l'interpretazione della Bobzien, *Chrysippus' Theory of Causes* [cit. *supra*, n. 243], pp. 210-238, secondo cui un'*aitia autotelēs* non esiste nel sistema crisippeo, ma sarebbe solo una finzione (per rappresentare il modo in cui gli avversari concepivano il libero arbitrio) in quanto non trova posto nella classificazione stoica delle cause. Ma questo motivo è inutile perché tale classificazione non contemplava il problema trattato da Crisippo e con ogni verosimiglianza fu elaborata molto più tardi. Inoltre la Bobzien parte da alcuni presupposti a mio giudizio errati. (1) Quello di Crisippo sarebbe esclusivamente il problema della libertà dell'assenso umano alle rappresentazioni (p. 216). Non è vero, riguarda tutti gli enti; l'esempio del cilindro non è mera metafora ma l'analisi di un fatto reale sotto il profilo della causalità: anche una pietra *ha* la sua natura propria (2) Le cause sono solo antecedenti, mentre il fattore interno non lo è (p. 218). Non è vero, perché la natura propria è già *presupposta* nel momento in cui reagisce alla causa promotrice, e del resto ha alle sue spalle una serie di scelte che l'hanno così formata (come giustamente l'autrice spiega in *Determinism*, p. 287). (3) Sarebbe contraddittoria una «collaborazione» tra cause promotrici ed autodeterminanti perché o le une o le altre dovrebbero di per sé sole essere produttive (p. 219). Ma nessuno ha detto che si parla di una collaborazione, perché le due forme di causalità vengono al contrario *distinte* e agiscono *in modo differenziato*, con una risultanza unica. La causa promotrice promuove senz'altro l'effetto, mentre la causa autodeterminante produce, anch'essa, la *modalità* dell'effetto. Nessuna delle due ha formalmente bisogno dell'altra, sono entrambe efficienti, però si incrociano in con-

Avere «natura propria», e quindi esercitare una causalità autode-terminante, non significa ancora, per l'uomo, essere libero. Abbiamo già rilevato l'estrema concretezza della nozione stoica di libertà, diversamente dall'astratto arbitrio di poter fare una cosa o un'altra. Ogni essere, e soprattutto l'uomo, è in qualche modo causa efficiente perché partecipa della natura del principio attivo, ma la parte di *logos* in lui ha un certo grado di forza, che può essere indebolita o rafforzata. A chi vorrebbe diventare saggio Epitteto raccomanda:

*Rifletti prima su ciò di cui si tratta ed esamina la tua natura, per vedere che pesi riesci a portare: se vuoi essere un lottatore, guarda le tue spalle, le cosce, i fianchi. Uno è fatto per una cosa, un altro per un'altra*²⁶³.

Come l'atleta, anche l'uomo virtuoso dev'essere "in forma", e solo alle migliori condizioni sarà in grado di comportarsi nella maniera giusta; altrimenti agirà di sua iniziativa lo stesso, ma non da uomo libero. Questo però dipende da un reticolo di cause ed effetti sviluppati dentro di lui, frutto delle sue opzioni pregresse più o meno libere, che poi s'interseca con l'altro reticolo di cause antecedenti donde vengono le sollecitazioni del mondo esterno. Non è facile parlare in generale di libertà umana in un contesto così complesso. Certo, la vera libertà non è un dono, non è una funzione della natura propria, ma qualcosa che bisogna conquistare giorno per giorno.

In che senso il *destino* conserva l'istanza suprema a cui l'uomo, libero o non libero che sia, rimane subordinato? Il destino è un «piano»; ma ciò non significa che esso abbia distribuito ad ognuno bell'e pronto il tipo di natura propria con cui reagisce alle circostanze, perché almeno per l'uomo tale natura non è fissa bensì in certa misura da lui costruita²⁶⁴. Il destino è un principio di causalità; ma non per

creto perché il nesso azione-reazione non è possibile se non in riferimento ad enti individuali, tutti singolarmente provvisti della rispettiva natura propria, e dunque all'efficacia generale si accompagna quella particolare. Il fatto che non si parli di "collaborazione" fra loro (p. 222) è secondo me precisamente la *riprova* che si tratta di due forme diverse di causalità, e non – come vorrebbe la Bobzien – indizio della presunta natura non causale del fattore interno.

²⁶³ III, 15. 9, cfr. I, 2. 34-36.

²⁶⁴ Secondo gli stoici l'individuo detiene una generale 'predisposizione' alla virtù (*aphormē*) che dev'essere sviluppata e plasmata da lui: *SVF*, III, fr. 217-219 Arnim; Seneca, *A Lucilio*, 31.9; 44.2; 90.46; 94.29; 104.23; 120.4; 124.14. La «natura propria» è il *risultato* di questa formazione e non qualcosa di "innato" stabilmente (cfr. Bobzien, *Determinism*, p. 287).

questo si identifica con la sola concatenazione necessaria della cause naturali, quantunque la testimonianza testé citata sull'esempio del cilindro (una parafrasi, non il vero testo crisippeo) tenda a suggerirlo: altrimenti il soggetto sarebbe posto *fuori* di esso. Invece il destino nella filosofia stoica – come già nella poesia – è semplicemente un *nesso logico*. Questo nesso sta nel fatto che i collegamenti causali necessari del mondo esteriore, i collegamenti prodotti dall'auto-determinazione del soggetto ed i collegamenti dell'una con l'altra sfera fanno progressivamente apparire una vicenda che nel suo complesso ha un senso compiuto, e delinea un risultato implicito fin dall'inizio. Così i singoli momenti che scorrono nella dimensione del tempo si rivelano tutti solidali fra loro (*sympathêis*) a uno sguardo della seconda dimensione che li "raccolga" insieme nella totalità del loro scorrere: il punto di vista appunto del *logos* ovvero, detto nel linguaggio della religione, lo sguardo con cui Dio contempla le cose. Crisippo lo ha spiegato con molta chiarezza interpretando il nesso fra l'oracolo e la vicenda tragica di Edipo:

[Apollo] diede tale responso non già perché non sapesse che in realtà non sarebbe stato ascoltato (nessuno meglio del Dio poteva saperlo!), ma perché, se non l'avesse dato, non ne sarebbe derivato il corso della vicenda tragica (peripéteia) di Laio ed Edipo. Altrimenti, Laio non avrebbe esposto – come invece espose – il bambino appena venuto al mondo; il bambino non sarebbe stato prelevato dal pastore e consegnato in adozione a Polibo di Corinto; divenuto adulto non avrebbe incrociato Laio per strada senza riconoscerlo e senza esserne riconosciuto, né l'avrebbe ucciso. Se invece fosse stato tenuto in casa e allevato presso di lui come un figlio, avrebbe conosciuto abbastanza i suoi genitori così da non assassinare l'uno e sposare l'altra. Quindi, allo scopo di assicurare il verificarsi di tali cose e dar compimento al dramma (drama) del destino, il Dio per mezzo dell'oracolo suggerisce a Laio l'impressione di potersi premunire da quanto detto. Così, quando viene al mondo il bambino, che aveva generato sotto l'effetto del vino, Laio lo espose affinché perisse, ma per l'appunto tale esposizione fu ciò che mise in moto la nefanda storia²⁶⁵.

²⁶⁵ Alessandro d.A., *Sul destino*, 31 = SVF II, fr. 941. Il passo è citato anonimo, forse da un manuale stoico a disposizione di Alessandro oppure da *Sul destino* di Filopatore (*infra*, cap. 5.5, n. 213); tuttavia l'interpretazione della Tragedia qui esposta non può risalire che a Crisippo, il

Questo straordinario testo è in tutta la filosofia greca il più vicino allo spirito della poesia omerica e della Tragedia. Apollo non impone nulla con la forza a Laio, a Edipo e agli altri personaggi: il Dio non è un fatto accanto ad altri fatti né un soggetto accanto ad altri soggetti, ma rappresenta un piano, cioè un insieme di nessi, che si realizza precisamente *lasciando fare* ad ognuno secondo la sua natura propria. Il buonumore della festa stimola il desiderio; la pericolosa gravidanza non voluta spinge al bisogno di difesa; il bambino esposto piangente suscita la compassione dei pastori; l'incidente per strada scatena l'aggressività: ogni volta le circostanze si susseguono quasi per caso – come abbiamo visto nell'*Edipo re* (p. 128) – e i personaggi reagiscono sempre con iniziative “libere” (in senso lato, non in quello della libertà del saggio). Eppure poi si vede che dall'intreccio complessivo di tutte queste cose, nessuna delle quali sembrerebbe “fatale” se isolatamente presa, emerge il piano voluto dal Dio – il destino – nel quale i singoli eventi acquistano un senso in quanto parti organiche di un tutto. Viene in mente il verso semplice, ma molto intuitivo, con cui Wagner nella Tetralogia formula in parole il *Leitmotiv* musicale del “destino”: «*Alles ist nach seiner Art*»²⁶⁶.

Il medesimo pensiero che il destino consiste nella logica del tutto sarà espresso da Posidonio nel linguaggio ontologico della filosofia, anche qui interpretando il fenomeno della divinazione. Così ce lo spiega Cicerone:

[La heimarménē] vuol dire l'ordine e la serie delle cause, per cui una causa è collegata ad un'altra causa e da sé produce un evento. È la verità perenne nel suo scorrere (fluens) da tutta l'eternità. Di conseguenza niente mai avverrà che non dovesse avvenire, e analogamente niente avverrà che non contenesse in sé le cause atte a produrlo. Da ciò è chiaro che il “fato” non va compreso in termini superstiziosi bensì in quelli della fisica: cioè a dire le cause eterne per via delle quali è avvenuto il passato, avviene il presente, e il futuro che lo seguirà. [...] Se ci fosse un mortale capace di contemplare

quale sappiamo essersi occupato più volte della leggenda di Edipo (fr. 939, 956, 957 Arnim II). L'obiezione di Carneade (in Cicerone, *S. dest.*, 14.32), secondo cui neppure Apollo avrebbe potuto sapere con certezza come Laio ed Edipo si sarebbero comportati, si rivolge evidentemente contro una tesi sostenuta da Crisippo dove, come in questo passo, il decorso degli eventi era prestabilito.

²⁶⁶ *Sigfrido*, Atto primo, scena prima.

col pensiero l'intreccio (conligatio) di tutte le cause, niente, ma veramente niente, gli sfuggirebbe. [...] Siccome invece nessuno può far questo se non un Dio, all'uomo non rimane che di avvertire un presagio, grazie a certi segni che annunciano future conseguenze. Infatti ciò che deve accadere non emerge di colpo, e tuttavia come quando si srotola una gomina così anche lo scorrere del tempo non crea nulla di nuovo, solo svolge e ripete quel che c'era prima. [...] Giacché, l'essere è bensì già tutto insieme, ma [ci appare] distanziato nel tempo (sunt enim omnia, sed tempore absunt)²⁶⁷.

In questo passo – se esso, come i più riconoscono, cerca di rendere in latino il discorso posidoniano – è degna di nota la presenza di una formulazione molto vicina al pensiero di Parmenide. Il destino è «verità» (ciò che pure Zenone e Crisippo avevano affermato), e la verità è l'essere stesso. Da un punto di vista ontologico l'essere fa tutt'uno con sé stesso, è tutto già compiuto, ma da un punto di vista “fenomenologico” (ossia per noi) appare in una sequenza di eventi, la cui struttura logica è la causalità. L'essere non si costruisce col tempo ma al contrario il tempo fa apparire l'essere un poco per volta, lo *ricostruisce*, lo “ripete”, e in tal senso tutto va secondo il destino perché nulla accade che non fosse già implicito da sempre, quindi tale da *dover* accadere così. Con ciò la dottrina stoica del destino, oltre ad aver conferito rigore concettuale a un tema di spicco della Tragedia greca, si rivela anche come il coronamento della riflessione dei fisiologi.

²⁶⁷ *Sulla divinazione*, I, 55.125-128 = Posidonio, fr. 377 Theiler. Sull'origine posidoniana di questo passo cfr. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlino 1930 pp. 83-96; F. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Hain, Meisenheim 1976, pp. 67-70. La metafora del destino come «flusso» eterno della verità ricorre in Cicerone anche altrove: *Natura d. Dei*, I, 20.55, e *Tuscolane*, V, 24.70 (tr. it. UTET, Torino 1976²). Su Dio che contempla la totalità del tempo Seneca, *Questioni naturali*, II, 36: «per la divinità tutte le cose sono presenti» (cfr. anche *infra*, cap. 6.2, p. 485).

Estratto nr. 2: pp. 308-354

~~d'essere o non essere, ma anche di deliberazione umana, ebbene si tratta appunto delle cose che sta in noi fare o non fare¹⁷⁴.~~

~~Noi prendiamo delle deliberazioni riguardo alle cose che sta in noi realizzare. Giacché, a quanto pare, degli eventi sono cause sia la natura, la necessità, il caso, sia anche l'intelligenza dell'uomo e le sue azioni¹⁷⁵.~~

~~La dimostrazione in sede di filosofia pratica che l'uomo è libero di scegliere ed eseguire i suoi comportamenti, ossia che «la virtù sta in noi, e parimenti anche il vizio giacché, se sta in noi il fare, sta in noi anche il non-fare, e dove sta in noi il non-fare, sta in noi anche il fare»¹⁷⁶, si appella dunque ad alcune nozioni nodali della filosofia teoretica di Aristotele, la quale evidentemente si inserisce nella concezione illuministica dell'esperienza accettando il principio della pluralità dei fattori produttivi. Prima di analizzarli più da vicino, bisognerà però illustrare il contesto da cui il sistema filosofico aristotelico ha preso le mosse.~~

4.4. L'ontologia aristotelica

In precedenza si è già accennato alla polemica accesi nella prima metà del IV secolo fra Platone, teorico di un'etica finalizzata all'ordine sociale, ed alcuni filosofi che parimenti si richiamavano all'insegnamento di Socrate, interessati piuttosto all'ideale di «autarchia» del saggio che persegue in solitudine la ricerca nel vero bene, contrapponendosi ai falsi valori comunemente condivisi dalla società in cui vive. Il dibattito però non riguardava solo il piano morale, ma anche la capacità della mente umana di cogliere il vero. Il platonismo con la sua dottrina delle idee contestava bensì la convinzione del senso comune che il vero fosse ciò che si vede e si tocca, però non ne metteva in discussione le strutture logiche, solo le utilizzava altrimenti cercando di far ascendere l'intelletto a un livello superiore di

¹⁷⁴ *Etica eudemia*, II, 9, 1126a19-28.

¹⁷⁵ *Etica nicomachea*, III, 3, 1112a33-35.

¹⁷⁶ *Etica nicomachea*, III, 5, 1113b7-9.

conoscenza (ciò che Platone chiama «dialettica»¹⁷⁷). Invece Antistene e i suoi seguaci che si denominarono *Kynikói*, ‘canini’ (per segnalare la loro aggressività), e i filosofi del circolo di Megara fondato da Euclide (col quale peraltro Platone dovette mantenere buoni rapporti, fintanto che questi fu in vita) ritenevano il bene essenzialmente oggetto di una scelta di vita, mentre la «dialettica» (intesa da loro nell’accezione di “tecnica della discussione” o dell’argomentazione) serviva a distruggere la logica del senso comune, fonte a loro parere soltanto di vani pregiudizi, di conformismi e contraddizioni.

Nell’ultimo periodo di attività di ricerca presso la propria scuola in Atene, sembra che Platone avesse incaricato il suo giovane e promettente allievo Aristotele di formulare in maniera semplice e chiara le strutture logiche dell’argomentazione da porre a base di una sana «dialettica», allo scopo di neutralizzare il modo di ragionare distruttivo e paradossale di quanti ormai egli considerava una nuova razza di sofisti. Frutto di questo lavoro fu la dottrina delle categorie che, con successivi ampliamenti, divenne il cardine della filosofia aristotelica, e tra l’altro una delle cose che massimamente la distinguono dal platonismo. Per non entrare in dettagli troppo tecnici, mi limito a riassumere alcune nozioni centrali. Nel linguaggio corrente di allora, *katēgoría* voleva dire il discorso di accusa in tribunale (l’opposto di *apología*, il discorso di difesa), cioè il dire di qualcuno (l’accusato) che era qualcosa (per esempio, ladro). Aristotele per primo utilizzò il termine nel senso astratto di «[dire] qualcosa di qualcosa» (*ti katà tinós*) introducendo il concetto di «predicazione», ovvero l’attribuire un certo ‘predicato’ (*katēgoróumenon*) a un ‘soggetto’ (*hypokéimenon*). Il problema di fondo era dunque comprendere la natura profonda del giudizio in quanto *logos* che col-lega fra loro un soggetto e un predicato mediante la parolina «è» della copula, e perciò in ultima analisi quello del senso o della funzione del *verbo* «essere». Ma per il giovane Aristotele (e qui già si vede la differenza da Platone) l’essere non è un «genere» alla maniera dei «generi sommi» elencati nel *Sofi-*

¹⁷⁷ *Repubblica*, VII, 13, 532b. *Dialektikē* vuol dire il ‘passaggio’, lo ‘scambio’ di idee che avviene nella disputa (nel *dia-logos*), ma per Platone questo scambio non è un semplice contraddittorio fra avversari, poiché ha lo scopo di elevare il pensiero (s’intende, quello dei suoi interlocutori). Più tardi il termine assumerà il significato tecnico di ‘logica’ (formale).

*sta*¹⁷⁸, perché esso «si dice in molti modi» (*pollachōs legómenon*), e tali modi sono appunto le «categorie»¹⁷⁹.

Dei vari e irriducibili usi del verbo essere, uno solo è prioritario, mentre gli altri sono secondari. Prioritaria è la categoria che dice, di una certa cosa, il semplice suo *esser* quella certa cosa, la sua *ous-ía* come la denomina Aristotele, e noi potremmo letteralmente tradurre la sua «ent-ità»: essa infatti dice «il ‘che-cos’è?’» (*to tí estín*) questo soggetto-sostrato supportante tutto quanto si può secondariamente predicare di esso, e che altrimenti resterebbe privo di riferimento¹⁸⁰. Il contenuto specifico dell’entità in questione, poi, va espresso non col semplice nome bensì con una definizione che lo spieghi rispondendo appunto alla domanda «che cos’è?»; ma siccome tale risposta enuncia la «forma» (*êidos*) dell’oggetto (oggetto che è pure «soggetto» logico del discorso), e tale *êidos* formalmente «preesiste» alla constatazione empirica di esso (difatti noi rispondiamo alla domanda «che cos’è?» solo in quanto il «che cos’è» in qualche modo già «c’era» anche prima), Aristotele la chiama con una curiosa quanto sibillina circonlocuzione «esser il: ‘che-cos’era?’» (*to tí ên êinai*)¹⁸¹. Dunque, la categoria prima o «entità» enuncia questo stesso soggetto-sostrato reale definibile mediante la sua «forma» (ovvero il suo «che cos’è?» o «che-cos’era?»), mentre le categorie ulteriori ne dicono il componente accessorio, con-tingente, soprag-giungente (*sym-bebēkós*), il quale nella maggior parte dei casi non costituisce parte integrante e indispensabile del «che-cosa?», ma esiste soltanto perché ‘è accaduto’ (*symbēbēke*) che ci fosse, e che fosse proprio così. Nella tradizione filosofica europea che impiegava dapprima il latino e poi i vari derivati neolatini, tutti questi termini aristotelici furono tradotti in ma-

¹⁷⁸ *Sofista*, 40 (l’essere, la stasi, il movimento, l’identico e il diverso).

¹⁷⁹ L’elenco di 8 categorie in *2Analitici*, I, 22, 83 a; *Fisica.*, I, 5, 225a-b; *Metafisica*, V, 7, 1017a25-27; XI, 12, 1068a7. Sono invece 10 (con l’aggiunta di posizione e abito) in *Categorie*.

¹⁸⁰ *Categorie*, 5; *2Analitici*, I, 4, 73b6-22; 22, 83a23-35; *Fisica*, I, 7, 190b1; *Metafisica*, V, 7, 1017a7-22; VII, 1, 1028a30-1028b7; 4, 1030a21; XII, 1, 1069a20.

¹⁸¹ Il τὸ τί ἦν εἶναι è definito in *Metafisica*, VII, 4, 1029b14 «ciò che si predica di ciascuna cosa di per se stessa (kath’hautó)»; sull’identità del «che-cos’era?» con la forma *ib.*, 10, 1035b32. Sul senso e le varie interpretazioni del termine, divergenti dalla mia, cfr. P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, P.U.F., Parigi 1994², pp. 460-472; M. Mignucci, *L’argomentazione dimostrativa in Aristotele*, I (Antenore, Padova 1975), pp. 439-447. A mio parere il punto chiave per comprendere il significato della perifrasi sta nel fatto che il *ti* non è un pronome relativo ma *interrogativo*: non ‘Che cosa’ ma ‘Che cosa?’.

niera non sempre appropriata, che ne fece perdere l'originario significato. L'*ousia* fu resa con *substantia* (sostanza), che esprimeva soltanto il valore di 'fondamento', 'sostrato' (soggetto) ma non il nesso col verbo 'essere' della categoria di entità¹⁸²; il *to tí estín* ovvero *to tí ên êinai* con *essentia* (essenza), che a rigore sarebbe stato piuttosto l'equivalente latino di *ousia*; il *symbebēkós* con *accidens* (accidente), mentre il più esatto *contingens* (contingente) venne riservato a un altro concetto come vedremo fra breve.

La dottrina delle categorie non è una costruzione teoretica "pura" quale potrebbe sembrare (del resto questo aggettivo compare solo nella filosofia moderna avente il modello della cosiddetta «scienza pura»); ha una ben precisa funzione e persegue degli interessi che risultano chiari tenendo conto del contesto polemico da cui è sorta. L'avversario erano Cinici e Megarici che miravano a distruggere le false certezze dell'uomo comune (basate sulla convinzione che il linguaggio cogliesse la realtà tale quale) allo scopo di favorire o giustificare una scelta di vita aliena da ogni conformismo e da presunte certezze. Peraltro l'evoluzione di questi due indirizzi di pensiero seguì un processo inverso. Mentre il cinismo mantenne ferma la finalità morale e dopo Antistene si occupò sempre meno di questioni logiche, i seguaci di Euclide, in particolare Ebulide di Mileto, si dedicarono ad un virtuosismo dialettico di cui Platone non comprendeva le ragioni e tendeva perciò a presentare come la negazione stessa della filosofia. Di questa tendenza possiamo fare un esempio desunto dal suo dialogo *Eutidemo*. Il «sofista» Eutidemo esibisce la sua tecnica argomentativa prendendo spunto dal fatto che Socrate è figlio di Sofronisco ma ha un fratellastro, Patrocle, nato dalle seconde nozze di sua madre con un certo Cheredemo. Ora, prosegue, «*Se Cheredemo è 'padre', Sofronisco essendo altro da un 'padre'* [cioè altro da Che-

¹⁸² Il ruolo "fondante" è ispirato dal fatto che nel linguaggio comune dell'epoca il vocabolo *ousia* significava ciò che anche noi chiamiamo «le sostanze», cioè un patrimonio, un capitale, i "fondi", la "base" economica. Già in ambiente sofistico era comparsa la distinzione, in un certo ente, fra il suo nucleo di identità permanente o fondante, che deriva dalla natura, e le determinazioni accessorie da esso supportate, che sono opera della tecnica. Antifonte d.R., fr. 15 Diels (citato dallo stesso Aristotele, *Fisica*, I,1), osservava che «*se si seppellisse un letto e dalla putrefazione del legno sorgesse vita, non nascerebbe un [altro] letto, bensì un [arbusto di] legno*». Il sostrato fisico è dunque sostanziale, le sue trasformazioni tecniche invece secondarie e transitorie; ma non sappiamo se Antifonte usasse specificamente il termine *ousia*.

redemo] non è 'padre', e quindi tu, Socrate, sei assolutamente senza padre»¹⁸³; inoltre se uno è «padre» (non importa di chi nella fattispecie) deve essere «padre» in generale, per tutti gli esseri viventi, perché se non fosse padre di qualcuno, magari anche di un cagnolino, sarebbe nel medesimo tempo «padre» e «non-padre»¹⁸⁴. Come si vede a colpo d'occhio, «Eutidemo» (controfigura dei socratici «degenerati») faceva un uso molto stravagante di un grande filosofo del passato, e cioè Parmenide, con la sua tesi che l'essere non può mai aver a che fare con il non-essere inteso quale «altro» da sé; di conseguenza, se il linguaggio dice l'essere, lo fa senza includere minimamente qualcosa d'altro, qualcosa che quell'essere non sia. Un soggetto, dunque, è passibile solo di un unico predicato (*hen eph'henós*); o in altre parole, il «padre» può essere definito solo in quanto padre, senza comprendere nella sua definizione qualcos'altro che non rientri nel mero esser-padre (padre di Socrate, padre di Patrocle, ecc.)¹⁸⁵. Il medesimo principio è alla base di un altro famoso argomento inventato dal megarico Ebulide, l'«Incappucciato» o «Velato» (*Enkekalymménos*)¹⁸⁶. Poniamo si stia avvicinando una persona col viso coperto da un velo, o più probabilmente da un cappuccio: «conosci costui?» «No» (perché non lo si vede in volto). «Ma è tuo padre: dunque tu non conosci tuo padre». Qui il soggetto è «persona sconosciuta (= a volto coperto)», data nell'esperienza immediata come tale: di essa si può predicare quell'unico attributo, appunto il suo esser-sconosciuta. Il fatto che si tratti di un parente stretto, e che perciò almeno in altre circostanze

¹⁸³ *Eutidemo*, 24, 298b.

¹⁸⁴ *Eutidemo*, 24, 298c.

¹⁸⁵ La predicazione «uno di uno» è attestata per Antistene (nr. 152 Giannantoni = Arist., *Metafisica*, V, 29, 1024b33), su questo v. *infra*, cap. 5.2, n. 48. Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, 5-6, presenta delle applicazioni del principio antistenico, che probabilmente venivano sviluppate anche dall'eristica megarica, per es. 168a6: Io picchio un uomo (il signor X), poi picchio un uomo (il signor Y), dunque ho sempre picchiato «un uomo» (e non due!); 168b27: il miele è giallo, l'oro è giallo, quindi oro = miele. Si noti che l'identità poteva venir stabilita sia partendo dal soggetto, in quanto di lui andava detto solo il predicato con cui appariva, e non altro, sia dal predicato, nel senso che era esso a stabilire la coincidenza dei soggetti ai quali veniva riferito. Fra i Megarici, la tesi della «non predicabilità di 'altro'» (*hétéron hetérou mē katēgorēisthai*), implicante per converso la predicabilità «una [sola] cosa d'una cosa» (*hen eph'henós*), è affermata da Stilpone, nr. 29 Giannantoni, cfr. Diog. d. L., II, 119.

¹⁸⁶ Nr. 13 Giannantoni = Diogene d. L., II, 108; argomento nominato da Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, 24, 179a33; per il contesto cfr. Alessandro d. A., *Commento alle Confutazioni sofistiche*, ad loc., e Luciano, *Vite all'incanto*, 22-23 (tr. it. UTET, Torino 1976).

avrebbe dovuto essere nota, non rientra nel fenomeno «persona sconosciuta», è *altro* dal fenomeno di per sé, è qualcosa ch'esso «non-è», e dunque non può esser *detto* di lui. Si osservi pure qui il retroscena parmenideo: se l'anonomo incappucciato fosse detto prima «sconosciuto» e poi «conosciuto», nel secondo caso si direbbe di lui quel che *non è* (non è più quello di prima, essendosi tolto il cappuccio)¹⁸⁷.

A tali «sofismi» Platone aveva cercato di far fronte, intanto distinguendo nel *Sofista* il non-essere come negazione dell'essere e il non-essere come altro dall'essere, e poi teorizzando un'articolazione gerarchica delle idee, sicché alcune valgono «di per sé» (*kath'hautó*), ad esempio l'idea di albero; altre invece «rispetto a qualcos'[altro]» (*prós ti*), cioè in combinazione con le precedenti, ad esempio l'idea di verde, detta dell'albero. Aristotele proseguì su questa strada con la propria distinzione fra soggetto e predicati, ovvero entità (o sostanza) e accidenti, salvo a togliere di mezzo ogni riferimento alle idee platoniche. I sofismi di Antistene e dei Megarici, infatti, (oltre a numerosi altri trucchi logici sui quali qui non possiamo soffermarci) confondevano le due cose facendo dell'«uomo incappucciato» il soggetto-sostanza in quanto tale, di cui quindi non si poteva dire nulla di ciò che si sarebbe detto qualora si fosse tolto il cappuccio. E invece il vero soggetto è soltanto quel determinato padre (o secondariamente la sostanza «uomo» avente all'occasione la proprietà d'esser padre): che egli porti o meno il cappuccio (risultando a seconda delle circostanze sconosciuto o noto) rappresenta un predicato *accidentale*, non determinante per sapere *che cosa* o *chi* è. Solo tenendo conto di ciò andava mantenuta, secondo Aristotele, la validità del principio di Parmenide nella sua variante logica di principio di non-contraddizione: vale a dire che ad un medesimo soggetto non si possono attribuire al tempo stesso e sotto lo stesso aspetto predicati contrari (non si può dire per esempio che l'uomo insieme *porti* e *non porti* il cappuccio)¹⁸⁸.

Anche se il discorso aristotelico è svolto inizialmente in termini logico-linguistici, esso ha già un risvolto ontologico che sarà svilup-

¹⁸⁷ Analogamente nell'*Eutidemo*: chi sa, sa tutto, perché altrimenti sarebbe uno che sa e non sa (20, 293c ss.). Anche gli argomenti discussi in *Confut. sof.*, 5, 167a7; 6, 168a7 e 30, 131b9 si basano sull'impossibilità logica di attribuire al medesimo soggetto un predicato e il suo contrario (il negro con denti bianchi sarebbe insieme bianco e non bianco, nero e non nero, ecc.).

¹⁸⁸ *Metafisica*, IV, 3, 1005 b 20.

pato in seguito, soprattutto nei testi teoretici di Aristotele raccolti un paio di secoli dopo la sua morte col titolo di *Metafisica* (vale a dire 'Le [opere da studiare] dopo quelle di fisica'). Poiché infatti il linguaggio dice l'essere, al binomio soggetto-predicati *corrisponde* la struttura di ogni ente reale, in quanto sostrato organizzato da una forma (ovvero entità definita dal proprio «Che-cos'era?») al quale di fatto si aggiunge un certo numero di «accessori», di cose che gli «accadono» e contribuiscono a connotarlo. Detto così, però, sembrerebbe una variante del platonismo dove solo le idee, cioè le forme, sono davvero reali. Per Aristotele la questione è più complessa. L'entità o "sostanza" secondo lui non è solo la forma ma un «questo-qualcosa» (un *tode ti*) composto da materia e forma, «separato» (*chōristón*) e perciò individuabile all'interno del contesto spaziotemporale in cui si trova¹⁸⁹. La forma che permette di "separarlo" e definirlo è certo l'essenziale di questo soggetto, ma come il soggetto non può star da solo senza un corredo di predicati, così l'entità pensata quale forma o "essenza" deve la sua concretezza precisamente al fatto d'esser «poi» accompagnata e circostanziata da un certo numero di "accidenti". Dunque gli accidenti, in generale, sono tutt'altro che "accidentali". È accidentale soltanto *quali, quanti, come e dove* ne sopraggiungano su un'entità formalmente già provvista di un «che-cosa» ch'essa «era» già di per se stessa, ma tale sua capacità di prescindere dagli accessori sopraggiunti vale solo in astratto, perché nel momento in cui la forma esiste come ente concreto *deve* possedere i connotati reali forniti dai suoi accessori, non importa quali. In altre parole, l'accidente di fatto «è accaduto» che fosse questo e non un altro, e in tal senso rappresenta un elemento accessorio¹⁹⁰, però *l'accadere* dell'accidente (di questo o di un altro) non è esso stesso un fatto accessorio bensì un requisito indispensabile affinché un «che-cosa» possa presentarsi come un «questo-qualcosa», cioè un ente concreto, una realtà effettiva.

¹⁸⁹ Sulla separatezza dell'entità cfr. *Metafisica*, V, 7, 1017b25.

¹⁹⁰ Salvo il caso, discusso da Aristotele (*2Analitici*, I, 4-6; *Metafisica*, VII, 5; *Fisica*, I, 3), dei cosiddetti «accidenti di per sé» (*symbebēkà kath'hautó*) che sono inscindibili dall'essenza, o perché attributi specifici dell'ente in questione (la sfera non può essere che curva) o perché di fatto sempre presenti solo in certo ente e non in altri (la camosità di un naso, dato che solo di un naso si può dire che è camuso). I predicati corrispondenti a questo tipo di accidenti fanno dunque parte della definizione formale dell'ente, quasi una sorta di "accidenti essenziali".

Se riflettiamo su questo aspetto del problema, credo ci si dischiuda una visuale diversa e inconsueta sul significato dell'ontologia aristotelica, il cui nodo teoretico più rilevante forse non sta nella dottrina della sostanza, come per millenni si è ritenuto (e come del resto Aristotele per primo tende a sottolineare, nei riguardi di Platone), ma piuttosto – a me pare – nella dottrina dell'accidente¹⁹¹. In fin dei conti, la realtà che noi vediamo e la realtà che noi siamo è interamente composta di ciò che Aristotele chiama gli accidenti, dove questi *symbebēkóta*, le 'cose-che-sono-accadute', altro non sono che dei *sybáinonta* (due participi del medesimo verbo), cioè le 'cose-che-accadono', gli eventi: curiosa consonanza lessicale che senza volerlo fa trasparire una profonda verità. Giacché, solo se il mondo fosse un semplice catalogo di specie minerali, vegetali e animali, solo se il genere umano si riducesse ad un registro di cartelle anagrafiche, allora potremmo concepire l'essere come un insieme di enti definiti dalla loro "essenza", rispetto alla quale le proprietà accidentali sono irrilevanti; ma non è così che esso appare a noi. Il mondo vero è fatto della sua storia (naturale o sociale), la vita che viviamo è fatta di ricordi, la totalità del reale è un insieme di *eventi* che sono successi, succedono e continuano a succedere, come analogamente l'esistenza di un uomo è l'insieme di tutto ciò che gli è capitato, gli capita e gli capiterà. L'astratto "essere" – da un punto di vista puramente fenomenologico – in fondo non è che una fotografia istantanea scattata sul *tempo*.

Alla luce di queste considerazioni, vediamo meglio la posta in gioco nella controversia tra Aristotele e i Socratici intorno alla predicazione. A prima vista, il discorso aristotelico sembra assolutamente persuasivo perché la sua forza sta nell'inventare un codice linguistico grazie al quale diventa sistema di concetti chiari e distinti quel senso comune da tutti applicato solo intuitivamente. Non è forse ovvio che in ogni cosa si percepiscono aspetti primari e secondari? Che per gestire ogni situazione occorre prima distinguere ciò che vi è di essenziale o di accidentale? Rispetto alle furbizie di Eutidemo, chiunque riconosce ad Aristotele il merito della ragionevolezza e concretezza.

¹⁹¹ Lo spunto a questa riflessione mi è venuto dal libro di H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles* (1942), rist, Wiss.Buchgesell., Darmstadt 1967, che non esito a definire la più perspicace, penetrante e istruttiva trattazione a me nota sull'argomento.

È mai possibile che Antistene o i Megarici non si rendessero conto di esigenze tanto elementari? No, è chiaro che in pratica anche per loro valeva la stessa cosa. Perché il problema non era di rincorrere la concretezza, bensì un altro: capire dove dobbiamo collocare l'“essenziale”. Secondo i Socratici, l'essenziale non c'entrava un bel niente con la distinzione soggetto-predicato, anzi essa contribuiva ad avvalorare un senso comune che più o meno indirettamente impedisce di coglierlo: ecco perché la demolivano con la loro dialettica. Ma consideriamo la questione in un altro modo, con l'esempio della visione omerica del destino. La *môira* di ogni individuo (p. 39) è un “pacchetto” contenente le circostanze prestabilite della sua esistenza, di come sarà e cosa gli succederà. Laddove in termini aristotelici tutto questo sarebbe solo una sequenza di «accidenti» privi di significato scientifico¹⁹², per l'uomo arcaico invece costituisce l'*essenziale* perché ciò che soprattutto conta per capire *chi* sono Achille, Ettore, ecc., non è la definizione di «essere dotato di ragione, bipede» quale essenza del soggetto “uomo” bensì il fatto che il destino ha assegnato a costoro di compiere quelle certe gesta, di morire in quel determinato giorno. Ammetto che un paragone fra Omero ed Aristotele è troppo eterogeneo sotto il profilo storico; tuttavia il Poeta dell'*Iliade* cerca pur sempre di dare con la sua idea del destino una *spiegazione* degli eventi, lo stesso compito che si presenta per la filosofia posto che essa debba a suo modo spiegare la realtà (deve farlo anche qualora si proponga di trasformarla) e non limitarsi ad elencarne le classificazioni. Ma la realtà è fatta di eventi: Aristotele stesso lo riconosce ravvisando nell'accadere degli accidenti la dimensione reale alle varie entità, che altrimenti esisterebbero da sole come le idee platoniche. Allora, al di là delle distinzioni formali è la dinamica dell'accadere ciò che massimamente richiede di essere spiegato se si vuol dar ragione di come va il mondo: per questo dicevo che il problema nodale della filosofia aristotelica non è che cosa siano le sostanze, ma come e perché i relativi accidenti vi sopraggiungano.

Diversamente dall'essenza (la forma, la specie) che «era» già da sempre quella, l'accidente per definizione «accade»: ne accade qualcuno e poi ne accadono altri. Il suo elemento è quindi la *temporalità*.

¹⁹² Del *symbebēkos* non può esistere «scienza», *Metafisica*, VI, 2, 1027b20.

Com'è noto, per Aristotele il tempo è ciò con cui si misura il movimento in quanto esso ha un prima e un poi¹⁹³, un «movimento» che secondo lui è la struttura ontologica della *physis*. Ecco perché la «metafisica» presuppone la conoscenza della «fisica». La trattazione aristotelica si rivela a tale riguardo motivata da un'intenzione fondamentalmente antiparmenidea: non tanto perché ammette in generale il movimento, quanto perché assume in linea di principio che l'essere quale *physis* (benché non tutto l'essere sia *physis*, come vedremo) non è già tutto dato e compiuto in se stesso e solo a noi appare grazie allo scorrere del tempo, ma esso stesso si costruisce man mano col tempo, nella misura in cui man mano acquista o modifica i suoi contenuti reali, vale a dire le cose che concretamente gli «accadono». In Parmenide, dunque, *il tempo fa apparire l'essere*; in Aristotele invece *l'essere fa apparire il tempo* sotto forma di un «prima» e di un «poi» del suo processo di autoformazione.

Quando siamo di fronte a postulati come questi che determinano tutto uno stile del pensiero, dobbiamo credere che riflettono qualche esperienza fondamentale avente di solito un'origine biografica, quantunque non sempre siamo in grado di rintracciarla. Quel che si è detto a proposito di Platone, la sua delusione politica, vale in altro modo anche per Aristotele, ed è la sua passione per la scienza. Egli proveniva da una famiglia di medici, e aveva uno spiccato interesse per quella che oggi chiamiamo biologia. La sua concezione della realtà parte dall'osservazione dei viventi, i quali non dall'inizio sono quel che sono ma lo diventano gradualmente in un processo fisico mirante all'acquisizione di una determinata forma, quella propria della loro specie. La meravigliosa coerenza e regolarità di questi processi evolutivi dovette impressionare il giovane studioso al punto da suggerirgli un paradigma ermeneutico generale: l'essere nel campo della *physis* è costituito dal «divenire» (*genesis*) per cui le singole entità dotate di sostrato materiale (*hylē*) passano dalla 'mancanza' (*stérēsis*) al possesso della relativa 'forma' sostanziale (*ēidos*)¹⁹⁴. Da ciò consegue inoltre che la sequenza degli accidenti nel corso del divenire temporale, in particolare l'acquisizione dei connotati fisici mediante la

¹⁹³ *Fisica*, IV, 11, 219b1.

¹⁹⁴ *Fisica*, I, 7, 190b24-36; *Metafisica*, X, 4, 1055b12; XII, 4, 1070b18.

crescita, persegue una finalità precisa e non è un mero accumulo di fatti casuali, avendo essa come scopo il raggiungimento della forma compiuta (*entelécheia*) di ogni entità.

Che il modo di “essere” nella natura sia il «divenire» non va però inteso secondo Aristotele come se gli enti passassero, in generale, dal non-essere all’essere. Il passaggio avviene infatti fra i due termini estremi della *mancanza* e della *forma*, dove la mancanza non è un vuoto assoluto ma solo l’assenza, per il momento, di quel numero finito di connotati che comunque spettano ad un ente per costituzione naturale, e la forma compiuta non è un essere del tutto nuovo, ma solo l’esplicitarsi di qualcosa che in quell’ente era già implicito fin dall’inizio del suo processo di sviluppo. Per esprimere questo pensiero il nostro filosofo ha inventato una coppia di termini destinata ad avere una lunga fortuna: la «potenza» (*dýnamis*) e l’«atto» (*enérgeia*). La *dýnamis* è come diremmo noi la ‘forza’, la ‘virtualità’ (dal lat. *vis*, *virtus*) inerente ad un certo sostrato che lo predispone a svilupparsi e a subire certe trasformazioni; l’*en-érgeia* è l’esecuzione, letteral. la ‘messa *in-opera*’ (da *ergon*) per cui trasformandosi raggiunge infine quella forma che prima in esso era solo virtuale ovvero «in potenza»¹⁹⁵. Il paradigma è ancora quello dei fenomeni biologici, ma in pratica Aristotele impiegò lo schema del passaggio dalla potenza all’atto per spiegare qualsiasi tipo di mutamento o di movimento a seguito del quale un essere assume caratteristiche che lo fanno diventare altro da ciò che era prima¹⁹⁶. In tal senso ogni accidente che nel tempo sopraggiunge alla sostanza, e conseguentemente ogni predicato che di essa si dice esprimendolo con un aggettivo o con un verbo, è da considerare quale attuazione di una potenzialità. L’apparire in generale è un passaggio dalla potenza all’atto.

Se in ogni evento, in ogni fenomeno, si realizza ciò che prima era «in potenza» (*dynamis*), esso esiste attualmente in quanto anche

¹⁹⁵ Perciò talvolta al posto di *enérgeia* si usa *entelechéia*: *Fisica*, III, 1, 201a9. Anche questi termini greci hanno avuto uno scivolamento semantico passando nelle lingue moderne: ‘virtuale’ ha perso il valore di ‘dotato di forza’ e nel gergo informatico odierno è sinonimo di ‘non reale’; ‘energia’ invece che ‘attuazione’ vuol dire una riserva anche solo potenziale di forza.

¹⁹⁶ In *Fisica*, III, 1, 201a9-19; VIII, 5, 257b6-10, *metabolē* e *kínēsis* sono entrambe ricondotte allo schema. Cfr. S. Waterflow, *Nature, Change and Agency in Aristotle’s Physics*, Clarendon, Oxford 1982, p. 114. Aubenque, *Probl. d.l’être*, p. 454 ricorda però che il movimento *come tale* è piuttosto una potenza che si prolunga senza raggiungere mai l’atto definitivo (stasi).

prima era «possibile» (*dynatón*) che ci fosse. La potenza presenta dunque due aspetti: sotto il profilo fisico è una *forza*, sotto il profilo logico è una *possibilità*. Ma mentre la coincidenza di questi concetti è evidente dal lato della forza (giacché la medesima forza che si mette «in opera», per ciò stesso era anche possibile, disponibile), dal lato della possibilità non vale la stessa cosa. Il «possibile» è sempre pensato come un campo più vasto rispetto all'attuale, perché tutto quanto si attua era bensì prima possibile, ma non tutto il possibile anche si attua. Non per nulla nel linguaggio comune “è possibile!” vale spesso quale sinonimo di “forse...”, e spesso lo si dice sperando, o lasciando altri sperare, qualcosa che in fondo non si prevede o magari neppure si desidera che avvenga mai. Così dietro l'uso a prima vista innocente dello schema potenza/atto si spalanca un problema ontologico colossale, che è quello di distinguere, e fino a che punto, una sfera della possibilità da quella della realtà.

Aristotele, che proprio a questo vuole arrivare, affronta il problema partendo nuovamente da una considerazione di ordine fisico-cosmologico. Ogni movimento è un passaggio dalla potenza all'atto, *quindi* dal possibile al reale, però ciò avviene in due modalità diverse a seconda che si tratti del «cielo» (*ouranós*) o della *physis* propriamente detta, cioè in pratica il globo terrestre. Il «cielo» è un involucro contenente le sfere omocentriche dei sette pianeti allora conosciuti, la cui struttura era stata da poco definita scientificamente da un altro allievo di Platone, l'astronomo Eudosso di Cnido. Esso è un «corpo» ma tuttavia è «divino», ovvero *eterno*, sia perché persegue un moto perfettamente circolare, sia perché essendo composto secondo lui da un unico elemento materiale, l'«etere», non è soggetto a scomposizione e quindi non è in nessun caso deperibile¹⁹⁷. Nella *physis*, in-

¹⁹⁷ *Sul cielo*, I, 3, 270b23 (il quinto elemento); 5, 272a6 (il moto circolare); 10, 279b25-30 (incorruttibilità). La tesi che gli elementi siano cinque e non quattro (con l'aggiunta dell'etere) è anticipata in ps.Platone, *Epinomide*, 5, 981c, ma qui il contesto è diverso perché si tratta dell'analogia fra numero degli elementi e numero dei poliedri regolari che sono appunto cinque (cfr. Platone, *Timeo*, 20, 55c). Il problema comunque doveva essere già discusso nella scuola platonica (cfr. Senocrate, fr. 264-266 Isnardi), forse sviluppando una suggestione pitagorica (cfr. Filolao, fr. 12 Diels; anche la distinzione fra moto circolare eterno e moto lineare finito è pitagorica: Alcmeone, fr. 2 Diels), ma Aristotele se ne servì in modo originale. La sua scuola invece tornò alla dottrina dei quattro elementi (Stratone, fr. 50-53 e 84-85 Wehrli; Senarco in

vece, al posto dell'etere ci sono i quattro elementi tradizionali che si compongono nella formazione degli enti ma prima o dopo si scompongono facendoli perire. Pertanto le entità terrestri sono per definizione soggette a generazione e corruzione, e i loro processi non sono circolari ma lineari, avendo sempre un inizio e una fine¹⁹⁸. Stando così le cose, il movimento del cielo nel suo complesso, e degli astri che in esso si muovono, ha nella potenza e nell'atto due momenti temporali di un solo percorso dall'esito scontato. Il sole che si alza all'alba è «in potenza» quel sole che, più tardi, «in atto» tramonterà, ma siccome non accade mai che il sole nascente non tramonti, né che il sole tramontato non risorga il giorno successivo, la «possibilità» che ciò avvenga si traduce inevitabilmente in realtà: infatti l'assoluta regolarità del moto circolare celeste lo rende al tempo stesso possibile e necessario¹⁹⁹. Invece sulla terra la diversa composizione materiale degli esseri pone le condizioni per un certo margine di irregolarità dei loro processi, i quali passano dalla potenza all'atto solo «perlopiù» (*epì to poly*) ovvero nella stragrande maggioranza dei casi, ma non in tutti, e di conseguenza sotto il profilo logico il possibile *ammette* in linea di massima la propria realizzazione ma non la incontra necessariamente. Nel linguaggio di Aristotele, per designare tale ammissibilità teorica che tuttavia non comporta una necessità di fatto, si dice che mentre nel cielo il possibile si realizza «sempre» (*aéi*), nella sfera sublunare esso rimane «passibile» (*endechémenon*) sia di realizzarsi sia di non realizzarsi, e di realizzarsi sia in un modo sia in un altro²⁰⁰.

Siamo qui di fronte a un punto assolutamente basilare dell'ontologia aristotelica. L'essere è costituito da un'enorme quantità di pro-

Simplicio, *Comm. S.cielo*, pp. 13, 20 e 21 Heiberg. Su questa dottrina aristotelica si v. A. Falcon, *Corpo e movimento*, Bibliopolis, Napoli 2001.

¹⁹⁸ *Sul cielo*, I, 2, 269b13-17; III, 6-7; *Metereologica*, I, 3, 340b6-10; *Metafisica*, IV, 5, 1010a28. *Generazione e corruzione*, I, 8, 334b30.

¹⁹⁹ Cfr. *Metafisica*, IX, 8, 1050b15-25. Sulla necessità associata ai corpi celesti *Met.*, XII, 7.

²⁰⁰ *Sull'espressione*, 9, 19a10; 12, 21b35; *IAnalitici*, I, 13, 32a18-20; *Metafisica*, IX, 8, 1050b10. La terminologia è oscillante, e talvolta *endechémenon* può essere sinonimo di *dynaton* (per es. *2Anal.*, I, 6, 74b38; *S.cielo*, I, 7, 274b14): questo perché l'*endechémenon* in fondo è una modalità del possibile, e cioè quella dove il possibile si contrappone al necessario (cfr. *Metaf.*, V, 5, 1015a33; *Politica*, III, 1, 1275b6); l'altra modalità del possibile è quella che si verifica nel moto eterno, dove nel momento precedente il momento successivo è insieme possibile e necessario. Il contrario del possibile, a rigore, non è il "non-passibile[-di-questo-o-quello]", ma l'*impossibile* in assoluto.

cessi che si costruiscono nel tempo, perché ci vuole un certo tempo per dar modo a ogni ente (dagli astri ai batteri) di sviluppare tutte le potenzialità della sua forma. Niente sorge di colpo dal nulla. Ma in un'area peraltro assai limitata dell'universo – la terra – l'attuazione delle potenze è altrettanto disponibile ad accadere o non accadere, e ad accadere in modi diversi. Soltanto in questa parte del mondo il «possibile» gode di uno statuto ontologico singolare per cui non è una semplice anticipazione del reale, ma qualcosa che se ne sta per conto suo essendo di per sé *indifferente* al fatto di realizzarsi o meno. Il possibile è dunque un essere che in realtà non c'è, e che tuttavia bisogna pensare che ci sia o ci sia stato, in qualche maniera, non solo quando in effetti poi si realizza, ma anche quando *non* si realizza, perché ciò nonostante restava pur sempre *possibile*. Concepire il possibile a questo modo significa affermare, in poche parole, che *il non-essere* è. Allora, più che nella teoria del movimento e del divenire, è in questa specifica teoria della *possibilità* (un "essere" che, pur non essendo, è indifferentemente disponibile a "diventare" reale o meno) che davvero si compie il "parricidio" di Parmenide.

In verità Aristotele sembra valutare negativamente questa sua strana invenzione. Come per Kant, anche per lui il cielo stellato è qualcosa di sublime e la sua regolare necessità è esempio di divina perfezione, mentre sulla terra, dove tutto è possibile nel senso che è passibile di essere altrimenti, l'indeterminatezza delle cose getta un'ombra di disordine e di precarietà²⁰¹. Così dice lui, ma per noi anche in questo caso vale la massima ermeneutica che il vero senso di una filosofia non si desume mai dalle valutazioni esplicite che il suo autore ne vuol dare. L'indifferenza ontologica del possibile nella sfera sublunare sarà anche un segno dell'effimero, però è l'unico principio in grado di spiegare il mondo come ad Aristotele sembra che sia, e cioè un processo che coinvolgendo fattori diversi resta aperto, imprevedibile, non vincolato a una pianificazione necessaria. Da questo punto di vista si capisce perché il concetto veramente nuovo e decisivo dell'ontologia aristotelica non sia la sostanza, ma

²⁰¹ «Fenomeni ordinati e regolari si manifestano molto di più negli oggetti celesti che nel nostro ambiente, mentre fenomeni sempre mutevoli e casuali si manifestano soprattutto in ciò che è mortale» (*Parti degli animali*, I, 1, 641b19-22).

l'accidente. Infatti l'attuazione delle potenzialità di un ente (che soltanto lo fa diventare *reale* ovvero lo fa *essere* quel che formalmente «era») corrisponde ad una progressiva acquisizione (o trasformazione) di «accidenti». Ma l'accidente è dapprima «in potenza», ossia è «possibile» che accada, e nella sfera sublunare ciò significa che è *passibile* di accadere o no, di accadere in un modo o in un altro. Non è detto che il possibile accidente non rimanga allo stato di virtualità inevasa. E perché? Ma perché il possibile è *più* del reale, e quindi ci sono un'infinità di altre cose altrettanto possibili, alcune delle quali si realizzeranno al posto suo. Certo, in generale il divenire va dalla potenzialità all'attualità e quindi qualcosa, che era possibile, sempre e comunque accade. Però è come se il travaso dal possibile al reale attraversasse una strozzatura, sicché non tutto il possibile si realizza e non sempre secondo regole prevedibili. C'è una fondamentale e persistente incertezza su come funzionano le cose in questo mondo.

Ovviamente Aristotele, da scienziato, è ben lungi dal voler dire che la *physis* si costruisce a casaccio. Le regole ci sono, ma bisogna distinguere. Premesso che la costruzione della sostanza è l'integrazione di nuove proprietà dovute all'accadimento degli accidenti, se tali accidenti corrispondono a virtualità inerenti a un sostrato e conformi alla sua entelechia, normalmente succede così: nei corpi celesti (ad esempio per il sole la proprietà di sorgere e tramontare) l'accidente possibile non manca mai di realizzarsi; nei corpi terrestri (ad esempio per un vitello la crescita delle corna) si realizza nella maggior parte dei casi. La completezza della forma si raggiunge dunque in maniera ordinata, e ciò fonda la legittimità di una conoscenza scientifica anche dei fenomeni terrestri che avvengono perlopiù, non solo dei moti celesti che avvengono sempre²⁰². Che invece il vitello arrivi sulla mia tavola sotto forma di spezzatino non era prescritto nel suo «che-cos'era?», e tanto meno il fatto che nasca con due teste: fenomeno eccezionale ma tuttavia «passibile» d'accadere come anomalia

²⁰² Cfr. *Fisica*, I, 5, 196b30; 7, 198b6; *Sul cielo*, I, 12, 283a34; *Metafisica*, VI, 2, 1026b30, su cui v. R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*, Duckworth, Londra 1980, p. 54; W. Kullman, *Notwendigkeit in der Natur bei Aristoteles*, in J. Wiesner (cur.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, De Gruyter, Berlino 1985, I, p. 221. Aristotele si distingue nel panorama del pensiero greco per questa sua concezione della scienza come conoscenza statistica, probabilistica, dei fenomeni naturali, mentre ancora il platonismo la intendeva come conoscenza dell'assoluto immutabile.

rispetto all'ordine della natura²⁰³. Eventi di tal fatta secondo la terminologia aristotelica rientrano in una tipologia di accidenti che non sono «di per sé» o «per natura» (l'esser dotato di corna appartiene infatti alla natura dei bovini), bensì accadono essi stessi «per accidente» (*katà symbebēkós*)²⁰⁴: quindi sono *completamente* accessori e irrilevanti, anche perché riguardano l'individuo e non la specie, che è unico oggetto di conoscenza scientifica. Ma quanto è spacciato per insignificante da un punto di vista epistemologico può essere rilevantissimo dal punto di vista ontologico. Se si tratta del vitello, chi ha detto che per lui sia più essenziale l'aver corna e zoccoli e non il fatto di finire in pentola? Le proprietà formali sono comuni alla maggior parte dei vitelli, però è altrettanto vero che per la maggior parte essi sono appunto allevati per fornire carne commestibile. Dunque non è così facile distinguere tra il «perlopiù» degli accidenti per natura e ciò che Aristotele chiama il «di rado» (*ep'élallon*), cioè gli accidenti per accidente. Se poi questi ultimi rappresentano quel che di fatto *succede* alle singole entità, il loro numero è enormemente esorbitante rispetto alle proprietà dell'entelechia, anzi sembrerebbero costituire la quasi totalità di ciò che gli enti *sono*. È davvero sconcertante l'affermazione aristotelica che l'accidente, in generale, sia l'aspetto della realtà «più vicino al non-essere»!²⁰⁵ D'altro canto, è proprio corretta la distinzione fra accidenti? Aristotele, ragionando da scienziato, associa gli accidenti del «perlopiù» a quelli che accadono «sempre» nel cielo, di contro agli accidenti per accidente che sono trascurabili; ma al contrario la vera differenza è tra accidenti sempre ricorrenti e accidenti delle entità sublunari, i quali – non importa se perlopiù o di rado – sono *tutti* soltanto *passibili* di accadere o meno. Anche la crescita delle corna rimane passibile di non accadere, perché il vitello potrebbe finir vittima di un cataclisma o di un predatore prima del tempo. Il profilo *ontologico* è quello che conta, e qui appare

²⁰³ Delle anomalie della natura Aristotele parla in *Generazione degli animali*, IV, 4, affermando fra l'altro: «L'anomalia è qualcosa di contro natura, non però contro la natura come tale, ma com'essa è perlopiù. Se intendiamo la natura in quanto eterna e necessaria, niente accade contro natura: ciò avviene semmai a proposito di cose che perlopiù accadono in un modo, ma sono passibili di accadere anche in un altro» (770b9-13).

²⁰⁴ *Metaf.*, VI, 2, 1027a17, dove *katà symbebēkos* equivale a *hopoter'étychēn*, 'come capita', cfr. *ib.*, V, 30, 1025a25 (*to tychón*), e ps. Alessandro, *Comm. Metafisica*, p. 437 Hayduck.

²⁰⁵ *Engýs ti tou mē ontos*, *Metafisica*, VI, 2, 1026b21.

chiaro che la struttura dell'essere di questo mondo si fonda proprio sul principio che *tutti gli accidenti, tutti gli eventi reali* sono, in partenza, *endechomena*. Non per nulla i pensatori medievali, che rendevano *endechomenon* col lat. *contingens*, trassero dall'aristotelismo la dottrina della *contingentia mundi*, vale a dire che il mondo nel suo insieme non aveva nessuna ragione o necessità di esistere, se Dio non l'avesse creato.

Non c'è accidente che non sarebbe stato capace di non verificarsi, non c'è cosa non avvenuta (purché non impossibile) che non avrebbe avuto la capacità di succedere. In questa *indifferenza* dell'accadere sta il cuore dell'ontologia aristotelica. Tuttavia qualcosa comunque *accade*, e se accade dev'essererci sempre un motivo, che va spiegato mediante la dottrina della *causalità*. La nozione di causa è però impiegata qui in un senso molto lato, come "condizione di possibilità" di un ente. Per essere, e per essere pensata, un'entità presuppone [1] un sostrato materiale, [2] una forma definita dal «Che cos'era?», [3] un fine del suo sviluppo e [4] un «motore» che la produce. Il modello è chiaramente quello del manufatto tecnico, come mostra il classico esempio della statua (la quale richiede una materia grezza, l'immagine rappresentata, lo scopo nella mente dell'artista e l'artista stesso in quanto causa efficiente), ma da qui proiettata anche sui fenomeni naturali²⁰⁶. Diversamente da altri pensatori antichi (Democrito, gli stoici) e moderni (Hume, i positivisti), Aristotele fa un uso molto elastico della causalità a seconda dei contesti e non privilegia affatto la causa motrice. I quattro tipi di cause danno luogo a catene di effetti differenti, anche se talvolta possono mescolarsi le une con le altre²⁰⁷. Nello studio dei processi biologici prevale di gran lunga la causa formale, che poi coincide con la causa finale in quanto entelechia dell'evoluzione dell'organismo, e in questo senso la «natura» di ogni so-

²⁰⁶ *Fis.*, II, 3; *Metaf.*, I, 3; II, 2; *Gener. d. anim.*, I, 1. Su questa priorità della *technē* v. § 5.

²⁰⁷ Come giustamente osserva Natali le quattro cause hanno bensì un riferimento analogico a un concetto base consistente nella *priorità* della causa in generale, in quanto la successione causa-effetto non è reversibile (*AITIA in Aristotele. Causa o spiegazione?*, in H.-C. Günther-A. Rengakos, *Beiträge zur antiken Philosophie* [Festschrift Kullmann], Steiner, Stoccarda 1997, p. 118), tuttavia il fatto che si tratta di tipologie diverse impedisce un risultato deterministico (sostenuto invece da P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Orso, Alessandria 1989): il soggetto è la sola *causa motrice* dell'azione, mentre lo scopo cui mira è *causa finale* ed il carattere acquisito è *causa formale* (*Responsabilità e determinismo* [cit. *supra*, n. 161], p. 496).

stanza è il «principio» di ciò che le accade²⁰⁸; nel campo della tecnica e della morale, invece, ha maggior rilievo la causa efficiente per cui l'uomo è «principio delle azioni», quantunque non senza tener conto della struttura fisica del soggetto. Che processi causali di vario tipo siano diretti a un certo fine non ne determina *a priori* il raggiungimento né impedisce che quello scopo fallisca. La visione aristotelica è lontanissima dall'idea di una rete universale di cause ed effetti pro-manante da un unico principio, come negli stoici.

Noi però non ci soffermeremo tanto su questo punto. Secondo me, la classificazione delle quattro cause è l'ennesimo marchingegno terminologico con cui Aristotele, con la pretesa di fare chiarezza, svia dalla questione veramente essenziale. In definitiva, che cosa fa sì che il divenire proceda proprio nel modo in cui procede? Perché intervengono quelle certe cause e non altre? Come mai accadono in realtà accidenti che in teoria potevano non accadere? Il problema sta qui, e che egli stesso forse se ne renda conto si capisce da una serie di affermazioni sparse qua e là nella sua opera, sempre però per inciso e non come dottrina argomentata:

– *Delle cose che divengono, alcune [derivano] in qualche modo dal ragionamento e dalla tecnica [...], altre ad opera non della tecnica, ma della natura, e in tal caso avvengono anche secondo natura. Ma certe cose avvengono pure per via del caso (tychē): di quante infatti non avvengono per natura né per necessità, noi diciamo che avvengono molte volte per caso.*

– *Delle cose che divengono, alcune si verificano per natura, altre per tecnica e altre per caso (autómaton).*

– *[L'entità] diviene o per tecnica, o per natura, o per fortuna (tychē), o per caso (automaton).*

– *Sono oggetto di lode o biasimo non le cose che avvengono per necessità o per caso (tychē) o per natura, ma quelle che avvengono ad opera nostra.*²⁰⁹

Questo pensiero dei *fattori causali*, se vogliamo chiamarli così, rappresenta la vera spiegazione del divenire: non sono essi stessi pro-

²⁰⁸ Cfr. *Fisica*, II, 1, 192b13; 8, 199b32; *Parti degli animali*, I, 1, 639b34; 640b29.

²⁰⁹ Nell'ordine: *Protrettico*, fr. 11 Ross; *Metafisica*, VII, 7, 1032a11-12; XII, 3, 1070a6; *Etica eudemia*, II, 6, 1223a10-12. La distinzione tra prodotti della natura (o necessità), della tecnica e del caso anche in *2Anal.*, II, 11, 94b33-95a9; *Retor.*, I, 10, 1368b33-36; *supra*, n. 175.

priamente delle cause (che sono sempre circostanziate), ma la struttura generale entro la quale i diversi tipi di causalità agiscono. Aristotele non l'ha mai teorizzato esplicitamente, e si capisce perché. È infatti il postulato centrale del mondo dell'illuminismo, secondo cui la realtà è prodotta da istanze differenziate (*anankē*, *technē* e *tychē*) fondamentalmente indipendenti fra loro. Tuttavia egli è stato il primo a definire sistematicamente questi fattori e il ruolo specifico che ad ognuno di essi va ascritto.

Primo per dignità è il fattore *anankē*, che come necessità 'semplice' (*haploûs*) o "assoluta" determina il passaggio dalla potenza all'atto nei moti celesti e presiede al rigore infallibile dei sillogismi scientifici²¹⁰. Nella sfera sublunare, invece, la necessità funziona soltanto «per ipotesi» (*ex hypothéseōs*), cioè a dire: *posto che* un ente debba raggiungere la propria entelechia è necessario che sviluppi certe proprietà, oppure: una causa fisica produce necessariamente i suoi effetti, *posto che* non sia bloccata da impedimenti esterni. La regolarità del processo, infatti, è soltanto *passibile* di verificarsi, e però anche no, quantunque «perlopiù» essa si verifichi confermando l'ordine della natura. Il ricorso al concetto di necessità aiuta allora a comprendere scientificamente questi fenomeni, ma non garantisce che nei singoli casi dovessero per forza verificarsi, essendo subordinati a un'ipotesi non a sua volta necessaria²¹¹. Per dirla in linguaggio moderno, la necessità della natura secondo Aristotele ha un valore "statistico", dal quale si desume come è "probabile" che le cose normalmente vadano senza escludere che talvolta potrebbe anche non accadere così, o accadere diversamente.

Il fattore *technē* (l'iniziativa umana in generale) deve considerarsi autonomo perché pur trovandosi materialmente nell'ambito della natura produce dei risultati che la natura non avrebbe mai prodotto da

²¹⁰ *1Analitici*, I, 1, 24b18 *2Analitici*, II, 8; 11; 16-17; *Topici*, I, 1, 100a25; *Metafisica*, V, 5, 1015a33, b7. Secondo Sorabji, *Necessity*, pp. 145-147 si ammetterebbe una necessità assoluta anche per certi fenomeni terrestri, cfr. *2Analitici*, II, 1 94b27-95a3.

²¹¹ Sulla necessità ipotetica: *Fisica*, II, 8, 199b34-200a15; *Generazione e corruzione*, II, 11, 337b14-338a4; *Parti degli animali*, I, 1, 639b21-30; 642a5-36; *Il sonno e la veglia*, 2, 455b26; *Generazione degli animali*, V, 1, 778b16. Cfr. Sorabji, *Necessity*, p. 21; Kullmann, *art.cit.*, in Wiesner, *Aristoteles*; B. Botter, *Il giusto mezzo fra necessità e finalismo*, in Natali-Maso, *Catena d. cause*, p. 108. Concettualmente *physis* e *anankē* si distinguono perché la natura non opera solo con necessità, ma anche con finalità: *Gener. d. anim.*, IV, 10, 778a30.

sé: una constatazione del tutto ovvia per Aristotele, come per Senofane era chiaro che non furono gli Dei a rivelare all'uomo i mezzi per migliorare le condizioni dell'esistenza. La *technē* gestisce un suo proprio ambito di causalità che realizza altrimenti il passaggio dalla potenza all'atto, facendo assumere ad un certo sostrato accidenti diversi da quelli pertinenti alla sua forma naturale: il legno viene dipinto, la pietra scolpita, il vitello invece d'esser lasciato crescere in vista della forma compiuta di bovino viene trasformato in commestibile da usare per l'alimentazione umana. Tutto ciò può succedere perché i processi causali della natura sono necessari solo «per ipotesi» ossia solo passibili di funzionare regolarmente o meno, e in tal modo restano aperti all'eventualità che il fattore tecnico interferisca con essi modificandoli. Ma anche le cause messe in opera dall'uomo sono necessarie «per ipotesi», sia nel loro stesso esistere sia nel loro esito: le tecniche di produzione erano passibili di non essere mai state inventate, il procedimento è passibile di non andare a buon fine magari per l'intervento di altre cause naturali. Inoltre bisogna ricordare che in Aristotele la necessità è sempre subordinata alla finalità: solo che i fini inerenti alla natura sono una cosa, i fini ravvisati dalle tecniche sono un'altra cosa, e siccome non esiste un piano finalistico unico a cui *tutti* i processi debbano sottostare, la finalità di un certo fattore produttivo può sovrapporsi a quella di un altro. Per quanto riguarda poi la prassi morale, l'uomo è detentore di un'iniziativa, di un'*archē* operatrice di eventi che non hanno nulla a che vedere con quelli normalmente derivanti dal «principio» che lui stesso anche è come entità naturale. Commettere un reato (acquisire l'accidente della colpevolezza) non è uno sviluppo necessario della forma "uomo" ma conseguenza necessaria di una scelta che era passibile d'essere compiuta o meno, e dunque stava-in-lui farlo o non farlo.

Se la natura governa l'ambito in cui «perlopiù» le cose accadono come previsto, per ciò stesso esiste anche un ambito in cui «di rado» accadono altrimenti (e in entrambi i casi erano pure passibili di non accadere affatto). Abbiamo già notato l'estrema problematicità di questi termini: se il «perlopiù» intende la relativa regolarità dei fenomeni fisiologici, nel cosiddetto «di rado» si accumulerebbe la massa infinita di eventi che costituiscono la *storia* di tutti i viventi. La

technē appartiene al «perlopiù» o al «di rado»? Si dovrebbe dire al «perlopiù», perché “normalmente” le sue operazioni passano dalla potenza all’atto. C’è un altro fattore che invece per definizione si collega al «di rado», ed è la *tychē* (questa presunta sottovalutazione del caso è caratteristica dell’illuminismo, dove al contrario esso ha un ruolo di primaria importanza). La discussione aristotelica del problema (nella *Fisica*), dopo aver premesso che il caso è un tipo particolare di fattore produttivo, comincia con le soliti disquisizioni terminologiche. Si precisa anzitutto che *tychē*, la ‘fortuna’ (benché altrove in Aristotele stesso e in altri autori significhi ‘caso’) designa un evento “raro” che si verifica nelle vicende umane, mentre *automaton*, il ‘caso’ vero e proprio, designa la sfera più ampia di eventi “rari” che si verificano nella natura. La distinzione è strumentale per la piega che il nostro filosofo intende dare al discorso, e cioè che la casualità (come pure la necessità) in fondo fanno sempre riferimento ad un *fine*, e vi giungono mediante una concatenazione di *cause ed effetti*, però l’evento “casuale” coglie eccezionalmente un fine *imprevisto*, nel caso dell’*automaton* diverso da quello che il normale decorso della natura avrebbe realizzato, oppure, nel caso della *tychē*, da quello di un piano premeditato dall’uomo. Si capisce che la cosa è più evidente nei colpi di fortuna – ecco perché gli era comodo distinguere *tychē* e *automaton* – e difatti gli esempi più eloquenti sono tratti da questo ambito: l’uomo imbattutosi in una persona che da tempo gli doveva un debito ed è costretta a restituirglielo; il cavallo scappato e poi imprevedibilmente ritrovato mentre vaga per la campagna; il contadino che scavando per piantare un albero trova lì sotto un vecchio tesoro²¹². Scarno esempio di *automaton* sono i mostri in natura, risultato abnorme raggiunto da un’evoluzione biologica deviata²¹³.

²¹² Il creditore in *Fisica*, II, 5, 196b33-197a6 (forse lo stesso esempio di *ib.*, 4, 196a3-5: il tizio che fortuitamente incontra una persona in piazza). Il cavallo ritrovato: *ib.*, 6, 197b15. Il tesoro in *Metafisica*, V, 30, 1025a15 (cfr. *supra*, cap. 3.4, p. 205).

²¹³ *Fisica*, II, 6, 197b34. Un altro esempio è la “caduta” di un oggetto (197b17), ma qui Aristotele è confuso e si contraddice: che un tripode caduto non aveva l’intenzione di fungere da sedile non ha senso, perché semmai ci si sedeva su un tripode *ritto* (come la Pizia a Delfi) e non certo su uno caduto in posizione orizzontale. Che una pietra cada senza esser stata lanciata è un “caso” solo per il lanciatore umano (quindi ambito della *tychē*, non dell’*automaton*), mentre non sarebbe per niente casuale, anzi secondo natura, perché il “fine” della pietra è di cadere in basso che è il “luogo” appropriato all’elemento terra di cui la pietra è prevalentemente composta (*Sul*

Si è molto discusso se questa interpretazione del caso come processo finalistico irregolare sfugga al determinismo dal momento che non esclude, anzi presuppone una serie di rapporti di causa-effetto. Secondo Aristotele, infatti, l'evento è *casuale* non perché manchi di una causa, ma perché sorge dalla *co-incidenza* imprevista di catene causali che avrebbero dovuto andare ognuna per proprio conto e verso il proprio fine. Eppure, è davvero così? La simultanea presenza di creditore e debitore nel medesimo luogo era al contrario largamente prevedibile quale conseguenza della decisione di andarci presa da entrambi, sia pure per motivi differenti, e del pari l'arrivo del contadino sul luogo dove il tesoro non poteva non esserci dato che qualcuno l'aveva sotterrato proprio lì, mai immaginando che ad altri venisse l'idea di piantarvi un albero. Naturalmente anche le anomalie genetiche non avvengono affatto per caso ma a seguito di cause biologiche ben individuabili, anche se rare. Per capire dove stia la casualità, sarà forse più utile analizzare un altro esempio aristotelico: un uomo si sveglia di notte assetato, e uscito in strada per andare alla fontana perisce di morte violenta²¹⁴. La vicenda assomiglia molto a quella del creditore fortunato, però qui non si parla della *tychē* bensì del *symbebēkos*, e non perché il protagonista è stato decisamente "sfortunato", ma perché il ragionamento è diverso. Aristotele vuol dire che il percorso dell'uomo rispondeva in tutte le sue fasi a una sequenza regolare di cause in parte motrici e in parte finali (aveva sete per aver mangiato cibi salati, andava alla fontana allo scopo di dissetarsi), tuttavia l'esito terminale non era la conseguenza logica di queste cause (altrimenti tutti quelli che escono di notte per bere dovrebbero venire assassinati), e dunque a quell'entità-uomo lo sgradevole accidente di morire in tale occasione era accaduto *katà symbebēkos*, cioè non secondo la *physis* e neppure ad opera della *technē*. Allora il contenuto del caso sono gli accidenti per accidente, i "casi della vita",

cielo, IV, 3, 310a33). Si noti che la metafora del "cadere", alla base del lat. *casus*, ted. *Zufall*, in greco si trova nel vocabolo *potmos*, che nella poesia arcaica come s'è visto vuol dire 'destino'.

²¹⁴ *Metafisica*, VI, 3, 1027b1-6. Il testo non fornisce altri particolari: forse si trattava di un fatto di cronaca noto agli uditori delle lezioni. I commentatori spiegano che il malcapitato sarebbe stato vittima di malviventi incontrati alla fontana, donde la somiglianza strutturale (a parte l'esito infausto) con il caso del creditore nella *Fisica* (*supra*, n. 212). Si noti però che nell'esempio della *Metafisica* l'evento casuale non è in vista di una finalità.

i quali ovviamente non interessano il biologo ma il filosofo sì, dal momento che sono la stragrande maggioranza di ciò che accade, e in quanto accade *appare* ed è il reale, l'unica realtà.

Il ragionamento aristotelico è deterministico o antideterministico? In qualche modo entrambe le cose. Da un lato, il caso non è una frattura nell'ordine della causalità perché l'accidente che lo costituisce passa dalla potenza all'atto derivando sempre da una catena di cause ed effetti²¹⁵. Dall'altro, è sottratto alla necessità (anche «per ipotesi») poiché sorge dalla coincidenza, dall'interferenza, dal concorso di più catene causali senza esser implicito in nessuna di esse presa separatamente. La sete non implicava l'incontro con l'assassino alla fontana, né la presenza di quest'ultimo sul posto era implicita nelle ragioni che ve l'avevano condotto (supponendo non stesse lì in agguato). «È successo un incidente», come diremmo anche noi. Ma di nuovo ci si pone la domanda: potendo calcolare tutti gli elementi fisici e psichici della situazione, ne risulterebbe di necessità che i due dovevano incontrarsi ed eventualmente litigare. Certo. Però il discorso deve andare più in là. Quel che si chiama «caso» è in realtà l'*accidente* il quale, accadendo, va a colmare – come spiega con acuità un commentatore greco²¹⁶ – le «lacune» (*diáleimma*) lasciate libere, nella progressiva costruzione dell'essere, da quanto accade solo «perlopiù» secondo le regole, non «sempre», e lo fa appunto intervenendo frammezzo le regolari catene causali. Per questo non tutto l'accadere è necessario (regolare). Ora, il fatto che l'accadere sia spartito in una zona regolare e in una irregolare deriva dallo statuto ontologico di questo mondo in cui l'accadere *in generale* (anche quello «perlopiù») è in partenza passibile d'essere o non essere, esser così o altrimenti. Il caso si fonda sulla possibilità che accada qualcosa per accidente, ma tale possibilità si fonda sull'indifferenza ontologica del possibile. Esistono infinite potenzialità indifferentemente passibili

²¹⁵ Non posso condividere l'interpretazione di Sorabji, *Necessity*, pp. 10-12, secondo cui l'assassinio alla fontana sarebbe inteso come evento senza causa: Aristotele afferma esattamente il contrario. Che l'assassinio dell'assetato sia effetto accessorio e non diretto delle cause precedenti non vuol dire affatto che sia non-causale ma solo che non era necessario in sé, neppure per ipotesi (mentre per chi ha sete è ipoteticamente necessario che vada a bere). La tesi che esistano eventi senza causa sarà però proposta nel III sec. d.C. dalla scuola peripatetica, *infra*, cap. 6.1.

²¹⁶ ps. Alessandro, *Comm. Metafisica*, p. 451 Hayduck.

di attuarsi o meno, che promosse da innumerevoli cause integrano, modificano o incrociano i processi regolari del divenire producendo esiti diversi, imprevedibili. È proprio tale stato di cose infinitamente complesso a far sì che *nulla* di ciò che accade (pur avendo delle cause) sia già prestabilito²¹⁷.

La dottrina illuministica della pluralità di fattori produttivi prefigura così il grande argomento contro il destino. Aristotele ammette bensì una certa forma di determinismo, nel senso che i fenomeni vanno spiegati rintracciando le loro cause, ma gli innumerevoli segmenti causali hanno origini e storie diverse, vengono gestiti da istanze indipendenti l'una dall'altra, e le loro interazioni sono troppo complesse per risultare, nel loro insieme, programmate. È la teoria di Democrito (p. 206) che Aristotele riprende pari pari, con tutti i suoi limiti, salvo ad aggiungere il riferimento delle cause alla finalità. Il vero elemento nuovo nella visione aristotelica è il postulato dell'*indifferenza ontologica* che sta alla base dell'accadimento degli accidenti. Ad ogni entità accade di acquisire le sue proprietà reali (di essere o di fare questo o quello) per via di una causa esterna o interna che realizza qualcosa di possibile; ma essendo il possibile una virtualità non scontata, nessuno può dire con certezza se e quali possibili si realizzeranno. Di qui l'apertura infinita tanto al *caso* quanto alla *libertà*. Posto che un fenomeno fisico è determinato o dalle tendenze del suo sostrato o da altri fenomeni fisici, che l'essere umano è determinato o da abitudini invalse o dalla pressione altrui, in ambo i casi è o era ammissibile che le cose andassero diversamente, deviando su altri percorsi causali, conseguendo altri risultati (le interazioni possono dar luogo a coincidenze fortuite, il soggetto poteva non assumere quelle abitudini o trovarsi in condizioni di non mantenerle). È necessario che gli accidenti comunque accadano, ed è altrettanto necessario che le modalità concrete di questo accadere siano per principio indeterminate, *se* vogliamo evitare l'insostenibile conclusione che tutto era prestabilito e noi non siamo liberi. Conclusione: è necessario che in questo mondo tutto sia *fondamentalmente* indeterminato. Ma questa necessità dell'indeterminatezza è un pregiudizio.

²¹⁷ In *Gener. d. anim.*, IV, 10, 778a4-9, l'«indeterminatezza» (*aoristía*) della materia deriva dal fatto che vi sono «molte cause», cioè più fattori causali in azione.

4.5. *Finalità e provvidenza*

Sembrerà paradossale che il concetto di provvidenza appartenga originariamente al mondo dell'illuminismo, dove gli Dei non contano più di tanto e misura di tutte le cose è l'uomo. Questa impressione nasce da un equivoco che si spiega con un motivo teoretico e con un motivo storico: il primo, perché non si distingue lo specifico significato razionale e morale del termine da un'idea generica dell'intervento divino nelle vicende umane, di cui naturalmente parlano tutte le religioni; il secondo, perché la religione prevalente nella nostra area culturale, il cristianesimo, ha assorbito più di quanto non s'immagini un mucchio di concetti illuministici greci, come questo, rendendoli irricognoscibili a un'osservazione superficiale.

“Provvidenza” si dice in greco *prónoia*, dal verbo *pronoêin* che significa ‘prevedere’ e ‘provvedere’. Nessun testo anteriore al V secolo a.C. lo impiega a proposito della divinità. Il Dio agisce sul momento, oppure la sua ‘mente’ (*nous*) contempla tutto insieme lo svolgimento di una vicenda, come fa lo Zeus dell'*Iliade* (p. 49), ma è l'uomo che in base alle proprie esigenze vede e provvede, e tanto meglio provvede se, nella misura del possibile, prevede. La parola designa quindi un aspetto fondamentale dell'attività dell'intelligenza in quanto capace di fronteggiare le circostanze o di pianificare un'operazione nel proprio interesse: abbiamo visto che nel linguaggio giuridico vuol dire anche ‘premeditazione’²¹⁸. Per il suo evidente risvolto pratico appartiene a pieno titolo alla sfera della *technê* per caratterizzare il lavoro del *dēmiourgós*, giacché la fabbricazione di qualsiasi manufatto richiede che si preveda un piano di lavoro e che si provveda ai requisiti necessari. Un suo sinonimo è non a caso *promētheia* (rad. MET da cui ‘metro’, ‘misuro’, ‘calcolo’), legato al nome del Dio Prometeo che in Atene era il patrono degli artigiani.

Così anche *pronoia* è un concetto chiave dell'illuminismo in quanto mette in rilievo una delle funzioni del *nous*, dell'intelligenza tecnica umana. Tuttavia esso trovò un suo particolare ruolo a livello

²¹⁸ Erodoto, VIII, 87; Tucidide, II, 62; VI, 13; VIII, 57; Senofonte, *Ciropeia*, 8,1 (qui come “provvedimento” educativo); nel linguaggio dei medici equivale a *prógnōsis*: Ippocrate, *Prognostico*, I; “preveggenza” divinatoria: Eschilo, *Agamennone*, 684; Sofocle, *Edipo Re*, 978.

teologico, e non antropologico, il che avvenne soltanto nell'ambito della scuola anassagorea²¹⁹. Anassagora era un pensatore di confine tra "fisiologia" e illuminismo, in quanto trattava dei problemi tipici dei "fisiologi" (la struttura e i processi della *physis*), considerati però dal punto di vista della mentalità "moderna" del V secolo. Secondo la sua filosofia, la *physis* partiva da una condizione originariamente caotica in cui le infinite particelle qualitative (*moirai*) erano mescolate insieme in stato d'inerzia, ed era l'«Intelligenza» (*nous*) che le metteva in movimento così da differenziarle ed aggregarle fino a costituire progressivamente la realtà nella forma di un mondo ordinato, di un *kosmos*²²⁰. Ma che cos'è e da dove viene questo Intelletto? È chiaro che la cosmologia di Anassagora era la proiezione sul piano cosmologico di quella che è l'attività di ogni *dēmiourgós*, il quale anche lui, nel suo specifico ambito, attiva la propria intelligenza tecnica per organizzare un materiale preesistente allo scopo di produrre un certo tipo di manufatto. Certo, nessun artigiano umano né un consorzio di tutti gli artigiani possibili sarebbe in grado di produrre il cosmo nel suo insieme, però il paradigma illuministico della *technē* come fattore produttivo fornisce lo spunto per pensare che, allo stesso modo dei singoli manufatti umani, anche il cosmo è il grande manufatto fabbricato da un intelletto che è dello stesso tipo di quello umano, ma assai più potente ed efficiente. Perciò, come l'intelligenza dell'artigiano è relativamente indipendente dal materiale su cui agisce, allo stesso modo il *nous* cosmico sta per così dire al di sopra della massa di particelle qualitative da elaborare, le «domina», ne è il «signore assoluto» (*autokratēs*)²²¹. Non credo che da queste affermazioni largamente metaforiche si possa desumere una "trascendenza" dell'Intelletto in quanto *ontologicamente* differente dal materiale della sua opera, né che questo fosse il motivo per assimilarlo a una divinità. I fisiologi non distinguono fra materiale e immateriale ma solo fra

²¹⁹ Per quanto segue è ancora di fondamentale importanza il libro di W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (1925), rist. De Gruyter, Berlino 1965.

²²⁰ Fr. 12-13 Diels. Sull'azione dell'Intelletto sugli elementi tt. 48 e 58 Diels. Le particelle erano denominate *moirai* (mentre il termine *homoiomérei* 'omeomerie', ovvero 'particelle accomunate da una somiglianza qualitativa' è stato inventato da Aristotele), cfr. *supra*, n. 7.

²²¹ Anassagora, t. 100; fr. 12 Diels.

aspetti più “densi” o più “sottili” della *physis*, ed anche il *nous* anassagoreo doveva essere piuttosto una sostanza particolarmente sottile, aerea, che per tale sua natura “sovrasta” e “domina” tutto il resto. Se i continuatori dell’anassagorismo identificarono il fattore cosmogonico con l’«aria» (*aēr*) o il «soffio» (*pnêuma*) non era quindi una regressione “materialistica”²²². Dai frammenti rimastici non risulta che Anassagora definisse l’Intelletto cosmico un «Dio», ma una certa teologizzazione di questa figura poteva derivare dalla sua funzione, che corrispondeva a quella della divinità ordinatrice nelle cosmogonie orientali a lui forse ben note²²³.

Il passaggio dal piano cosmologico a quello teologico fu espressamente compiuto invece dal suo allievo Diogene di Apollonia. Punto di partenza di Diogene era l’affermazione tipicamente illuministica della razionalità del reale, vale a dire che ogni cosa nel mondo ha un suo posto di cui la nostra ragione può misurare e valorizzare la giustezza. In un suo libro egli scriveva:

*Non è possibile, senza un ragionamento (nóēsis), che si dia uno stato di cose tale per cui tutto ha le sue misure (metra): l’inverno, l’estate, le piogge, i venti, il bel tempo; e anche gli altri fenomeni, se uno volesse ragionarci sopra, troverebbe che, così come sono, si trovano disposti – per quanto era fattibile – nel modo più bello (kalón)*²²⁴.

La mente umana – lo diceva anche Protagora – funziona misurando. Essa conferisce misura anzitutto ai *chrēmata* che è in grado di “manipolare” tecnicamente, i quali conformandosi a dei *metra* sono “simmetrici” e quindi “belli”; però del pari riconosce la simmetria (la regolarità, la bellezza) delle cose che non è stata essa stessa a produrre ma trova nella realtà esterna. Poiché tale simmetria è per definizione opera dell’intelligenza e non del mero caso, bisogna concludere, secondo Diogene, che pure la regolarità e la bellezza del cosmo dipendono da una mente analoga a quella umana, e dunque ravvisare

²²² Archelao, tt. 4 e 12; Diogene d.A., fr. 4-5 Diels; c’è in questo una ripresa del pensiero di Anassimene, fr. 2 Diels.

²²³ Cfr. *supra*, cap. 3.2, n. 37.

²²⁴ Fr. 3 Diels. *Καλός* in gr. vuol dire sia ‘buono’ sia ‘bello’, ma qui sembrerebbe che l’aspetto estetico sia prevalente. Anche Anassagora pare sottolineasse la «bellezza» del cosmo prodotto dall’Intelligenza (t. 100 Diels)

nel cosmo intero il prodotto migliore possibile di un sommo ‘artigiano’ (*dēmiourgós*), di un ‘manipolatore’ supremo (*cheirōnax*), che non può essere se non il «Dio»²²⁵. Naturalmente per “Dio” si intende sempre un aspetto (dominante) della *physis*, nella fattispecie l’aria o il soffio che pervade tutte le parti del cosmo, le sorregge, le guida. È probabile che la “teologia” diogeniana avesse ispirato queste allegorie orfiche dell’autore del Papiro di Derveni (p. 146):

*[...] questo soffio Orfeo l’ha chiamato «Moira»: il linguaggio comune degli uomini dice che la Moira ha «filato» qualcosa per loro, che succederà «quel che la Moira ha filato»; la frase è giusta, ma essi non sanno che cos’è la «Moira» e che cos’è il «filare». Orfeo, infatti chiama la Moira «Ragione» (*phrónēsis*) [...]. Giacché, prima che sorgesse il nome «Zeus», Moira, la ragione pensante, c’era già da sempre e dappertutto. Ma dopo che sorse il nome «Zeus», gli uomini dissero che egli era «nato» [...]*

[Poiché] tutte le cose, e ognuna di esse, vengono denominate in base a ciò che in loro predomina, tutte assieme vennero comprese sotto il medesimo principio «Zeus». Infatti, l’aria domina su tutto, perché lo vuole. Quando la gente dice che Moira ha «filato», vogliono dire che la mente pensante di Zeus ha stabilito ciò che era, ciò che è e ciò che sarà, come necessariamente deve nascere e come deve finire»²²⁶.

Ma al di là di queste incursioni ermeneutiche la teologizzazione dell’Intelletto anassagoreo non serviva a Diogene per affermare l’idea del destino, semmai per una spiegazione spiccatamente finalistica della natura. Egli sottolineava ad esempio la mirabile armonia che sussiste fra l’anatomia del corpo umano e le sue funzioni fisiologiche, sicché l’esercizio delle facoltà sensorie non sarebbe dovuto alla casuale presenza di certi organi ricettivi bensì al fatto che questi furono intenzionalmente predisposti dal divino Artefice per assolvere a quel

²²⁵ Fr. 5 Diels, su cui Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos*, I, p. 59. La terminologia diogeniana secondo Theiler, *Naturbetrachtung*, pp. 51-53, si desume dagli autori che ne sviluppano il pensiero: Senofonte, *Memorie*, I, 4.7 (*δημιουργός*); ps.Ippocrate, *Sul cuore*, 8 (*χειρώνας*).

²²⁶ *PDerv*, col. XVIII-XIX. Sulle risonanze anassagoree del Papiro v. Burkert in Laks-Most, *Studies*, p. 167 e R. Janko, *The Physicist As Hierophant*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 118 (1997), pp. 63-66, secondo cui l’autore dell’esegesi orfica nel papiro potrebbe essere stato Diogene in persona.

compito²²⁷. Di qui il passo era breve verso l'idea di una *pronoia* divina che, come fa nel piccolo la *pronoia* umana, prevede e provvede quanto è necessario alla migliore disposizione del cosmo²²⁸.

Il paradosso nel paradosso è che questa prima "dimostrazione" dell'esistenza di un Dio provvidente si richiami alla filosofia di Anassagora, il quale fu accusato di empietà e dovette salvarsi dall'imminente condanna con la fuga²²⁹. In realtà l'episodio (come altri analoghi avvenuti ad Atene nello stesso periodo) aveva motivazioni politiche, non religiose. Un Dio non ha bisogno di procedere in giudizio contro i suoi offensori: è l'istituzione che deve tutelarsi quando ravvisi un pericolo in ciò che qualcuno dice o pensa dei suoi Dei. La religione pubblica dei Greci non era un'ideologia ma una prassi di culto che rientrava nel novero delle tradizioni patrie, del *nomos*, ed ogni città-stato aveva le proprie, indipendentemente da quale fosse il suo assetto politico. In Atene vigeva da secoli un ordinamento democratico, e perciò i più ferventi fautori della democrazia erano anche massimamente conservatori nella tutela della religione che di questa democrazia faceva parte integrante, potendo poi all'occasione utilizzare tale loro zelo come strumento di lotta politica interna. Ora, il razionalismo tipico della cultura sofistica aveva suscitato negli ambienti intellettuali ateniesi un crescente distacco dalle tradizioni religiose. I più ritenevano ormai una pura fantasia gli antichi racconti mitologici su Dei ed eroi, né coglievano alcun significato negli atti rituali, benché li si praticasse lo stesso²³⁰. Se gli Dei esistessero davvero, e come fossero, diventava un problema: Euripide l'aveva portato ripetutamente in scena criticando con forza il comportamento attribuito dai miti agli esseri divini e affermando che si può credere a un Dio solo se corrisponde ai nostri criteri morali²³¹. Altri tentava di

²²⁷ Cfr. Senofonte, *Memorie*, I, 4.5-6 (funzione dell'occhio). L'esempio potrebbe averlo fatto Diogene che possedeva delle competenze in medicina, v. fr. 6 Diels.

²²⁸ Cfr. Senofonte, *Memorie*, I, 4.4 e 9. È giusto nella seconda metà del V secolo, all'epoca in cui Diogene insegnava ad Atene, che la parola *πρόνοια* comincia a comparire accompagnata dall'aggettivo *θεία* (Erodoto, III, 108), perché sennò l'accezione consueta era antropologica.

²²⁹ Sulle circostanze del processo ci sono diverse versioni (t. I Diels = Diog.d.L., II, 12-14).

²³⁰ Cfr. ad es. un personaggio del *Liside* platonico che associa alle «fiabe delle nonne» un episodio riferito ad Eracle (2, 205c-d); nella stessa palestra in cui avviene la conversazione si compie però un rito religioso dopo gli esercizi. Il mito è «divertente» ma inutile: *Fedro*, 4, 229c.

²³¹ *Elena*, 583; *Elettra*, 732; *Bellerofonte*, fr. 292; *Tieste*, fr. 226 Nauck.

giustificare razionalisticamente il culto statale nel senso che erano gli antichissimi benefattori della società ad esser stati divinizzati dopo morti (tesi del sofista Prodicò che sarà ripresa in epoca ellenistica del più celebre Evemero²³²), ma Crizia, come sappiamo, non esitava a dichiarare gli Dei un'invenzione dei governanti fatta per tenere buoni i sudditi con la paura della punizione ultraterrena. Crizia era un acerrimo nemico della democrazia ateniese, e ciò spiega il suo dileggio per la religione, però avendo trascorso gran parte della sua vita in esilio non correva il rischio di venire incriminato. Non è sicuro se toccò questo a Protagora, per aver dichiarato nel suo libro *Sugli Dei* che in argomento non si poteva, e neppure importava dire alcunché; di sicuro invece ad Anassagora che, da "fisico", reputava i corpi celesti dei semplici pezzi di pietra molto grandi²³³. L'affermazione parve più grave delle consuete critiche alla mitologia, solitamente tollerate, perché metteva in crisi il culto di divinità identificate o associate con gli astri, per esempio il sole e la luna. Fu così approvato un decreto (432) che comminava la pena di morte a quanti svolgessero ricerche astronomiche (la «meteorologia», come allora si chiamava) ricavandone questo genere di conseguenze. Ma dietro c'era un motivo politico più concreto. Un capopopolo ateniese, Cleone, appoggiò il decreto contro i «metereologi» proposto da un suo accolito per colpire il suo avversario Pericle, che di Anassagora era amico ed ammiratore²³⁴.

Mentre i democratici di Atene facevano a loro modo i conservatori della tradizione reprimendo gli intellettuali (situazione abbastanza inconsueta rispetto a quella odierna), l'"opposizione" rappresentata da circoli aristocratici perlopiù filospartani e ostili alla democrazia era anch'essa conservatrice ma in modo del tutto diverso. Qui le posizioni erano parecchio differenziate. La critica radicale e se si vuole "nichilistica" di Crizia era condivisa solo da pochi aspiranti tiranni. Altrettanto minoritaria era la linea politica di benpensanti come Sofocle, che nell'*Edipo Re* mostra l'esito disastroso del razionalismo sofisticato (la ricerca investigativa del protagonista) e dello scetticismo religioso (impersonato da Giocasta), ma ripropone una visione arcaica

²³² Prodicò, fr. 5 Diels. Alla teoria prodicea allude Euripide, *Baccanti*, 275-279. I frammenti di Evemero in Jacoby I, nr. 63.

²³³ Tesi rimasta famosa: tt. 1, 2, 3, 10, 12, 19, 20a, 35, 71, 72, 77, 91 Diels.

²³⁴ Anassagora, t. 17-18 Diels = Plutarco, *Pericle*, 32 e *Nicia*, 23.

del divino ormai anacronistica. La maggior parte dei conservatori “di destra” era invece incline a valorizzare – contro i sofisti – la morale e la religione non tanto come tradizione di culto civico, alla maniera dei democratici, ma piuttosto come fattore ideologico (il che rappresenta una sostanziale novità nell’ambito della cultura greca) e ciò senza mettersi in conflitto, al contrario armonizzandolo con la visione scientifica “moderna” resa possibile dall’illuminismo. Di questa operazione estremamente ambigua, ma geniale, sembra che uno dei trami principali sia stato proprio Socrate. Imbevuto di cultura illuministica, seguace di un sofista come Prodicò, ma anche ben inserito nella cricca della nobiltà filospartana, Socrate dovette trovare una ragionevole soluzione del problema religioso grazie alla sua frequentazione degli allievi di Anassagora²³⁵, dai quali desunse la teologizzazione del *nous* anassagoreo. Non a caso Aristofane, vicino invece agli ambienti democratici tradizionalisti, lo mette in ridicolo nelle *Nuvole* come sostenitore dell’identità di Dio e dell’«aria»²³⁶, e il principale capo d’accusa al suo processo, orchestrato dai medesimi ambienti politici, era di voler introdurre divinità aliene da quella venerate dalla Città²³⁷.

Io trovo improbabile che Socrate avesse una particolare attitudine all’esperienza religiosa: per lui contava piuttosto la tecnica morale con cui l’individuo si procura da solo la virtù e la felicità; tuttavia il suo buon senso popolare e la condivisione degli ideali dei conservatori antidemocratici gli facevano concludere che l’idea di Dio doveva essere mantenuta per le sue implicanze etiche, e ciò non poteva avvenire, date le premesse illuministiche, se non pensandolo come somma Intelligenza. In ciò vi era un precedente importante, e cioè ancora una volta Senofane, il precursore dell’illuminismo greco. È da tutti noto, e di solito anche altamente apprezzato, lo scherno ch’egli rivolge agli aspetti – come diciamo noi – “antropomorfici” della rappresentazione mitologica, omerica, delle divinità, alle quali vengono attribuiti non solo i connotati fisici, ma anche le peggiori qualità morali degli uo-

²³⁵ D 21, 23, 105, 216 Giannantoni; Diogene d.L., II, 19: tutte queste testimonianze lo indicano discepolo di Archelao, ma difficilmente il pensiero di Diogene gli sarà stato ignoto. L’idea di Dio come sommo artefice si trova anche nel socratico Antistene, nr. 180 Giannantoni.

²³⁶ *Nuvole*, 230, 365 ss.

²³⁷ D 130-131 Giannantoni.

mini²³⁸. L'alternativa da lui proposta è appunto un concetto di Dio come pura intelligenza (*nous*), la cui attività pensante (*noēma*) si differenzia da quella umana solo perché potenziata al massimo grado: essa vede tutto e sente tutto, e pur senza spostarsi compenetra l'intero universo facendolo vibrare del suo moto²³⁹. Si capisce che la mente divina regge e governa il cosmo ispirandosi a quelle norme di «giustizia» (*themis*) la cui mancanza Senofane rimprovera alla visione omerica del divino: i poeti secondo lui dovrebbero narrare degli Dei solo azioni moralmente valide²⁴⁰. Una divinità come massima espressione dell'intelligenza e come modello supremo dei valori sociali: in questo senso il *Nous* senofaneo è l'antenato della Dea Ragione o dell'Essere supremo di Robespierre. Ma se le cose stanno così, è legittimo domandarsi che senso abbia parlare di critica dell'"antropomorfismo". È forse meno "antropomorfo" proiettare sull'essere divino i valori essenzialmente umani dell'intelligenza e della giustizia che non le fattezze esteriori o i gesti? Sotto il profilo morale forse sì, ma la logica di base è sempre la stessa²⁴¹. Del resto è impossibile che non sia "antropomorfa" qualsiasi costruzione teologica elaborata dall'illuminismo, dal momento in cui misura di tutte le cose è l'uomo.

Non sappiamo se e fino a che punto Socrate avesse approfondito questa teologia dell'Intelletto. Le due principali testimonianze al riguardo, quella di Senofonte e quella di Platone, recano una forte impronta del pensiero dei loro autori. Senofonte come molti giovanotti dell'alta società ateniese era ferocemente antidemocratico e dopo una carriera militare da avventuriero all'estero trascorse il resto della vita a Sparta. Alieno però sia dalle ambizioni tiranniche e dalle idee radi-

²³⁸ Fr. 11, 12, 14-16 Diels.

²³⁹ Fr. 23-26 Diels. Pensiero attribuito a Socrate da Senofonte, *Memorie*, I, 4, 18. Mi pare fuori luogo discutere se Senofane fosse stato o no un "monoteista". La "teologia" senofanea non aspira a nessuno spazio istituzionale, non è una nuova religione del Dio unico da sostituire alle religioni politeistiche (come faranno in epoca ellenistica i pensatori ebrei e poi i cristiani), tantomeno un invito alla "conversione", ma solo una specie di deismo che *inventa* un concetto di Dio per la riflessione filosofica, e non per le pratiche della religione.

²⁴⁰ Fr. 1.24 Diels.

²⁴¹ L'apoteosi di Senofane come teorico di una religione più "spirituale", che tanti ripetono a partire dalla *Teologia dei primi pensatori greci* di Werner Jaeger (1953), è una falsificazione. Giustamente ha osservato O. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike*, Olms, Hildesheim 1970, p. 22: «Il Dio senofaneo rimane antropomorfo, o per meglio dire simile all'uomo sotto il profilo spirituale».

cali di personaggi come Crizia, sia dagli ideali filosofici astratti di altri Socratici, considerava la morale e la religione un requisito indispensabile dell'ordine sociale: in ciò era più simile a Platone, pur non avendone il talento speculativo. Nelle sue *Memorie socratiche* (ca. 390) egli presenta il socratismo come un'ideologia "moderata" a sostegno dei valori e delle credenze che a suo avviso il degrado morale della democrazia ateniese aveva finito per mettere in discussione (tutto il contrario della caricatura sovversiva inscenata dalle *Nuvole* di Aristofane!), e in questo quadro fa pronunciare al suo Maestro, fra l'altro, discorsi gonfi di retorica contro chi riteneva inutile il culto e dubitava dell'esistenza o della benevolenza degli Dei. La sua apologetica non si basa sul ruolo civico della religione, come avrebbe fatto un democratico, ma su un argomento razionalistico di ordine generale: il culto è un atto doveroso di riconoscenza per i tanti benefici che gli Dei hanno concesso all'uomo (la luce, l'armonia delle stagioni, la disponibilità di cibo, la vista, il linguaggio, la divinazione), i quali non possono essere frutto del *caso*, ma opera di un'*intelligenza* superiore. E a chi obietta che i presunti autori di tale «provvidenza» non sono oggetto di esperienza, non sono «visibili», risponde:

Invece di attendere che gli Dei ti si svelino nelle forme visibili, contentati di vedere le loro opere per venerarli e onorarli. Rifletti che essi stessi mostrano di volere così: infatti gli altri [Dei] che ci largiscono i beni, non ce ne largiscono nessuno comparendoci davanti, e anche quel Dio che ordina e tiene unito l'universo, sede d'ogni bellezza e d'ogni bene [...] si manifesta nel produrre opere tanto grandi, ma non si manifesta nel governarle. [...] L'anima dell'uomo, la quale partecipa, se mai altra cosa umana, del divino, ha un indubbio dominio su di noi; ma certo non si vede neppure essa. Riflettendo su tutto ciò, non si deve disprezzare l'invisibile, ma riconoscerne la potenza dagli effetti e onorare la divinità²⁴².

Il testo mette in luce un dibattito centrale per l'ontologia dell'illuminismo greco. Esso oppone da un lato una tesi come quella di Protagora che unica realtà è ciò che appare (il *phainomenon*), in quanto oggetto diretto di percezione (*áisthēsis*); dall'altro il metodo

²⁴² *Memorie*, IV, 3.13-14 (tr. R. Laurenti con qualche ritocco); cfr. I, 4.9. Sulla funzionalità dell'ordine come effetto di una *pronoia* anche *Economico*, 8.

scientifico anassagoreo secondo cui la conoscenza va oltre il *phainomenon* per cogliere il suo fattore produttivo non manifesto (*ádēlon*) costituito dalla natura o dalla tecnica (p. 244). Non c'è dubbio che fu Diogene a porre questo problema. Egli puntava a superare il fenomenismo ateistico utilizzando l'epistemologia del suo maestro Anassagora non solo per la conoscenza del mondo ma anche per la conoscenza di Dio, *pur rimanendo all'interno della prospettiva illuministica*. In essa la tecnica assumeva un ruolo più importante della natura, giacché la natura opera secondo necessità cieca, mentre la tecnica produce qualcosa sempre in vista di un fine, in ciò contrapponendosi al caso. Ma la finalità richiede la *pronoia* di un'intelligenza che prevede e provvede, la quale dimostra la sua esistenza col suo stesso funzionare, non per la sua visibilità diretta. Come dunque di fronte a un manufatto tecnico dobbiamo inferire l'intelligenza del suo costruttore, così l'assetto finalistico del cosmo manifesta l'intelligenza, parimenti 'invisibile' (*aphanēs*), degli Dei. Questo era l'argomento di Diogene, ma il tramite fra Diogene e Senofonte fu probabilmente Socrate. Ne è un indizio il paragone con l'«anima» (concetto socratico ma non anassagoreo) come esempio del fattore «invisibile» che si riconosce solo attraverso le sue opere²⁴³.

Platone nel *Fedone* fa parlare Socrate del suo giovanile entusiasmo per Anassagora, e aggiungere però un rilievo critico: il richiamo di questi all'Intelletto cosmogonico rimarrebbe pretestuoso, poiché le sue analisi dei fenomeni si basano di fatto su una causalità puramente naturale senza spiegare il *fine*, ossia la ragione per cui è *meglio* che le cose vadano in un certo modo. E allora – dice Socrate – «*le ossa e i nervi*» sarebbero la “causa” per cui me ne sto seduto qui in carcere attendendo l'esecuzione, e non invece che «*ho ritenuto più giusto e più bello, invece di svignarmela in esilio, pagare alla mia città qualunque pena essa mi abbia comminato*»²⁴⁴. L'osservazione è sicuramente di Platone, non del suo portavoce nel dialogo. Per Anassagora, Diogene, Socrate e Senofonte una spiegazione finalistica del cosmo consisteva nell'evidenziare la sua *funzionalità*, ovvero che ogni cosa

²⁴³ Un vago sapore provvidenzialistico doveva avere la concezione socratica della *theia moira*, nel senso che la «fortunata circostanza» è un aiuto concesso da Dio ai buoni che se lo meritano, cfr. Theiler, *Naturbetrachtung*, p. 51, e Gaiser, *Protr.u. Parän.*, p. 100.

²⁴⁴ *Fedone*, 47, 99a. Sulla «causa del meglio», mancante in Anassagora, *ib.*, 46, 97c-e.

è ordinata a uno scopo *utile* (l'occhio alla vista, il sole a illuminare o a render possibile il computo del tempo); l'idea che il vero "fine" debba essere *moralmente* qualificato cambia completamente il problema. Ma cosa significa che l'ordine del cosmo va subordinato a uno scopo etico? Ebbene, intanto bisogna leggere l'affermazione del *Fedone* alla luce della proposta di riforma della «teologia» nella *Repubblica*: in uno Stato ben costituito bisogna che il cittadino creda all'esistenza di divinità connotate essenzialmente in termini *razionali* e *morali*. Per il primo aspetto l'Intelletto anassagoreo divinizzato da Diogene poteva andar bene, per il secondo meno, dal momento che il *Nous* essendo la proiezione sul piano cosmico dell'intelligenza tecnica umana si limita ad eseguire un piano di lavoro, «buono» o «bello» solo nel senso della sua regolarità. Platone vede con acutezza che pure la svolta teologica dell'anassagorismo diogeniano non esce dagli schemi della concezione illuministica e non ne evita gli esiti ateistici, poiché il *Nous* in ultima analisi è solo una funzione interna della *physis* e quindi dell'*anankē*. Certo pensava anche a questo nel passo delle *Leggi* in cui contesta energicamente la ben nota teoria secondo cui la realtà è posta in essere dalla triplice azione della *physis*, della *technē* e della *tychē*²⁴⁵, allo stesso modo in cui altrove inverte polemicamente la sentenza protagorea sull'uomo come *metron* affermando che «la misura di tutte le cose è il Dio»²⁴⁶. Secondo Platone, non è la natura con la sua necessità che governa il mondo ma la provvidenza divina, che sotto forma di «anima» lo pervade e lo guida in conformità ai propri scopi benefici allo stesso modo in cui l'anima umana vivifica e sospinge alla virtù il corpo²⁴⁷. Così sembrerebbe che il pensiero platonico sia l'opposto della concezione illuministica dell'esperienza, e invece non è affatto così, perché a sua volta ne condivide i fondamenti. Proprio in un precedente passo delle *Leggi* ne troviamo il documento più esplicito:

²⁴⁵ *Leggi*, X, 4, 888e. Data la diffusione generalizzata di questa teoria nella cultura illuministica, penso sia inutile cercare a quale specifico autore Platone si riferisse.

²⁴⁶ *Leggi*, IV, 8, 716c.

²⁴⁷ *Leggi*, X, 6-9. L'analogia fra anima cosmica e anima umana riprende e sviluppa il paragone socratico già osservato in Senofonte.

*Dio governa tutto, e dopo di lui il caso (tychē) ovvero la circostanza (kairós) reggono ogni cosa umana. Tuttavia è meglio ammettere che a questi due fattori debba seguire un terzo, la tecnica (technē)*²⁴⁸.

Lo schema è quasi identico a quello che poi verrà contestato, salvo che qui «Dio» è messo al posto della natura, ossia la *pronoia* al posto dell'*anankē*. Non è un cambiamento irrilevante. Però la triplicità dei fattori produttivi rimane in quanto era assolutamente essenziale per gli scopi che Platone si prefiggeva con la sua riforma. Se infatti la religione deve conciliarsi con i bisogni della società, è chiaro che Dio *non* può governare davvero «tutto» (lo dice altrove Platone medesimo), perché l'iniziativa umana deve avere un suo margine di autonomia in modo da risultare responsabile, e questo a sua volta è reso possibile dal fatto che nella realtà non tutto è prestabilito ma si aprono spazi vuoti ove sia questa iniziativa, sia il caso, possono intervenire. La piccola frase che nel suo contesto sembra una notazione incidentale svela così il senso profondo della “teologia” platonica e il suo retroscena ontologico tipicamente illuministico.

Se scendiamo più in dettaglio, non è facile farsi un'idea definita di che cosa Platone intende con la parola «Dio». La sua “teologia” mette insieme cose piuttosto diverse. Anzitutto, il «parlare-degli-Dei» in maniera razionalmente corretta è di precipuo interesse per il tipo di società che la filosofia platonica vorrebbe istituire. In questo caso si tratta di un sistema politeistico che mantiene la nomenclatura tradizionale degli Dei depurandoli da ogni apparato mitologico arcaico. Il cittadino comune è obbligato a venerarli come esseri intelligenti, invisibili, che provvedono benevolmente ai suoi bisogni ma anche giudicano il suo comportamento surrogando la funzione di controllo dello Stato; ai governanti-filosofi, invece, Platone assegna una “teologia” di origine pitagorica condivisa da lui stesso e dai suoi allievi, che questi Dei sono in realtà gli astri: in tal modo sono perfettamente «visibili», anzi passibili di dimostrazione scientifica²⁴⁹. Su un altro

²⁴⁸ *Leggi*, IV, 4, 709b; i tre fattori anche nell'esposizione di Diogene d.L., III, 96.

²⁴⁹ *Leggi*, XII, 13, 966e; ps.Platone, *Epinomide*, 8, 984d. Per questo motivo Platone ritiene sommamente utile alla religione proprio quella «meteorologia» per cui Anassagora fu condannato come ateo (*Leggi*, VII, 22, 821a; XII, 13, 967a). Il Socrate senofonteo, al contrario, è talmente reazionario da approvare il decreto contro i meteorologi (*Memorie*, IV, 7.6-7)!

piano si pone invece «il Dio», che non ha un nome né un culto ma sta a significare la *nozione filosofica* di Dio quale principio organizzatore dell'universo. Tale nozione rappresenta con il linguaggio della religione un concetto che in sé non ha nulla di religioso: forse l'«Idea del Bene» della *Repubblica*, o l'«anima» cosmica delle *Leggi*, oppure l'«Uno» delle dottrine matematiche. In questa sua veste rappresentativa (una rappresentazione “mitica”, ma priva di qualsiasi implicanza a livello religioso-culturale) «il Dio» assume un ruolo centrale nel *Timeo*, il tardo dialogo cosmologico il cui contenuto Platone non a caso definisce un «racconto verosimile»²⁵⁰, poiché l'origine e la formazione del mondo è qualcosa che non si può tradurre in ragionamenti ma solo *descrivere* in figura di un evento.

Il punto di partenza del *Timeo* è dualistico. Al mondo nel suo stato attuale preesistono due modi di essere del tutto opposti: da un lato «tutto quanto è visibile e toccabile» (*pân horatôn haptón te*) ossia la dimensione sensibile (anche se non esiste ancora chi la possa percepire); dall'altro le pure «forme» ideali (*éidē*) accessibili soltanto al pensiero (*nóēsis*), non alla percezione²⁵¹. L'intelligibile è immobile, essendo eternamente identico a sé stesso; il sensibile invece è da sempre in preda un «moto disordinato e senza regola», quasi un «terremoto» (*seismós*) che coinvolge i diversi corpi donde è composto, cioè le «tracce» (*íchnē*) o i primordi dei quattro elementi fisici²⁵². In nessuna di queste due dimensioni separate esiste però la *vita*. Secondo l'intuizione estremamente moderna di Platone, la vita (il passaggio dall'inorganico all'organico) appare solo nel momento in cui l'astratto intelligibile e l'amorfo sensibile si “mescolano”, sicché l'uno si concretizza, mentre l'altro riceve una strutturazione regolare e si mette quindi “in funzione”. Tale mescolanza non è né spontanea né facile. Essa richiede una «causa» intelligente (*áition*) che vi si impegna con fatica in vista della realizzazione di un suo progetto e questi non può essere se non appunto «il Dio»: ma chi sia davvero «*il Facitore e Padre di questo universo*» – dice Platone – è difficilissimo

²⁵⁰ Usando indifferentemente la formula *eikōs mythos* (5, 29d) ed *eikōs logos* (6, 30b). Di quanto segue vi è una più ampia trattazione in Magris, *L'“anima” come necessità e finalità*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino» 114 (1980).

²⁵¹ *Timeo*, 6, 30a (visibile); 7, 31b (visibile e toccabile); 18, 52a (forme intelligibili).

²⁵² *Timeo*, 6, 30a (moto); 19, 52e-53a (terremoto delle tracce elementari).

da capire e da spiegare, perciò dobbiamo accontentarci di rappresentarlo come un grande «Ingegnere» (*Dēmiourgós*) che applicando al sensibile un ‘modello’ (*parádeigma*) intelligibile ovvero introducendo nei corpi fisici «*le forme e i numeri*»²⁵³ ha fatto nascere, a un certo punto, la vita. Perciò «*in base al “discorso verosimile” si deve dire che questo cosmo è un vivente dotato d’anima e d’intelletto, sorto per davvero grazie alla provvidenza del Dio*»²⁵⁴.

La divina genesi del cosmo secondo il *Timeo* non ha nulla a che vedere con le principali tipologie di racconto delle origini nelle religioni, quali la “creazione” biblica mediante la Parola e la “generazione” per distacco o per congiungimento sessuale di divinità primordiali²⁵⁵. L’idea guida del costruito rappresentativo, non è la metafora della regalità o della riproduzione naturale, bensì quella della *technē*. Solo che si tratta di una tecnica molto superiore a quella umana: il suo risultato è la vita, e poiché il vivente è tale per la presenza di un’anima, è appunto questa ciò che il Demiurgo deve produrre. Ma l’anima è anzitutto il medio fra sensibile e intelligibile, il luogo dove corporeità e intelligenza s’incontrano e convivono. In tal senso la parola *psychē* è qui lontanissima dall’accezione comune di apparato psichico, coscienza o soggettività in generale; designa piuttosto una realtà oggettiva, una “cosa”, una specie di cemento da costruzione, che il divino Ingegnere predispone miscelando insieme i costituenti ontologici di entrambe le dimensioni originarie: l’Entità (*ousia*), l’Identico (*tautón*) e il Diverso (*tháteron*), giacché ognuna delle «tracce» protoelementari, ed ognuna delle forme, è sia un ente, sia dotata di identità, sia diversa dalle altre. La “pasta” così ottenuta viene dapprima lavorata secondo un complicato sistema di rapporti aritmetici che corrispondono a quelli dell’armonia musicale, poi stesa e divisa in due, entrambi i nastri venendo piegati in forma di cerchio, infine i due circoli sono incrociati a X uno dentro l’altro e messi in

²⁵³ *Timeo*, 5, 28c-29a; 19, 53b (in questa fase del suo pensiero Platone concepisce le idee come entità logico-matematiche)

²⁵⁴ *Timeo*, 6, 30b.

²⁵⁵ Platone bensì parla dello spazio (*chōra*) contenente le tracce elementari disordinate come di un ‘utero materno’ (*mētēr*), una ‘nutrice’ (*tithēnē*), un ‘ricettacolo di impronte’ (*ekmaggēion*), così alludendo alla metafora generativa (*Timeo*, 18, 49a - 19, 52b); però non c’è nessun congiungimento del Dio “Padre” con questa “Madre”, diversamente da certi miti gnostici.

movimento: l'esterno in orizzontale, come l'equatore, l'interno in diagonale, come l'eclittica²⁵⁶. L'Anima del mondo è questa struttura geometrico-matematica in qualche modo "materiale", ancorché invisibile; il corpo del mondo da essa contenuto e delimitato consiste poi della mescolanza dei quattro elementi fisici, i quali sono stati ordinati dal Demiurgo legando in una proporzione matematica precisa (l'acqua sta alla terra come l'aria sta al fuoco) quelle loro «tracce» preesistenti in stato di disordine²⁵⁷. Infine le singole anime umane sono della medesima sostanza dell'anima cosmica, fatte con i rimasugli del composto già utilizzato per quella, e subito «*impiantate di necessità*» nei rispettivi corpi²⁵⁸. L'incarnazione non viene vista in questo caso come una colpa, diversamente dal *Fedro*; che l'anima si unisca a un corpo rientra nella medesima positiva logica che esige la mescolanza dell'intelligibile col sensibile, e cioè il motivo per cui ha avuto luogo l'operazione demiurgica: «*Egli era buono, e nei buoni non esiste mai invidia per alcunché: per questo volle che tutte le cose divenissero simili a lui per quanto possibile*»²⁵⁹. La bontà del Dio che risiede nella sfera dell'intelletto spinge alla diffusione, all'estensione dell'intelligenza là dove essa per natura non si trova, attraverso l'anima. Qui Platone ha cercato di capovolgere l'anassagorismo: non già Dio è la proiezione dell'uomo, ma l'uomo una proiezione di Dio. Queste parole non bastano però a distogliere dal fatto che il perno del *Timeo* non è Dio e tanto meno la religione bensì quel meraviglioso, straordinario (e in tal senso "divino") marchingegno tecnico che produce la combinazione armonica di intelligibile e sensibile nel cosmo. «Dio» è soltanto la personificazione "mitica" di questo evento, vale a dire una resa in termini rappresentativi di ciò che nel suo concetto è una *funzione*²⁶⁰; il «Demiurgo» è un nome dietro il quale sta *l'operazione stessa* della demiurgia (l'«Anima»), non una persona.

Secondo la descrizione figurata di Platone, il grande Ingegnere interviene in primo luogo esercitando una calcolata pressione su en-

²⁵⁶ *Timeo*, 8-9, 34a-37c.

²⁵⁷ *Timeo*, 7, 31b.

²⁵⁸ *Timeo*, 14, 41d-42a

²⁵⁹ *Timeo*, 6, 29e.

²⁶⁰ In ciò concordo con L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* (1974), Academia, S. Augustin 1998³, p. 32.

trambe le dimensioni originariamente separate: le «tracce» protoelementari vengono «legate» nel rapporto di proporzione che le fa diventare veri elementi fisici strutturati; il Diverso è costretto «con la forza» a impastarsi con l'Identico; le anime sono fatte scendere «di necessità» nei corpi²⁶¹. Tutti questi aspetti coercitivi, caratteristici della figura di *anankē*, stanno a significare che anzitutto la *necessità* è strumento fondamentale dell'operazione demiurgica e – al di là del “mito” – momento costitutivo dell'«Anima» in quanto struttura dinamica del cosmo. Ma il concetto di necessità nel *Timeo* è ambivalente. L'*anankē* non è una creazione del Demiurgo perché esisteva in certo qual modo anche prima sotto forma «moto disordinato e senza regola» dei corpi, effetto necessario di una serie di urti reciproci come quello degli atomi di Democrito (che è qui il grande avversario, non nominato, di Platone). Nel *Timeo* non si parla mai di “caos” a proposito della dimensione sensibile. Ora, il Demiurgo non fa altro che assumere questa meccanica elementare, ma confusa, disciplinandola secondo «forme e numeri» e imponendo con ciò un ordine altrettanto necessario derivante da una “matematizzazione” della natura. La prima *anankē* di stile “democriteo” è trasformata dalla demiurgia in un'*anankē* quasi “pitagorica”, in quanto contiene e delimita la *physis*, o anche “anassagorea”, perché regola in base a leggi e misure precise i processi terrestri e celesti. Tuttavia, anche questa seconda *anankē* rimane ambigualmente disposta sia al positivo sia al negativo giacché l'ordine della natura, di cui essa è causa, pur essendo in sé perfettamente razionale, può dar luogo a fenomeni controproducenti che *dal nostro punto di vista* appaiono incomprensibili, quasi sconfinando dalla necessità nella casualità. Per questo Platone definisce l'*anankē* demiurgica una «causa vagante» (*planoménē aitia*)²⁶². Che il mondo funzioni in ordine non può dunque essere il risultato finale.

Comprendiamo adesso le ragioni della critica all'anassagorismo messa in bocca a Socrate nel *Fedone*. A ben vedere, l'obiezione platonica all'idea di un mondo progressivamente messo in ordine sotto il

²⁶¹ *Timeo*, 7, 31c; 8, 35a; 14, 42a.

²⁶² *Timeo*, 17, 48a. Cfr. su questa ambiguità dell'*anankē* F.M. Cornford, *Plato's Cosmology* (1937) rist. Liberal Art Press, New York 1957, p. 174, che però tende a identificarla con l'irrazionale, laddove essendo principio d'ordine non può possedere razionalità: altrimenti non si spiega la funzione di Ananke nel mito di Er!

controllo dell'Intelletto non sta nell'assenza della religione, ma nel fatto di non essere abbastanza illuministica, cioè *non abbastanza antropocentrica*. Se infatti il mondo riflette l'opera di un Dio intelligente e buono, esso non deve solo manifestare una sua regolarità, che la pura *anankē* basterebbe a produrre da sé, ma denotare una finalità verso il bene che risulti tale dal punto di vista dell'uomo e specificamente per lui. La comprensione davvero finalistica del mondo esige dunque che la fisica si congiunga alla morale, che l'*ordine* delle cose sia conforme ai *valori* (al criterio del «meglio») stabiliti dall'uomo: valori certo non individualistici, ma coerenti con le esigenze oggettive della società. La solenne sentenza su «Dio misura di tutte le cose» si capovolge così nella sua verità nascosta: che è la morale *umana* la sola misura del bene e del male.

Si capisce, questa finalità rivolta all'uomo, questo criterio del «meglio» in cui culmina l'operazione demiurgica, non vuol dire che le cose nel mondo sono fatte andare a nostro esclusivo vantaggio. Il Demiurgo infatti assume e matematizza l'*anankē* ma non le toglie il carattere essenziale di causalità «vagante», sicché la natura mantiene una certa ambiguità e l'uomo rimane esposto alle sue minacce, nella stessa condizione di fragilità deplorata dai pensatori illuministici. D'altra parte l'*anankē* demiurgica (cioè l'ordine costrittivo e necessario dell'Anima del mondo) è già «meglio» dell'*anankē* occasionale, senza regole, inerente alla condizione predemiurgica²⁶³, e in quanto presiede ai rapporti funzionali tra i fenomeni non manca del lato finalistico proprio della razionalità tecnica. A questo tipo di finalità puramente tecnico-cosmologica di cui parlavano già Anassagora e Diogene, che in sostanza si risolve nell'idea di necessità (tutto ha una funzione, quindi tutto è necessario), Platone vuole però aggiungere una finalità *etica* come secondo e più importante aspetto dell'Anima del mondo. I processi fisici rimangono come sono, ma la necessità

²⁶³ Questo «prima» e «dopo» valgono naturalmente solo nel linguaggio della rappresentazione che usa lo schema temporale, onde si dice che il cosmo «è nato» (*gégone*) ad opera del Dio (*Timeo*, 5, 28b) allorché questi decide di fabbricarne l'«anima». In termini speculativi non vale la successione cronologica ma un rapporto di dipendenza formale per cui il cosmo non esisterebbe se non sulla base di una struttura logico-matematica raffigurata come operazione demiurgica. Platone infatti dichiara (8, 34c) che l'anima, benché nel racconto appaia solo a partire da un certo momento, in realtà era «prima» del mondo (essendo il suo fondamento divino), non solo per la dignità (*aretē*) ma anche per la origine (*genesis*).

che li governa viene addomesticata o come si dice «*persuasa*» a servire *anche* ad un altro scopo utile all'uomo, non all'ordine del cosmo. Tale opera di persuasione (non di costrizione!) è opera del *Nous* demiurgico o in altre parole della *pronoia* divina²⁶⁴. Il *Timeo* fornisce al riguardo alcuni esempi molto istruttivi: sotto il profilo meccanico-funzionale il corpo serve da veicolo della testa, ma sotto profilo finalistico-morale è distanziato da essa mediante il collo, affinché la parte peggiore dell'uomo (organi digestivi e sessuali) non contaminino quella migliore (il cervello); la bocca adempie a una necessità fisiologica di ricevere il cibo, ma al tempo stesso a una funzione morale di emettere saggi discorsi; il cranio è sottile e necessariamente si rompe se riceve traumi, però era *meglio* così, affinché l'attività pensante non fosse ostacolata dal peso d'una fascia muscolare; le malattie sono il risultato di processi fisici necessari, ma dal punto di vista etico un monito a condurre un'esistenza regolata ispirandosi all'armonia dell'universo²⁶⁵. Necessità e finalità non sono antitetiche, bensì due aspetti complementari costitutivi della demiurgia che è l'Anima del mondo. La seconda si inserisce sulla prima sublimandola e conferendole per così dire un compito edificante riferito all'uomo: come infatti il Dio ha disciplinato gli elementi mediante leggi matematiche, così noi dobbiamo disciplinare le passioni sottoponendole alle norme morali. In ciò si rivela accanto alla sapienza ingegneristica anche l'intenzione provvidenziale della cosmogonia, per esprimere la quale era indispensabile a Platone introdurre la rappresentazione personale di un Demiurgo intelligente e moralmente qualificato. Lo spunto però viene da Socrate, che partendo dall'esperienza delle tecniche manifatturiere le portava nei suoi discorsi come esempio di come deve funzionare la ben più importante tecnica morale.

La sintesi platonica geniale di necessità, finalità e provvidenza si dissolve e trova esiti diversi nel pensiero greco successivo. Aristotele mantiene il nesso tra finalità e necessità ma elimina la provvidenza, perché a suo parere i fenomeni naturali si verificano seguendo moda-

²⁶⁴ *Timeo*, 17, 48a

²⁶⁵ Il collo: cfr. *Timeo* 16, 44d e 31, 69d-e; la bocca: 33, 75de; il cranio: 33, 75c; malattie: cfr. 39, 82a e 43, 90d. Sulla contemplazione dell'ordine dell'universo che induce a perseguire un ordine morale nella vita dell'individuo cfr. *supra*, n. 124; ma l'idea risale ad Anassagora, t. 30 Diels = Aristotele, *Etica eudemia*, I, 5, 1216a11, e riecheggia in Euripide, fr. 910 Nauck.

lità loro intrinseche, in maniera spontanea e immediata, senza dipendere dalla pianificazione deliberata e cosciente di nessun divino Ingegnere: la natura infatti, e non una fantastica «anima» cosmica, è in ogni particolare entità principio e causa dei suoi movimenti²⁶⁶. Come già nell'etica, anche in questo caso egli tende a riproporre un pensiero di Platone dopo averlo sfrondata del rivestimento "mitico". Tolta la provvidenza del Demiurgo, ciò che resta è il puro finalismo immanente ai processi della *physis*, i quali passano dalla potenza all'atto essendo di norma orientati a un fine, cioè al completamento della forma virtualmente implicita nel loro sostrato. In questo senso vale la massima che «Dio e la natura non fanno niente invano»²⁶⁷, anzi che tutti i fenomeni sono fatti funzionare al «meglio» delle loro possibilità²⁶⁸. Ma la natura è solo una denominazione generica, non un soggetto, e «il Dio» aristotelico è bensì un essere intelligente (l'Intelletto al vertice di una gerarchia di intelligenze divine che muovono i corpi astrali) ma non pianifica né svolge attività in senso tecnico: il suo pensiero si realizza nel contemplare sé medesimo, giacché qualsiasi diverso oggetto sarebbe per lui qualcosa d'inferiore, e la sua funzione non è quindi di provvedere al mondo o di intervenire in qualità di causa efficiente, bensì solo di fungere da causa finale che indirettamente, senza muoversi, «attira» tutti gli enti a raggiungere la loro relativa perfezione formale (*entelécheia*) di cui egli rappresenta il modello assoluto da sempre già attuato²⁶⁹.

In realtà, nuovamente dobbiamo notare che le affermazioni di Aristotele quanto più sembrano chiare e perentorie tanto più si rivelano problematiche. Analogamente a Platone, la finalità della natura per lui presuppone e integra la necessità in quanto il realizzarsi dell'entele-

²⁶⁶ *Sulla filosofia*, fr. 9 Ross; *Sul cielo*, II, 1, 268b16; *Fisica*, II, 1, 192b13 e 21; III, 1, 200b10; sull'assenza di una Mente operatrice deliberante *Protrettico*, fr. 11 Ross e *Fis.*, II, 8, 199b26, che però fa un paragone inesatto con la tecnica (dove invece una deliberazione non può mai mancare!).

²⁶⁷ *Sul cielo*, I, 4, 271a33; *Generazione e corruzione*, II, 10, 336b32.

²⁶⁸ *Sul cielo*, II, 5, 288a2; *Fisica*, II, 2, 194a2; *Parti degli animali*, IV, 10, 687a16. Talvolta Aristotele parla metaforicamente della finalità come se fosse opera di una natura personificata: essa «costruisce» (*Parti d.anim.*, II, 7, 652b20), «lavora» come uno scultore (*ib.*, II, 9, 654b30-33), «provvede» (*S. cielo*, II, 8, 290a33; 9, 291a25). Sul finalismo aristotelico come espressione di una funzione, non di un agire intenzionale D. Zucca, *Il caso e la fortuna*, in Natali-Maso, *Catena d. cause*, p. 80.

²⁶⁹ *Metafisica*, XII, 6-7. Su Dio come Motore non mosso anche *Fisica*, II, 7, 198b1; VIII, 6.

chia si serve di regolari meccanismi causali. Con questo argomento obietta a Democrito che la spiegazione dei fenomeni naturali non può esaurirsi nei rapporti di causa-effetto, senza tener conto dei fini da raggiungere²⁷⁰, e siccome tali fini vengono raggiunti di regola o perlomeno non si può neanche pensare che l'evoluzione dei viventi sia avvenuta a caso, secondo una tesi attribuita ad Empedocle²⁷¹. Tuttavia quel criterio finalistico del «meglio» a cui il *Timeo* riusciva a conferire un certo significato, sia pure con un'ibrida mescolanza di fisica e di etica, diventa assai evanescente dal momento che nel discorso puramente «scientifico» di Aristotele la natura non ha alcuna intenzione di provvedere al bene dell'uomo salvo a dotare il corpo umano degli organi necessari al suo buon funzionamento. La finalità aristotelica torna così ad essere quello che era nell'anassagorismo, un'idea di funzionalità e di ordine in senso generale che del resto in natura si riscontra solo «perlomeno», mentre «per accidente» potrebbe anche essere fallito o deviato su altri percorsi. Certo, i fini valgono sempre per un singolo individuo, e il fatto che vengano raggiunti è in qualche modo «meglio» per lui. Ma la *positività* dell'entelechia dal punto di vista dell'uomo risulta abbastanza chiara soltanto se ci si riferisce allo sviluppo biologico normale. Meglio riuscire a diventare adulti che morire da piccoli (contrariamente al detto di Teognide!)²⁷². Tutto si fa più ambiguo se invece prendiamo in considerazione il più ampio contesto degli eventi della vita, quelli che Aristotele riduce sbrigativamente a coincidenze fortuite o accidentali. Come sappiamo, non solo l'*anankē* ma pure la *tychē* mantiene un riferimento essenziale alla finalità in quanto l'incrocio di due o più segmenti causali ottiene un fine diverso da quello che separatamente essi si proponevano: per

²⁷⁰ *Fisica*, II, 9, 200a6-10: «[La casa] non ci sarebbe senza di queste <le pietre>, però non per via di queste – se non in quanto materia – bensì allo scopo di offrire copertura e rifugio. Analogamente tutto quanto è in vista di un fine non c'è senza presupposti di natura necessaria, ma non per questi esiste – se non in quanto [ne sono la] materia – bensì per il fine».

²⁷¹ Cfr. *Fisica*, II, 8, 198b23-32; *Parti degli animali*, I, 1, 640a19-27 secondo cui gli organi degli animali si produrrebbero a caso (per *trials and errors*), non per assolvere a una funzione (su questo «darwinismo» empedocleo cfr. J.D. Evans, *Aristotle*, Harvester, Brighton 1987, p. 92); in *Fis.*, II, 4, 196a19 e *Gener. e corr.*, II, 6, 333a16-b18 afferma inoltre che secondo Empedocle (fr. 53 Diels) la posizione degli elementi nel cosmo sarebbe soltanto occasionale.

²⁷² *Per i terrestri il meglio di tutto è non esser mai nati, // non aver visto mai del sole acuto i raggi, // o appena nati arrivar al più presto alle porte dell'Ade e // lì giacere da un grande manto di terra avvolti* (425-428).

esempio la scoperta del tesoro da parte del contadino o l'incontro occasionale del creditore col suo debitore. Non si può negare che in questi casi si sia realizzato il meglio. Però anche nell'altro esempio aristotelico, quello dell'uomo che «per accidente» ci rimette la pelle per esser uscito di casa con l'intenzione di dissetarsi, abbiamo lo stesso incrocio di segmenti causali e la realizzazione di un fine imprevisto, quantunque di una ben maligna *tychē* si tratti! È vero che in entrambi i casi sono fatti che accadono «di rado» e non «perlopiù», ma allora perché nel primo Aristotele parla di finalità raggiunta e nel secondo no? Le due coincidenze hanno portato a un fine, non importa se vantaggioso o meno. D'altronde *in tutti i casi* il fine è positivo solo per qualcuno: per il contadino che ha trovato il tesoro ma non per chi l'aveva nascosto, per il creditore ma non per il debitore, per l'organismo che matura la sua crescita ma non per gli innumerevoli altri che gli sono serviti da nutrimento. Che senso ha dunque concepire il fine come essenzialmente “buono”?²⁷³ La teoria aristotelica della finalità in ultima analisi non dice se non una cosa molto ovvia per non dire banale: che in natura qualsiasi processo, raro o frequente che sia, comunque vada avrà sempre un suo esito, e in un modo o nell'altro porterà sempre ad un certo risultato.

Non meno problematico è l'altro aspetto, l'esclusione da parte di Aristotele della metafora artigianale, allo scopo di evitare un visione mitico-“antropomorfa” della natura. Tuttavia com'è s'è visto anche a proposito di Senofane e di Diogene la riflessione illuministica è massimamente antropomorfa proprio là dove essa presume di negare l'antropomorfismo. Il fatto che la *physis* non ragiona e non delibera, a differenza del *dēmiourgos* umano o divino, non toglie che il modo di prodursi dei fenomeni naturali rispecchi precisamente il paradigma dell'operazione tecnica in vista di un risultato. Non già «*la tecnica imita la natura*» bensì al contrario è l'esperienza della *technē* a suggerire al filosofo l'interpretazione della *physis* in generale²⁷⁴. In

²⁷³ Persino A. Mansion, sostenitore della positività oggettiva del finalismo aristotelico, deve ammettere che «*malheureusement*» Aristotele non ha spiegato perché il fine sia sempre un bene (*Introduction à la Physique aristotelicienne* [1913], Inst. supér. Philos., Lovanio 1987³, p. 276).

²⁷⁴ *Fisica*, II, 2, 194a22. Sulla *technē* quale fondamentale modello della fisica aristotelica si veda Weiss, *Kaus .u. Zufall*, p. 56, le cui tesi sono riprese senza citarla da W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttinga 1962, p. 269.

sintesi, la *physis* è una proiezione della *technē* che opera sulla base dell'*anankē* pur rimanendo sempre esposta all'eventualità della *tychē*, sicché i concetti chiave dell'illuminismo ancora una volta continuano a richiamarsi reciprocamente l'un l'altro.

Del tutto diversa è la tematica al riguardo nella filosofia stoica, la quale invece pone una stretta associazione di fatalità e provvidenza. Secondo gli stoici, quello che in termini "fisici" si dice «destino» equivale in termini religiosi a «Dio», alla «mente» o alla «legge» di Zeus, alla «provvidenza» divina²⁷⁵, perché l'intero dispiegamento delle connessioni di causa ed effetto da cui si produce il cosmo è già programmato nel suo principio, come l'evoluzione di un essere vivente si sviluppa necessariamente a partire dal suo seme²⁷⁶. Rigorosamente parlando, qui il «destino» non vorrebbe dire la stessa cosa di «necessità», giacché l'*anankē* è l'ambito della causalità esteriore con la quale si confronta la causalità autodeterminante del soggetto, mentre la *heimarménē* è l'armonia prestabilita di entrambe le differenti istanze (p. 218, 232); resta tuttavia che il destino nello stoicismo rappresenta un ordine assolutamente necessario degli eventi in cui non c'è nessun posto per l'intervento di fattori casuali né per fenomeni indifferentemente passibili di accadere in un modo o in un altro. Tutto avviene al modo che da sempre il *logos* divino aveva pianificato che avvenisse: tanto la concatenazione causale dei fenomeni esteriori quanto le azioni compiute in base alla «natura propria» del soggetto.

Questa fondamentale *razionalità* del cosmo derivante dalla sua conformità al *logos*, nel doppio aspetto di destino che si svolge secondo concatenazioni causali e di provvidenza divina che tutto dispone secondo il proprio piano, può trovare talvolta espressione nella metafora dell'operazione tecnica e nella conseguente considerazione finalistica della natura. Così Zenone, che probabilmente conosceva il finalismo di Diogene dalla sua frequentazione giovanile degli ambienti socratici, parlava del principio attivo dell'universo come di un «fuoco artefice» (*pyr technikón*) e Crisippo paragonava l'attività dello

²⁷⁵ Zenone, fr. 98, 102, 160, 176; Cleante, fr. 537.20; Crisippo, fr. 913, 937; *SVF* II, fr. 1009 e 1051. Il destino come *dēmiourgos*: Zenone, fr. 85 e Cleante, fr. 493 = Diogene d.L., VII, 134; *SVF* II, fr. 1021 Arnim = Diog. d.L., VII, 147. Per l'identità Dio-destino cfr. Seneca, *Sulla provvidenza*, 5.5-7; *Questioni naturali*, II, 45 e V, 18.

²⁷⁶ Zenone, fr. 87, 98, 102, 113 Arnim.

pneuma al governo di un buon sovrano che con paterna sollecitudine predispone tutto per il bene dei suoi sudditi²⁷⁷. Ma il paradigma della *technē* rimane qui soltanto esteriore perché i presupposti ontologici dello stoicismo non sono quelli della concezione illuministica. Poiché infatti la realtà è già da sempre compresa nel circolo del destino, secondo il quale eternamente si ripete, non esiste una pluralità di fattori produttivi indipendenti, né una progressività lineare indefinita del tempo, né spazi vuoti da riempire con le interferenze del caso o dell'iniziativa umana; la *tychē* nasce solo dall'ignoranza delle vere cause, la *technē* non può avere nessun ruolo creativo e l'*anankē* non è per gli stoici limitata a un mero valore statistico, come l'aristotelica regola del «perlopiù». Tutto quanto si produce nel mondo durante un ciclo cosmico scaturisce in un flusso vitale continuo e immediato, in cui si annulla la distanza fra potenza e atto, materia e forma, progetto ed esecuzione²⁷⁸. Di conseguenza, la rappresentazione del cosmo come manufatto tecnico e del suo principio come artefice non ha affatto il carattere sistematico che aveva nel *Timeo*: manca il modello matematico da applicare a una dimensione ontologicamente differente; manca l'idea di una "resistenza" opposta dal sensibile all'intelligibile; manca la figura di un operatore distinto dal materiale il quale obblighi la natura a conformarsi a una finalità ad essa estranea, dal momento che *logos* e *physis* sono due aspetti della medesima cosa. Nello stoicismo la provvidenza divina non sta a significare la trasformazione di uno stato amorfo in un ordine finalistico progettato da un'intelligenza superiore, ma l'interpretazione religiosa dell'ordine già esistente, che è quello del destino, dove ogni cosa ancor prima di esserci aveva necessariamente il suo posto, il suo senso e il suo ruolo.

²⁷⁷ Zenone, fr. 98; Crisippo fr. 1011, 1012, 1016, 1017 Arnim; sul «Re» cfr. Filone d.A., *Sulla provvidenza*, II, 15. L'esempio diogeniano dell'ordine della casa che rivela l'intelligenza del proprietario (in Senofonte, *Economico*, 8) è frequente negli stoici, cfr. Cleante, fr. 528; *SVF* II, fr. 1015; Cicerone, *Natura degli Dei*, II, 8.18 e 35.89; Filone d.A., *S. provv.*, I, 27; 30-33; 42; 72; 75; II, 63; *Leggi speciali*, I, 33; *Allegorie delle leggi*, III, 98; Epitteto, I, 6.8; Marco Aurelio, III, 2. Altri elementi di origine diogeniana: la bellezza del cosmo (*supra*, n. 224), cfr. Cicerone, *Natura d. Dei.*, II, 36-53, Filone d.A., *S. provv.*, II, 40, e Seneca, *Questioni naturali*, I, proemio, 14; la teleologia del corpo umano (*supra*, n. 227), cfr. Cicerone, *ib.*, 54-60.

²⁷⁸ Cfr. Goldschmidt, *Système stoicien*, pp. 63-65; 91-93.

Estratto nr. 3: pp. 355-397

CAPITOLO QUINTO

IL DIBATTITO FRA LE SCUOLE (PARTE PRIMA)

LA DETERMINATEZZA DEL FUTURO

5.1. *Le scuole di epoca ellenistica*

Il fenomeno delle “scuole” filosofiche (con ciò intendendo un gruppo di pensatori che fanno riferimento a un comune maestro e ne trasmettono o ne sviluppano la dottrina lavorando dentro una sede adibita alla ricerca e all’insegnamento) è nato a partire dal IV secolo a.C., prolungandosi poi dall’epoca ellenistica e tardo-antica alle istituzioni universitarie del medioevo e dell’età moderna sin verso la fine del secolo scorso. La nostra generazione è forse l’ultima ad averlo conosciuto; nella situazione attuale dell’università non credo che sarebbe più possibile alla maniera di un tempo.

Per quanto riguarda l’istruzione in generale, nella Grecia classica le comunità cittadine anche piccole provvedevano alla formazione primaria dei ragazzi mediante educatori professionali; la formazione superiore invece era affidata all’iniziativa privata e di norma privilegio delle classi sociali medio-alte, anche se in città come Atene c’era per tutti la possibilità di accostarsi alla cultura grazie agli spettacoli in teatro e alle pubbliche recitazioni di poesie o di racconti storici che avvenivano nei locali chiamati *ōdeion*. I sofisti furono i primi a proporsi come professionisti dell’istruzione ai quali si potevano rivolgere, pagando un onorario assai elevato, quanti fossero interessati a ricoprire posti di rilievo nella società e necessitavano quindi di un’adeguata preparazione soprattutto in campo giuridico e politico ma anche letterario e talvolta persino tecnologico (le materie scientifiche invece erano coltivate da cerchie più ristrette di persone). L’insegnamento poteva aver luogo o per singoli nelle residenze stesse

della ricca clientela, oppure in gruppo utilizzando i cosiddetti «ginnasi», che erano principalmente delle palestre (statali o private, cioè a pagamento) ma disponevano pure di locali per la lettura o lo studio, spesso in forma di «esedre» semicircolari. Anche Socrate viene spesso rappresentato mentre gira fra i ginnasi di Atene ad incontrare i giovani, ma egli non si presentava come un insegnante o comunque non ne esercitava la professione¹.

Per quanto riguarda la filosofia, i primi «fisiologi» si presume che raccogliessero ognuno intorno a sé un circolo di seguaci e che fra i diversi circoli ci fosse comunicazione di idee, ma difficilmente esisteva una sede stabile per attività didattiche né una successione regolare di maestro e discepolo fra le personalità a noi note: l'idea di una "scuola di Mileto" o di una "scuola di Elea" è un'invenzione di epoche posteriori, quando scuole filosofiche già esistevano. Le dottrine di Eraclito e Democrito ebbero notevole seguito, al punto che ci furono pensatori sedicenti "eraclitei" e "democritei", ma i più erano persone che le avevano imparate solo dai libri². Di Anassagora forse si può dire ch'ebbe una "scuola", nel senso che i suoi allievi continuarono a lavorare ad Atene fornendo un insegnamento aperto al pubblico simile a quello dei sofisti. Una cosa diversa era poi l'organizzazione ben ramificata e coordinata delle "cellule" pitagoriche, via di mezzo fra una setta a suo modo religiosa che coltivava anche interessi scientifici e una specie di massoneria che puntava ad esercitare pesante influenza sulla vita politica delle città greche.

Il primo a fondare una scuola filosofica nel senso tecnico del termine fu Platone al ritorno dal suo primo viaggio a Siracusa, nel 387.

¹ I sofisti non disponevano di una sede fissa perché insegnavano viaggiando, accompagnati da qualche allievo collaboratore, e arrivati in una città, se erano abbastanza famosi, venivano ospitati da qualche ricco ammiratore, come si vede dall'ambientazione del *Protagora* e del *Gorgia* di Platone: qui presumibilmente svolgevano il loro lavoro per lui o per altri ch'egli riceveva in casa. L'uso dei ginnasi per le lezioni non è documentato ma probabile, e sicuramente i sofisti li frequentavano per farsi conoscere dai potenziali clienti, come fa l'Eutidemo dell'omonimo dialogo platonico. Anche i socratici Antistene e Diogene di Sinope andavano nei ginnasi per incontrare i loro seguaci, certo gratuitamente (Diogene d.L., VI, 13 e 77). Un altro socratico invece, Aristippo, come i sofisti teneva conferenze a pagamento (II, 65).

² Il Cratilo che professò eraclitismo ad Atene nell'ultimo scorcio del V secolo (Diogene d.L., III, 6), per ragioni cronologiche non può aver mai visto Eraclito di persona; così il democriteo Nausifane, che fu maestro di Epicuro. Un rapporto di discepolato potrebbe esserci stato fra Democrito e Metrodoro di Chio ma solo sul piano personale, non come fatto di "scuola".

A questo scopo egli si trasferì in una villa di sua proprietà alla periferia occidentale di Atene, lungo la strada che uscendo dalla «Doppia Porta» (*Dípylon*) andava a Tebe, e quivi radunò un gruppetto di amici ed aspiranti allievi, molti dei quali attratti dalla sua fama erano venuti da lontano (come Aristotele dalla natia Macedonia). C'erano persino due donne, che tuttavia assistevano alle sue lezioni in abiti maschili³. Siccome Platone era già molto ricco di famiglia, la scuola non richiedeva un onorario ma piuttosto la «congenialità» di cui egli parla nella *Settima Lettera*⁴, cioè passione filosofica e assiduo impegno nello studio, anche critico, delle dottrine del Maestro: non già quelle che oggi conosciamo dai Dialoghi, ma un complicato sistema di matematica speculativa di cui fra l'altro il *Timeo* ci offre qualche indizio⁵. Poiché però alcuni degli allievi si dedicarono successivamente alla vita politica, si capisce che *questa* era, nell'intento del Fondatore, una delle finalità principali a cui l'apprendimento della filosofia doveva portare. La villa sede di questo "centro di studi" confinava con un parco chiamato *Akadēmía* perché era dedicato all'eroe attico Academo; vi si trovava un piccolo santuario ed un ginnasio dei quali tuttora si vedono i resti nel verde di un giardino pubblico rinnovato sul luogo dal Comune di Atene, ovviamente col nome di *Akadimia Plàtonos*. Ben presto infatti gli ateniesi suoi contemporanei denominarono l'ormai celebre e misteriosa villetta dei filosofi dalla direzione in cui si andava per raggiungerla – l'Accademia – benché all'inizio non avesse niente a che vedere con il parco. Soltanto una volta Platone vi si recò per tenere una pubblica conferenza *Sul bene* e dalla città accorsero in gran numero, curiosissimi, ma quasi nessuno ne capì una parola: tanto poco «congeniale» era il popolo di Atene alle astratte disquisizioni scientifiche del suo illustre concittadino!⁶

³ Dicearco, fr. 44 Wehrli = Diogene d.L., III, 46; Filodemo, *Storia dei filosofi* [I], p. 135 Dorandi; T. Dorandi, *Assiotea e Lastenia*, «Atti Accad. tosc. "La Colombaria"», 54 (1989).

⁴ Cfr. *supra*, cap. 4.3, n. 127. Sulla mancanza di onorario Diogene d.L., IV, 2.

⁵ La più chiara ed esauriente esposizione delle testimonianze su queste dottrine «non scritte» ritengo si trovi in K. Gaiser, *Die ungeschriebene Lehre Platons* (1963), tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1994.

⁶ Aristosseno, *Elementi di armonia*, II, 1 (ed. R. Da Rios, Poligrafico dello Stato, Roma 1955). Per le vicende dell'Accademia qui riassunte v. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttinga 1978; per i reperti archeologici E. Billot, *Académie*, in

Poco prima della sua morte (347) Platone designò a succedergli in qualità di ‘direttore della scuola’ (*scholárchēs*) suo nipote Speusippo. La scelta era forse dovuta non solo alla stima per la persona (che non fu quell’incompetente malignamente presentato da Aristotele) ma anche a un problema legale, perché il diritto attico proibiva la proprietà di immobili a chi fosse sprovvisto di cittadinanza, condizione in cui si trovavano quasi tutti gli altri discepoli. Speusippo però si ammalò di paralisi e morì otto anni dopo. Alla sua morte furono gli studenti ad eleggere il nuovo scolarca nella persona di Senocrate, nativo di Calcedone di fronte a Bisanzio (ca. 385-314). Con un direttore forestiero, la scuola dovette aggirare il problema legale assumendo lo statuto di un’associazione religiosa (un *thíasos*) e costituendo così un “ente morale” riconosciuto dallo Stato poté conservare un diritto di proprietà collettiva. Ma a questo punto non si trattava più della villa di Platone, che presumibilmente tornò alla famiglia; la scuola trasferì la propria attività in un altro edificio, una piccola ‘Casa delle Muse’ (*Mousêion*) che Platone stesso aveva fatto costruire per uso culturale dentro il Parco di Academo. Qui Senocrate, persona oltremodo sobria e morigerata, ricavò per sé un modesto alloggio, mentre l’insegnamento avveniva nell’*esedra* del locale ginnasio⁷. I successivi scolarchi andarono invece a risiedere normalmente in città, utilizzando comunque il *Mouseion* e l’*esedra* per la loro attività scolastica⁸. Si racconta anche di capanne costruite nel Parco dagli studenti più assidui per dimorare in permanenza vicino al luogo ove erano tenuti i corsi⁹. La loro frequenza, dopo Platone, dovette con ogni verosimiglianza richiedere una cospicua tassa d’iscrizione, come del resto tutte le altre scuole.

Una svolta nella storia dell’Accademia si ebbe con l’avvento allo scolarcato di Arcesilao (nativo di Pitane presso Pergamo) nel 268. Speusippo, Senocrate e i successori di questi, Polemone e Cratete, insegnavano principalmente la matematica speculativa e la cosmologia

Dictionnaire des philosophes antiques, I, CNRS, Parigi 1989; per le immagini il sito www.culture.gr (cliccare sulla mappa di Atene in corrispondenza di *Academy of Plato*).

⁷ Cfr. Diogene d.L. IV, 1; Filodemo, *Storia [I]*, p. 136 Dorandi. Sull’alloggio di Senocrate Diogene d.L., IV, 7.

⁸ Diogene d.L., IV, 22; 40. L’*esedra* era considerata parte integrante della scuola (Filodemo, *Storia [I]*, p. 167 Dorandi), benché le lezioni disturbassero l’attività sportiva condotta in silenzio nell’attiguo ginnasio (Diogene d.L., IV, 63).

⁹ Diogene d.L., IV, 19; Filodemo, *Storia [I]*, p. 146 Dorandi.

del tardo Platone, oltre a tenere corsi di logica, di etica e di retorica; Arcesilao invece ritenne che l'Accademia non dovesse entrare in concorrenza con le altre scuole rivali (stoica ed epicurea) presentando un proprio sistema filosofico, bensì limitarsi ad esaminare criticamente i sistemi altrui senza prendere posizioni «dogmatiche»: principio metodico in cui gli storici hanno voluto ravvisare un ritorno al socratismo¹⁰. Questa tendenza criticistica, in fondo agnostica, fu accentuata dal suo successore Lacide di Cirene (dal 244) e più tardi da Carneade, anche lui oriundo della grande colonia greca sulle coste della Libia (214-131). Pare sia stato Lacide a definire il nuovo corso della scuola col termine «Accademia 'moderna'» (*neōtérē*), rispetto a cui la presa di posizione di Arcesilao sarebbe stata solo un primo passo, un'«Accademia 'di mezzo'» (*mésē*), dopo l'«Accademia 'antica'» (*archaia*) iniziata da Speusippo¹¹. Per oltre un secolo la scuola che era stata di Platone dovette la sua fama non a una propria dottrina ma all'acume con cui contestava le altre, finché verso gli anni Ottanta del I secolo a.C. Antioco di Ascalona, in polemica con i suoi maestri, tornò a voler delineare un sistema filosofico "positivo". Antioco si proclamò scolarca di un'Accademia «[all']antica», richiamandosi ai primi successori di Platone, ma di fatto sembra che il suo "sistema" convergesse su parecchi punti con quello stoico. Questa operazione fu indirettamente favorita dalla dispersione della scuola in quel momento, perché in seguito all'assedio e alla conquista di Atene da parte dell'esercito romano nell'anno 86 (la città infatti si era schierata con

¹⁰ Il nesso con Socrate si trova già in Cicerone, *Sull'oratore*, I, 5.11; III, 18.68 = Arcesilao, fr. 5a Mette; *Termini estremi del bene e del male*, II, 1.2 = *Id.*, fr.11 Mette. Arcesilao si richiamava alla figura di Socrate presentata nei Dialoghi di Platone, e in tal senso il suo scetticismo era non meno "socratico" che "platonico": su questo cfr. A.M. Ioppolo, *Socrate nelle tradizioni accademico-scettica e pirroniana*, in AA.VV., *La tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 1995. Resta un problema aperto se la filosofia accademica da Arcesilao in poi si riducesse davvero a questa disamina critica o non ci fosse anche una dottrina "esoterica" di tipo platonico (sospetto avanzato da Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, 234 [tr. it. in *Scettici antichi*, UTET, Torino 1978, p. 188] = Arces., fr. 1 Mette). Le opere di Platone continuarono a far parte del *curriculum studiorum* per gli studenti dell'Accademia, che iniziava – come sarà poi nel neoplatonismo – con la lettura del *Gorgia* (Cicerone, *Sull'oratore*, I, 45).

¹¹ Filodemo, *Storia [I]*, p. 156 Dorandi; Diogene d.L., I, 14. In epoca romana la "Nuova" Accademia veniva fatta cominciare col più celebre Carneade, v. Sesto E., *Schizzi pirroniani*, I, 220. Sul metodo di Arcesilao e Carneade di argomentare sui pro e i contro di due tesi contrapposte cfr. Cicerone, *Termini estr.*, II, 2; *S. orat.*, III, 67; Diogene d.L., IV, 28; Sesto E., *Schizzi pirr.*, I, 220, 232. Il modello di questo procedimento era Protagora (*supra*, cap. 4.2, n. 95).

Mitridate, nemico di Roma) il Parco dell'Accademia e i suoi edifici erano stati devastati; Antioco stesso, rientrato dopo la fine della disastrosa guerra, faceva lezione in un altro ginnasio che si trovava da qualche parte in centro città, dono del re d'Egitto Tolomeo II alla metropoli della cultura ellenica. Ma il tentativo di contro-svolta del nuovo scolarca si esaurì ben presto. Dopo la sua morte avvenuta nel 69 ci furono solo due successori, e dalla fine del I secolo nessuno parlò mai più dell'Accademia come scuola filosofica attiva.

Aristotele aveva abbandonato l'Accademia per protesta in seguito alla nomina di Speusippo, né vi tornò quando la carica di scolarca che riteneva gli spettasse per merito andò invece a Senocrate. Qualche anno dopo fu richiamato in Macedonia per fare da precettore al principe ereditario Alessandro, il futuro Alessandro Magno, e solo alla partenza di questi, divenuto re, per la campagna contro i persiani (334) si stabilì nuovamente ad Atene. Qui fondò una scuola, ostentatamente dalla parte opposta della città rispetto all'Accademia, presso il tempio di Apollo detto *Lykeios* che doveva sorgere alle falde del colle Ardetto, più o meno dove oggi c'è il Palazzo presidenziale e lo Stadio olimpico del 1896¹². Anche in questo caso sembra che la scuola, configurata come "ente morale", fosse proprietaria di strutture attrezzate dentro il parco *Lykeion* ('Liceo') annesso al tempio, donde prese il nome: un *Mousêion* provvisto di un'aula, sala di rappresentanza, biblioteca, e inoltre un 'passeggio' (*peripatos*), una specie di piccolo *campus* dove col bel tempo si tenevano lezioni all'aperto. Di qui l'altro nome con cui la scuola fu nota, «Peripato», e l'appellativo di «peripatetici» dato ai suoi allievi¹³.

¹² L'epiteto di Apollo *Lykeios* difficilmente può voler dire 'proveniente dalla Licia' o 'venerato nella Licia' (in tal caso la forma più corretta sarebbe *Lykios*) perché Atene poteva bensì accogliere divinità straniere (per es. la *Bendis* tracia nominata all'inizio della *Repubblica*) ma non risulta che si appellassero come straniere divinità considerate panelleniche. Probabilmente si riferisce al tradizionale rapporto del Dio con il *Lykos*, nel senso del Dio-Lupo oppure 'Protettore dai lupi'. Possibile anche un nesso con la radice ie. di 'luce' (lat. *lux*, iran. *roxš*, gr. *λευκός*, 'chiaro'), ma meno probabile perché l'associazione fra Apollo e il sole è postclassica.

¹³ Sul Museo e il Peripato cfr. Diogene d.L., v, 51-52 (dove sembra ci fossero nel *Lykeion* anche alloggi a disposizione degli studenti frequentanti); 70; per le vicende della scuola peripatetica in generale J.P. Lynch, *Aristotle's School*, Univ. Press, Berkeley 1972. Da Filodemo *Storia II*, p. 129, 136, 137 Dorandi, si desume che *peripatos* aveva assunto il significato generico di 'scuola' (cfr. M. Gigante, *Kepos e Peripatos*, Bibliopolis, Napoli 1999, pp. 81-82), forse perché molti altri maestri usavano tenere lezioni all'aperto.

Undici anni dopo, alla morte di Alessandro, Atene si ribellò (senza successo) alla dominazione macedonica e Aristotele, invisato per il suo legame con la monarchia straniera, dovette fuggire a Calcide dove nel 322 perse la vita *katà symbebēkós* – per dirla nel suo linguaggio – annegando nel Canale Euripo mentre era intento a misurarne la corrente. Alla direzione del «Peripato» aveva designato Teofrasto, il quale si occupò di tante cose come il suo predecessore ma con una particolare predilezione per le scienze naturali. Questo indirizzo scientifico fu accentuato dal nuovo scolarca Stratone di Lampsaco (oggi Lapseki), il quale conseguentemente propose una concezione materialistica della natura basata su cause efficienti ed escludendo due temi portanti della filosofia aristotelica: la teoria della forma e il funzionamento finalistico dei processi fisici (p. 317)¹⁴. Dei successivi scolarchi che regolarmente si succedettero per almeno duecento anni non sappiamo molto, salvo che non dovettero essere dei filosofi di grande talento; stando a Cicerone, sembra si occupassero quasi soltanto di etica e di retorica¹⁵. Al suo tempo brillava come “peripatetico” Cratippo, che però era un transfuga dell’accademico Antioco e probabilmente non divenne mai direttore del Liceo ma lavorava ad Atene come insegnante privato: i suoi cavalli di battaglia erano un trattato sulla provvidenza e uno sui presagi divinamente ispirati, da cui si vede quanto poco aristotelico fosse il suo pensiero¹⁶.

Pressappoco nello stesso periodo, fra l’80 e il 50 a.C., accadde un evento che doveva essere decisivo per il futuro della tradizione filosofica aristotelica, e cioè il rinnovato interesse per l’insegnamento originale del Maestro: un ritorno all’“antico” che contemporaneamente si verificò come abbiamo detto pure nell’Accademia, benché Antioco non si riferisse tanto alle opere di Platone. Ciò si connette a una vicenda editoriale che l’antichità ci ha trasmesso in forma un po’ romanzesca, e sulla quale non tutti i dettagli ci risultano chiari¹⁷. Si di-

¹⁴ Frr. 32-35 Wehrli: era una critica al provvidenzialismo platonico-stoico che convolgeva però anche il finalismo aristotelico: i processi fisici avvengono per cause necessarie che non hanno alcuno scopo, quindi possono dirsi anche “casuali” (*katà tychēn*). In tal senso c’è in Stratone un ritorno a Democrito, benché non ne accettasse l’ipotesi atomistica (fr. 82 Wehrli).

¹⁵ *Termini estr.*, v, 5.13.

¹⁶ Su Cratippo cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, De Gruyter, Berlino 1973, pp. 223-256.

¹⁷ Un esame approfondito della questione si trova in Moraux, *Aristotelismus*, I, pp. 3-31.

ceva che la biblioteca personale di Aristotele, contenente anche i manoscritti – o più probabilmente le trascrizioni – dei suoi corsi tenuti sia all'Accademia su invito di Platone sia più tardi al Liceo, fosse stata lasciata in eredità da Teofrasto ad alcuni conoscenti i quali la conservarono in una cantina; circa due secoli dopo venne acquistata fortunosamente da un bibliofilo ateniese, Apellicone, e se ne impossessò Lucio Silla, il generale romano che conquistò Atene nell'86; a Roma ebbe modo di consultarla un erudito, Tirannione, che per la prima volta avrebbe resa nota agli studiosi l'esistenza di quei testi. In realtà le cose non andarono proprio così. Copie delle "dispense" inedite di Aristotele restavano con ogni probabilità conservate nel Liceo e i loro contenuti dottrinali risultano esser stati a conoscenza non solo dei membri della scuola, come Stratone, ma anche al di fuori, per esempio se ne trova traccia in Epicuro e Carneade¹⁸; altre dovevano essere in possesso di ex-allievi che avevano fondato una loro scuola altrove, per esempio Eudemo a Rodi; altre infine sono catalogate nella biblioteca di Alessandria, dove andarono distrutte nell'incendio del 46 a.C. Comunque sia, lo scolarca del Liceo Andronico di Rodi attorno alla metà del secolo compì l'opera benemerita di collazionare i manoscritti presenti ad Atene con quelli che poté visionare altrove predisponendo un'edizione standard delle opere scolastiche di Aristotele, le uniche che ancora oggi noi possediamo. Da questo momento in poi, i filosofi che continuarono a chiamarsi «peripatetici» lavorarono quasi esclusivamente allo studio e all'interpretazione delle dottrine contenute nell'edizione di Andronico, e questo però segnò la fine del Liceo come istituzione scolastica che, pur fondata da Aristotele, poteva anche esser gestita da pensatori aventi una loro posizione originale. Di esso le fonti antiche non danno più notizia a partire dalla seconda metà del I secolo a.C.

La terza grande scuola fu quella fondata nel 306 da Epicuro (342-271). Essendo di famiglia ateniese, ancorché nato nella colonia di Samo, egli era nelle condizioni legali per possedere immobili e perciò visse in compagnia degli allievi in una sua modesta casetta con 'giardino' (*kēpos*) sita nello stesso quartiere suburbano di quella di Platone: era infatti visibile dalla strada che si percorreva andando al

¹⁸ Per Epicuro cfr. Gigante, *Kepos e Peripatos*, pp. 33-50; per Carneade *infra*, § 2.

Parco di Academo¹⁹. La scuola, che per metonimia si chiamò appunto «il Giardino», a differenza delle altre due non ebbe vicende significative. Nell'ambiente epicureo vigeva un vero e proprio culto della personalità del Fondatore, venerato come «Salvatore» perché portava un messaggio di verità scientificamente argomentato su come vivere felici, e nessuno si sognò mai di metterne in discussione le dottrine, tanto meno di adottare prospettive filosofiche diverse. Ci fu una successione regolare di scolarchi prolungatasi fino all'epoca di Cicerone, che da giovane conobbe personalmente Zenone di Sidone – «l'acido vecchietto» come lui lo definisce – e il suo successore Fedro²⁰. Loro allievo fu anche il celebre Filodemo, poi attivo per molti anni ad Ercolano, in Campania, ospite della famiglia patrizia dei Pisoni. La didattica della sede ateniese, col tempo estesa al pubblico pagante come in tutti gli altri casi, non aveva comunque più sede nella casa di Epicuro che prima del 50 a.C. era ormai un rudere e probabilmente fu demolita²¹, né sappiamo se continuò molto oltre quella data.

Della quarta e ultima grande scuola, fondata da Zenone di Cizio più o meno negli stessi anni di quella di Epicuro, che prese il nome dalla *Stoà poikilē*, il 'Portico dipinto' sul lato settentrionale della centralissima piazza sotto l'Acropoli, si è già parlato in un capitolo precedente (p. 209 ss.). Anche la scuola stoica mostra una sostanziale omogeneità di dottrina attraverso la serie dei suoi scolarchi che possiamo seguire in base alle nostre fonti fin verso gli anni Ottanta. A Crisippo, morto nel 207 circa, seguirono Zenone e Antipatro di Tarso, Diogene di Babilonia, Panezio e Mnesarco²². L'ultima personalità di rilievo a noi nota, Posidonio (morto attorno al 50), svolse la sua attività a Rodi e non più ad Atene. Tutto fa pensare che per una singolare coincidenza di cui ci sfuggono le ragioni, l'attività di tutte le grandi scuole filosofiche ateniesi di epoca ellenistica si esaurì nella seconda metà del I secolo a.C.

Questi tre secoli rappresentano comunque un periodo glorioso nella storia della filosofia. Ci fu un grande fervore intellettuale e

¹⁹ Cicerone, *Termini estr.*, v, 1.3.

²⁰ *Termini estr.*, I, 5.16; *acriculus senex: Tusculane*, III, 17.38.

²¹ Cfr. Cicerone, *Lettere*, XIII, 1 (luglio 51). Sulla storia dell'epicureismo H. Jones, *The Epicurean Tradition* (1989), tr. it. ECIG, Genova 1999.

²² Cfr. Filodemo, *Storia dei filosofi [II]*, ed. T. Dorandi.

un'enorme produttività del pensiero, che sfortunatamente in minima parte ci è stata tramandata per iscritto ma che certo non ebbe nulla da invidiare rispetto agli autori del periodo classico. In poche altre occasioni la filosofia assunse un ruolo così egemone nella cultura dell'Occidente: forse solo durante l'apogeo della Scolastica nel XIII secolo, nel Settecento francese, nell'epoca di Kant e dell'idealismo in Germania. Ogniquale volta ciò avvenne, era perché la filosofia sapeva corrispondere alle esigenze profonde del proprio tempo e svolgervi una funzione critica e insieme costruttiva, non una mera attività di ricerca erudita, fornendo all'uomo oltre a un ricco bagaglio culturale anche gli strumenti per capire il mondo in cui vive, per agire e per realizzarsi nella maniera giusta. La filosofia ellenistica, nella specifica prospettiva delle singole scuole, fu come nessun'altra mai una filosofia della vita il cui scopo fondamentale (non solo per gli stoici) era insegnare a «vivere bene», da uomo preparato e consapevole, attivo e responsabile. Per questo – non per procurarsi un “diploma” utile al proprio lavoro – accorrevano studenti da tutta la Grecia e più tardi anche da Roma, e seguivano, trascrivevano²³, talvolta pubblicavano le lezioni dei loro maestri, conducevano vita in comune con essi, nello studio e nelle occasioni conviviali²⁴, e partecipavano con grande spirito di corpo alle dispute con le scuole rivali. Aderire a una scuola significava compiere una ‘scelta’ di vita, ragion per cui l'indirizzo filosofico si chiamava appunto una *hairesis*. Il filosofo formatosi in queste scuole era nella maggior parte dei casi una figura sociale altamente apprezzata, caratteristico nel suo vestire, nei suoi atteggiamenti e nel suo parlare colto e arguto. Spesso la Città utilizzava gli scolari per delicate missioni diplomatiche, perché difficilmente si sarebbero lasciati corrompere²⁵. Filosofi accompagnavano come consiglieri i principi e i condottieri, attenti a conciliare i doveri di gratitudine con

²³ Cfr. Filodemo, *Storia [I]*, pp. 159-160 Dorandi; Cicerone, *Termini estremi*, I, 5.16.

²⁴ Maestri e allievi celebravano con simposi le festività religiose o il genetliaco del Fondatore (soprattutto gli epicurei); a simposi dei Peripatetici allude Diogene d.L., v, 62.

²⁵ Senocrate in Diogene d.L., IV, 8-9. Carneade andò a Roma nel 155 in compagnia dei colleghi Diogene (del Portico) e Critolao (del Peripato): qui pronunciò due pubbliche conferenze secondo il metodo neoaccademico, una sulla giustizia, la seconda sull'ingiustizia nella quale implicitamente criticava la prepotenza dell'imperialismo romano (Lattanzio, *Istit. divine*, v, 14-16; Agost., *Città d.Dio* [NBA IX], XIX, 21). Le conferenze ebbero un successo enorme, ma il Senato lo espulse come “politicamente scorretto”.

la personale dignità. Pochi si impegnarono in politica, ma quando lo fecero seppero difendere le loro idee anche a rischio della morte.

Naturalmente, dopo l'uscita di scena dell'Accademia, del Peripato, del Giardino e del Portico, l'attività filosofica nel mondo antico non terminò affatto, anzi si estese su più vasta scala. Entro la cultura "globalizzata" dell'Impero romano si moltiplicarono nelle maggiori città scuole filosofiche private gestite da professori che si dichiaravano aderenti o comunque esperti di una o di un'altra *hairesis* e ne offrivano agli interessati l'insegnamento. La polverizzazione e la natura spesso effimera di queste scuole comportava inevitabilmente un certo abbassamento di livello, un po' come è avvenuto in tempi recenti con l'università di massa; perciò la maggior parte di questi filosofi non lasciarono nulla che meritasse d'essere ricordato. Era una vera e propria "Scolastica" filosofica, basata essenzialmente su manuali, commenti, riassunti e repertori dossografici, fatta per conservare e tramandare un patrimonio di pensiero già esistente, piuttosto che per crearne uno nuovo. Ma il pensiero fa comunque la sua strada, e in filosofia talvolta anche quando si vuol solo essere ripetitivi non si manca di diventare ciò nonostante originali. Vi sono perciò lo stesso alcune innovazioni importanti da segnalare.

Il fenomeno più interessante è la comparsa a cominciare dalla prima metà del I secolo d.C. di una corrente di sedicenti «platonici» i quali, a differenza degli «Accademici» d'un tempo, intendevano proporre la filosofia genuina di Platone consegnata nei suoi scritti. La storiografia moderna denomina questa corrente «medioplatonismo». Il suo primo esponente è Eudoro di Alessandria (dove sembra che il movimento sia nato) e poi il celebre Plutarco di Cheronea che però fu un libero intellettuale e non il titolare di una scuola. Nel II secolo abbiamo notizia di parecchi medioplatonici: un altrimenti ignoto Alcino, autore dell'importante manuale dal titolo *Didascalico*, Calveno (o Calvisio) Tauro, che tenne scuola nella propria casa ad Atene, Attico, professore ateniese, Albino, professore a Smirne, e infine Numenio, attivo a Roma verso la fine del secolo. Di formazione medioplatonica era anche Apuleio, avvocato e romanziere nativo di Madaura nell'Africa romana autore di trattati filosofici, e il saggista

conferenziere Massimo di Tiro²⁶. In realtà per quanto si professassero rigorosamente platonici, c'erano rispetto a Platone delle notevoli differenze. Sotto il governo di Roma era impensabile proporre come finalità ultima della filosofia l'elaborazione di un progetto politico; l'interesse per le scienze matematiche pare esser stato assai modesto; al centro della speculazione dei medioplatonici era invece una teologia razionale che Platone non aveva mai insegnato, in cui sulla falsariga del *Timeo* si distinguevano tre livelli del divino: un Dio supremo trascendente e inconoscibile, un Dio Demiurgo e l'Anima del mondo. Essa fornì forse uno spunto alla formulazione teologica del dogma trinitario cristiano, ma per il resto i medioplatonici (salvo l'eccezione dei convertiti Giustino e Atenagora) difendevano la tradizione religiosa "pagana" e questo li pose in rotta di collisione con il cristianesimo. Anche l'etica aveva un'impronta religiosa perché fine dell'uomo era l'«assimilazione a Dio per quanto possibile» privilegiando i beni dell'anima e dell'intelletto su quelli del corpo. Sul piano della logica e dell'ontologia, vi era da parte di alcuni la disponibilità ad accogliere concetti aristotelici nella convinzione che Aristotele stesso fosse stato in fondo un "platonico", tranne la dottrina delle categorie alla quale si preferiva quella dei «massimi generi» (identità, alterità, moto, quiete, essere, non-essere) esposta nel *Sofista*²⁷.

La *hairesis* peripatetica sopravvisse in epoca imperiale proseguendo sulla strada inaugurata da Andronico e perciò i suoi esponenti lavorarono insegnando o commentando per iscritto le opere scolastiche di Aristotele: i nomi più illustri nel II secolo sono quelli di Aspasio e di Alessandro di Afrodizia (in Asia minore). Anche lo stoicismo e l'epicureismo erano di sicuro ampiamente rappresentati, ma abbiamo poche notizie su personalità di rilievo né dettagli sulle sedi d'insegnamento. In entrambi i casi doveva trattarsi di una ripetizione abbastanza pedissequa dei sistemi elaborati rispettivamente da Crisippo e da Epicuro. Fra gli stoici un nome famoso è quello di Epitteto, personaggio carismatico più per la sua capacità di applicare

²⁶ Cfr. H. Dörrie, *Platonica Minora*, Fink, Monaco 1976; J. Dillon, *The Middle Platonists*, Duckworth, Londra 1977; P.L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'Impero*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982; S. Lilla, *Introduzione al medio platonismo*, Augustinianum, Roma 1992; H. Dörrie-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike* III, Frommann-Holzboog, Stoccarda 1993.

²⁷ Cfr. *supra*, cap. 4.4, n. 178.

la filosofia alla vita che non per l'attività di insegnante, da lui svolta solo negli ultimi anni di vita dirigendo una scuola privata a Nicopoli in Epiro. Dei numerosi epicurei del II secolo nessuno a quanto sembra raggiunse la celebrità, né ci sono rimasti documenti originali ma solo le contestazioni rivolte all'epicureismo da altre scuole. Una singolare eccezione è la grande epigrafe ritrovata sulla piazza della cittadina di Enoanda, in Licia, dono di un tale Diogene che con ciò voleva offrire a beneficio dei suoi concittadini, incisa sulla pietra, la buona novella recata all'umanità da Epicuro²⁸.

Nel 176 l'imperatore Marco Aurelio, filosofo egli stesso come sappiamo, volle ridare ad Atene l'antico ruolo di centro mondiale della filosofia ellenica e vi istituì con proprio decreto una Scuola superiore destinata all'insegnamento delle quattro principali *hairéseis* (platonica, peripatetica, stoica ed epicurea) con l'aggiunta di quello di Retorica (pressapoco la nostra Storia della letteratura). I titolari delle cinque cattedre erano designati dall'Imperatore dopo aver superato un "concorso" e ricevevano uno stipendio vitalizio (per quei tempi favoloso) dai fondi della sua cassa personale, cosa che regolarmente fecero anche i suoi successori²⁹. La Scuola aveva sede in un *ōdeion* appena costruito ed oggi ancora visibile al centro dell'Agorà, la cui facciata stava giusto dirimpetto allo storico "Portico dipinto". Nell'emiciclo al suo interno si svolgevano le lezioni e dietro, nel tratto leggermente in salita fra l'Odeon e il Portico meridionale, c'erano edifici attigui con alloggi e studi dei docenti. Per circa tre secoli e mezzo funzionò questa "Scuola d'Atene", se vogliamo chiamarla così. Forse non ci fu lo stesso entusiasmo né la stessa incidenza sociale e culturale delle grandi scuole di età ellenistica. Non sappiamo quasi niente della sua storia e pochissimi nomi di docenti ci sono stati tramandati. Il primo professore di platonismo (chiamato *diádochos*, cioè ideale 'successore' di Platone) fu probabilmente Attico; alla cattedra peripatetica fu chiamato dapprima un certo Alessandro di Da-

²⁸ Ed e tr. ingl. a cura di M. Ferguson Smith, Bibliopolis, Napoli 1992. Diogene era con ogni probabilità un ricco cittadino di fede epicurea, non un professore, quindi l'epigrafe si presume composta da qualche ignoto studioso amico suo.

²⁹ Dione Cassio, LII, 31 (ed. e tr. ingl. Loeb, Londra 1970); Filostrato, *Vite dei sapienti*, II 2. Da Luciano, *L'eunuco*, 3, si desume che i candidati alle cattedre dovevano sottoporsi a un esame di concorso sulle loro competenze, presieduto da alcuni notabili ateniesi.

masco³⁰ e dopo di lui uno studioso di grande talento, il già menzionato Alessandro di Afrodizia che nei secoli fu l'«Esegeta» per eccellenza delle opere di Aristotele. Di professori di stoicismo e di epicureismo non ci sono notizie, anche se tra i primi si può pensare a Filopatore, con cui il collega Alessandro di Afrodizia forse si confrontò nel suo trattato *Sul destino*. Oltre ad Atene, però, nel territorio dell'Impero esistevano anche tante altre scuole filosofiche fondate da studiosi indipendenti. La più importante di queste fu senza dubbio quella che fu tenuta da Plotino a Roma fra il 250 e il 270 circa e che divenne ben presto così celebre da attirarsi un'astiosa polemica dietro la quale c'era il "diadoco" platonico ateniese dell'epoca, Eubulo³¹. Ma l'interpretazione del platonismo sostenuta da Plotino, da cui derivò il cosiddetto neoplatonismo, ebbe la meglio su quella tradizionale dei seguaci di Eubulo e a partire dal IV-V secolo sia l'"università" di Atene sia altri grandi centri di studio filosofico operanti ad Alessandria e ad Antiochia furono saldamente in mano ad esponenti neoplatonici, fra i quali brillarono Siriano e Proclo in Grecia, Giamblico e Ammonio in Oriente. In tale stato in cose non si sa se le cattedre di altri indirizzi scomparvero oppure continuarono a vegetare nell'ombra: certo a quell'epoca né lo stoicismo né l'epicureismo sembrano esser stati correnti filosofiche attive, mentre l'aristotelismo sopravvisse perché la sua logica fu riciclata come 'strumento' (*organon*) propedeutico allo studio della filosofia platonica.

La vita dell'università ateniese, sia nella prima fase sia in quella egemonizzata dai neoplatonici, fu difficile anche per ragioni esterne, dovute alla situazione politica generale dell'Impero. Nel 267 una potente flotta gotica partita dalla Crimea approdò in Attica e gli invasori devastarono furiosamente Atene. Di nuovo nel 396 i Goti di Alarico scesi questa volta dai Balcani assediarono e saccheggiarono la città. Alle armi dei barbari si aggiunse l'aggressività del cristianesimo, diventato nel 386 religione di Stato. In seguito a un editto antipagano dell'imperatore Teodosio II nel 453 i cristiani di Atene sobillati dal vescovo distrussero i templi cittadini e con essi l'Odeon, visto come

³⁰ Su questo personaggio v. Donini, *Scetticismo, scettici e cattedre imperiali*, in G. Giannantoni (cur.), *Lo scetticismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1981, II, pp. 679-687.

³¹ Porfirio, *Vita di Plotino*, 15 e 17.

un covo di intellettuali devoti agli Dei falsi e bugiardi. Completò l'opera Giustiniano che con un editto del 529 ordinò la chiusura definitiva della Scuola imperiale e il bando dei suoi professori colpevoli di non essersi convertiti al cristianesimo. Con questo atto ufficiale termina il percorso millenario della filosofia antica.

5.2. Aristotele, i Megarici e l'Argomento dominatore

Il fare polemica ideologica tra pensatori non sembra fosse costume degli antichi fisiologi, i quali semmai criticavano la mentalità superficiale incapace di cogliere, oltre l'apparenza, l'apparire del vero (quella supposta di Parmenide contro Eraclito è senza dubbio un'invenzione moderna). Certo, siccome i filosofi quanto più sono convinti della bontà delle loro idee tanto più diventano litigiosi, poteva darsi il caso di attacchi personali, ad esempio le prese in giro di Senofane contro Pitagora e le contumelie di Eraclito contro entrambi³². Furono i sofisti a introdurre il metodo di contestare con serrate argomentazioni le dottrine altrui, allo scopo di fare sfoggio di abilità retorica e di guadagnarsi il favore della clientela, ed esso in seguito divenne costante nell'ambiente dei filosofi di scuola, animati com'erano da un forte spirito di corpo e pronti alla competizione. Così la storia delle scuole filosofiche è anche la storia delle loro controversie. La prima si scatenò come s'è già detto fra quanti si contendevano l'eredità spirituale di Socrate, opponendo Platone ad Antistene e ad Aristippo soprattutto, ma a partire da un certo punto anche contro Euclide di Megara o i discepoli di costui; quest'ultima polemica si prolungò con Aristotele, sia quando egli ancora faceva parte della scuola di Platone, sia quando poi diresse la propria nel Liceo, e di essa dobbiamo ora occuparci più ampiamente perché venne a toccare un tema di grande rilevanza per l'oggetto del presente lavoro. Prima però è indispensabile fare chiarezza per quanto possibile su quale fosse la reale posizione filosofica dei cosiddetti "Megarici": problema fra i più discussi e contrastati della storiografia moderna.

³² Senofane, fr. 7; Eraclito, fr. 40 Diels.

Il poco che sappiamo di Euclide si concentra in questa notizia dossografica che, dopo averlo collocato fra i Socratici, precisa:

Si occupò anche di filosofia parmenidea; dichiarava che uno è il Bene, definito con molti nomi (talora Ragione o Dio, talaltra Intelletto, eccetera); il contrario del Bene lo eliminava, dicendo che non è. I suoi discepoli si denominarono Megarici, poi «eristici» e da ultimo «dialettici»³³.

Che un Socratico si sia messo a studiare Parmenide lascia a prima vista sconcertati. Socrate e i suoi discepoli appartengono al mondo dell'illuminismo, ed è la creatività dell'uomo (sotto forma di tecnica morale) al centro della loro visione filosofica; quella parmenidea invece pensa la totalità dell'essere, che ai mortali appare solo un poco alla volta secondo l'ordine del tempo. Non sono forse due cose completamente diverse? Sì, è vero, ma questa distinzione a noi serve per cogliere le coordinate generali di un grande processo storico; quando invece si considerano le cose più in dettaglio tutto diventa più sfumato e più ambiguo, e allora si verificano anche situazioni ibride. Partiamo intanto dalla constatazione che giusto nella seconda metà del V secolo e oltre – l'apogeo della cultura illuministica – ci fu una certa reviviscenza del Filosofo di Elea, in maniere diverse e con finalità differenti. In realtà forse non era tanto il suo pensiero originale ad attirare l'attenzione degli ambienti filosofici dell'epoca (benché il suo poema ancora si leggesse) quanto quello dei suoi continuatori, e cioè Zenone di Elea (unico allievo diretto a noi noto) e Melisso di Samo³⁴. Qui però l'impostazione era differente, al punto che secondo me sarebbe meglio parlare di "neo-eleatismo". A Zenone interessava dimostrare l'*immobilità* dell'essere, confutando con argomentazioni paradossali rimaste celebri la realtà oggettiva del movimento (il piè veloce Achille che non riesce mai a raggiungere la tartaruga; la freccia

³³ Diogene d.L. II, 106 = nr. 30+22 Giannantoni.

³⁴ Melisso, nato tra il 480 e il 470, è ben difficile che sia stato allievo diretto di Parmenide ad Elea in Italia, così lontano dalla sua città natale dove era impegnato a far carriera politica ricoprendo anche alti incarichi militari: nel 441 fu generale delle truppe samie che sconfissero il corpo di spedizione ateniese (comandato fra gli altri dal poeta Sofocle), salvo a dover capitolare l'anno dopo di fronte alle preponderanti forze nemiche (tt. 2-3 Diels). In tale circostanza dovette forse abbandonare Samo e andare in esilio, ma ormai Parmenide era già morto da tempo.

che ad ogni singolo istante della traiettoria risulta sempre ferma)³⁵; Melisso identificava l'essere con l'«Uno» (termine che stranamente richiama piuttosto Eraclito!)³⁶ e lo concepiva come una realtà «infinita» ed «eterna»³⁷. In entrambi i casi restava in ombra la grande scoperta di Parmenide che «essere» vuol dire la *totalità* da sempre compiuta del reale stesso, della vita, anzi in Melisso si prefigurava una dicotomia fondamentale non parmenidea tra l'eterno infinito «Uno» e la realtà effimera, illusoria, in cui l'uomo vive. Non c'è dubbio che un'ontologia siffatta non avrebbe potuto essere più estranea all'illuminismo; eppure ciò nonostante in qualche caso essa venne ripresa o almeno strumentalizzata. Gorgia ad esempio scrisse un trattato *Sul non essere* in cui dimostrava che se l'essere è infinito ed eterno non può esistere in nessun luogo e in nessun momento, ed anche se esistesse non sarebbe comprensibile, o anche se fosse comprensibile non sarebbe comunicabile³⁸; su ciò egli fondava la sua classica tesi che la «realtà» non è se non un oggetto illusorio del discorso umano, ovvero il risultato di un'operazione retorica. Si noti come tale conclusione decisamente anti-eleatica venisse perseguita utilizzando una ferrea «dialettica» esteriormente simile a quella di Zenone, e gli schemi ontologici del neoeleatismo di Melisso. Inoltre la rigida dicotomia melissiana fra l'«essere» assoluto e il mondo umano deve aver suggerito la tesi dell'arbitrarietà e convenzionalità del linguaggio, che essendo mera invenzione dell'uomo non ha nessuna corrispondenza con la vera natura delle cose³⁹.

Di Socrate si dice che una volta tentò di leggere il libro di Eraclito ma non ci capì quasi nulla⁴⁰. A un suo eventuale interesse per Parmenide non fa cenno nessuna fonte storica. Questo però non vuol dire che tra il suo pensiero e quello eleatico non potessero esserci dei

³⁵ T. 26-27 Diels. Sulla diversità fra Parmenide e Zenone e la vicinanza di questi ai Megarici cfr. N. L. Cordero, *Zénon d'Elée*, «Parola del passato» 43 (1988).

³⁶ Cfr. *supra*, cap. 3.2, p. 166. Melisso studiò infatti anche la filosofia eraclitea (t. 1 Diels).

³⁷ T. 1 = Diogene d.L., IX, 24; 13 = *Doxogr.*, p. 303; fr. 6-9 Diels.

³⁸ Fr. 3 Diels. Un altro tema «eleatico» che probabilmente risale a Gorgia è il sofisma discusso in Platone, *Eutidemo*, 5-6, 276a-277c; 11, 283bd e 20-22, 293b-296d (e cfr. *Ragionamenti duplici*, 8 [Diels]): il sapiente sa «tutto», il non sapiente non sa nulla e quindi non potrà mai «diventare» sapiente. Sull'origine gorgiana v. Müller, *Kurzdialoge*, pp. 58-71.

³⁹ Tesi esposta dal «parmenideo» Ermogene (Diog. d.L., III, 6) in Platone, *Cratilo*, 2, 384d.

⁴⁰ D 30 Giannantoni = Diogene d.L., II, 22, e IX, 11.

nessi, per quanto estrinseci. A differenza dei sofisti, Socrate riteneva che i concetti morali avessero una validità oggettiva e niente affatto dipendente dalle circostanze, dalle abilità linguistiche o dalle convenzioni sociali. Il giusto è sempre e soltanto il giusto; il vero è unicamente il vero né può in nessun caso scambiarsi col suo contrario⁴¹. Inoltre Socrate sosteneva che la virtù e quindi il «bene» (in quanto vera fonte di felicità) è qualcosa di unitario in sé stesso, cioè uno stile di vita integrale, per molti che possano essere i nomi con i quali designiamo i diversi aspetti del comportamento virtuoso⁴². Non sarebbe per nulla inverosimile che Euclide abbia ravvisato un punto di contatto fra questo insegnamento socratico, da lui senza dubbio condiviso, e la dottrina neoeleatica dell'«Uno» proclamando – nel linguaggio di Melisso – che la virtù è “una”, e che il contrario della virtù (ossia i modi alternativi di acquisire la felicità) non ha alcun valore, non è vero, e in tal senso è puramente illusorio, “non esiste”⁴³. Certo,

⁴¹ Cfr. Senofonte, *Economico*, 11.25 (contro Protagora).

⁴² «Una è la virtù, mentre le sue parti sono la giustizia, la moderazione, la purezza: ma tutti questi non sono che nomi diversi per una sola e medesima cosa» (Platone, *Prot.*, 17, 329c).

⁴³ K. von Fritz, art. *Megariker* nella *Realenzyklopädie*, suppl. V (1931), ha per primo negato un'ispirazione eleatica della filosofia megarica che secondo lui sarebbe stata una deformazione dei dossografi antichi: il pensiero di Euclide e dei suoi successori, a suo avviso, ha un contenuto esclusivamente socratico, e in quanto tale del tutto estraneo a quello di Parmenide. La sua tesi è attualmente condivisa da quasi tutti gli studiosi, da ultimo R. Müller, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Vrin, Parigi 1988, il quale tuttavia ammette che l'eleatismo sarebbe stata poi una «conseguenza fatale» dei loro presupposti (p. 108). Con particolare energia la tesi di von Fritz è stata ripresa da Giannantoni (*Socraticorum reliquiae*, III, pp. 53-56), ma non sarà inopportuno tener presente che questa sua difesa a oltranza del socratismo era animata dall'ostilità al progetto di ricostruzione della «metafisica» elaborato da H.-J. Krämer e G. Reale, in cui il presunto eleatismo megarico svolgeva un certo ruolo (significative al riguardo le sue parole in *La tradizione socratica*, cit., pp. 22 e 35). Quanto a me, che non ho nulla da spartire con il progetto Krämer-Reale, non posso se non ribadire quanto detto già trent'anni fa (Magris, *Aristotele e i Megarici*, «Atti Accademia delle Scienze di Torino» 111 [1976]) con le seguenti precisazioni. Euclide era senza dubbio fondamentalmente un socratico; ma questo dato di fatto non esclude che egli abbia cercato secondariamente un appoggio nel neoeleatismo del suo tempo (non tanto in Parmenide), dando luogo a una contaminazione fra due modi di pensiero di per sé tanto diversi, se non alternativi. D'altronde la storia in generale, e la storia del pensiero in particolare, va avanti proprio così, mescolando in modi imprevedibili quelle carte che le tipologie degli storici vorrebbero tenere ben distinte! Nel caso di Euclide non si trattava certo di un'adesione di principio ma dell'utilizzo di sparsi *elementi* eleatici allo scopo di elevare a un livello teoretico la riflessione etica di Socrate, e precisamente: (1) il concetto melissiano dell'«Uno»; (2) la convenzionalità del linguaggio; (3) l'argomentazione dialettica di cui Zenone aveva fornito il modello tecnico (non i suoi contenuti). Se non si riconosce l'intervento secondario del fattore eleatico, risultano incomprensibili aspetti importanti della filosofia megarica. L'equiparazione fra il con-

erano due contesti di pensiero completamente diversi e l'impiego dell'eleatismo da parte del Megarico, pur avvenendo in forma positiva, non era meno strumentale di quello di Gorgia. Ciò di cui parlava Euclide non era l'unità dell'essere ma l'unità del *concetto* (di ogni concetto e non solo del Bene) rispetto alla molteplicità delle sue manifestazioni empiriche contrassegnate dai «nomi». Il suo non era dunque un monismo ontologico bensì un pluralismo di pure forme concettuali perennemente identiche a se stesse e distinte dalla realtà sensibile, che assomiglia molto alla formulazione primitiva della teoria platonica delle idee (e difatti i due pensatori ebbero un proficuo sodalizio nel decennio successivo alla morte di Socrate). In seguito però Platone prese le distanze da questa posizione giudicata troppo astratta e il suo pensiero si orientò piuttosto al problema della mediazione fra il sensibile e l'intelligibile, alla giustificazione del divenire e del movimento, alla "comunicazione" reciproca tra le forme ideali che si riflette nella struttura predicativa del linguaggio. Il suo nuovo programma si annuncia in quel capolavoro teoretico che è il *Sofista*, dove non a caso tra le diverse posizioni filosofiche che si affrontano nella «*battaglia di giganti intorno all'essere*» compare con particolare rilievo quella dei cosiddetti «*amici delle forme*», ai quali Platone rimprovera (ma in modo ancora cordiale e benevolo) proprio l'incapacità di risolvere i problemi summenzionati. È verosimile che con questo termine accattivante alludesse ai sostenitori a lui ben noti del formalismo euclideo⁴⁴. Se si ammette questa ipotesi, il passo del *Sofista* sa-

trario del Bene e il non-essere non si spiega facilmente in termini socratici (inconcludenti al riguardo sia von Fritz sia Muller, *op. cit.*, p. 74) e l'ispirazione socratica della posizione di Ebulide e di Diodoro Crono sul concetto di possibilità è assai marginale.

⁴⁴ Nel dialogo, gli «*amici delle forme*» sono l'opposto dei «*nati dalla terra*» (cioè i materialisti). Il protagonista li presenta come pensatori rispettabili e dichiara d'esser con loro in buoni rapporti personali. Per costoro il vero essere è incorporeo, un insieme di forme intelligibili (33, 246b) che sono ognuna sempre uguale a se stessa, separata dal divenire, immobile (35, 248a); però – obietta Platone – anche la conoscenza dell'intelligibile è una forma di movimento, un nesso di azione-reazione fra conoscente e conosciuto: dunque l'intelligibile stesso richiede l'ammissione del movimento (249b); inoltre se si pensa in maniera rigida l'unità della forma, identica solo a se stessa, non si potrebbe mai dire della forma A qualcos'altro ch'essa è, neppure dire che A è *immobile* (37, 252a); dunque per legittimare la predicazione, il discorso, la scienza, è necessario abbandonare l'antitesi parmenidea di essere e non-essere (che implicitamente gli «*amici delle forme*» dividevano) (43, 258c). L'identificazione degli «*amici delle forme*» con i Megarici risale a Schleiermacher (*Platons Werke*, 1855-1863³, II, 2, p. 140) e a

rebbe il primo documento di una controversia destinata ad avere un lungo seguito.

Euclide non era un pensatore isolato ma sull'esempio di Socrate aveva raccolto intorno a sé una schiera di discepoli, molti dei quali giunti da lontano per apprendere la sua filosofia. Non si trattava di una "scuola" nel senso tecnico del termine, perché non risulta che disponesse di strutture attrezzate, di un regolamento e di cariche istituzionali come l'Accademia e il Peripato, né che ci fosse un sistema dogmatico da imparare e trasmettere come nello stoicismo a partire da Crisippo e nel Giardino di Epicuro. Dobbiamo immaginarla come un circolo di liberi intellettuali in cui nel corso del tempo una o un'altra personalità di spicco poteva dare la propria impronta (in seguito lo furono Ebulide, Diodoro «Crono», Stilpone), ma senza impedire che altri compagni la pensassero diversamente, senza imposizione di una "ortodossia". Nondimeno io ritengo che si debba parlare fondatamente di una "scuola" di Euclide perché esistono degli elementi di continuità: anzitutto la sua costante collocazione nella città di Megara, e poi il fatto che nella sua evoluzione di circa un secolo si ripresentano tematiche comuni che riflettono se non una dottrina fissa almeno una certa "aria di famiglia": l'arbitrarismo linguistico, la critica della logica predicativa e modale, l'argomentazione dialettica⁴⁵.

Zeller (*Philosophie der Griechen*, II,1⁵, pp. 251-256). Ipotesi da abbandonare per Giannantoni (*Socraticorum reliquiae*, III, 52), è stata positivamente ripresa da Muller (*op. cit.*, p. 87ss).

⁴⁵ Gli studi di D. Sedley, *Diodorus Cronus & Hellenistic Philosophy*, «Proceedings Cambridge Philos. Soc.» 23 (1977) e di G. Cambiano, *Il problema dell'esistenza di una scuola megarica*, in Giannantoni (cur.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977, concludono che la scuola non è mai esistita se non nella fantasia dei dossografi e i suoi presunti rappresentanti professavano dottrine diverse in luoghi diversi. Questa ricostruzione che – devo dire – è la fiera dell'ipercritica, non sta in piedi. Anche se dei numerosissimi «Megarici» elencati da Diogene Laerzio non sappiamo quasi nulla, né dei loro spostamenti, tutti i più noti risultano per varie ragioni collegati a Megara (dove il greco opportunamente distingue il nativo della città, *Μεγαρεύς*, e l'aderente alla scuola, *Μεγαρικός*, che poteva anche essere oriundo), e «Megarici» è appunto il nome che i contemporanei (Teofrasto, Epicuro, in Diogene d.L. v, 44, e x, 27) usano per designare questo indirizzo filosofico nel suo complesso. Nati e attivi per gran parte della vita a Megara sono Euclide (Platone, *Teeteto*, I, 142a; Diogene d.L., II, 106, e III, 6 = nr. 5 Giannantoni) e Stilpone che dovette svolgervi attività politica (nr. 35 = Diog. d.L., VI, 76), vi fu presente all'arrivo di Tolomeo nel 308 (Diog. d.L., II, 111 = Diodoro, nr. 1) e alla conquista da parte di Demetrio Poliorcete nel 307 (nr. 15). Quanto agli oriundi, la questione riguarda Ebulide e Diodoro. Di quest'ultimo Cambiano (*art. cit.*, p. 52) afferma che non è attestata una sua attività a Megara. Ma allora dovrebbe spiegare come mai nel 308 fu invitato alla tavola di Tolomeo insieme con Stilpone, entrambi quali filosofi rinomati. Forse che

È appunto la *dialettica* l'arma che gli «amici delle forme» sfoderarono per reagire all'attacco di Platone, e la usarono con una tale radicalità da determinare l'immagine che la scuola d'allora in avanti ebbe per il pubblico e per la tradizione filosofica successiva. Divennero così i *dialektikói* per antonomasia o gli *eristikói*, gli 'attaccabrighe', dei quali si trova una pungente parodia nell'*Eutidemo*⁴⁶. Ciò avvenne probabilmente quando Euclide ormai era morto (ca. 370) e Platone dirigeva la propria scuola presso il Parco di Academo. Abbiamo già spiegato (p. 312) che la polemica riguardava la legittimità del giudizio predicativo (l'attribuzione di un predicato a un soggetto), negato dai Megarici in quanto, per loro, la verità dell'essere consiste nel puro concetto di un ente isolato nella sua identità e quindi – per dirla in termini moderni – un giudizio può essere solo analitico, non sintetico.

era venuto a Megara in vacanza, e per giunta in circostanze belliche? O non perché proprio nella stessa città del "collega" Stilpone teneva il suo insegnamento che lo rese celebre? Di Ebulide si sa che ebbe un'accesa polemica con Aristotele (nrr. 8-11 Giannantoni), dal che probabilmente Giannantoni desume (*Socraticorum reliquiae*, III, p. 46) un suo trovarsi ad Atene e non a Megara. Ma proprio di questo non esiste alcuna notizia. Al contrario Aristotele, rispondendo a tali critiche, si rivolge collettivamente contro i *Megarikói* (*Metafisica*, IX, 3, 1046b29). Perché doveva chiamarli così se il suo avversario era uno solo e stava ad Atene? La spiegazione di Giannantoni, che Aristotele si riferiva ad uno il quale ribadiva dottrine di altri, e precisamente «di coloro che si rifanno a dottrine megariche» (ma quali, se non esiste una scuola di Megara?), è talmente artificiosa da sorprendere in quel grand'uomo che tutti abbiamo ammirato per la sua chiarezza. L'unico «megarico» dei dossografi che sicuramente insegnò altrove è Alessino (nr. 1), ma non c'è nessun motivo per negare che abbia ricevuto la sua formazione a Megara, e l'uso di mettersi successivamente "in proprio" era corrente anche in altre scuole. Certo, la connessione di tutti questi personaggi con la città di Megara non è una prova assoluta della continuità della "scuola", come non è una prova del contrario l'eventualità che avessero viaggiato. Un buon indizio è però a mio avviso il fatto che almeno alcune tematiche discusse da molti Megarici (la filosofia del linguaggio, la critica della logica predicativa e della logica modale) abbiano le loro premesse in pensieri di Euclide (rispettivamente nr. 3 e 32; nr. 34; nr. 18 Giannantoni). Ma siccome non esisteva un "sistema" vincolante per tutti, potevano anche esserci polemiche interne: Ebulide fu aspramente criticato da Alessino (nr. 6); una concezione del possibile opposta a quella di Ebulide e di Diodoro (nrr. 19-21, 28) sosteneva Filone, cfr. *infra*, n. 82.

⁴⁶ «Megarici», «dialettici», «eristici» non erano naturalmente tre denominazioni successive nel tempo, ma i *Megarici* stessi (e non solo loro) ricevettero i due epiteti, o se ne fregiarono, per il modo in cui affrontavano il dibattito. La tesi di Sedley che «Megarici» e «Dialettici» fossero stati due gruppi differenti è un'illusione priva di fondamento. L'epiteto compare per le stesse persone che sono anche localizzate o localizzabili a Megara: Euclide è «*eristikos*» (nr. 26, 27, 34 Giannantoni); di Ebulide (nr. 3 e 13) e di Diodoro (nr. 1, 4 e 25) si dice sempre «*dialektikos*»; di Alessino sia «*dialektikos*» sia «*eristikos*» (nr. 14, 15 e 17); Stilpone di nuovo «*eristikos*» (nr. 6 e 18). La fluttuazione dimostra che l'uso dei termini non ha nulla a che vedere con precise collocazioni temporali o appartenenze a gruppi diversificati.

Già Euclide si era espresso in tal senso⁴⁷ quando rilevava la contraddizione logica della ‘similitudine’ (*parabolē*) fra due enti, giacché se i due enti sono diversi, non hanno nulla in comune su cui si possa compararli, e se sono identici, la comparazione finisce per essere una vuota tautologia. Anche un altro socratico, Antistene, sosteneva una dottrina molto simile: che «di una singola cosa [si può dire] una sola cosa» (*hen eph’henós*), e precisamente limitandosi a rispondere alla domanda «Che cos’era, o è?» (*to tí ēn ē ésti*)⁴⁸. Da ciò egli traeva la conclusione che siccome ogni giudizio comunque dichiara l’apparire di qualcosa e quindi il suo essere, mai il suo non-essere, nessuna dichiarazione in quanto tale può venire contraddetta come falsa (*ouk éstin antilégein*); il falso, dunque, non-è. Pure qui – sembrerebbe – una tesi che poteva in qualche modo rientrare nella visione socratico-illuministica (l’essere è il contenuto razionale del *phainomenon*) veniva alterata da un impiego strumentale e distorto dell’antitesi eleatica fra essere e non-essere⁴⁹. Figurarsi quanto dovesse preoccupare Platone questa stravagante idea che non si può contestare un’opinione sbagliata, che l’errore e l’inganno non esistono!

Il giovane Aristotele fu incaricato dal suo Maestro di occuparsi della questione, cosa ch’egli fece tenendo dei corsi sulla dottrina delle categorie e sulle regole del ragionamento ad essa ispirate, dai quali deriva il contenuto delle sue opere di logica. In una di queste, intitolata *Le confutazioni sofistiche*, si trova fra l’altro una precisa definizione di «dialettica» ed «eristica». La «dialettica» è quel metodo di

⁴⁷ Nr. 34 Giannantoni.

⁴⁸ Nr. 152 Giannantoni = Aristotele, *Metafisica*, v, 29, 1024b33; nr. 151 = Diogene d.L., VI, 3. La somiglianza con la famosa formula aristotelica dell’essenza (p. 310) è probabilmente solo verbale: Antistene infatti non distingue entità e accidenti ma afferma che l’identità della cosa è il suo immediato apparire (o esser apparsa) così com’è; qualsiasi connotato le si aggiunga la renderebbe un’altra cosa, non quella che essa (nel suo immediato apparire) era o è.

⁴⁹ Nrr. 152-155 Giannantoni. Sulla matrice socratica insiste Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, III, pp. 337-343 (Socrate parte sempre dalla domanda su «che cos’è» il concetto su cui verte la discussione), ma il socratismo da solo non basta a spiegare questi sviluppi e a me pare che l’elemento eleatico non vada trascurato, più esattamente quell’eleatismo distorto di cui si servivano all’occasione già i sofisti e che i Socratici devono aver in parte ereditato. Le testimonianze fanno risalire l’*ouk éstin antilegein* a Protagora (Diogene d.L., IX, 53) ma c’è un nesso anche con il “nichilismo” di Gorgia (infatti se l’«essere» manca e c’è solo «non-essere», a maggior ragione non si può contraddire nulla, perché non c’è nulla da contraddire). Lo stesso Platone nell’*Eutidemo* si confronta con questa tesi paradossale (15-16, 486c-488d). È legittimo ipotizzare che pure i Megarici la condividessero: certo sarebbe stato nel loro stile.

‘conversare’ (*dialégesthai*) che parte dall’opinione comune per demolirla, ed in ciò ha un’efficacia liberatoria e salutare (gli esempi chiaramente fanno pensare al “dialogo” socratico)⁵⁰; l’«eristica» invece confuta un’opinione solo apparentemente acquisita facendo uso di equivoci e cavilli, non per raggiungere un risultato ma per il solo gusto di farlo, e in proposito Aristotele menziona una serie di celebri sofismi, simili a quelli che la tradizione dossografica riporta essere di provenienza megarica⁵¹. Per lui, quindi, Socrate sarebbe il modello del bravo «dialettico», i Megarici quello dei cattivi «eristici»⁵². La distinzione aristotelica, come al solito, sembra tanto chiara mentre al contrario è assai problematica, per il suo evidente carattere soggettivo. Giacché, è sempre dal punto di vista ed in base all’ideologia dell’*ascoltatore* che un certo discorso si qualifica come eristico o come dialettico. Che Socrate discorra esercitando una salutare «dialettica» lo dice chi già è disponibile o familiare al suo pensiero; ma per il Callicle del *Gorgia* quel medesimo discorso sarebbe pura «eristica»: Socrate, secondo lui, prende in giro la gente perché se parlasse sul serio l’intera esistenza umana ne verrebbe sconvolta e tutti dovrebbero fare il contrario di ciò che normalmente fanno⁵³. Al di là di Socrate c’è poi il precedente di Zenone di Elea: i suoi paradossi di Achille e della freccia non potevano benissimo sembrare a qualcuno dello stesso genere di quelli di Eutidemo? Naturalmente non lo sono: perché, a differenza del sofista, il filosofo eleate imprime con suoi paradossi un salutare scossone al cosiddetto senso comune, per preparare le menti alla comprensione di una dottrina ontologica positiva da cui si capisce che il movimento non è un fatto, ma solo un’interpretazione. I Megarici, però, da che parte dobbiamo collocarli? Ebbene, è solo la malignità di Platone (seguito fedelmente da Aristotele) che ha associato i loro argomenti logici alle vane quisquiglie degli

⁵⁰ *Confutazioni sof.*, 2, 165b2. Esempi socratici: la dialettica smentisce chi crede di sapere e non sa (11, 171b5); interroga (172a17); afferma che solo l’uomo giusto è felice (173a25).

⁵¹ *Confutazioni sof.*, 11, 171b6-35. Dei sofismi megarici (Diogene d.L., II, 108 = Ebulide, nr. 13 Giannantoni) Aristotele menziona in forme leggermente diverse l’Incappucciato: 24, 179a33; il Cornuto: 22, 178a29-b8; il Mucchio o il Calvo: 24, 179a35.

⁵² In realtà i Megarici avevano per lo più l’appellativo di «dialettici», a eccezione dell’«eristico» Alessino (*supra*, n. 46). Peraltro è da notare che proprio al “socratico” Euclide una tradizione non sospetta attribuisce una forte tendenza all’eristica (nr. 34 Giannantoni).

⁵³ Platone, *Gorgia*, 37, 481c. Si pensi anche al Socrate “eristico” delle *Nuvole* di Aristofane.

“attaccabrighe”, come se il loro filosofare si riducesse al divertimento di mettere in imbarazzo la gente. Ma in primo luogo, non è plausibile che la scuola di Megara non avesse una propria dottrina alla quale i paradossi erano solo propedeutici, esattamente come nel caso di Zenone e di Socrate; in secondo luogo, questi stessi paradossi sono in realtà la forma figurata di una *messa in questione* di alcune opzioni ontologiche fondamentali (per esempio la dottrina delle categorie o la distinzione fra essere e divenire). Detto ciò, è tuttavia probabile che in qualche caso i Megarici facessero anche un uso indiscriminato della dialettica finendo per sconfinare nell'eristica: allora uno esibiva per così dire la propria abilità nel maneggiare un giocattolo, e brillava in uno sport intellettuale che – lo si vede già nell'*Eutidemo* – doveva appassionare molto il pubblico dell'epoca.

Pensiamo al *sōrēitēs*, l'Argomento del 'Mucchio' (*sōros*) inventato da Eubulide. Se a tre chicchi di grano ne aggiungo uno, ce n'è forse un mucchio? No. E se ne aggiungo un altro? No. Un altro ancora? No. Ripetendo la domanda a oltranza, saremo di fronte a migliaia di chicchi, senza mai dimostrare che sono diventati un «mucchio» di grano perché, ogni volta, uno soltanto se n'è aggiunto (una variante era il 'Calvo', *phalakros*, dove al posto dei chicchi c'erano i capelli del malcapitato, il quale mai diventava calvo avendone persi sempre uno alla volta)⁵⁴. Mi pare ci sia qui un'interessante somiglianza con l'argomento zenoniano della freccia. Nel momento t_1 la freccia è ferma nel punto P_1 , nel momento t_2 nel punto P_2 , e così via: a noi appare solo una successione di stati immobili della freccia ma non il suo muoversi, cioè il suo *passare* da un punto all'altro, perché è *già passata* dal primo al secondo ogni volta che la fissiamo con lo sguardo. Analogamente, noi vediamo due aggregati fatti di un numero diverso di chicchi ma non il momento in cui l'aggregato “diventa” un mucchio. Certo, appaiono i tre chicchi e alla fine appare il mucchio; appare la folta capigliatura e alla fine appare la calvizie: è il *passaggio* da uno stato a un altro che *non appare* mai e dunque non può essere dimostrato. Anche l'Incappucciato (p. 312) si basava sul mede-

⁵⁴ Questa formulazione si trova in Cicerone, *I Accademici*, II, 16; Persio, VI, 78. Aristotele sembra riferirsi anche in *Fisica*, VIII, 3, 253b14: una goccia può scavare un sasso? Due gocce? Tre gocce? ecc. Per il Calvo cfr. Orazio, *Epistole*, II, 1.45.

simo principio: l'uomo col cappuccio e l'uomo senza cappuccio sono due diverse apparizioni nel corso del tempo, dove però non appare, né quindi risulta dimostrabile, il *nesso* per cui sarebbero due diversi modi di apparire fra i quali "passa" un medesimo soggetto. La critica del movimento e la critica dell'entità quale sostrato delle sue trasformazioni (nonché dei «nomi» che le designano, come insegnava Euclide) hanno la medesima struttura logica.

Ora, una cosa che merita la massima attenzione è la seguente. La negazione di una cosa così ovvia quale il movimento, il passaggio, il divenire, non era sorretta da elucubrazioni intellettualistiche, come vorrebbe far credere Aristotele, bensì dal ricorso all'*esperienza* nel suo senso più autentico, quale visione di ciò che *effettivamente appare*. Non si tratta però della concezione illuministica, ad esempio il fenomenismo di Protagora dove il vero è tale perché una mente umana lo percepisce (p. 241), ma di una concezione della verità stessa come *apparenza di sé (alētheia)* che richiama piuttosto il mondo dei «fisiologi» e segnatamente Parmenide: infatti secondo Parmenide è sempre l'*essere* che appare nel tempo, non il suo presunto movimento o cambiamento. Alla luce di queste considerazioni credo sia difficile negare che alla base degli argomenti megarici ci fosse davvero un'*ontologia*, e che essa presentava consonanze notevoli con quella parmenidea; come poi essa si conciliasse con l'eredità socratica rimane per noi un mistero, posto che i Megarici se ne fossero posti il problema. La scuola non aveva interesse per sistemi dogmatici ben integrati e forse le due cose restavano separate: la dottrina positiva era l'etica, mentre l'ontologia serviva solo da supporto alla dialettica. Resta da osservare però che l'eleatismo assunto in maniera marginale ed eclettica dal Fondatore sembra diventare con alcuni dei successivi esponenti più genuino, più legato alle istanze teoretiche di Parmenide.

Con ritorno di Aristotele ad Atene nel 334, la controversia con Ebulide dovette inasprirsi parecchio. Probabilmente c'erano anche motivazioni politiche. Tutti sapevano ch'egli aveva lavorato per la Casa reale di Macedonia, che era amico personale di Antipatro, il reggente lasciato da Alessandro, e che viveva in città sotto la protezione del comandante del presidio macedonico. Gli Ateniesi sottoposti a occupazione militare mordevano il freno, animati dal grande pa-

triota Demostene, il quale aveva preso lezioni di retorica giusto da Ebulide⁵⁵. Anche l'Accademia, con Senocrate, era allineata sulla difesa delle libertà cittadine, posizione che presumibilmente era pure dei Megarici. Si capisce perciò che il solo Aristotele divenne il bersaglio d'una critica filosofica avente una certa attualità anche nella situazione storico-politica del momento.

Questa volta il tema della controversia si estese dalla logica predicativa alla logica modale, cioè quella che studia i concetti di realtà, possibilità e necessità. Da quanto abbiamo appena detto, è chiaro che per i Megarici il concetto principale era quello di *realtà*, mentre alla possibilità spettava solo il ruolo di un'anticipazione mentale di ciò che poi effettivamente appare. Si vedrà come questa affermazione della realtà tendesse in qualche modo a confondersi con un'affermazione della *necessità*, anche se non risulta che i Megarici l'avessero mai detto espressamente: fu sempre un'implicazione tratta da altri, soprattutto quando il tema venne assunto, più tardi, nell'ambito della discussione sul destino. Anche la filosofia di Aristotele aveva come oggetto principale la realtà, ma annetteva alla *possibilità* una certa sua consistenza autonoma (non mera anticipazione del reale) perché il possibile è di per sé *passibile* di realizzarsi o meno e pertanto, quand'anche non si realizzasse, nondimeno continuerebbe ad esistere *come* possibile (p. 321). I Megarici ravvisarono in ciò una contraddizione su cui indubitabilmente lo stesso Parmenide avrebbe obiettato. Che cosa infatti ci autorizza ad affermare la possibilità di qualcosa che non è diventato realtà? Ovvero come si può dire che è (possibile) ciò che *non è* (reale)? Dove quindi possiamo *vedere* quello che il tempo non ha mai fatto apparire? Il possibile, se ha un senso, ce l'ha a partire dal reale e non a prescindere da esso: altrimenti è solo una finzione priva di qualsiasi consistenza. Rileviamo fin d'ora un punto basilare di cui dovremo ricordarci anche dopo: la logica qui è soltanto una maniera di esprimere un problema *ontologico*, o comunque il piano logico e quello ontologico sono strettamente connessi, il che valeva sia per i Megarici sia per Aristotele. È del modo d'intendere la realtà che si discute, non delle regole che presiedono alla correttezza del discorso. Ma la negazione del possibile, da parte dei Megarici,

⁵⁵ Ebulide, nrr. 1-3 Giannantoni.

oltre a denotare secondo me un innegabile sfondo eleatico, doveva al tempo stesso avere le sue radici anche nell'etica socratica di Euclide. In fondo già per Socrate la virtù non avrebbe senso se rimanesse allo stato "potenziale", senza tradursi nella prassi. Il medesimo pensiero esprime un detto attribuito a Euclide: «*Degli uomini, imparano le cose più belle coloro che le imitano*»⁵⁶, o in altre parole: la virtù (la cosa più bella) è bensì un sapere, una «scienza» o «competenza» da apprendere, ma il suo apprendimento, e la relativa capacità, si può dire che sono stati raggiunti solo nel momento in cui si riflettono in un comportamento virtuoso costante e coerente.

L'obiezione colpiva un pilastro centrale dell'ontologia aristotelica, cioè la sua idea dell'essere come movimento, come passaggio dalla potenza all'atto. Perciò Aristotele si sentì in dovere di rispondere a Ebulide ed al suo gruppo in un corso che tenne in argomento durante il suo secondo soggiorno ateniese, la cui trascrizione fu posteriormente inserita, al nono posto, nella raccolta di testi scolastici che prese il nome di *Metafisica*:

*Vi sono certuni – quali i Megarici – che ammettono qualcosa in potenza solo quando è in atto, mentre se non si attua vuol dire che non era neppure in potenza; sicché per esempio uno che non sta costruendo una casa non sarebbe neppure capace di costruirla, ed è capace di costruirla solo nel momento in cui la sta costruendo, e così via per ogni altra cosa*⁵⁷.

Come si vede, la questione è subito girata in senso ironico e la confutazione avviene per assurdo, cosa che Aristotele sempre fa quando sono messi in gioco i suoi postulati fondamentali. I Megarici non ignoravano certo che un operaio possiede il suo mestiere anche nel momento in cui non lo esercita, però... "ha imparato il mestiere chi lo imita" – e lo dimostra: altrimenti verrebbe licenziato in tronco! D'altronde Aristotele approfitta del già notato valore equivoco di *dynamis*, che per un verso designa un "potere", per un altro una

⁵⁶ Nr. 18 Giannantoni.

⁵⁷ *Metafisica*, IX, 3, 1046b29-32 = Ebulide, nr. 15 Giannantoni. Senofonte, *Memorie*, III, 1 attribuisce a Socrate la stessa tesi di Aristotele: un medico possiede la sua scienza anche quando non la esercita ecc. Dato però che da un punto di vista socratico la prassi è sempre l'essenziale, presumo che la frase intendesse dire piuttosto che la virtù è un possesso permanente (cfr. *Memorie*, I, 2.19), e non fosse un'anticipazione del concetto aristotelico di potenzialità

“possibilità” (p. 319). Ora, è cosa completamente diversa parlare di una *capacità* che si manifesta in azioni per quanto discontinue, e il dire che la costruzione di un certo edificio rimaneva sempre *possibile* anche se in realtà non l’ha costruito nessuno. Dove lo vediamo, dove starà mai questo *secondo* tipo di “potenza” dato che in nessun caso essa appare, perché altrimenti sarebbe appunto atto e non potenza? Neppure Aristotele era in grado di esibire tale dimostrazione, però nel prosieguo del testo ha fatto il massimo sforzo per chiarire in che senso è legittimo parlare di possibilità. Il concetto di “possibile” (*dynatón*) richiede a suo giudizio una doppia delimitazione: non è corretto dire che qualsiasi cosa non realizzata sarebbe in teoria «possibile», per esempio commisurare i cateti con l’ipotenusa, perché questo è semmai *impossibile* per ragioni intrinseche; non è corretto neppure chiamare “possibile” solo ciò che poi si realizza e in quanto si realizza, perché in tal caso la sua attuazione non sarebbe più “possibile” ma semplicemente *necessaria*⁵⁸. L’identificazione di possibile e necessario vale bensì per i movimenti dei corpi celesti, i quali realizzano necessariamente *sempre* la possibilità di percorrere una determinata traiettoria, non però per il mondo sublunare dove la necessità assoluta non esiste e tutto è soltanto passibile di essere o non essere. Qui, dunque, il possibile è essenzialmente il *non-impossibile* che, se c’è, *non* per tanto era *necessario* che ci fosse⁵⁹. Teniamo ben presente la centralità di questo “non-” nel pensiero di Aristotele. Come il possibile è tale non perché si attua ma perché poteva anche *non* attuarsi, così le scelte umane sono libere non perché si compiono ma perché si poteva *non* compierle, e in generale l’intera sfera dell’essere è caratterizzata dal “non” perché tutti gli enti sono indifferentemente esposti all’eventualità di *non* essere o di *non* essere in quel determinato modo. Ma è il postulato aristotelico dell’*indifferenza ontologica* (p. 324) che i Megarici rifiutavano come indimostrabile.

È in questa fase della controversia che dovette entrare in scena Diodoro soprannominato «Crono»⁶⁰. Quasi nulla sappiamo della sua

⁵⁸ *Metafisica*, IX, 4-5.

⁵⁹ Definizione che in *I Analitici*, I, 13, 32a18-20 era data dell’*endeichómenon*: ma l’*endeichómenon* è appunto la modalità del possibile nella sfera sublunare.

⁶⁰ Il nome del Dio Crono poteva dar luogo a due diverse associazioni: la prima col suo epiteto esiodeo di *anchylomētēs*, ‘dai pensieri contorti’, applicato al modo di argomentare dei Me-

vita. Nacque a Iaso, un centro costiero dell'Asia minore a sud di Mileto, verso il 360, e morì non molto dopo il 300. La sua fama come «dialettico» fu grande e si diffuse fino ad Alessandria, portata dal re Tolomeo I che l'aveva conosciuto personalmente a Megara. Il poeta Callimaco gli dedicò un epigramma: «*Dio Momo stesso sui muri ha scritto "sapiente è Crono"*»⁶¹. Come filosofo, Diodoro professava le tesi caratteristiche della scuola. Fu un convinto sostenitore dell'arbitrarietà del linguaggio, al punto da denominare i propri familiari con avverbi e non con nomi propri, essendo il significato delle parole puramente convenzionale⁶². Inoltre elaborò una critica del movimento negli stessi termini di Zenone di Elea: poiché un ente si muove o nel luogo in cui è o in quello in cui non è, in entrambi i casi non si muove; dunque in realtà non appare mai il *muoversi* dell'ente come *passaggio* da luogo a luogo bensì eventualmente il fatto che è già in un luogo diverso da prima, che *si è mosso*⁶³. Il suo capolavoro fu però il ragionamento sulla natura del possibile intitolato *kyriéuōn logos*, l'«Argomento dominatore», o come potremmo anche dire «la mossa vincente», lo «scacco matto» risolutivo⁶⁴.

garici (cfr. i *contorta et aculeata sophismata* come dice Cicerone parlando di Alessino, nr. 8 Giannantoni); la seconda col fatto che in mitologia Crono è il perdente nella lotta contro Zeus per la supremazia, alludendo così a un insuccesso nell'attività filosofica. Diogene d. L., II, 111-112 (= Diodoro, nr. 1), racconta infatti che Diodoro ricevette il nomignolo quando dovette soccombere in una disputa dialettica con il coetaneo Stilpone avvenuta a Megara nel 308, pur riferendo nel contempo che egli aveva già il soprannome «Crono», ereditato dal suo maestro Apollonio di Cirene (nr. 1-2), un allievo di Ebulide. Può darsi che le due versioni non siano in alternativa: gli ascoltatori si limitavano a dare un altro significato al già noto soprannome per farsi beffe dello sconfitto. Comunque, l'uso di ereditare i soprannomi dei maestri non è altrove attestato nelle scuole filosofiche, mentre l'aneddoto sulla disputa è storico.

⁶¹ Fr. 393 Pfeiffer (Persino *Mōmos*, il 'Rimprovero' personificato, loda Diodoro!).

⁶² Nr. 7 Giannantoni. Diodoro avrebbe assegnato a un suo domestico il nome di «Macertamente» (Ἀλλασμῆν) e ai suoi due figli «Dunlato» (Μέν) e «Daltrolato» (Δέ)!

⁶³ Nrr. 13-18 Giannantoni. Cfr. Zenone, fr. 4 Diels: «*Ciò che si muove, non si muove né nel luogo in cui è né nel luogo in cui non è*». Contrariamente a quanto dicono Sedley e Giannantoni, non è una differenza di rilievo il fatto che Diodoro almeno ammetta che l'oggetto «si è mosso»: anche Zenone nega non già che la freccia si sia spostata da P₁ a P₂, ma che si possa vedere il passaggio da P₁ a P₂ mentre avviene, perché la freccia nei due successivi punti si vede sempre ferma. Del pari Melisso, fr. 7.7 Diels, negando la molteplicità perché non c'è un «vuoto» a dividere un ente da un altro, negava implicitamente il movimento perché il vuoto sarebbe appunto lo spazio attraverso cui un ente passa da luogo a luogo.

⁶⁴ L'ipotesi di R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument*, De Gruyter, Berlino 1995, p. 223, secondo cui il nome dell'argomento alludeva a un «governante» oggetto di qual-

Come di tutti gli argomenti megarici, anche del *kyriéuōn* non conosciamo la formulazione originale ma solo le notizie di Cicerone, Plutarco ed Epitteto. Tutte le fonti sono concordi su quello che doveva esserne il risultato: che il possibile non ha un senso logico se non come anticipazione del reale. Tuttavia questa ben nota tesi megarica veniva sviluppata in una maniera originale e più stringente sotto il profilo dialettico. Laddove Ebulide parlava del possibile dal punto di vista dall'essere attuale, di cui è l'antecedente pensato, Diodoro allargava il discorso alla prospettiva del tempo, ponendosi dal punto di vista del possibile stesso la cui realizzazione è proiettata nell'avvenire. Ora, siccome per sua natura il possibile non appare, non è un dato visibile, esso è qualcosa che si può soltanto *dire*, esprimendolo mediante una *proposizione* riferita ad una eventuale realtà futura. Però non basta dire che qualcosa, in generale, "è possibile". Come tutte le proposizioni, anche questa possiede un suo valore di verità e falsità ed è legittimo indagarla sotto tale profilo. Una dichiarazione di possibilità è vera quando viene pronunciata retrospettivamente in presenza dell'avvenuta realizzazione (Ebulide) oppure l'annuncia anticipatamente ma sarà confermata dopo, anche qualora il soggetto non ne avesse avuto al momento la certezza; è falsa invece quando nessuna delle due condizioni sussiste, e in tal caso l'asserito possibile si è rivelato una parola vuota. Da queste considerazioni deriva la definizione diodorea del "vero" possibile come «*ciò che è o sarà*» ed anche «*ciò che è o sarà vero*», quindi ciò che si realizza, o sicuramente è in procinto di realizzarsi, in quanto oggetto di una proposizione vera enunciata o sul presente o sul futuro⁶⁵. In breve, il possibile è ciò che *era sempre vero dire* che sarebbe avvenuto.

che profezia, è errata. Il contenuto sono normali proposizioni, non profezie, e *ruler* si dice in greco ἄρχων, non κυριεύων: altrimenti si sarebbe chiamato ὁ τοῦ ἄρχοντος λόγος ο ὁ Ἄρχων.

⁶⁵ Il possibile: (1) ὁ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται (nr. 27 Giannantoni = Alessandro d.A., *Comm.* 1Anal., p. 183 Wallies); *quod aut est aut erit* (nr. 28-29 = Boezio, *Comm.* S.espress. II^a, p. 234 e 452 Meiser); ἢ τὸ ἐκβεβηκὸς ἢθῆ [...] ἢ τὸ δυνάμενον ἐκβῆναι, μήπω δὲ ἐκβεβηκὸς (Filopono, *Comm.* 1Anal., p. 169 Wallies); (2) *quod aut verum sit aut verum futurum sit* (nr. 25 = Cicerone, *S.dest.*, 7.13 e 9.17); ὁ ἢ ἔστιν ἀληθὲς ἢ ἔσται (nr. 26 = Plutarco, *Contraddizioni degli stoici*, 46, 1055d). Sul significato del *kyriéuōn* la più convincente rimane per me ancora l'interpretazione di Zeller; la vastissima bibliografia successiva è esaminata da Giannantoni, *Il kyriéuōn λόγος di Diodoro Crono*, «Elenchos» 2 (1981), e in parte nel cap. V, § 5 del mio libro del 1985, del quale però non condivido oggi tutte le proposte. Le indicazioni bibliografiche più recenti si trovano in Gaskin, *op. cit.* (*supra*, n. 64).

Con Diodoro il problema si sposta dunque dal rapporto fra possibile e reale a quello fra il possibile e il vero, nonché fra il vero e l'essere. Di nuovo un aspetto che fa ricordare Parmenide, nel cui Poema la «*rotonda verità*» voleva dire l'apparire globale dell'essere nelle tre dimensioni del tempo (p. 193). Ma Diodoro stesso era consapevole di questo? Per quel che sappiamo sembrerebbe di no. Nel *kyrieuōn* egli non parla della verità dell'essere bensì della verità delle proposizioni, simile in ciò ad Aristotele, secondo il quale il vero e il falso consistono nel giudizio che attribuisce o correttamente o scorrettamente i predicati a un soggetto: infatti «*il vero o il falso sono nella mente e non nelle cose*»⁶⁶. Certo. Però è la nozione di verità che nei due pensatori è diversa. Per Aristotele la verità riguarda la struttura formale dell'ente composta dall'essenza e dagli accidenti, e l'enunciato vero la esprime dicendo i giusti predicati che il soggetto effettivamente possiede. Questa esigenza classificatoria di tipo "scientifico" non esiste in Diodoro, per il quale la verità della proposizione riflette piuttosto un *evento*, qualcosa che *succede*. In tal senso egli conserva una maniera prearistotelica di pensare il nesso fra *alētheia* e *physis* (p. 157) e in generale la sinonimia tipica del greco (ma anche di altre lingue indoeuropee) fra ciò che si dice 'veramente', *alēthōs*, e ciò che è accaduto 'realmente', *ōntōs*. Il modello per la verità del dire non è qui la correttezza formale, bensì la constatazione di qualcosa che venendo fuori dal nascosto appare, ed apparendo accade entro la manifestazione temporale dell'essere.

Tale essendo la diversità di vedute, e tenuto conto che c'era appena stata una polemica da parte dei Megarici giusto sulla questione del possibile, è difficile pensare che Diodoro non intendesse a sua volta prendere di mira Aristotele; anzi, sembra che l'originalità della sua argomentazione consistesse proprio nel far leva su alcune tesi già sostenute dalla filosofia aristotelica al fine di capovolgerne l'esito in sede di logica modale. Secondo Epitteto, l'Argomento dominatore dimostrava la definizione diodorea del possibile basandosi sull'incongruenza riscontrata fra tre affermazioni preliminari (*aphormái*),

⁶⁶ *Metafisica*, VI, 4, 1027b27; cfr. anche *ib.*, IX, 10, 1051b2 ss: il vero o il falso stanno rispettivamente nell'inerenza (*synkēisthai*) o nella separazione (*diēirēisthai*) degli accidenti e dell'entità sul piano ontologico e dei predicati e del soggetto sul piano logico.

condivise da chi fosse stato di parere contrario:

[1] *Ogni [evento] passato [oggetto di un enunciato] vero è necessario.*

[2] *Al possibile non segue l'impossibile.*

[3] *Il possibile è ciò che non è e non sarà*⁶⁷.

Tutte e tre sono riconducibili a opinioni di Aristotele, benché non nella formulazione letteraria (infatti i Megarici non avrebbero potuto leggerne “dispense” destinate ai suoi allievi ma eventualmente disponevano di informazioni orali desunte da pubblici dibattiti o da studenti circolanti fra più scuole): (1) «*Il passato non può non essere*» e «*Il passato ha una sua necessità*»⁶⁸; (2) in un sillogismo, «*dalla premessa A possibile anche la conseguenza B sarà possibile*» (e non impossibile)⁶⁹; (3) «*è possibile che qualcosa non avvenga*»⁷⁰ (quindi non c'è e non ci sarà), conformemente alla tesi generale aristotelica che il possibile come tale potrebbe anche *non* realizzarsi mai. Il marchingegno del Dominatore scattava rilevando l'incompatibilità fra quest'ultima premessa e le due precedenti. Infatti, ammesso che una proposizione vera su un evento già passato deve riconoscerlo come necessario (non per necessità fisica, nel senso che l'evento sia conseguenza di cause necessarie, ma per necessità logica, nel senso che ormai non può cambiare, e dev'essere per forza com'è), supponiamo di trasferirci in una situazione anteriore al suo verificarsi: in quel caso si sarebbe detto che l'evento di cui trattasi era “possibile”, e tale dichiarazione si sarà poi rivelata “vera” in quanto appunto così come si diceva è avvenuto. Ora, che cosa cambia se noi adesso dichiariamo

⁶⁷ Epitteto, II, 19.1 = Diodoro, nr. 24 Giannantoni. La prima premessa (*πάντα παρεληλυθός ἀληθές ἀναγκαῖον εἶναι*) formulata in termini molto ellittici, e ammette più di una traduzione: a) «*Ogni passato [è] vero che è necessario*»; b) «*Ogni passato è necessario [che sia, o che sia detto come] vero*»; c) «*Ogni passato [detto come] vero è necessario*». Oggi ritengo che la soluzione (c) sia la più plausibile; non la (a) perché implicherebbe che tutti gli eventi passati sono dovuti a cause necessarie, teoria estranea a Diodoro e a maggior ragione ad Aristotele; non la (b) perché si possono ben fare affermazioni false sul passato. Le tre premesse non sono menzionate nell'altra principale fonte, *Sul destino* di Cicerone, che però mostra di conoscere le prime due: «[1] *Omnia vera in praeteritis necessaria sunt [...]* [2] *nec in falsum [cioè nell'“impossibile”] e vero [cioè dal “possibile”] praeterita possunt convertere*» (7.14, cfr. 9.17; 12.27); la terza non occorre nominarla perché egli riporta solo la tesi (opposta) di Diodoro.

⁶⁸ *Etica nicomachea*, VI, 2, 1139b8-9; *Retorica*, III, 1, 1418a4-5.

⁶⁹ *I Analitici*, I, 15, 34a24, e cfr. *Metafisica*, IX, 4, 1047b5 (non è “possibile” l'impossibile).

⁷⁰ *Generazione e corruzione*, II, 11, 337b6.

“possibile” un evento ancora da venire? Non è forse la stessa cosa? Se la proposizione è vera nel momento in cui viene pronunciata, quell’evento senz’altro risulterà reale appearing nel presente, e scivolando subito nel passato risulterà anche (logicamente) necessario. Altrimenti, se esso non accadesse affatto, l’affermazione della sua possibilità si rivelerebbe falsa, e siccome un possibile falsamente presunto non ha alcuna possibilità di realizzarsi – anzi, scivolando la sua non-realizzazione nel passato, risulterà del pari (logicamente) necessario che non si poteva affatto realizzare – l’asserito “possibile” si capovolgerebbe in un effettivo “impossibile”. Ma stando così le cose appare priva di fondamento l’asserzione che il possibile esista anche a prescindere dalla sua realizzazione sotto forma di qualcosa che «non è né sarà (reale)». Il possibile o è reale (perché era vero) o è impossibile (perché era falso)⁷¹, entrambi gli esiti rivelandosi, nel diventar passati, altrettanto necessari. Bisogna dunque concludere che il possibile è «ciò che è o sarà», e più esattamente «ciò che è o sarà vero».

Immaginando che il *kyriéuōn* veniva argomentato in un vivo dibattito per domande e risposte (sul modello del dialogo socratico a cui i Megarici si ispiravano) e non in un discorso continuo o per iscritto, innegabilmente la sua efficacia era davvero invincibile nel dissolvere la comune convinzione di una relativa autonomia del “possibile” rispetto al reale. E ancora una volta questa demolizione del senso comune (ben diversa dalla parodia che ne fa Platone nell’*Eutidemo*) si basava non su trucchi dialettici ma su un richiamo all’esperienza, un ritorno per così dire alle cose stesse. Perché, anche noi tutti i giorni ci troviamo in situazioni delle quali era vero dire prima che sarebbero potute accadere, e tali che sarebbe stato pur vero dire, qualora l’avessimo fatto, che dovevano andare precisamente a quel modo in cui dopo constatiamo il loro esser accadute. Che cosa ci risponderanno quanti insistono a pensare che le cose, comunque si siano svolte, avevano sempre la possibilità di svolgersi diversamente, e che pertanto i fatti accaduti andrebbero giudicati sulla base dei “se...”? Alcuni studiosi sono del parere – ed io lo condivido – che già Aristotele nei suoi ultimi anni tentò di elaborare una risposta al-

⁷¹ Anche questo punto è ricavato da Aristotele: l’impossibile è «ciò che è falso affermare che accadrà» (*Sul cielo*, I, 11, 280b13).

l'Argomento dominatore, benché non una contro-argomentazione atta a dimostrarne l'"errore" (questa strada a tutt'oggi non sembra praticabile) ma con il solito metodo di contestare piuttosto le *conseguenze* a suo parere inaccettabili da esso provocate. Il documento al riguardo è stato da tempo individuato nel libro *Sull'espressione* (noto con la titolatura filologica latina «*de interpretatione*»), un testo che come tutte le opere di logica risale all'epoca dei corsi giovanili presso l'Accademia, ma che nulla impedisce sia stato da lui rimaneggiato o ampliato in occasione della tarda polemica con i Megarici⁷².

Sull'espressione trattava originariamente del problema del linguaggio, ed enunciava (o ribadiva, a seconda di come lo datiamo) che ogni proposizione o è vera o è falsa (principio di bivalenza) e che di due proposizioni contrarie, delle quali una afferma (*katáphasis*) e l'altra nega qualcosa (*apóphasis*), una delle due dev'essere vera e l'altra falsa senza una terza alternativa (principio del Terzo escluso)⁷³. A un certo punto però Aristotele fa la precisazione (da alcuni vista come un inserto posteriore) che «*per le proposizioni singolari riguardanti il futuro non è così: infatti se ogni affermazione o negazione fosse vera o falsa, allora sarebbe altresì necessario che tutto o ci sia o non ci sia*»⁷⁴. Quindi prosegue, con un frasario che sembra riecheggiare ironicamente quello di Diodoro:

*Per esempio, se qualcosa è bianco ora, era vero dire prima che sarebbe stato bianco, anzi era sempre vero dire di qualsiasi cosa che sarebbe successa perché, se era sempre vero dire che è o sarà, non era tale da non esserci nel presente o nel futuro. Ma ciò che non è tale da non accadere è impossibile che non accada, e ciò il cui non accadere è impossibile accade necessariamente: dunque tutto il futuro sarebbe necessario, niente sarà come capita (hopotér' étychen) né per caso (apò týchēs) [...]: poniamo, una battaglia navale*⁷⁵.

⁷² La circolazione che *Sull'espressione* ebbe anche fuori del Peripato (era presente nella Biblioteca di Alessandria [Diogene d.L., V, 26]) probabilmente si spiega proprio perché era un testo di riferimento per il dibattito ellenistico sul *kyrieuōn*.

⁷³ *Sull'espressione*, 7, 17b27; cfr. *Metafisica*, IV, 7, 1011b24-28.

⁷⁴ *Sull'espressione*, 9, 18a33-35.

⁷⁵ *Sull'espressione*, 9, 18b9-25. Cfr. *Sull'anima*, III, 4, 430b4-5, forse antecedente, che invece teorizzava: «*Non solo è falso o vero che il Tale è bianco, ma anche che lo era e lo sarà*».

La negazione del caso è una delle «assurdità» (*átopa*) a cui mena la ripartizione del valore di verità o falsità negli enunciati sul futuro, alla quale si accompagna subito un'altra: che essendo tutto vero prima e quindi inevitabile, «non occorrerebbe né deliberare né agire»:

Nulla impedisce che migliaia di anni fa uno abbia detto che la tal cosa sarà, e un altro no, per cui necessariamente ci sarà quella delle due cose che fu vero dire allora. D'altronde non importa che certuni abbiano pronunciato le due frasi contrapposte o meno: è chiaro che le cose [comunque] stanno così, anche se nessuno l'afferma o lo nega. Non è infatti a causa dell'affermare o del negare che ci saranno o non ci saranno, né perché fu detto mille anni fa piuttosto che al presente. Se in qualsiasi tempo la situazione era tale per cui uno dei due diceva il vero, era necessario che ciò accadesse⁷⁶.

A tale concezione Aristotele obietta quello che secondo lui è un fatto acquisito, e cioè «noi vediamo (*orōmen*) che principio del futuro è anche il deliberare e l'agire, e che gli enti non sempre in atto, possibili di essere e di non essere, di accadere o non accadere, è possibile che ci siano o meno»⁷⁷. Ma perché dovrebbe essere così "evidente"? Dietro l'"evidenza" aristotelica fa capolino il postulato ontologico dei due livelli di realtà (p. 319): da un lato esistono enti che sono «sempre» (gli enti celesti) per i quali è necessario di essere; dall'altro quelli che «sempre» né sono né non sono, per i quali quindi non è necessario né essere né non essere, ma solo è «passibile» d'esserci quando capita e di non esserci quando non capita. In base a questo postulato viene proposta la seguente soluzione:

Che ciò che è sia, quando c'è, e ciò che non è non sia, quando non c'è, è necessario. Ma non è necessario né che tutto ciò che è ci sia né che tutto ciò che non è non ci sia. [...] Per esempio, è necessario che domani la battaglia navale ci sarà o non ci sarà, ma non è necessario né che avvenga né che non avvenga: è necessario bensì che avvenga o non avvenga. [...] Ciò che va come capita ed è passibile di [esiti] contrari rimane tale anche nell'alternativa: il che vale per gli enti che non sempre sono né sempre non sono. Su costoro è necessario che una delle frasi contrapposte sia vera e una

⁷⁶ Sull'espressione, 9, 18b30-19a2.

⁷⁷ Sull'espressione, 9, 19a7-11.

*falsa, non però questa qui o quella lì, ma come càpita, e qualora una delle due [fosse] preferibilmente vera, non per questo sarà già vera o falsa*⁷⁸.

In questo testo Aristotele compie fondamentalmente due operazioni. La prima è di presentare l'argomento che associava il possibile al reale, in quanto solo la possibilità realizzata era quella da sempre vera (cioè esattamente la tesi di Diodoro), come se affermasse l'assoluta necessità dello svolgersi degli eventi, con ciò equiparandolo a una dottrina di tipo deterministico negatrice dell'iniziativa umana. Ma da nessuna testimonianza risulta che Ebulide, e poi Diodoro, sostenessero un tale determinismo (come avrebbero potuto farlo, con la loro etica socratica?): il loro proposito era invece di mostrare l'infondatezza di una logica che tenga distinti i tre concetti modali alla maniera del senso comune, mentre il possibile, il reale e il necessario sono soltanto tre «nomi» che noi diamo all'apparire dell'essere nella prospettiva del tempo. Non sapendo affrontare il problema nei suoi termini appropriati, Aristotele devia il discorso sulle presunte «assurdità» deterministiche del *kyrieuōn* ed apre così la strada a una trasposizione del problema in un altro contesto, che sarà poi quello su cui esso verrà dibattuto dalle scuole ellenistiche⁷⁹. La seconda è di attribuire uno statuto logico speciale alle proposizioni circostanziate relative al futuro, problema sul quale sono stati versati fiumi d'inchiostro⁸⁰. Ci si chiede, infatti, se con la soluzione qui proposta Aristotele venga meno al principio di bivalenza, al principio del Terzo escluso o ad entrambi. A me pare che niente di tutto ciò avvenga, almeno formalmente: dal passo testé citato risulta chiaro che

⁷⁸ Sull'espressione, 9, 19a23-39. «Una vera est et altera falsa sed nullus potest dividere», spiega bene Boezio, *Commento a S. espress.*, I^a, p. 123 Meiser; cfr. II^a, p. 218, 245.

⁷⁹ È la trappola in cui cadono gli interpreti recenti (Giannantoni, Sorabji, Gaskin), i quali negano che *S. espress.* 9 abbia a che vedere con il *kyrieuōn* allegando appunto il fatto che il determinismo criticato da Aristotele non era una dottrina di Diodoro!

⁸⁰ La maggior parte degli interventi sono opera di esponenti della filosofia analitica anglosassone del secolo scorso, ma poiché trattano della questione in termini formalistici e privi di qualsiasi contestualizzazione ritengo con Giannantoni (*Socraticorum reliquiae*, III, p. 67) che siano tempo perso per chi miri a comprendere il significato storico-filosofico dell'opera di Aristotele e della sua polemica con i Megarici. Su tale dibattito si trova un'approfondita rassegna nel volume di Vincenza Celluprica *Il capitolo 9 del «De interpretatione» di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1977. Con ciò mi è caro esprimere un tributo alla memoria di questa nostra valente studiosa immaturamente scomparsa nel 2005.

ogni affermazione come ogni negazione di un futuro possibile rimane sempre *alternativamente* vera o falsa, né può avere insieme entrambi i predicati contrari; solo che il valore di verità/falsità non è già *distribuito* fra le due proposizioni e rimane quindi, per il momento, indeterminata la sua appartenenza⁸¹. Certo, ancora una volta siamo di fronte a un *postulato*, che seppur accettabile sul piano logico non cessa di risultare quanto mai problematico sul piano ontologico. L'indeterminatezza nell'assunzione dell'uno o dell'altro valore da parte della proposizione si spiega solo con l'idea di una progressiva autocostruzione dell'essere nel tempo, sicché il dire, pur ammettendo in sé verità o falsità e non entrambe, non può essere definitivamente vero piuttosto che falso *prima* del sorgere dell'ente cui si riferisce.

Ma è proprio la questione ontologica la grande assente dagli interventi che altri filosofi fecero sul *kyrieuōn*, procedendo a loro modo sul doppio binario inaugurato da Aristotele: neutralizzare lo spauracchio della necessità e aggirare l'ostacolo con espedienti puramente logico-formali. Cominciò proprio un megarico, Filone, a proporre una definizione del possibile come «*ciò che non è e non sarà*», opposta a quella diodorea: la curiosa circostanza non deve stupire perché il circolo di Megara non aveva dogmi ed era solita criticare e "falsificare" qualsiasi teoria, anche dei propri membri. Secondo Filone, una dichiarazione di possibilità è in sé valida quando non comporta contraddizione sotto il profilo logico, e perciò indipendentemente dal fatto che non trovi né troverà realizzazione in conseguenza di meri impedimenti materiali⁸². Questa tesi è molto simile a quella degli stoici, che però era più articolata. Lo stoicismo, pur essendo determi-

⁸¹ Così anche Waterlow, *Passage and Possibility*, Clarendon, Oxford 1982, pp. 86-91; H. Weidemann, *Aristoteles. Peri Hermeneias*, Akad. Verlag, Berlino 1994, p. 301; Gaskin, *Sea-Battle*, pp. 163-170; C.W. Whittaker, *Aristotle's De interpretatione, ib.*, 1996, p. 128; Celluprica, *Il determinismo logico nel De interpret.*, in Natali-Maso, *Catena d. cause*, p. 70.

⁸² Filone in Diodoro, nrr. 19-21 e 28 Giannantoni. Che il *kyrieuōn* di Diodoro avesse avuto come obiettivo polemico Filone è senz'altro plausibile, secondo quanto propone Giannantoni (*art. cit.*, *supra*, n. 65), ma questo è ben lungi dall'escludere che si rivolgesse *anche* contro la dottrina aristotelica del possibile che per altre ragioni arrivava a una conseguenza analoga. Il rapporto cronologico, se la definizione filoniana sia anteriore a quella diodorea (come vorrebbe Sedley seguito da Giannantoni) o posteriore (come pare a me, tanto più che i due studiosi ipotizzano un discepolato di Filone presso Diodoro), non è rilevante: chiunque abbia cominciato, le due posizioni avranno continuato a confrontarsi a lungo. Resta che quella di Filone è una novità nel panorama megarico e prelude piuttosto agli interventi di autori più tardi.

nista, distingue fra «necessità» della natura estrinseca e «destino» come istanza superiore di coordinamento tra fattori esterni e interni⁸³, ciò proprio per evitare che ogni evento, e in particolare l'agire umano, sia inteso come un risultato necessario. La valutazione del *kyrieuōn* era di conseguenza ambivalente. Sul piano fisico, il principio di bivalenza costituiva uno degli argomenti a favore del destino⁸⁴: infatti, qualsiasi cosa succeda, come è vero ora così era sempre vero dire che sarebbe successa e quindi era destinata a succedere, o rispettivamente qualsiasi cosa non succeda era sempre vero dire che non sarebbe successa e quindi era destinata a non succedere. Perciò, *nessun evento reale mai potrà dimostrare che il destino non esiste o potrebbe non realizzarsi*. Lo stesso apparire o non apparire di un evento, in quanto oggetto da sempre di una proposizione o vera o falsa, dimostra la sua *oggettiva* inevitabilità, interpretata dagli stoici come conseguenza di concatenazione di cause già da sempre operante. Ma il discorso è diverso sul piano logico, perché la logica si occupa soltanto del «dicibile» (*lektón*) che essendo «incorporeo» non rientra nell'intreccio causale dei fenomeni, non è né effetto né causa di niente⁸⁵. Considerato in questi termini astratti, il dire qualcosa "possibile" è teoricamente corretto alla sola condizione che l'enunciato non contenga una contraddizione formale, mentre la sua eventuale corrispondenza con la realtà dipende dalle cause in quel momento agenti e non riguarda pertanto l'analisi delle proposizioni. Molti filosofi stoici, tra essi Cleante e Crisippo, scrissero in merito all'Argomento dominante per dimostrare che il possibile (logico) è «*ciò che non è e non sarà*», e a tale scopo cercavano di demolire l'una o l'altra delle due premesse con le quali, secondo Diodoro, tale definizione sarebbe stata in contrasto. Dalle testimonianze che ne abbiamo, è difficile farsi un'idea chiara su come procedesse questo tentativo, ma almeno per quanto

⁸³ Cfr. *supra*, p. 218, 230 ss. L'identificazione dei due concetti di necessità e destino da parte della Bobzien, *Determinism*, pp. 140-144, è errata o imprecisa. La metafora del cane legato al carro, che se non vuol seguirlo ne viene trascinato (*SVF* II, fr. 897 Arnim, su cui Sharples, *Ducunt volentem fata*, in Natali-Maso, *Catena d. cause*) è solo un'iperbole per dire che pure una opposizione velleitaria al destino da parte dell'individuo, in quanto è un evento reale, è già compresa a sua volta nel destino.

⁸⁴ *SVF* II, fr. 912 Arnim.

⁸⁵ La Waterlow, *Passage & Possib.*, pp. 142-144, interpreta *S. espress.* 9 come se affermasse proprio questa tesi tipicamente stoica, il che però mi sembra anacronistico.

riguarda Crisippo, sembrerebbe che la sua confutazione del Dominatore facesse appello ad espedienti degni della più artificiosa eristica megarica⁸⁶.

Laddove Filone megarico e gli stoici si sforzavano di salvare il possibile come nozione logica separandolo da ogni nesso con la realtà effettiva, altri presumeva di invalidare il Dominatore su presupposti di tipo fisico. Epicuro, che aveva un sovrano disprezzo per le “quiescienze” dei Megarici, tagliò corto alla questione dichiarando che nessuna proposizione è in partenza vera o falsa, dato che secondo la sua filosofia della natura i movimenti degli atomi autori dei fenomeni naturali sono indeterminati ed imprevedibili e la loro regolarità è puramente statistica: dunque non si può dire nulla di vero o di falso su qualcosa prima di averlo constatato con l'evidenza dei sensi (*enárgeia*) ed esaminato con criterio razionale (*diánoia*), senza farsi ingannare dalla dialettica dei «sofisti»⁸⁷. Come si vede, una presa di posizione che ricalcava quella aristotelica, ma formulata in termini più radicali e più rozzi. Anche Carneade propose una sua soluzione, che è stata parafrasata da Cicerone nei termini seguenti:

Ma è proprio sicuro che la proposizione «Scipione prenderà Numanzia» non

⁸⁶ Crisippo (fr. 202a Arnim = Alessandro d. A., *Commento a 1Anal.*, p. 177 Wallies) contestava il secondo preliminare – «al possibile non segue l'impossibile» – osservando che nell'implicazione «*Se Dione è morto, costui è morto*» la prima proposizione enuncia una cosa possibile mentre la seguente una impossibile, in quanto il pronome 'costui', *οὗτος*, si dice di un vivente e non di un morto. L'argomento sembra suggerito da Aristotele, *Sull'espressione*, 11, 21a23: «*Non è una proposizione vera, ma falsa, dire per esempio "quest'uomo morto è un uomo"*», il che confermerebbe che l'opera veniva studiata in relazione al *kyrieuōn*. Ma mentre il discorso aristotelico ha senso, perché è falso attribuire definizione essenziale a un'entità che non esiste (più), quello crisippeo gioca con un'accezione puramente lessicale e per giunta discutibile, giacché uno può dire benissimo “costui è morto” di una persona che si scopre appena deceduta! Cleante contestava invece il primo preliminare, che il contenuto di una proposizione vera sul passato fosse necessario (fr. 489 Arnim = Cicerone, *Sul destino*, 7.11 e Epitteto, II, 19.1), ma non ne conosciamo le motivazioni. Gaskin, *Sea Battle*, p. 298, pensa che si basasse sul pensiero dell'eterno ritorno, per cui un evento passato è la ripetizione di un eguale evento accaduto nel ciclo precedente, e se si trattava di un atto libero dell'uomo esso è tornato a verificarsi, ed è poi scivolato nel passato, sempre come atto libero e non necessario. L'ipotesi però contrasta con la tendenza degli stoici a confutare il Dominatore mediante soli argomenti logici, senza riferimento alla fisica.

⁸⁷ *A Meneceo* (fr. 4 Arrighetti), 127; *Sulla natura*, XXVIII, fr. 31.15-18 Arrighetti, dove si cita l'«Incapucciato» come esempio del modo di fare dei «sofisti». Per l'epicureismo la verità dipende dall'*enargeia*: Diogene d.L., X, 34 e *A Erodoto* (fr. 2 Arrighetti), 62; le proposizioni non sono né vere né false: Cicerone, *S. dest.*, 10.21 e 12.28.

può esser vera se non perché l'evento in questione sarà prodotto da una serie di cause snodantesi dall'eternità? Forse che avrebbe potuto esser falsa se qualcuno l'avesse annunciata seicento secoli fa? Intanto, se la proposizione «Scipione prenderà Numanzia» non fosse stata vera a quel tempo, la [medesima] proposizione, «Scipione prenderà Numanzia» non sarebbe vera neppure [oggi], dopo che quella [città] è stata già distrutta⁸⁸.

A parte l'esempio "patriottico" dello scrittore romano (Carneade non insegnava già più quando i Romani conquistarono la città spagnola di Numanzia nel 133 a.C., e a suo tempo avrà citato qualche altro fatto storico, poniamo la conquista di Troia), il concetto è che le proposizioni, comprese quelle relative al futuro, vanno giudicate vere o false senza che ciò implichi la necessità del loro contenuto. Affermare che la tale città verrà conquistata, se è vero, non è in nessun modo necessario: non lo è se lo diciamo oggi, perché essendo il fatto già avvenuto non è ormai più necessario che accada; non lo era allora quando avvenne, perché non era il risultato inevitabile di una catena di cause ed effetti prestabilita fin dall'inizio del mondo⁸⁹. Con ciò Carneade da un lato difendeva, contro Epicuro, il principio logico di bivalenza; dall'altro opponeva agli stoici che il medesimo principio non può es-

⁸⁸ *S. dest.*, 12.27. La comprensione del vero significato di questo passo è stata resa possibile da R. Montanari Caldini, *Nota testuale ed esegetica al de fato ciceroniano*, «Quad. urbinati» 33 (1980) che mantiene la lezione dei codd. *ne illa quidem eversa vera esset haec enuntiatio* «*Cepiet Numantiam etc.*», per lo più emendata dagli edd. in *ne illa quidem vera esset haec enuntiatio* «*Cepit Numantiam etc.*». Questa restituzione del testo, da me segnalata in *Idea d. dest.*, II, p. 475, è stata accolta da R. Sharples nella sua ed. del *De fato* (Aris & Phillips, Warmister 1991).

⁸⁹ Il medesimo argomento carneadeo riportato da Cicerone (se ne leggiamo il testo restituito dalla Caldini) si trova anche in Alessandro d.A., *Sul destino*, 10, che lo parafrasa a sua volta mettendolo chiaramente in rapporto con *S. espress.*, 9: «*Che la proposizione "domani ci sarà una battaglia navale" sia vera, è possibile, ma non necessario. Necessario è infatti ciò che è sempre vero, mentre questa proposizione non è più necessaria una volta che la battaglia sia già avvenuta. Se non è necessaria, allora neppure vorrà significare che la battaglia navale deve necessariamente avvenire. Posto infatti che sia vero che la battaglia navale avrà luogo, se tale avvenimento è vero non di necessità, è evidente che la battaglia avverrà non necessariamente, ma sarà solo passibile di accadere*». Alessandro però reputa quest'argomento insufficiente perché, ammettendo che la proposizione sia comunque sempre vera, lo scontro navale certo non è più necessario nel caso in cui essa sia pronunciata dopo, ma rimane necessario e fatalmente inevitabile qualora sia stata detta prima, nel qual caso, se era vera, l'evento non poteva affatto non accadere. A suo giudizio, dunque, l'unica soluzione plausibile è quella proposta da Aristotele, e cioè che gli enunciati sul futuro non siano o già veri o già falsi in partenza ma solo potenzialmente veri o falsi, diventandolo poi con determinatezza a cose fatte.

sere usato per dedurre la fatalità dell'evento a partire dalla verità della proposizione che lo riguarda. Ammesso infatti che la proposizione su un evento futuro sia già vera, lo è solo per una *casuale coincidenza*, mentre la necessità dell'evento di cui trattasi sarà verificata semmai solo dopo, quando la relativa causa avrà cominciato a operare. Di nuovo si percepisce qui l'eco di dottrine aristoteliche, ma la proposta carneadea è più grossolana perché confonde la necessità logica con una necessità fisico-causale.

La storia dell'Argomento dominante è in fondo la storia dei suoi fraintendimenti. Tutti coloro che se ne sono occupati e ne hanno tentato una confutazione lo hanno più o meno travisato riportandolo entro la loro prospettiva di pensiero, una sorte che del resto è sempre toccata ai grandi temi entrati nel dibattito filosofico. Aristotele per primo ha fatto così, però forse è stato anche l'unico ad aver compreso che cosa davvero esso voleva dire, quando osserva: «*se ogni affermazione o negazione fosse vera o falsa, allora sarebbe altresì necessario che tutto o ci sia o non ci sia*». L'essenziale sta nell'intendere l'essere come un tutto, ed un'ontologia siffatta è diametralmente opposta a quella aristotelica. Il punto cruciale sta nel modo di intendere il nesso fra la *verità*, l'*essere* e il *tempo*. Secondo Aristotele, la verità appartiene alla proposizione che dice ciò che è, ma "ciò-che-è" si presenta su due piani del tutto differenti. Solo gli enti eterni del cielo, oppure i teoremi matematici, o le proprietà universali delle specie sono tutti e sempre quali devono essere e pertanto oggetto di una proposizione sempre vera; invece gli enti del divenire, sottoposti a «generazione e corruzione», sono appena passibili talvolta di essere, talvolta di non essere o d'essere altrimenti, a seconda di come le loro potenzialità si realizzano. Poiché non sono già compresi in un tutto, ma in un qualsiasi dato momento si deve ancora *aspettare* che ci siano, su di loro nulla di "vero" si può dire *prima*: per attuarsi infatti hanno bisogno che prima ci sia una potenza, ed è inutile parlarne se essa non c'è, ma la stessa potenza potrebbe attuarsi o no, e a maggior ragione nessun discorso vero si può fare prima che il processo si sia indirizzato in un senso o nell'altro⁹⁰. Ciò spiega come dal punto di vista aristotelico il

⁹⁰ Questo vuol dire l'esempio aristotelico (*S. espress.*, 9, 19a13-16): è possibile che un mantello venga stracciato o no, ma entrambe le possibilità ne presuppongono un'altra, che il

fatto che le proposizioni su eventi futuri siano bensì vere o false, ma non già vere o già false *prima*, non dipenda semplicemente da un motivo soggettivo, cioè dalla nostra ignoranza su cosa poi in effetti succederà. L'indeterminatezza *sta nelle cose* – nella natura propria del divenire – perché tanto l'attuazione delle potenze specifiche di un'entità ovvero il compimento della sua forma sostanziale, quanto l'acquisizione degli accidenti che caratterizzano un individuo entro la sua specie, sono passibili in qualsiasi momento di non avvenire o avvenire altrimenti a seguito dell'interferenza casuale di processi causali esterni. Inoltre per quanto concerne l'uomo, egli è titolare anche di una «potenza razionale» relativa alle sue azioni (*dynamis metà logou*), aperta ad esiti contrari fra i quali decide una scelta deliberata sul momento (e pertanto imprevedibile)⁹¹. Ecco perché una proposizione indifferentemente vera o falsa diventa o determinatamente vera o determinatamente falsa solo «*come capita*»: e cioè perché l'attuazione stessa delle potenze, o l'acquisizione degli accidenti, non sono determinate in partenza ma avvengono a loro volta «*come capita*»⁹², per via dei diversi fattori (natura, caso, iniziativa umana) che vi interagiscono. Così nel mondo del divenire, anche la verità è legata al tempo perché c'è un tempo in cui la proposizione non è ancora vera (se non in potenza) e un tempo in cui lo diventa di fatto. Questo però non è un problema logico bensì ontologico. L'indeterminatezza del dire riflette l'indeterminatezza dell'essere che va costruendosi, sicché c'è un tempo in cui ancora non c'è (se non in potenza) e un tempo in cui c'è di fatto. Diventando un poco alla volta quel che è (e che poteva non essere o esser altrimenti), l'essere dà luogo al processo misurato dal tempo, a cui la verità del discorso umano deve conformarsi.

Il rapporto fra verità essere e tempo in Diodoro è di tutt'altro genere. Le proposizioni, certo, rispecchiano il reale, e per noi che viviamo nel tempo è reale solo il presente: il passato non è più reale; il

mantello si sia già, o meno, consumato, ragion per cui lo si straccia. Prima che ciò si verifichi non ha senso parlare della "possibile" distruzione del mantello.

⁹¹ *Metafisica*, IX, 2, 1046b2; 5, 1048a5-12; 7, 1049a5-17. Le «potenze irrazionali» si attuano in un solo modo ma possono non attuarsi per impedimenti esterni; le «potenze razionali», oltre ad essere ugualmente esposte a impedimenti, possono avere due esiti contrari. Talvolta però la capacità dei contrari è estesa a tutte le potenze: *Metaf.*, IX, 8, 1050b8-12; 9, 1051a5-11.

⁹² Cfr. *Categorie*, 10, 13 a11. Si noti qui che il «passibile-di» equivale al «casuale»!

futuro non è ancora reale. Ma l'esser-vera di una proposizione non dipende dal tempo in cui viene pronunciata. La verità non diventa tale col tempo, per la medesima ragione per cui l'essere non è una somma progressiva di eventi in corso d'accadere in un modo qualsiasi. Come l'essere o non è, oppure, se è, è la totalità da sempre compiuta di ciò che avviene, così la verità o non è, perché ci sarebbe un momento in cui non è ancora vera, oppure è sempre quella, e di conseguenza una proposizione vera è sempre vera, quand'anche non lo sapessimo perché la sua referenza non è per noi, al momento, reale. Dire il vero non è un cogliere la struttura formale del presente ma esprimere la parte che un determinato evento si riserva entro la totalità dell'apparire (*alētheia*) in quanto l'essere è qualcosa che è apparso, appare o apparirà. La verità è *più* di quel che ci è realmente noto. Per questo il dire la verità diventa particolarmente significativo nel caso in cui «era vero dire prima» che qualcosa sarebbe successo. In ciò l'Argomento dominatore non fa che tradurre in termini di logica filosofica un pensiero che conosciamo dalla grande poesia greca: era vero dire prima che Patroclo uscito in battaglia con le armi di Achille non sarebbe tornato vivo al campo; era vero dire prima che Edipo avrebbe commesso quelle azioni. A maggior ragione il «dire prima» qualcosa di vero è significativo, anzi inquietante, quando chi parla sia stato ignaro di tale verità: quasi strumento inconsapevole dell'apparire di quella filigrana nascosta del mondo che si chiama destino. Ma che l'uomo non sia libero e che le cose siano solo il prodotto di cause necessarie è un'implicazione che né il Poeta né l'autore del *kyrieuōn* avrebbero trovato pertinenti. Il perno dell'Argomento è che l'essere è da sempre già compiuto, in tutta la complessità delle sue singole motivazioni e dei suoi fattori, ed il tempo lo fa apparire man mano senza nulla aggiungere, solo adattandolo alle dimensioni finite della coscienza. Come ha spiegato uno studioso con un paragone assai istruttivo, gli eventi passati e futuri sono tutti già lì, collocati in una sequenza rigida ed immutabile, e «noi percorriamo nel corso del tempo questa linea, come quando si passa lungo la fila di case di una strada»⁹³.

⁹³ O. Becker, *Über den κυριεύων λόγος des Diodorus Kronos*, «Rheinisches Museum der Philologie» 99 (1956), p. 299.

Estratto nr. 4: pp. 460-491

6.2. La provvidenza, il problema del male e la prescienza divina

Si è parlato in un capitolo precedente della nozione di *pronoia* che sorge nella cultura illuministica del V secolo a.C. per indicare la progettualità tecnica, ma con Diogene di Apollonia e con Platone assume in filosofia uno specifico significato teocosmologico. Abbiamo avuto modo altresì di rilevare (p. 354) come la *pronoia* sia un concetto ambivalente e disposto a due esiti diversi a seconda che conservi o meno il principio illuministico della pluralità di fattori causali. Nel primo caso, assume il ruolo della “provvidenza” divina quale istanza che regola con finalità benefica e con criterio di giustizia eventi naturali o morali prodottisi indipendentemente da essa; nel secondo, finisce per confondersi con il “destino” in quanto si presenta a sua volta come un piano onnicomprensivo e prestabilito del mondo. Tali possibilità implicite nel concetto, nonché l’ammissibilità teoretica del concetto medesimo, sono tema di dibattito in età ellenistica e tardo-antica.

I pensatori greci, salvo rare eccezioni, anche se avevano della divinità un’idea molto diversa da quella rappresentata dal mito e dal culto, tendevano a mostrare rispetto per le istituzioni religiose del paese, le quali del resto essendo una mera prassi di culto non ponevano loro nessun vincolo di natura ideologica. In questo quadro il punto di vista di Platone è del tutto particolare. Secondo lui la religione invece *ha o deve avere* una funzione essenzialmente ideologica perché indirizza il buon comportamento dei cittadini e quindi surroga in qualche modo, dall’interno delle coscienze, l’azione di controllo esterno esercitata dall’autorità politica. Certo, non si tratta della religione tradizionale ma di una “nuova” religione che pur mantenendo alcune forme dell’antica traduce in atti oggettivi il contenuto di una corretta “teologia”, un po’ come fecero duemila anni dopo i giacobini della Rivoluzione. Questa religione è una creazione dei filosofi, cioè del governo, il cui scopo non è lasciare che la gente esprima il proprio senso del divino ma indurla assimilare e a perseguire valori importanti per il buon andamento della società. In un certo senso è il contrario della teocrazia, perché è una dittatura dei filosofi e non dei preti, però il risultato è il medesimo, dal momento che pure i filosofi governanti, non meno dei preti, si propongono di salvaguardare l’inte-

grità di un determinato assetto ideologico posto come vincolante e a tal fine devono sottoporre a rigido controllo non solo le persone ma anzitutto le coscienze, impedire col pretesto della religione che altri la possa pensare diversamente, in pratica soffocare proprio l'attività *filosofica* altrui qualora si profili potenzialmente deviante.

Ora, l'articolo di fede su cui verteva questa vera e propria "inquisizione" che il vecchio Platone avrebbe fermamente voluto istituire era proprio il dogma della provvidenza, come emerge dalla sezione di maggior rilievo teoretico della sua ultima opera, le *Leggi*. Il discorso parte dalla convinzione – non sempre, ahimè, suffragata dall'esperienza! – che mai commetterebbe azioni empie «*chi crede all'esistenza degli Dei*» (*theoûs hēgoúmenos êinai*) ma solo chi è affetto (*pathos*) da tre false opinioni: [1] che gli Dei non esistono, [2] che non si occupano dell'uomo o [3] che possano essere blanditi con cerimonie e preghiere⁹¹. Per la loro pericolosità sociale sono fattispecie di reati gravi, passibili di castighi corporali, di detenzione in carcere o nei casi più ostinati della pena di morte⁹², ma il legislatore platonico è persona ragionevole e perciò, prima di consegnare i rei al braccio secolare, per «*salvare le loro anime*»⁹³ espone una 'dimostrazione' (*apódeixis*) volta a farli mutare d'avviso. Perno dell'argomento è il concetto dell'*anima* come autrice del proprio movimento, mentre ogni altra cosa muove essendo mossa da altro. L'anima pertanto viene "prima" del corpo e della natura in genere: è il *principio* del movimento, di ogni movimento, e soprattutto di quello più perfetto: il moto circolare del cielo e degli astri da cui dipendono mediamente tutti i processi in corso nel mondo. Ma, di nuovo, l'anima è «più» degli astri intesi come corpi fisici: è un «Dio», anzi una pluralità di Dei quali intelligenze insite nelle singole entità astrali che non si limitano a dirigerne il moto ma hanno la capacità di 'amministrare' (*dioikêin*), di 'prenderci cura' (*epimelêisthai*), e nel far ciò

⁹¹ *Leggi*, x, 1, 885b.

⁹² *Leggi*, x, 4, 890c; 15, 909a. Platone sottolinea che le opinioni errate sugli Dei, sia quando si ispirano alla vecchia mitologia sia quando si avvalgono delle moderne dottrine illuministiche (il mondo gestito dalla natura, dal caso e dalla tecnica, cfr. *supra*, cap. 4.3, p. 342) non sono astratte teorie ma l'autogiustificazione artificiosa di gente «*impazzita per ingordigia dei piaceri*» (3, 888a).

⁹³ *Tēi tēs psychēs sōtērtai homiloúntes*, *Leggi*, x, 15, 909a.

sono anche causa del «bene» ovvero di un ordine cosmico avente finalità morale⁹⁴. Se dalla priorità dell'anima automotrice rispetto al corpo si deduce la dipendenza dall'anima del movimento universale, e tale «signoria dell'anima sul cielo e sulla terra»⁹⁵ viene rappresentata in termini religiosi come il «prendersi cura» del mondo da parte degli Dei, si capisce che questi «Dei» esercitano la loro perfetta intelligenza e virtù morale occupandosi non solo del cosmo nel suo complesso ma anche dell'umanità, ed anzi «dei suoi aspetti infimi con non minore attenzione di quanto non si curino di quelli più grandi»: altrimenti sarebbero tacciabili a loro volta di ozio e trascuratezza che sono difetti dei mortali⁹⁶. Tanto meno è immaginabile che i mortali possano sfuggire al controllo e alla sanzione degli Dei corrompendoli con doni (i sacrifici rituali), «come se i lupi spartissero con i cani da guardia un poco di preda e i cani addolciti dai doni perdonassero loro la rapina del gregge»⁹⁷. Dunque, tutti devono convenire che gli Dei esistono e provvedono in maniera oculata e inflessibile tanto alla «salvezza del tutto» (*sōtēria tou holou*) quanto ai minimi, insignificanti dettagli del mondo e della realtà umana⁹⁸.

Quanta forza persuasiva poteva avere questo tipo di discorso? Probabilmente scarsa, perché in definitiva non risponde all'aporia che, come Platone stesso riconosce, induceva chi pur crede nell'esistenza degli Dei a dubitare della loro provvidenza, e cioè la scandalosa constatazione dell'ingiustizia impunita, o dell'imponente realtà del *male*⁹⁹. La questione era stata sollevata già dai sofisti, in particolare da Trasimaco, secondo il quale il persistere dell'ingiustizia dimostra che gli Dei non si occupano delle cose umane e d'altronde essa dipende dall'uomo stesso, cioè dalla cattiva gestione della società da parte di chi detiene il potere¹⁰⁰. Platone fece di Trasimaco una caricatura estremamente malevola come cinico e spregiudicato avversario

⁹⁴ *Leggi*, X, 6-9.

⁹⁵ *Leggi*, X, 8, 897b.

⁹⁶ *Leggi*, X, 10, 900c-901c. Da notare il successivo paragone con la *technē*: il bravo professionista si distingue nel suo lavoro proprio perché sa fare sia le cose più importanti sia le "rifiniture", che oltre ad essere indispensabili sono anche tecnicamente più facili.

⁹⁷ *Leggi*, X, 13, 906c.

⁹⁸ *Leggi*, X, 12, 903b.

⁹⁹ *Leggi*, X, 10, 900b.

¹⁰⁰ Fr. 1 e 8 Diels. Analoga la posizione di Antifonte sofista, v. *infra*, n. 104.

di Socrate nel primo libro della *Repubblica*, ma in fondo anche lui ne condivideva i risultati: perché a togliere l'ingiustizia non servono gli Dei bensì una buona costituzione politica e l'accurata formazione dei governanti. Per quanto riguarda il problema più generale dell'origine del male, su cui le *Leggi* sorvolano, il *Timeo* aveva almeno cercato di dare una risposta più complessa, distinguendo il male come colpa umana dovuta alla mancata osservanza delle «leggi fatali» da parte delle anime, e il male come inevitabile correlato della stessa operazione demiurgica. Infatti il Demiurgo esegue la combinazione di sensibile e intelligibile soltanto «nella misura del possibile» (*katà dynamin*), per via dell'irriducibile disomogeneità delle componenti, dunque la sua azione di «persuasione» sull'*anankē* originaria rimane parziale, e di conseguenza mentre il modello ideale del cosmo è perfetto, il cosmo reale stesso pur essendo meraviglioso e «governato dalla provvidenza del Dio» non può non presentare, ciò nonostante, un certo grado di imperfezione ontologica¹⁰¹.

La «teologia» platonica trovò un radicale contestatore in Epicuro, ed in effetti i punti di partenza non avrebbero potuto essere più diversi. Secondo Epicuro gli Dei come tutte le cose sono composti di atomi, però di un genere particolare che aggregandosi non produce un corpo (tridimensionale) bensì un'immagine (bidimensionale)¹⁰²; esistendo solo come «immagini» (*éidōla*) che si manifestano al puro pensiero, non alla percezione (quindi come entità materiali ma non corporee), gli esseri divini sfuggono a ogni dinamica fisica e vivono eternamente beati, incapaci di provare passioni o interessi di sorta, negli spazi vuoti fra gli infiniti mondi, assolutamente alieni dallo svolgere attività in qualsivoglia di essi: dunque neppure nel nostro¹⁰³. D'altro canto, l'ipotesi di un governo del mondo da parte della provvidenza divina sarebbe di per sé insostenibile in quanto è contraddetta in maniera evidente dall'esperienza. La polemica epicurea insisteva

¹⁰¹ *Timeo*, 6, 30ac (cfr. un'analogia affermazione di Diogene d.A., fr. 3 Diels). È questa l'unica attestazione in Platone del vocabolo *pronoia*.

¹⁰² Fr. 352 Usener = Cicerone, *Natura degli Dei*, I, 19.49. Sull'interpretazione di questo testo e di questa dottrina epicurea, senz'altro la più strana che sia mai stata inventata nella storia della filosofia, rimando al mio libro *La filosofia ellenistica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 80.

¹⁰³ Epicuro, *Sentenze principali*, I; *Epicurea*, fr. 365-366 Usener = Lattanzio, *L'ira di Dio*, IV, I e 11; Cicerone, *Natura d. Dei*, I, 17.45 e 20.45; Lucrezio, II, 146-155.

molto sul tema democriteo e sofistico della “natura matrigna” (p. 252, 284) e sottolineava le calamità, gli sprechi, le violenze, le ingiustizie presenti nella sfera naturale e sociale. Quello che pare essere un ordine regolare è semplicemente un’«abitudine» della natura percepibile per la sua frequenza statistica; ma se il mondo fosse davvero da paragonare a un manufatto tecnico, ebbene, un artigiano di talento avrebbe ben dovuto costruirlo tutto diverso da come adesso è!¹⁰⁴ Dunque, è impossibile conciliare l’esperienza del male con una divinità provvidente. A Epicuro si attribuiva la famosa argomentazione:

*La divinità o vuole abolire il male e non può; oppure può e non vuole; o non vuole né può; oppure vuole e può. Se vuole e non può è impotente, il che in Dio non è ammissibile; se può e non vuole è malevolo, cosa parimenti aliena da Dio; se non vuole e non può, è sia impotente sia malevolo; ma se vuole e può – unica cosa consona alla divinità – donde allora provengono i mali? Ovvero perché non li abolisce?*¹⁰⁵

In seguito, fu la dottrina stoica della provvidenza a diventare il principale obiettivo polemico degli epicurei. Pensare che gli Dei abbiano costruito il mondo come opera d’arte meravigliosa e indistruttibile per fare un piacere agli uomini è pura «follia» – afferma Lucrezio – e per giunta sconveniente agli Dei medesimi perché essi non trarrebbero alcun vantaggio a provvedere al genere umano, e apparirebbero ben poco efficaci, vista l’enorme quantità di disgrazie che si vedono imperversare nella natura¹⁰⁶. Che dietro il provvidenzialismo stoico si celi addirittura un atteggiamento profondamente irreligioso veniva messo in luce dal contemporaneo Filodemo. Nella sua opera

¹⁰⁴ *Epicurea*, fr. 370-374 Usener; *Doxogr.*, p. 301 Diels; Lucrezio, v, 925-1010; Luciano, *Zeus tragedo*, 19; M. Ferrario, *Filodemo «Sulla provvidenza»? P.Herc 1670*, «Cronache ercolanesi» 2 (1972). Argomenti analoghi doveva già circolare in età sofistica, v. Antifonte d.R., fr. 12 Diels: pur valorizzando la «natura» non accettava che la sua funzionalità venisse interpretata come una *pronoia* divina. Sulla regolarità come consuetudine Lucrezio, II, 300, dove di nuovo si osserva lo sviluppo di un concetto aristotelico: la regolarità della natura (alla quale però gli epicurei tolgono ogni significato finalistico) è data solo statisticamente, cioè vale nell’ambito del «perlopiù».

¹⁰⁵ *Epicurea*, fr. 374 Usener = Lattanzio, *L’ira divina*, IV, 13.19; anonimo in Nemesio, 43, p. 130 Morani. La concisione e il rigore logico di questo testo sono talmente lontani dallo stile prolisso e contorto di Epicuro che dubito assai possa risalire a un suo scritto.

¹⁰⁶ v, 156-246. Anche questo pensiero deriva da Aristotele, secondo il quale Dio pensa solo a se stesso perché qualsiasi altro oggetto costituirebbe per lui un abbassamento di livello.

Sulla religiosità (il primo trattato di “filosofia della religione” a noi pervenuto, grazie alla scoperta di tre papiri ercolanesi), egli da un lato criticava gli aspetti inverosimili, immorali e contraddittori dell’antica mitologia con gli argomenti tipici dei pensatori d’ispirazione illuministica, riscontrabili anche in Platone; dall’altro prendeva in esame i vari tentativi di interpretazione filosofica della religione («teologi» e «fisiologi», Senofonte, Platone e Aristotele, quest’ultimo solo dagli scritti pubblici) per mostrare come queste esegesi razionalistiche fossero fundamentalmente falsificanti e lontanissime dallo spirito della tradizione religiosa greca come veniva realmente praticata. Massimo esempio di tale distorsione era appunto lo stoicismo. Gli stoici fanno un uso del tutto generico e incomprensibile della nozione di Dio o dei nomi degli Dei, assegnati a concetti astratti come il *Logos*, la *Physis*, la *Heimarménē*, a elementi materiali come l’etere o il fuoco, ad esseri umani quali gli inventori delle tecniche¹⁰⁷; non concepiscono gli Dei come esseri personali distinti, non ne ammettono la pluralità e l’eternità affermando in sostanza che unico Dio è il cosmo stesso pervaso dallo *pneuma*: in ciò la loro visione della religione è incompatibile con quella che ne hanno «tutti i Greci»¹⁰⁸. Le loro astratte allegorie divine non suscitano né la devozione né il timore del castigo che possa distogliere l’uomo dall’ingiustizia¹⁰⁹. Si ergono a difensori del culto religioso, ma loro stessi non ci credono per niente¹¹⁰: veri «atei» mascherati i quali «menzionano per nome gli Dei nei loro scritti ma li aboliscono di fatto – e con che impegno! – nelle loro azioni»¹¹¹. Per Filodemo chi sinceramente rispetta la religione la lascia così com’è, una prassi di culto da praticare senza implicazioni teoretiche; l’ermeneutica dei filosofi invece, quand’anche sembri favorevole, ne fa solo una volgare strumentalizzazione. Ma proprio perché Filodemo rivendicava una visione tradizionale e non sofisticata della religione, ci teneva a sottolineare che secondo l’epicureismo, in conformità al punto

¹⁰⁷ *Sulla religiosità*, coll. I-VI, pp. 12-17, ed. A. Henrichs, *Die Kritik der stoischen Theologie im PHerc 1428*, «Cronache ercolanesi» 4 (1974).

¹⁰⁸ *PHerc 1428* VIII-IX, pp. 19-21 Henrichs.

¹⁰⁹ *PHerc 1428* XII-XIII, pp. 23-25 Henrichs. In realtà anche per gli epicurei gli Dei non hanno passioni, non provano nessuna ira per i colpevoli, e per struttura ontologica non possono compiere azioni punitive: ma l’argomento è qui svolto dal punto di vista dell’uomo comune.

¹¹⁰ *PHerc 1428* IV, p. 14 Henrichs.

¹¹¹ *PHerc 1428* XII, p. 22 Henrichs.

di vista del credente comune e non a quello degli stoici, gli Dei sono capaci di fare all'uomo sia del bene sia del male, di soccorrerlo quando merita e di punirlo quando sbaglia¹¹². E come ciò è possibile se le divinità non hanno propriamente un corpo? Sembra che la spiegazione suggerita da Filodemo sulla base dei testi di Epicuro fosse la seguente: siccome gli Dei sono solo «immagini», queste suscitano delle «ripercussioni» (*diadoseis*) positive o negative – poniamo un senso di benessere nelle persone oneste o un senso di colpa nei malvagi – ed in ciò si può vedere da parte loro un atto di benevolenza, un «soccorso» (*ōphéleia*) nei confronti dell'umanità¹¹³.

Pure Carneade era impegnato a criticare insieme l'ermeneutica filosofico-religiosa degli stoici e il loro pensiero provvidenzialistico: atteggiamento singolare, se non imbarazzante, per un filosofo che ufficialmente dirigeva la scuola fondata dal primo e più autorevole teorico della *pronoia*. Le sue argomentazioni, desumibili dal terzo libro dell'opera di Cicerone *Sulla natura degli Dei* (dove appunto un accademico carneadeo replica all'interlocutore stoico), avevano lo stesso stile – più retorico che teoretico – di quelle esibite contro il determinismo e la divinazione. Secondo lui non c'è alcun bisogno di spiegare il mondo ricorrendo alla «simpatia» universale provveduta dallo «spirito» divino, giacché «*la coesione e la persistenza si mantengono con le forze della natura, non degli Dei*»¹¹⁴ e comunque in maniera limitata, senza poter impedire a qualsiasi essere di questo mondo di subire il deperimento, la sofferenza e la morte. Un Dio non fa esperienza del male e non è in condizioni di dover orientarsi fra cose incerte, dunque non abbisogna del discernimento morale e razionale: gli effetti positivi che da ciò possono derivare, per esempio la giustizia, sono quindi opera dell'uomo e della sua gestione della società¹¹⁵. D'altronde com'è possibile che la ragione sia stata donata da Dio agli uomini, se così spesso ne fanno cattivo uso? Non sarebbe stato meglio rendere l'uomo incapace di sbagliare?¹¹⁶ Invece gli Dei non si curano, o non abbastanza, delle malefatte umane, e la fortuna dei malvagi smentisce

¹¹² *Sulla religiosità, PHerc1077 e 1098 xxxvi-xxxvii*, pp. 177-178 Obbink.

¹¹³ *Sulla religiosità, Pherc 1077 xxxviii*, p. 181 Obbink.

¹¹⁴ Cicerone, *Natura d. Dei*, III, 11.28.

¹¹⁵ Cicerone, *Natura d. Dei*, III, 15.38.

¹¹⁶ Cicerone, *Natura d. Dei*, III, 26.66-27.69; 32.80 = fr. 8a Mette.

in pieno la provvidenza divina, il che però non deve sorprendere perché la divinità non c'entra nulla con la pratica della virtù o del vizio, la responsabilità dei quali spetta alle nostre autonome scelte¹¹⁷. Inaccettabile infine l'osservazione che la provvidenza si occupa solo dell'insieme e non dei casi singoli, perché gli Dei non possono permettersi una simile trascuratezza, e poi in ultima analisi sono proprio i singoli che compongono il genere umano di cui gli Dei dovrebbero prendersi cura¹¹⁸.

Contrari alla concezione sia platonica sia stoica della provvidenza divina erano i seguaci di Aristotele, tanto che gli avversari li accomunavano a quelli di Epicuro con l'accusa di essere «atei» nel senso greco più ampio del termine, vale a dire quelli che tolgono agli Dei non la pura esistenza ma qualcosa di ben più importante: il governo del mondo e l'interesse per le cose umane¹¹⁹. In realtà la posizione dei peripatetici era più complessa. Senza dubbio c'era una convergenza con gli epicurei nel senso che i processi della natura sono prodotti da cause immanenti e non da un divino Ingegnere, essendo il Dio supremo di Aristotele un puro Intelletto contemplativo che non si "prende cura" di nulla e si limita a suscitare il moto degli altri enti attirandoli a sé; ma, a differenza degli epicurei, i peripatetici accoglievano anche l'identificazione platonico-aristotelica degli Dei minori con gli astri, i quali non sono affatto immobili né inattivi. Inoltre soprattutto il tardo Peripato ribadisce la tesi di Aristotele sulla finalità della natura (altra differenza dall'epicureismo) e la reinterpreta appunto come un effetto regolatore esercitato dai «divini» pianeti – il sole e la luna – a seconda di come interagiscono con le parimenti divine costellazioni zodiacali¹²⁰. Dovunque si riscontri finalità dev'essere pure un'intelligenza produttiva e allora si capisce che per i peripatetici era molto difficile tenere rigorosamente distinti i concetti di finalità e provvidenza, del resto associati sin dalla loro genesi nella

¹¹⁷ Cicerone, *Natura d. Dei*, III, 36.87-88. Si noti la concordanza con Trasimaco!

¹¹⁸ Cicerone, *Natura d. Dei*, III, 39.93. Questo argomento è desunto da Platone (p. 360). Lo riprende Nemesio, 43, p. 130 Morani, per affermare che Dio *deve* occuparsi anche dei singoli.

¹¹⁹ Cfr. *Epicurea*, fr. 390-391 Usener; Attico, fr. 3 e 8 Des Places; Proclo, *Comm. Timeo*, I, p. 262 Diehl.

¹²⁰ Cfr. Alessandro, *Qu. e sol.*, II, 3, pp. 49-50 Bruns. In *S. dest.*, 4, p. 169 Bruns, il sole e lo zodiaco producono la necessità, non la finalità; ma nella sfera sublunare entrambi i concetti sono associati, perché designano un processo passibile di accadere solo «perlopiù».

cultura illuministica. Si ponevano quindi due opzioni: o abbandonare il finalismo naturale, come fece Stratone, e sviluppare di conseguenza una fisica simile a quella di Democrito e di Epicuro, oppure, mantenendolo, trovare un certo spazio al tema “provvidenza” compatibile coi nuovi assetti del sistema.

Un indizio della consapevolezza di questo dilemma mi pare si trovi nel trattato *Sul mondo*, composto in ambiente peripatetico di epoca difficile da precisare, ma io direi non molto oltre il III secolo a.C. Qui dopo un’esposizione della struttura e delle dinamiche del cosmo, della funzione dei cinque elementi, della distinzione fra sfere celesti e ambito sublunare, la parte conclusiva esalta la perfetta regolarità e la sublime «armonia» che fanno dell’universo appunto un ‘ordine’ (*kosmos*) dove tutte le componenti, comprese quelle in apparenza negative, funzionano «per il bene e per la conservazione (*sōtēria*) perenne». ¹²¹ Responsabile di questa universale benefica finalità è il Dio supremo, rappresentato come una «Potenza» (*dynamis*) che tutto governa, come il «Conservatore» e «Genitore» (*sōtēr, genētōr*) da cui l’universo intero dipende ¹²². Egli però non svolge la propria funzione ordinatrice dall’interno del mondo ma standosene fuori, al di sopra del cielo, senza che ciò ne sminuisca la capacità: come il Gran Re dei persiani, pur risiedendo nel suo palazzo lontano e inaccessibile, mantiene il perfetto controllo di un vastissimo apparato amministrativo che continua a funzionare con mirabile efficienza ¹²³, oppure come la legge, pur essendo qualcosa di astratto, fa muovere e persone che le obbediscono ¹²⁴. A questa “teologia” fondamentale segue una “ermeneutica” per certi aspetti simile al Papiro di Derveni (p. 335), per altri all’allegorismo stoico e platonico, dove il «Dio» cosmico viene identificato con Zeus ma insieme anche con la «Necessità» del mito di Er, con la Fatalità in generale (*Heimarménē, Peprōménē*), con le figure mitologiche delle Moire, di Nemese e di Adrastea ¹²⁵.

¹²¹ *Sul mondo*, 5, 397a30, ed. e tr. it. Loffredo, Napoli 1974.

¹²² *Sul mondo*, 5, 396b29; 6, 397b21. Forse erano due epiteti di Zeus comuni nel linguaggio religioso, cfr. Plutarco, *Contradd. d. stoici*, 32, 1049a (non è una citazione da Crisippo).

¹²³ *Sul mondo*, 6, 398a2 ss. L’esempio della buona amministrazione ricorre già in Senofonte (probabilmente da Diogene d. Apoll.) e poi moltissimo negli stoici, cfr. *supra*, cap. 4.5, n. 277.

¹²⁴ *Sul mondo*, 6, 400b14.

¹²⁵ *Sul mondo*, 7, 401b-18-23.

Sul mondo si presenta come uno scritto di Aristotele in persona, dedicato al più celebre dei suoi scolari, il principe ereditario di Macedonia Alessandro, ma che le cose stiano così è altamente improbabile. L'Autore esibisce una buona conoscenza delle dottrine aristoteliche originali e sembra riprodurre lo stile delle pubblicazioni giovanili (perdute), in particolare di *Sulla filosofia*; inoltre si studia di evitare anacronismi: Alessandro viene indirizzato col titolo di 'generale' (*hēgemôn*), non di sovrano, e la Persia viene descritta come ancora nel pieno della sua potenza, benché questo non basti a dissipare i sospetti sulla reale contemporaneità¹²⁶. Ma ci sono troppi elementi estranei: concetti e formule platonico-accademiche che l'Aristotele maturo difficilmente condivideva o non erano nel suo stile (la giustificazione dei cataclismi in vista della *sōtēria*, la metafora della "legge"), echi della terminologia filosofica stoica adottata dall'Autore in forma estrinseca, poiché comunque le differenze concettuali sono insormontabili (nessuno stoico coerente avrebbe dislocato la divinità dal mondo di cui viceversa è principio attivo immanente)¹²⁷. Il punto nodale, però, sta proprio nella concezione di Dio. Aristotele mai adopera *dynamis* come definizione teologica: in primo luogo per non indurre all'equivoco con il significato di 'potenzialità' (semmai Dio è pura

¹²⁶ Non credo che l'esempio del «Gran Re» sia una prova dell'autenticità aristotelica del *De mundo*, come sostiene G. Reale che la difende nella cit. edizione: al contrario la mette ancora più in dubbio. Infatti ammesso che Aristotele l'abbia composto come saggio programmatico per accreditare le sue doti di precettore, sarebbe stato grottesco inviare alla corte macedone un'opera in cui veniva presentato in termini ammirati e quasi entusiastici quell'impero persiano per il quale il re Filippo e suo figlio nutrivano profonda avversione e che giusto allora si preparavano ad attaccare. Fra l'altro pare che proprio Aristotele avesse incentivato nel giovane Alessandro l'odio contro i «barbari», nemici storici dell'Ellade, il che spiega anche l'episodio di Callistene, messo a morte perché si opponeva al mutamento di opinione del Re divenuto un ammiratore della cultura persiana. L'autore di *Sul mondo* ovviamente sa che, quando Aristotele avrebbe dovuto scriverlo, il «Gran Re» era ancora sul trono, però gli sfugge completamente la concreta situazione storico-politica del momento.

¹²⁷ Ma cfr. *Sul mondo*, 6, 398b28-29: «È come se si gettassero fuori da un recipiente, contemporaneamente, una sfera, un cubo, un cono e un cilindro: ebbene, in tal caso, ciascuno di questi corpi si muoverebbe secondo la sua propria figura (schēma)». Reale (n. *ad loc.*) nega che l'esempio presupponga quello crisippeo del cilindro (*supra*, cap. 3.5, p. 231) perché ritiene che i due casi trattino problemi differenti. Invece secondo me è lo stesso problema. Crisippo dice che pur essendoci per tutti un uguale stimolo esterno, ogni soggetto reagisce secondo la propria natura; ma anche *Sul mondo* vuol significare che il moto impartito dall'unica «potenza» divina viene eseguito diversamente in base alla 'costituzione' (*kataskēuē*) individuale degli enti.

enérgeia, cioè ‘atto’ da sempre realizzato)¹²⁸; in secondo luogo perché parlare di una «potenza» in senso attivo avrebbe implicato appunto un *agire* all’esterno e quindi un *muoversi*, laddove Dio di per sé non si muove assolutamente essendo ogni moto un passaggio in *altro*, il che nel suo caso vorrebbe dire abbassarsi al livello delle realtà altre *da lui* e quindi più o meno imperfette. La finalità della natura, pertanto, funziona per suo conto e non è affatto prodotta dalla divinità, la quale si limita a fungere da meta ideale, da oggetto di «attrazione». Al contrario, *Sul mondo* attribuisce a Dio un *movimento*, sia pure molto ‘semplice’ (*haplḗ kīnēsis*), quasi la *chiquenaude* che Pascal rimproverava a Cartesio: una “spintarella” con cui trasmette la sua «potenza» al primo cielo e di qui via via la diffonde ai livelli inferiori¹²⁹. Così, l’effetto progressivo a cascata del “piccolo movimento” rende l’intero universo un ‘lavoro’ (*érgon*) della potenza divina, onde è legittimo dire del Dio di per sé trascendente che «*pur invisibile ad ogni natura mortale lo si può contemplare nelle sue stesse opere (erga)*»¹³⁰. Era questa un’affermazione tipica del pensiero provvidenzialistico platonico-stoico, in seguito fatta propria dal cristianesimo, ma l’autore di *Sul mondo* coerentemente evita ogni occasione di nominare la parola *pronoia*, quantunque egli evochi (solo in sede di “ermeneutica” religiosa, però) l’idea parimenti non aristotelica di destino. Ciò nonostante le sue innovazioni teoretiche sono di grande importanza, perché mostrano come esponenti dell’aristotelismo ellenistico fossero inclini a spiegare con una – almeno indiretta – azione di Dio la presenza della finalità nell’ordine cosmico.

Critolao di Faselide, scolarca del Peripato alla metà del II secolo a.C., sembra fu il primo ad introdurre un discorso sulla *pronoia* ma del tutto diverso, anzi opposto a quello del trattato *Sul mondo* e più

¹²⁸ *Sul mondo* non fa nessun cenno allo schema ontologico potenza-atto.

¹²⁹ *Sul mondo*, 6, 398b13-27 (Pascal, *Pensieri*, nr. 194 Chevalier). L’Autore sa che il Dio aristotelico è «immobile» ed in effetti aggiunge tale precisazione ma senza risolvere l’incongruenza con quanto da lui sostenuto: «*Standosene nell’immobile* (en akinētōi idrýmenos) *muove (kīnēi) e guida tutte le cose*» (6, 400b11). Cosa significa starsene *nell’immobile*? E se si prescinde dal concetto di attrazione, come fa la «potenza» a non essere un movimento *di Dio*? Sulla storia delle interpretazioni della metafora aristotelica del movimento quale “attrazione” esercitata dall’amato sull’amante v. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodizia*, in Brancacci (cur.), *Filos. in età imperiale*.

¹³⁰ *Sul mondo*, 6, 399b22.

conforme al pensiero di Aristotele. Egli partiva infatti dalla fondamentale distinzione tra il settore celeste dell'universo dalla sfera della luna in su, dove gli enti sono eterni, ed il mondo terrestre al di sotto della luna, dove invece sono sottoposti a generazione e corruzione: nel primo si può dire che vige la «provvidenza» in quanto tutto è nel contempo necessario, perfettamente regolare e coordinato, ma nel secondo le cose sono 'non suscettibili di provvidenzialità (o prevedibilità)' (*apronóēta*) dal momento che essendovi anche 'processi irrazionali' (*álogos phorá*) sono poste in essere «come càpita» (*hōs étychen*)¹³¹. Citando nei suoi scritti composti ad Atene l'esempio dei due vascelli in servizio di Stato che non venivano fatti salpare se non per mansioni di primaria importanza, Critolao affermava – in polemica con Platone – che pure «il sovrano del cosmo si dedica solo alle cose più elevate e più grandi, mentre quelle piccole le abbandona al caso»¹³², o in altre parole, la “provvidenza” divina vuol dire che l'Intelletto supremo pensa a se stesso e alla perfezione dell'ambito celeste a lui contiguo; del mondo non ha alcun motivo di “prenderci cura” e lascia che siano il caso, la necessità e la tecnica umana ad interagirci in maniera occasionale, imprevedibile.

Maggiore originalità si trova in alcuni interventi di Alessandro di Afrodisia, fra i quali un suo saggio *Sulla provvidenza* conservato in traduzione araba. Il tentativo di Alessandro è di trovare una terza via fra sostenitori e negatori altrettanto risoluti di un diretto intervento della divinità in favore del mondo e degli uomini. La tesi del provvidenzialismo (platonico-stoico) a suo giudizio è insostenibile perché si scontra con l'esperienza quotidiana del male e dell'ingiustizia, oltre a prestarsi a obiezioni di carattere teoretico: non tutto può dipendere

¹³¹ Fr. 15 Wehrli = *Doxogr.*, p. 592 Diels. Il testo in realtà la presenta come tesi dello stesso Aristotele e aggiunge che Critolao diceva la stessa cosa. Anche altrove (Diogene d.L., V, 32; Calcidio, *Comm. Timeo*, 250) ad Aristotele viene attribuita la dottrina che la *pronoia* si arresta all'altezza della luna, ma siccome di questo non c'è traccia alcuna nei testi aristotelici, è presumibile che sia stato lo stesso Critolao ad introdurla dietro specioso riferimento al Fondatore della scuola. Più tardi il peripatetico Cratippo giungerà ad affermare che la «provvidenza» divina governa anche i grandi processi storici (secondo Plutarco, *Pompeo*, 75).

¹³² La frase è ricostruibile da Plutarco, *Precetti politici*, 15, 811d (= fr. 37a Wehrli), con cit. di Euripide, fr. 974 Nauck: «gestisce il grande, Iddio; // il picciol, di passaggio, a Tychē scarica». Argomento già respinto da Carneade (*supra*, n. 118). Come già osservato (*supra*, cap. 5.2, n. 140), la nozione ontologica dell'*endechomenon* finisce per ridursi a quella del *tychērón*.

dagli Dei perché essi non sono in grado, ad esempio, di fare l'impossibile, né spetta a loro ciò che invece deve scaturire dalla libera scelta umana essendo oggetto di responsabilità morale; inoltre gli Dei nella loro perfetta autosufficienza non sentono alcun bisogno di "prendersi cura" degli esseri mondani¹³³. D'altro canto, però, è anche innegabile che i fenomeni della natura denotano costanti di ordine strutturale non riducibili al puro e semplice meccanismo dei corpi. Dunque una qualche forma di *pronoia* si deve senz'altro ammettere, e precisamente adottando il punto di vista del trattato *Sul mondo*, non quello di Critolao: per Alessandro infatti né il cosmo nel suo complesso né la sua parte «divina», cioè le sfere celesti dove si muovono corpi eterni e incorruttibili, ha bisogno di provvidenza, mentre semmai essa ha la funzione di «soccorrere» la parte al di sotto della luna, dove soltanto esistono esseri "fragili" sottoposti a generazione e corruzione. La «cosiddetta *pronoia*» consiste anche per lui in una «potenza» (*dynamis*) emanata dai corpi celesti e recepita in misura variabile dai corpi terrestri (di meno se in loro prevale l'elemento terra, di più se prevale l'elemento fuoco), con cui le intelligenze astrali intervengono nella «mescolanza» degli elementi fisici dando a ogni entità la sua *forma* specifica, il suo posto nell'ordine cosmico¹³⁴.

Ma per quale motivo i «divini» dovrebbero attuare questo «soccorso» (*ōphéleia*)? In polemica contro qualche "collega" platonico Alessandro nega che il «prendersi cura» del nostro mondo sia una funzione primaria e costitutiva degli Dei, ovvero – detto in linguaggio aristotelico – che la provvidenza si eserciti «di per sé» (*kath'hautó*): ne deriverebbe infatti la contraddizione che gli Dei si propongono il benessere dei mortali come un *fine*, ed essendo il fine un oggetto di maggior valore rispetto a chi se lo propone, in quanto appunto questi

¹³³ *Sulla provvidenza*, pp. 115 (ed. S. Fazzo-M. Zonta, Rizzoli, Milano 1999); gli Dei non fanno l'«impossibile»: cfr. *S. dest.*, 30; non regalano all'uomo la virtù: *Qu. e sol.*, I, 14, p. 26 Bruns; *S. provv.*, p. 123 Fazzo-Zonta (cfr. *SVF* III, fr. 215); autosufficienti *ib.* II, 21, pp. 68-69.

¹³⁴ *Qu. e sol.*, II, 3, pp. 48-49 Bruns; II, 19, p. 63; *S. provv.*, pp. 125-141 Fazzo-Zonta. Diversamente da Sharples, *Alexander of Aphrodisias Quaestio 2.21*, «Elenchos» 21 (2000), p. 368, non credo che Alessandro ammetta una provvidenza da parte del primo Dio, oltre alle divinità astrali, perché di lui sono ribadite in *Qu. e sol.*, I, 25, p. 39, le definizioni aristoteliche (intelletto in atto, immobile, ecc.) e mai viene chiamato «potenza»; inoltre Alessandro precisa (*ib.*, p. 41) che si parla di provvidenza quando c'è un diretto intervento sui «*variegati movimenti*» (*poikilai kinēseis*) dei corpi terrestri: cosa che non il Motore immobile ma soltanto gli astri possono fare.

ne è privo, i mortali risulterebbero essere qualcosa d'importante, persino più degli Dei medesimi. D'altro canto se la provvidenza si manifesta solo «per accidente» (*katà symbebēkós*), cioè se i mortali vengono ad usufruire di un «soccorso» che gli Dei non si proponevano affatto di dare mentre agivano per tutt'altro scopo, allora cade ogni discorso sulla *pronoia* (la quale non ha senso se non è intenzionale), e si tratterebbe di una mera *tychē*, come la scoperta del tesoro interrato (p. 328). Si può però uscire dal dilemma con una soluzione ingegnosa, illustrata dal seguente esempio. Un pastore provvede alle necessità dei suoi animali, o il padrone di casa a quelle dei suoi servi, certo non casualmente ma neppure proponendosi costoro come fine, poiché lo fa avendo di mira il *suo proprio* interesse, e non principalmente quello dei beneficiati. Allo stesso modo, la provvidenza da parte degli Dei, come non è una fortuna cieca che piova dal cielo in conseguenza involontaria delle dinamiche astrali, così non è neanche un puro altruismo. L'intelligenza dei «divini» ha un suo interesse precipuo che è sempre rivolto all'eterno, mai all'effimero. Ma che cosa c'è di eterno nel mondo del divenire? Solo la conservazione delle specie (*éidē*) e le proprietà formali che ne definiscono l'appartenenza. Nel conferir *questo* ai corpi fisici generati e corruttibili (che in quanto tali non sarebbero oggetto di attenzione) gli Dei elargiscono loro, con coerenza, il massimo beneficio possibile¹³⁵.

Certo, l'operazione compiuta da Alessandro al fine di scansare l'accusa ai peripatetici di essere «atei», per quanto abile, non sfugge all'evidenza che il suo «salvataggio» della *pronoia* quale costituzione della forma ad opera delle influenze astrali ha ben poco a che vedere con il contenuto e la funzione che Platone aveva inteso dare a questo concetto. In conclusione si può dire che in età ellenistica il provvidenzialismo nel suo significato «forte» fu respinto da quasi tutti gli indirizzi filosofici del tempo: anzitutto dagli epicurei e dai peripatetici – con gli aggiustamenti testé illustrati – ma nella stessa Accademia non dovette sopravvivere di molto a Senocrate e per lungo tempo divenne oggetto di critica all'epoca della direzione carneadea, fino a

¹³⁵ Sulla provvidenza, pp. 157 Fazzo Zonta; *Qu. e sol.*, II, 21, pp. 68-70 Bruns (il padrone e il pastore); quest'ultimo esempio era già negli stoici, cfr. Filone d.A., *Sulla provvidenza*, I, 26. Si noti che come Filodemo anche Alessandro punta sul concetto di *ōphéleia*.

quando fu poi riesumato da Antioco. Gli unici a difenderlo energicamente furono gli stoici ai quali, ma solo a partire dal I secolo d.C., si aggiunsero i medioplatonici che ne fecero un caposaldo della loro filosofia e ne trasmisero l'eredità al cristianesimo.

La dottrina stoica della provvidenza, dei cui fondamenti teorici si è già parlato (p. 353), si trovava sotto il tiro incrociato delle polemiche e doveva naturalmente rispondere al quesito cruciale imperniato sull'umana esperienza del male: compito a cui gli esponenti della scuola assolsero con estrema risolutezza, anche se non sempre in maniera convincente. Fu principalmente Crisippo ad elaborare un'articolata controargomentazione nel trattato *Sulla provvidenza* e in altri suoi scritti, seguito da Panezio nel trattato dallo stesso titolo e da Posidonio *Sul mondo*. Tutta questa letteratura è andata persa ma possiamo farcene un'idea abbastanza esauriente dagli autori antichi che vi attinsero: Cicerone, Filone di Alessandria, Seneca, Epitteto e Marco Aurelio. In seguito i platonici, e poi i cristiani, ripresero e rimodularono su basi diverse la tematica stoica sistemando il repertorio di quella che in età moderna verrà chiamata (da Leibniz) *teodicea*: una "giustificazione" volta a scagionare Dio per la presenza del male nel mondo¹³⁶. Ancor oggi sentiamo pensatori cristiani, o anche moralisti laici, riecheggiare argomenti di così lontana origine storica.

Secondo Crisippo, ogni singolo componente dell'universo realizza al meglio la propria natura così come dovrebbe avvenire con i membri di una famiglia quando esiste una buona 'amministrazione della casa' (*oikonomía*): questo mondo è quindi il migliore che ci sia e non ci sono difetti o critiche da rilevare¹³⁷. L'«economia» globale (termine che da allora in poi ebbe lunga fortuna) si manifesta nel fatto che ogni cosa è sempre *funzionale* a qualcos'altro oppure al buon andamento dell'insieme, persino quella che isolatamente considerata

¹³⁶ S. Lanzi, *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Il Calamo, Roma 2000, offre un'ampia esposizione di questa tematica. Per Filone e le sue fonti v. P. Frick, *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Mohr, Tubinga 1999.

¹³⁷ Plutarco, *Contradd. d. stoici*, 34, 1049f-1050c (= fr. 937 Arnim II); 37, 1051b; Cicerone, *Natura d. Dei*, II, 14.38 (= fr. 641), e 32-35 (da Posidonio). Filone d.A., *Sulla provvidenza*, I, 2-4, riporta dei sillogismi stoici secondo i quali si dimostra che presuppone l'esistenza della provvidenza anche colui che la critica (si direbbe una specie di "prova ontologica" anselmiana).

potrebbe apparire inutile, dannosa o addirittura devastante¹³⁸. La negazione della provvidenza nasce dall'errore di prendere la cosa come fenomeno indipendente, non come parte di un tutto, e sottolineare i suoi eventuali lati sgradevoli senza tener conto ch'essi sono inevitabilmente implicati dalla sua relazione con l'insieme. Chi si reca ad Olimpia per vedere quella meraviglia che è la statua fidiaca di Zeus – dice Epitteto – è inevitabile che sopporti la calura e i disagi del viaggio, ma ciò non toglie che il viaggio nel suo complesso sia una cosa buona¹³⁹. Giacché «*il tutto è superiore alle parti, la città al cittadino*» ed «*è bene che le parti cedano al tutto*»¹⁴⁰. Già Crisippo aveva dato questa spiegazione del male come implicanza secondaria o accessoria (*epakolouthēsis*) di qualcosa che ciò nonostante serve ad un fine costruttivo e in tale contesto riprendeva l'esempio platonico del *Timeo* (p. 349) sulla fragilità inevitabile, ma comunque funzionale, della scatola cranica¹⁴¹. In effetti la provvidenza divina, nel dirigere il corso del mondo affinché sia sempre conforme al suo piano, produce anche delle situazioni che dal punto di vista del singolo possono essere causa di sofferenze d'ogni genere, e sotto questo profilo Crisippo stesso giungeva ad affermare che l'esistenza umana tocca un grado veramente estremo di infelicità¹⁴². La considerazione filosofica, però, non può limitarsi a questa prospettiva unilaterale ed il filosofo deve sollevarsi a una visione dell'insieme, essendo il vero problema non la valutazione dei singoli aspetti ma la comprensione delle loro interrelazioni. La provvidenza infatti è anche destino, e il destino è anche il *logos*, cioè il *col-legamento*. Proprio perché gli eventi del mondo sono sempre collocati in un intreccio, non c'è fenomeno dannoso che non abbia rispetto a qualcos'altro una sua utilità, non c'è processo ri-

¹³⁸ Filone d.A., *S. provv.*, I, 38-39 e 54-55 (fulmini); II, 65-81 (la massa d'acqua salata, le innumerevoli stelle); 100-105 (terremoti, animali pericolosi); Seneca, *Questioni naturali*, III, 28-30 (diluvio universale); Marco Aurelio, VI, 36.2 (animali e piante dannose).

¹³⁹ I, 6.23-27; cfr. II, 5.25, e inoltre Filone d.A., *S. provv.*, II, 24, 82, 100 (qui l'esempio dell'olio usato dagli atleti in palestra, che necessariamente sgocciola sul pavimento e lo sporca). Cfr. Marco Aurelio, XII, 16.2: «*Chi pretende che il malvagio non faccia il male è simile a chi vorrebbe che i fichi non avessero lattice, i bambini non piangessero, i cavalli non nitrissero e altre inevitabili conseguenze del genere. Ma che cosa ce ne facciamo di una tale pretesa?*»

¹⁴⁰ II, 10.6; IV, 7.7.

¹⁴¹ Fr. 1170 Arnim II = Gellio VII, 1.7, che ha *παρακολούθησις* invece del più corretto *ἐπακολούθησις* (cfr. papiro in SVF I, p. VI e Filone d.A., *S. provv.*, II, 100 [*ἐπακολούθημα*]).

¹⁴² Fr. 668 Arnim III = Plutarco, *Contradd. d. stoici*, 31, 1048f.

volto a buon fine che non abbia i suoi lati d'ombra o non comporti necessari sacrifici per qualcuno¹⁴³. L'idea stoica della *pronoia* non è quella di una generosa beneficenza da parte del «Dio», come in Platone, ma una dialettica che cerca di vedere un nesso nel chiaro-scuro dell'esperienza e sopportarne le conseguenze senza meravigliarsi, senza lamentarsi per come vanno le cose, poiché il riconoscimento della provvidenza fa tutt'uno con l'accettazione del destino:

«In generale, l'armonia è una sola, e come il mondo è un corpo composto di tutti i corpi, così il destino è la causa fatta di tutte le cause. [...] Accogli ogni cosa che avviene per quanto sembri sgradevole, perché è rivolta alla salute del cosmo, al buon esito del percorso e dell'agire di Zeus. [...] Se dalla continuità e dalla connessione delle cause, come pure delle parti, ne levi una, anche minima, l'integrità del tutto ne viene mutilata. Per quel che sta in te tu la spezzi, e in certo modo la distruggi, allorché ti lamenti»¹⁴⁴.

Data la diversità d'impostazione, gli stoici avevano qualche imbarazzo a rispondere alla domanda se Dio si occupi soltanto della «conservazione del tutto» oppure anche dei «singoli»; è evidente che per loro la natura individuale si realizza sempre in conformità alla natura universale e la provvidenza pensa ai singoli nella stessa misura in cui si occupa del tutto. Perciò di solito troviamo affermate entrambe le cose¹⁴⁵. Su un punto comunque gli stoici erano d'accordo con Platone: che la provvidenza divina ha creato il mondo principalmente *in favore dell'uomo*, dal momento che soltanto gli uomini (oltre ovviamente agli Dei) dispongono dell'intelligenza necessaria per apprezzare e contemplare il suo mirabile ordine¹⁴⁶. Di qui volentieri si traeva l'ulteriore conclusione che la provvidenza di per sé fa tutto *per il nostro bene*, anche quando a noi sembrerebbe il contrario, ed a so-

¹⁴³ Cfr. fr. 1177 Arnim II = Plutarco, *Contradd. d. stoici*, 32, 1049ab.

¹⁴⁴ Marco Aurelio, v, 8; cfr. VIII, 18: tutto si trasforma e si dissolve negli elementi costitutivi del cosmo «e pure questi stessi elementi si trasformano, però loro non si lamentano».

¹⁴⁵ La provvidenza non bada ai dettagli: Crisippo, fr. 1178 Arnim II = Plutarco, *Contradd. d. stoici*, 37, 1051b; Cicerone, *Natura d. Dei*, II, 66.167; Filone d.A., *S. provv.*, II, 40; Seneca, *Questioni naturali*, II, 46; *Sulla provvidenza*, 3.1. La provvidenza pensa agli individui: Cicerone, *Natura d. Dei*, II, 65.164; III, 39.93; *S. divin.*, I, 51. 117; Epitteto, I, 14.

¹⁴⁶ Cicerone, *Natura d. Dei*, II, 14.37-38; 53.133. Tesi di Crisippo (fr. 1152 Arnim II), sviluppata da Posidonio secondo cui (come nel *Timeo*, 16, 47b, e 43, 90d) il fine della vita umana è contemplare il cosmo (fr. 428 Theiler = 186 Edelstein-Kidd), cfr. Filone d.A., *S. provv.*, II, 40.

stegno di ciò Crisippo con la pedanteria a lui peculiare aveva accumulato una dettagliata casistica che oggi potremmo definire anche divertente, se non fosse tragicomica. Gli Dei ci hanno messo a disposizione animali e piante affinché possiamo nutrirci¹⁴⁷, o anche solo per nostro diletto, come la coda del pavone che si fa ammirare per i suoi colori variopinti, e quanto alle bestie selvatiche, ai topi, ai vermi e ai parassiti del letto, pure questi sono opera della provvidenza, che così ci abitua a non poltrire, ad essere guardinghi e laboriosi¹⁴⁸. Se poi la natura non è altrettanto generosa e ci condanna alla miseria o alla malattia, di nuovo è un gesto provvidenziale per insegnarci che il benessere fisico o economico è cosa «indifferente» (p. 212), mentre quello che conta è solo la virtù¹⁴⁹. In generale le avversità della vita, nella fattispecie quelle che colpiscono il saggio del tutto immeritatamente, non valgono secondo gli stoici come argomento contro la *pro-noia* perché appunto sarebbe un errore considerarle dei mali; al contrario, esse sono utili come stimolo, come esercizio, come prova per saggiare la qualità e la forza del suo impegno. Qui si nota senz'altro una maggiore serietà. «*La virtù senza avversari marcisce*», diceva un maestro stoico, e Seneca rivolgendosi a una persona a cui le cose siano sempre andate lisce commenta: «*Hai trascorso la tua vita senza avversari: nessuno saprà mai di che cosa saresti stato capace: neppure tu stesso*»¹⁵⁰. Ma il male che si manifesta nel mondo sotto forma di cattiveria umana e che talvolta anche gli onesti devono subire, secondo Crisippo, «*non è possibile eliminarlo del tutto, né sarebbe bene che fosse eliminato*»¹⁵¹, giacché esso serve da contrasto per far meglio risaltare il modello esemplare del bene.

Di questo repertorio messo insieme dalla scuola stoica i platonici in parte adottarono gli argomenti più noti (la precedenza del tutto sulle parti, la derivazione del presunto male come conseguenza

¹⁴⁷ Crisippo, fr. 1153, 1155, 1156, 1160 Arnim II.

¹⁴⁸ Crisippo fr. 1163 Arnim II = Plutarco, *Contradd. d. stoici*, 21, 1044cd (pavone e cimici); Filone d.A., *S. provv.*, II, 103 (selvaggina). Carneade (fr. 8b Mette) continuerà ad obiettare che l'esistenza di animali non "utili", anzi dannosi all'uomo costituiva una prova importante contro la provvidenza.

¹⁴⁹ Cicerone, *Tuscolane*, V, 39.114; Filone d.A., *S. provv.*, I, 56-58; II, 22.23; Seneca, *S. provv.*, 5.1 e 6.6; Epitteto, III, 3.1; Marco Aurelio, II, 11.

¹⁵⁰ *S. provv.*, 2.4 e 4.3. Cfr. Epitt., III, 23.30, Proclo, *10 Quest. s. provv.*, 6.34, p. 55 Boese.

¹⁵¹ Fr. 1182 Arnim II = Plutarco, *Contradd. d. stoici*, 36, 1051a; cfr. Marco Aurelio, IX, 42.

“accessoria”)¹⁵² e in parte ne aggiunsero altri, esibendo fino alla nausea una pessima retorica moralistica. Penso per esempio all’argomento che la provvidenza divina renderebbe uno speciale favore a chi fa morire prematuramente perché gli risparmia i malanni ai quali altrimenti sarebbe andato incontro¹⁵³ («Muor giovane colui che al cielo è caro!»). Oppure quello che i dolori e le disgrazie della vita sarebbero per chi le subisce una terapia salutare, uno strumento di “paterna” correzione impiegato dalla divinità¹⁵⁴; donde l’ulteriore argomento che Dio non si propone anzitutto di castigare bensì di *educare*, e per questo talvolta ritarda con saggezza la punizione dei colpevoli allo scopo di dar loro il tempo di ravvedersi (ma qualora ciò non avvenga rimane ferma naturalmente la sanzione ultraterrena)¹⁵⁵. Discorsi siffatti non hanno niente a che vedere con il pensiero tragico di Eschilo sull’«apprendimento che viene dal dolore» (p. 118): sono solo volgari artifici retorici, di quelli che, come dirà Nietzsche, «hanno in sé qualcosa da far drizzare i capelli in testa»¹⁵⁶.

In realtà fra l’argomentazione dei platonici e quella degli stoici c’è a mio parere una differenza importante che deriva da due ragioni teoretiche di base. In primo luogo, le disgrazie della vita e le avversità

¹⁵² Cfr. Massimo di Tiro, v, 4, p. 41 e XLI, 4, p. 334 Trapp.

¹⁵³ Ps. Plutarco, *Consolazione ad Apollonio*, 28, 115f (la fonte è probabilmente la *Consolazione a Ippocle* dell’accademico Crantore). L’argomento non può essere stoico, dal momento che per gli stoici le avversità temprano, e dunque Dio non ci fa un piacere evitandocele.

¹⁵⁴ All’origine c’è la metafora socratica del filosofo come “medico” dell’anima al quale bisogna obbedire anche quando interviene con durezza e prescrive farmaci dolorosi (Senofonte, *Memorie*, I, 2.54; III, 3.9; Antistene, nr. 169 Giannantoni), variazione moralistica su un tema di Gorgia (fr. 11.14 Diels). Platone, *Gorgia*, 34, 478a-e, ne sviluppa il pensiero che come si assume una medicina sgradevole per curare il corpo, così è bene sottoporsi alla punizione per guarire dall’ingiustizia dell’anima. In sede di dottrina sulla provvidenza l’argomento terapia/correzione si trova in Filone d.A., *S. provv.*, I, 47; II, 15, e 21-23; Plutarco, *Il ritardo del castigo divino*, 7, 552f-553a; 19, 561c; Massimo d.T., v, 4; Geroche in Fozio, 251, p. 199 Henry. La metafora medica è usata anche da Crisippo, fr. 1171 Arnim II, ma in un altro senso: come il medico amputa un membro per il benessere del corpo intero, così la natura può farci mancare esperienze piacevoli, il che non significa che l’ordine del mondo ne abbia un difetto.

¹⁵⁵ Plutarco, *Il ritardo del castigo divino*, 6, 551d, ripreso da Proclo, *10 Questioni sulla provvidenza*, 8. Anche questo argomento non è stoico ma si spiega con l’ossessione platonica per la certezza della pena, mentre per gli stoici la malvagità è già pena a se stessa. Crisippo, pur ammettendo che la punizione dei colpevoli abbia un valore esemplare (fr. 1175 Arnim II = Plutarco, *Contradd. d. stoici*, 15, 1040c) non lo ammetteva come una prova a favore della provvidenza, data l’incertezza della cosa, e lo considerava piuttosto uno spauracchio per gli ingenui (fr. 313 Arnim III = Plutarco, *ib.*, 1040b).

¹⁵⁶ KGW, 39[8]1885.

della natura che per gli stoici sono fenomeni certamente negativi ma in sé «indifferenti» e non un male (solo il vizio lo è), per i platonici invece (e già per gli accademici) sono *effettivamente* dei mali, anche se di grado minore rispetto al male morale. Perciò, laddove gli stoici possono integrarli nell'«economia del tutto» per via della loro utilità sotto altri aspetti, oppure considerarli un ostacolo che l'uomo virtuoso deve aver la forza di superare, i platonici devono escogitare qualche trucco che trasformi il negativo in positivo, dimostrando che questi stessi mali «in fondo» avvengono a fin di bene. In secondo luogo, mentre per lo stoicismo la divinità è la logica profonda del corso del mondo, per il platonismo è un ente esterno al mondo, un Intelletto demiurgico che lo ha prodotto così com'è e ne governa i processi. Dunque nel primo caso c'è l'esigenza di *comprendere* il piano divino al di là di una percezione soggettiva e unilaterale delle cose; nel secondo quella di *giustificare* il suo funzionamento del quale la divinità è direttamente responsabile, e pertanto anche imputabile. Ecco perché io ritengo che *solo a proposito del platonismo si può parlare propriamente di una "teodicea"*. Non a caso Platone fu il primo ad affermare con chiarezza che «Dio non è responsabile» (p. 297). In tal senso l'obiettivo dei platonici non era solo mostrare che in questo mondo tutto funziona nel migliore dei modi, essendoci sempre una buona ragione per cui è fatto così, ma soprattutto che, se vi è in esso qualcosa di male, non è colpa di Dio ma di altri fattori indipendenti da lui: anzitutto la «necessità» intrinseca alla materia, che il Demiurgo non ha creato ma con la quale deve fare i conti cercando per quanto possibile di orientarla a fin di bene; poi la libera iniziativa umana (cioè le scelte sbagliate delle anime) che produce autonomamente il massimo dei mali sotto forma di colpa, ingiustizia e disordine morale; infine l'imperfezione che connota essenzialmente questo mondo in quanto esso è altro dal Dio, suo artefice, e dal mondo delle forme sul cui modello è stato fabbricato¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Fra i medioplatonici vi era una notevole disparità di opinioni sull'individuazione della causa del male, cfr. al riguardo Giamblico in Giovanni d.S., I, 49.37, p. 375 Wachsmuth. Per Plutarco (*La produzione dell'Anima nel Timeo*, 6, 1014de) e Attico (fr. 23 e 26 Des Places) era la "seconda" Anima cosmica, malvagia, autrice del movimento disordinato della materia (quindi un altro nome della «causalità vagante» del *Timeo*, introdotta sulla base di *Leggi*, X, 8, 896e); per Numenio (fr. 52 Des Places) quest'Anima malvagia coincideva con la materia; la materia

Nessuna meraviglia se i platonici, pur alleati degli stoici contro epicurei e peripatetici, polemizzavano a loro volta contro la dottrina stoica della provvidenza, soprattutto per quanto concerne la nozione di Dio. Secondo Plutarco, ad esempio, se si fa della *pronoia* l'«economia del tutto» e si afferma, con Crisippo, che bene e male sono entrambi elementi complementari indispensabili per la logica complessiva del cosmo, ne deriva che Dio stesso, autore di questa logica, è la causa anche del male¹⁵⁸. Per giunta sarebbe proprio lo stoicismo ad esprimere la peggiore negazione della provvidenza quando ammette l'annientamento degli Dei in seguito alla distruzione periodica del cosmo, con ciò contraddicendo all'universale buon senso religioso che vuole gli Dei immortali¹⁵⁹.

In antitesi allo stoicismo, i platonici unanimemente sostenevano non l'identità, ma la *subordinazione* del destino alla provvidenza¹⁶⁰. Il concetto poteva venire applicato in due modi. Nel primo, conforme alla teoria medioplatonica, la *pronoia* era l'ambito più vasto del pen-

come tale era principio del male per Cronio (Giov. d.S., *ib.*) e per Plotino (III, 2.10) secondo il quale essa è il male assoluto in quanto estranea al processo di derivazione dall'Uno, e ovviamente non possiede alcuna "Anima"; Arpocrazione (t. 16 Gioè) identifica il male con il corpo; il solo Albino (t. 10 Gioè) sembra aver affermato che il male non ha alcuna realtà ontologica ma deriva dalle scelte cattive dell'anima umana. Condizionamento della materia ed *exousia* dell'anima abbinata in Mass. d.T., XLI, 4, p. 333 Trapp. Nell'Antica Accademia il principio del male era ravvisato nella «Diade», opposta all'«Uno» secondo le dottrine non scritte di Platone (cfr. Aristotele, *Metafisica*, XIV, 4, 1091b32), oppure nella «causalità vagante» del *Timeo*, ambigualmente intesa sia come necessità brutta sia come *tychē* inaffidabile (Crantore, fr. 4 Mette, in ps.Plutarco, *Consol. ad Apollonio*, 6, 104c). Per Platone il male è ineliminabile dal mondo sensibile e non resta che «fuggire al più presto da qui, verso il Dio» (*Teeteto*, 25, 176a).

¹⁵⁸ *Contraddizioni degli stoici*, 34-35, 1050cf; 37, 1051 f; *Le nozioni comuni degli stoici*, 14, 1065df. Cfr. Crisippo fr. 1169 Arnim II, ed Epitteto, I, 12.26, che parla di 'armonia' (*symphōnía*) dei contrari predisposta dal piano divino.

¹⁵⁹ *Contradd. d. stoici*, 38 1051ef (= Crisippo, fr. 1049 Arnim II); cfr. *Nozioni com.*, 31, 1074f: gli stoici sono *atheoi*; *La mancanza degli oracoli*, 29, 425ef = SVF II, fr. 1055: gli Dei per gli stoici, poiché destinati a finire, non sono né 'assoluti' (*apólytoi*) né 'liberi' (*eléutheroi*). Sulla teoria della conflagrazione cosmica *supra*, cap. 3.5, p. 216. Gli Dei si dissolvono bensì nell'*ekpýrōsis* insieme a tutti gli enti mondani, però tornano identici nel ciclo cosmico successivo. Il solo Zeus non subisce la conflagrazione perché è lui stesso il *logos* che la produce.

¹⁶⁰ Calcidio, 143: «La provvidenza precede, il destino segue»; 147: «il destino viene dalla provvidenza, non la provvidenza dal destino»; Nemesio, 38, p. 130 Morani: «Tutto ciò che è secondo il destino è anche secondo la provvidenza, ma non tutto ciò che è secondo la provvidenza è anche secondo il destino»; analogamente ps.Plutarco, *S. dest.*, 9, 573b; Plotino, III, 3.5; Giamblico in Giov. d.S., II, 8.45, p. 174 Wachsmuth; Salustio, 9.4; Gerocle in Fozio, 251, p. 195 Henry; Proclo, *Comm. Timeo*, III, p. 273 Diehl; *Provv. e dest.*, 7, p. 113 Boese.

siero divino il quale *prevede* che da certe scelte derivino le dovute conseguenze, mentre la *heimarménē* è la «legge» incaricata di applicarle¹⁶¹; nel secondo, ispirato all'idea del *Timeo* che l'Intelletto divino domina e «persuade» la necessità (p. 349), la provvidenza incanala – per quanto possibile – il normale funzionamento dei processi naturali dirigendoli verso le sue finalità¹⁶². La subordinazione del destino alla provvidenza andava certamente incontro alla mentalità religiosa tardo-antica che, attanagliata dall'angoscia dal fatalismo astrologico, volentieri avrebbe cercato negli Dei (soprattutto quelli propagandati dalle nuove religioni greco-orientali) un'autorità superiore in grado di modificare o neutralizzare i destini infausti. Nell'inno rituale che i fedeli di Iside facevano scolpire in suo onore, ella diceva: «*Io vinco il destino e le Moire devono obbedirmi*»¹⁶³. Per Serapide (una versione ellenistica di Osiride) accogliere la preghiera dei suoi devoti e cambiare la sorte loro assegnata era «*facile come cambiarsi d'abito*»¹⁶⁴. Analogamente gli ebrei attribuivano al Dio biblico, e i cristiani anche a Gesù Cristo, un potere che sovrastava quello delle forze cosmiche nemiche dell'uomo (p. 567). Ma i platonici mantenevano uno statuto rigorosamente razionale della filosofia e non erano disposti ad assumere il miracolo quale manifestazione precipua della provvidenza. D'altronde il «destino» per loro non è una potenza maligna ma una legge assolutamente positiva di per sé, ed anche gli astri che possono esserne strumento impersonano divinità «buone», aliene dal fare del male all'uomo¹⁶⁵. Non c'è dunque nessuna ragione di pregare Dio per evitare il destino. Dio infatti è un essere morale, a cui ci si rivolge solo per ciò che abbia un valore morale, non per chiedere dei favori o per suggerirgli come dovrebbe gestire il mondo. A chi lo prega – dice Massimo di Tiro – egli infatti risponde così: «*Mi stai chiedendo qualcosa di <moralmente> buono? Eccolo, purché tu lo chieda essendone degno; avendo tale requisito non hai bisogno di pregare: lo ri-*

¹⁶¹ Cfr. Nemesio, 38. Secondo alcuni l'applicazione della legge era affidata ai «dèmoni», che perciò costituivano un terzo livello provvidenziale dopo la *pronoia* vera e propria e la *heimarménē*: ps. Plutarco, *S. dest.*, 9, 572f; Apuleio, *Su Platone*, I, 12; Nem., 43, p. 125 Morani.

¹⁶² Cfr. Plutarco, *Pericle*, 6; *Coriolano*, 38.

¹⁶³ W. Peek, *Hymnus in Isim Andrius*, Schulze, Gräfenhainichen 1929, p. 18-22. In generale Iside è la Dea che opera miracoli: vedi Apuleio, *Metamorfosi*, XI, 5-6.

¹⁶⁴ *Oxyrynchus Papyri*, 1380.293 in «Archiv für Religionswissenschaft» 18 (1915).

¹⁶⁵ Plotino, III, 1.6; IV, 4.31; II, 3.2 e 6; II, 9.12; Salustio, 9.6; Calcidio, 174.

ceverai anche restandotene zitto»¹⁶⁶.

La *pronoia* – l’abbiamo detto fin dall’inizio – significa per i Greci insieme un “provvedere” e un “prevedere”, e quando il soggetto è Dio la “previsione” si configura come una “prescienza” (*prōgnōsis*) dalla quale è già contemplato in una seconda dimensione totalizzante quello che per i mortali, nel tempo, deve ancora avvenire. È un punto di fondamentale importanza perché sta qui il vero discriminante fra provvidenza e destino. Se Dio conosce tutto in anticipo, niente può accadere diversamente da come da lui previsto, dunque il corso delle cose è fatalmente determinato. Si capisce che i critici del determinismo stoico negavano risolutamente una siffatta prescienza divina. Secondo Carneade, neppure Apollo poteva sapere con certezza che Edipo avrebbe ucciso suo padre e sposato sua madre, perché l’iniziativa umana autrice di queste azioni è un fattore causale autonomo, quindi non prevedibile all’interno di una concatenazione pre-costituita di eventi¹⁶⁷. Per Alessandro di Afrodizia, anche se si ammette che gli Dei abbiano prescienza di tutto, bisogna dire che ne hanno di ogni cosa *secondo la sua natura*, e perciò conoscono il possibile *come possibile* e il passibile-di-essere-o-non-essere (ad esempio la libera scelta umana) appunto *come passibile di essere o non essere*. Altrimenti essi conoscerebbero il possibile ed il passibile *come necessari*, il che è una contraddizione in termini¹⁶⁸. Pure ai platonici si poneva lo stesso problema di escludere un’interpretazione deterministica del concetto di prescienza, dal momento che a loro volta sostenevano la tesi della pluralità dei fattori causali e la conseguente imprevedibilità, anche per gli Dei, di eventi dovuti alla libera scelta umana o al caso. La loro soluzione era pertanto simile a quella di Alessandro: la *pronoia* divina prevede bensì tutto, vale a dire tutte le *possibili* scelte umane con tutte le fatali conseguenze, che però di fatto insorgeranno solo *se* le relative scelte diventeranno operative. Una certezza assoluta non esiste quando si tratta di ciò-che-sta-in-noi, la cui attuazione dipende solo dalla nostra *autexousia*; ma naturalmente Dio, disponendo di una visione completa delle circostanze, può

¹⁶⁶ V, 7, p. 44 Trapp (cfr. Magris, *Der «Zweite Alkibiades»*, «Grazer Beiträge» 18 [1992]).

¹⁶⁷ Cicerone, *S. dest.*, 14.32 = Carneade, fr. 10 Mette.

¹⁶⁸ *S. dest.*, 30, . pp. 200-201 Bruns.

avere le sue buone ragioni per pensare che una possibilità sia “più possibile” di un’altra, e che quindi una certa scelta umana sia estremamente *probabile*, pur senza per questo risultare necessaria¹⁶⁹.

Con questo espediente ingegnoso (benché in definitiva non dica nulla) i medioplatonici giustificavano la validità della mantica. Mediante gli oracoli gli Dei rilasciano un responso che nella maggior parte dei casi è ambivalente, perché il suo esito è condizionato dal fatto che l’uomo, a cui si rivolge, dapprima faccia o non faccia una determinata cosa: solo a quel punto il destino fa il suo corso, altrimenti potrebbe benissimo non realizzarsi (abbiamo visto che già Antico la pensava così). Quando invece il responso è univoco, ed enuncia un evento irrevocabile, vuol dire che la scelta umana dalla quale ciò dipendeva è già stata ormai operata¹⁷⁰. Se non ci fosse nient’altro che il destino, predire un futuro comunque prestabilito non sarebbe di nessuna utilità per noi: con ciò viene accolta l’obiezione di principio fatta da Dicearco e Carneade (p. 412 e 416). Bisogna dunque che all’uomo venga lasciato un certo ruolo, ma questo non significa che il destino penda interamente dalle libere scelte umane. Il responso, secondo i medioplatonici, annuncia davvero una fatalità, la quale consiste nel fatto che il ricevente si è costruito nel corso della sua vita un carattere tale da inclinarlo fortemente verso una delle opzioni propostegli, piuttosto che l’altra. Dio lo sa, e in tal senso si può dire che conosce in anticipo la «causa» (umana) per via della quale il destino sarà – probabilmente – inevitabile. Ancora una volta è emblematica l’interpretazione dell’oracolo sulla nascita di Edipo. Esso offre bensì a Laio l’opportunità di evitare tante disgrazie se avesse fatto a meno di generare un figlio, ma essendo questi un uomo privo di autocontrollo era chiaro fin dall’inizio che molto difficilmente avrebbe se-

¹⁶⁹ Motivo forse ispirato dal probabilismo gnoseologico di Carneade, secondo cui che una percezione corrisponda alla realtà non è certo ma solo più o meno probabile, cioè ‘credibile’ (*pithanón*), cfr. fr. 2 Mette = Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 174-175.

¹⁷⁰ Destino condizionato (*condicionale*, contrapposto a *denuntiativum*) di Achille secondo Servio, *Commento all’Eneide*, p. 583 (ed. G. Thilo [1884], rist. Olms, Hildesheim 1961); destino irrevocabile dei Persiani (perché hanno già colpevolmente invaso la Grecia) in Aristide Quintiliano, *Sulla musica*, III, 26 (ed. R.P. Winnington Ingram, Teubner, Lipsia 1963). Questi mescola al medioplatonismo elementi peripatetici, dicendo che il destino è ‘doppio’ (*didymótēs tēs peprōménēs*), ambivalente (*amphíbolos*) e passibile-di-essere (*endechomenos*) solo nella sfera sublunare, mentre «al di sopra della luna» tutto è necessario (p. 131 Winnington Ingram).

guito il consiglio del Dio. In teoria sarebbe stato *possibile* il contrario, di fatto però le circostanze lasciavano presumere come dovevano andare le cose: perciò il responso è insieme appello alla libertà e preannuncio della fatalità¹⁷¹. Si noti come l'intenzione moralistica di questa esegesi produca una differenza enorme rispetto a quella che ne aveva dato a suo tempo Crisippo (p. 235).

La dottrina della prescienza divina così formulata dal medioplatonismo fu però totalmente capovolta dal neoplatonismo. Per i medioplatonici, infatti, che avevano su questo specifico punto una posizione filoaristotelica (dove la consonanza con Alessandro), il divenire del mondo può svilupparsi in un modo o in un altro mediante il concorso non prevedibile di fattori causali indipendenti e questa sua indifferenza ontologica (p. 321) rimane tale anche se considerata dal punto di vista dei livelli superiori dell'essere, cioè da parte di Dio. Invece per i neoplatonici il diverso statuto ontologico dei livelli lungo i quali si articola la derivazione dell'universo a partire dal Principio assoluto comporta anche una diversa modalità di conoscenza sicché, come dice Proclo all'opposto di Alessandro, il conoscere «*non si definisce secondo la natura dell'oggetto conosciuto, ma secondo la natura del soggetto conoscente*»¹⁷². Allora laddove i mortali percepiscono fenomeni ed eventi distinti nella sequenza del prima e del poi, secondo la progressione del tempo dove il futuro appare ancora aperto e indeterminato, «*gli Dei conoscono in maniera indivisa le cose distinte, in maniera atemporale gli avvenimenti temporali, in maniera necessaria ciò che non è necessario, in maniera immutabile ciò che è mutevole*»¹⁷³. In altre parole, mentre noi abbiamo una conoscenza parziale

¹⁷¹ Massimo d.T., XIII, 5, p.113 Trapp: «<Apollo> sapeva di dare questo consiglio a un uomo dissoluto e intemperante per ubriachezza; per questo predice l'evento a cui Laio aveva dato inizio: la causa, il Dio la conosceva»; stessa spiegazione in Calcidio, 153. Alcino, 26, cita l'oracolo solo come esempio di destino che consegue a una libera scelta. Analogo caso era l'oracolo a Creso di Erodoto, I, 53, interpretato dal Re a proprio favore perché a questo lo spingeva la sua avidità (Massimo d.T., V, 2; XIII, 5; Calcidio, 169). Anche Achille (*Iliade*, XVIII, 96) opta di affrontare la morte restando a Troia «*non obbligato dal destino, ma spinto dalla sua indole violenta e bramosa di gloria*» (Calcidio, 154). La presenza dell'argomento in Massimo mostra che era stato elaborato già da medioplatonici del II secolo. Successivamente lo riprese Porfirio, da cui dipendono Calcidio, Servio e Aristide Quintiliano. Cfr. *infra*, p. 593.

¹⁷² *10 Questioni sulla provvidenza*, 2.7, p. 13; cfr. *Sulla realtà del male*, 64, p. 169 Boese.

¹⁷³ *Elementi di teologia*, 124, p. 110 (ed. e tr. ingl. E. Dodds, Clarendon, Oxford 1963²); cfr. *Provvidenza e destino*, 63-64, p. 169 e *Sulla realtà del male*, 61, p. 265 Boese.

e unilaterale della realtà, Dio ne ha una conoscenza assoluta, o se si vuole una prescienza, dove però la metafora temporale implicita nel “pre-“, nel “prima”, è solo un modo per esprimere nel nostro linguaggio, legato al tempo nel suo scorrere, l’idea di un sapere onnicomprensivo dove il “dopo” è già tutto nel “prima”, entrambi parte di quella dimensione ulteriore e integrale delle cose che abbiamo visto (p. 55) essere il contenuto ontologico del concetto di destino. Sotto questo profilo la tesi neoplatonica sulla prescienza e la provvidenza¹⁷⁴ si distanzia molto dai presupposti illuministico-aristotelici mantenuti dai medioplatonici e ricorda piuttosto la tesi stoica dell’identità provvidenza-destino (entrambi significando il piano totale degli eventi), in particolare nella versione di Posidonio che a sua volta si richiamava a un modello ontologico di tipo parmenideo (p. 236). Come per Posidonio «le cose *sono* già tutte ma si distanziano nel tempo» mentre «per la divinità sono tutte presenti», così per i neoplatonici «*ciò che non è ancora presente, gli Dei lo vedono come già presente, e ciò che non è tutt’insieme, <lo vedono> tutto insieme*»¹⁷⁵.

In virtù della concezione neoplatonica secondo cui i livelli di realtà scaturiti dal Principio non sono autonomi, ma la verità del livello inferiore è racchiusa nel livello superiore a cui il pensiero deve ascendere, ciò che diciamo indeterminato in questo mondo è solo una maniera imperfetta di cogliere ciò che in se stesso è invece determinato, e lo si capisce – osserva Proclo – dal fatto che ogni processo apparentemente passibile di accadere in un modo o in un altro alla fine sbocca sempre in un esito necessario, immutabile¹⁷⁶. Anche il male è un modo imperfetto di percepire ciò che da un punto di vista superiore è conosciuto come bene. Qui Proclo mescola argomenti della teodicea platonica a considerazioni di nuovo consonanti con lo stoici-

¹⁷⁴ Fatta eccezione per il filoaristotelico Porfirio, cfr. *supra*, n. 171.

¹⁷⁵ Proclo, *Comm. Repubblica*, II, p. 329 Kroll; pensiero anticipato da Giamblico, *I misteri d’Egitto*, III, 26 (ed. e tr. fr. Belles Lettres, Parigi 1966): «*la provvidenza divina del futuro è preceduta da una conoscenza certa [...], da una comprensione perennemente identica delle cose in quanto presenti e determinate*», e da Plotino, VI, 7.1: «*Tutto già fu e fu in eterno e fu nel senso che solo la parola umana, più tardi, disse: “questo dopo quest’altro”. Mi spiego: solo se venga esteso e, per così dire, squadernato, esso mostra lassù “questo dopo quest’altro”; ma finché se ne sta tutt’insieme esso è solo “questo”, vale a dire possiede in sé anche la sua causa*» (tr. Cilento).

¹⁷⁶ *10 Questioni sulla provvidenza*, 3.14-15, pp. 25-27 Boese.

smo. Il male è anzitutto un'esperienza soggettiva e unilaterale di fenomeni mondani che di per sé avvengono secondo natura (per esempio la malattia), oppure il risultato di un cattivo uso della libera scelta concessa da Dio alle anime, che venendo poi comunque punito rientra a sua volta nell'ordine positivo delle cose; in entrambi i casi non è in vista del male, bensì in vista del bene che ciò sia avvenuto¹⁷⁷. Il male di per sé, il puro opposto del bene (non l'esperienza umana del negativo), è del tutto vuoto e mancante di consistenza, trovandosi al di sotto del non-essere come il Bene è al di là dell'essere¹⁷⁸, e non costituisce a nessun titolo una vera realtà sussistente (*hypóstasis*) ma soltanto una 'sottoesistenza' (*parypóstasis*), per così dire un "sottoprodotto" accessorio della realtà vera¹⁷⁹. Infatti, *tutto* quello che si produce nell'universo risale attraverso numerose mediazioni a un *unico* Principio che è appunto l'Uno, l'Assoluto, il Bene, o anche in termini religiosi «Dio», ovviamente rappresentato da Proclo in un quadro politeistico come il vertice di una sequela di esseri divini subordinati¹⁸⁰. Ciò vuol dire che, per quanto nell'esperienza di questo mondo noi siamo realmente alle prese con diverse forme di causalità degli eventi (la nostra iniziativa, il caso, il destino), nella dimensione superiore dove Dio contempla e gestisce l'universo *non esiste una pluralità di fattori causali indipendenti*. Solo una causa diversa e autonoma rispetto a Dio avrebbe potuto far esistere il male *come male*; altrimenti il male di cui pure si fa esperienza dolorosa e devastante è solo il lato d'ombra di qualcosa che, per essere derivata del Bene, è essa stessa un bene e, per il semplice fatto di esistere, appartiene con un suo ruolo costruttivo al piano della provvidenza divina.

L'orientamento stoicheggiante del neoplatonismo ha la sua origine nella fase tarda del pensiero di Plotino, il quale andò man mano distaccandosi dal filoaristotelismo tipico di molti medioplatonici. Ne troviamo l'esempio in due suoi capolavori, che sono il saggio sul problema se l'Uno agisca 'di propria iniziativa' (*hekoúsios*) e secondo

¹⁷⁷ *Comm. Timeo*, I, pp. 374-378 Diehl.

¹⁷⁸ *Sulla realtà del male*, 39, p. 229; 51, p. 247 Boese. Che il Bene, o l'Uno è «al di là dell'essere» (*epékeina tou ontos*) è dottrina di Plotino, V, 4.2; VI, 6.13.

¹⁷⁹ *10 Quest. s. provv.*, 5.30, p. 49; *Realtà d. male*, 50, p. 245 Boese, *Comm. Timeo*, I, p. 374, e III, p. 303 Diehl. Il termine *sous-produit* è la traduzione di Festugière.

¹⁸⁰ *Realtà d. male*, 58-60.

la sua ‘volontà’ (*thélēma*) – il famoso trattato ottavo della sesta Enneade – ed il corso di lezioni sulla Provvidenza, artificialmente suddiviso da Porfirio nei trattati secondo e terzo della terza Enneade. A quest’ultimo, per concludere, sarà opportuno dedicare una spiegazione più dettagliata.

La cosmologia è uno dei rarissimi temi dove Plotino dichiarava apertamente il suo dissenso da Platone. Non è vero, secondo lui, che il mondo sia risultato dalla decisione repentina di un Demiurgo quale manufatto tecnico basato su un ragionamento, su un calcolo (*logismós*), ma questo non significa neppure ch’esso sia abbandonato al caso, come per Epicuro, né che proceda per cause sue proprie, come in Aristotele: al contrario riceve un ordine, una “logica” (*logos*), che «promana» spontanea e immediata dalla sfera delle forme eterne e lo rende, benché per natura imperfetto, un’«immagine» dell’architettura del mondo intelligibile degna della nostra reverente ammirazione¹⁸¹. Poiché le forme e l’Intelletto che le contempla (non l’Uno) sono ciò che il testo plotiniano di regola chiama «il Dio», è grazie a questo rapporto di dipendenza che si può e si deve pensare il mondo visibile come pervaso in tutti i suoi aspetti dalla provvidenza divina.

Plotino senza dubbio non ignorava che *logos* è un termine filosofico tipicamente stoico, non platonico, e sapeva altresì che alla base del *logos* dello stoicismo c’è il *logos* di Eraclito. In effetti nella sua dottrina della provvidenza una certa risonanza stoico-eraclea trapela dal fatto che la natura di questo *logos* appare intrinsecamente *dialettica*. Poiché infatti esso comprende in un rapporto unitario la totalità delle cose, è necessario che sia in se stesso ‘differenziato’ al massimo grado (*diáphoros*), anzi che la sua essenza consista precisamente nella ‘contraddizione’ (*enantíōsis*). Ciò spiega non solo il manifestarsi ricco e variegato della natura, ma anche l’eterno inevitabile conflitto delle sue parti giacché – detto in spirito eracleo – la funzione del *logos* non è rendere le cose appena un poco diversificate, ma scatenare nella maniera più acuta le loro contraddizioni; e la sua armonia non sta nella pacificazione del contrasto, ma nel riferimento di entrambi gli irriducibili contrari ad un unico principio¹⁸².

¹⁸¹ III, 2.2.

¹⁸² III, 2.16.

Ora, per rappresentare questa discorde armonia dei contrari che è la logica del mondo e al tempo stesso la manifestazione della *pro-noia*, il trattato *Sulla provvidenza* impiega la metafora del *teatro*, in una maniera simile a quella in cui l'aveva già usata Crisippo¹⁸³. La terra in cui viviamo è un grande palcoscenico, e le anime sono gli attori: esse entrano via via in scena, cantano la loro parte e se ne vanno per poi riapparire di nuovo, dopo essersi cambiato il costume (allusione alla reincarnazione). Così è fatta la vita e così è il suo 'gioco' (*páignion*), certo non un gioco insignificante al quale una persona seria debba sottrarsi, ma un tragico e inevitabile gioco di cui bisogna accettare le regole senza arrabbiarsi¹⁸⁴. Ma allora, se tutto questo è «buono», come mai esiste la malvagità, l'ingiustizia, la colpa? Perché avvertiamo il male come se fosse «contro natura» mentre tutto, avvenendo secondo il *logos*, dovrebbe anche essere «secondo natura»? Plotino risponde che il *logos* del mondo corrisponde al piano secondo il quale un poeta ha articolato lo svolgimento della sua tragedia. Esso prevede parti positive e parti negative, il ruolo dell'eroe valoroso e quello del traditore, del perverso o financo del matricida. Queste parti non si possono togliere perché il bello sta appunto nella *trama*, nell'intreccio, nel gioco dei diversi ruoli, come all'armonia della lira –

¹⁸³ Fr. 1181 Arnim II = Plutarco, *Contradd. d. stoici*, 14: «Come i versi ridicoli nel finale delle commedie, pur volgari, conferiscono gusto all'insieme, così la malvagità, pur riprovevole, non è inutile al resto», su cui Marco Aurelio, VI, 42: «Vedi che la tua parte nel mondo non sia quella del verso ridicolo a fine dramma, di cui parla Crisippo!». Del tutto diverso è il senso della metafora teatrale in Platone quando parla della «tragedia, o commedia della vita» (*supra*, cap. 2.7, n. 222), perché qui attori del dramma non sono tutti gli uomini, compresi i filosofi, ma solo l'umanità miserabile che il filosofo guarda con distacco. Platone dava un accento moralistico all'immagine del filosofo come "spettatore disinteressato" della vita umana, presente in Democrito (fr. 115 Diels) e attribuita anche a Pitagora (Eraclide, fr. 88 Wehrli. = Cicerone, *Tusculane*, V, 3.7-8, cfr. Aristotele, *Protrettico*, fr. 12 Ross). In senso inverso troviamo la metafora in Epicuro, per cui sono gli Dei ad osservare la vita umana «come dalle gradinate di un teatro», senza intervenire né commuoversi (fr. 363 Usener), mentre per Seneca gli Dei almeno apprezzano lo spettacolo del saggio che lotta per la virtù (*S. provv.*, 2.8). Un altro significato della metafora, in questo caso positivo, è che il cosmo sia uno splendido spettacolo contemplato dall'intelligenza umana: tema di origine anassagorea sviluppato sia da Platone (*supra*, cap. 4.3, n. 124 e 4.5, n. 265) sia dagli stoici (Cicerone, *Natura d. Dei* II, 62.159; Filone, *Creazione del mondo*, 30 e *supra*, n. 146). Negli storici ellenistici il mondo è il teatro della *Tychē* (Polibio, XXIII, 10). Per altre varianti filosofiche della metafora dell'uomo come attore, particolarmente nel cinismo, v. A. Brancacci, *Libertà e fato in Enomao di Gadara*, in Brancacci (cur.), *Fil. in età imperiale*, p. 58.

¹⁸⁴ III, 2.15.

altra immagine eraclitea – concorrono insieme i toni alti e i toni bassi. Anche i malvagi, dunque, non fanno che «cantare il loro spartito», spiacevole forse, ma conforme a quanto il poeta aveva stabilito per loro ancor prima che la rappresentazione cominciasse. Il che non toglie la loro responsabilità individuale nel compiere certe azioni, ma nello stesso tempo dovrebbe indurre noi a una certa ‘comprensione’ (*syngnômē*). Possiamo forse prendercela con un attore che impersona la parte del “cattivo”? Certo, il piano cui la vicenda appartiene non ha pietà per nessuno, e sulla scena, come nella vita, fa sì che subiscano prima o dopo l’adeguata punizione¹⁸⁵.

In queste riflessioni ritroviamo davvero, al di là dello stoicismo, qualcosa che ricorda l’idea del destino degli antichi poeti e filosofi della Grecia. Lo «spartito» è più che mai una *môira* quale “pacchetto” predefinito e immutabile (p. 39), e l’insieme degli spartiti, nel progetto del poeta divino, è una totalità parmenidea dell’essere a cui nulla si può togliere o aggiungere (p. 194). Dice infatti Plotino:

Non è per nulla consentito introdurre ancora di quegli attori così fatti, che vogliono recitare a loro talento qualcosa di ben diverso da quanto dettò il Poeta; quasi che, essendo il dramma in sé e per sé incompiuto, essi ne colmassero le lacune, e il Poeta avesse a bello studio lasciato qua e là nel bel mezzo dei tratti vuoti; come a dire che gli attori non sarebbero più dei semplici attori, ma un così fatto attore sarebbe quasi un parziale creatore del dramma, e dovrebbe pur sapere in precedenza ciò che diranno gli altri attori, ond’egli sia in grado di connettere, così, sensatamente, il resto della scena col suo ulteriore sviluppo¹⁸⁶.

Posto che l’uomo è un attore, non il regista, null’altro può e deve fare se non la parte di cui è stato incaricato. Tuttavia, «la provvidenza non può esistere in modo tale che noi non siamo più nulla»¹⁸⁷. Lungi dall’essere una gigantesca macchina che fa scattare ingranaggi di per sé inerti, il *logos* del mondo collega e coordina esseri differenti, dotati

¹⁸⁵ III, 2.16-17; cfr. III, 6.2 e II, 3.11, nonché Marco Aurelio, IX, 42.

¹⁸⁶ III, 2.18, tr. Cilento; cfr. III, 3.3: «Pure è un fatto che mi sento padrone di fare questa scelta o quest’altra! Intanto, per scegliere che tu faccia, il fatto stesso che la tua parte non sia un intermezzo aggiunto all’universo e che tu ne sei proprio un numero, questo è già calcolato».

¹⁸⁷ III, 2.9, tr. Cilento.

di una loro vita e di una loro storia: ed è proprio la metafora teatrale che induce a questa considerazione, giacché pure il regista di un dramma non fa come il burattinaio che si limita a muovere dei fantocci, ma impiega con sapienza la personalità di ogni singolo attore (*hypokritēs*) lasciando a lui il compito di fornire, della parte assegnata, una buona o cattiva ‘interpretazione’ (*hypókrisis*):

*L’anima, facendo il suo ingresso in quest’opera poetica che è l’universo, crea nel suo stesso essere una parte del dramma del mondo, apportando di per se stessa, all’azione, la sua buona o cattiva interpretazione, anzi al suo primo entrare viene inserita in quest’ordine*¹⁸⁸.

A teatro, come nella musica, il testo messo in scena non cambia, però quale esecuzione personale ne venga data è importante, anzi per noi è tutto. Allo stesso modo anche il destino, cioè la *môira* impartita dal Dio, non potrà mai essere diverso da come è stato prestabilito, eppure non è affatto irrilevante che il soggetto si sforzi di comprenderlo, di interpretarlo, dove l’esercizio libero e personale di questa “ermeneutica” non rimane un fatto intellettuale ma determina la maniera in cui egli “impersona” il suo destino, e quindi *agisce*. Di nuovo ritroviamo un pensiero stoico: la libertà non consiste nel “poter-non-fare” bensì nel “fare” che è espressione del Sé, autodeterminato da una «natura propria» tanto più libera nella misura in cui non è presa superficialmente ma compresa e plasmata nella sua conformità al *logos*. Certo, questa soluzione appena dischiude un problema ben più grande. In che consiste il valore di un’“interpretazione” del destino? Come si comporta, ad esempio, uno che interpreti bene un ruolo negativo e male un ruolo positivo? La vita di Edipo, di Eteocle, di Oreste, è stata l’esecuzione di uno «spartito» terribile: cosa avrebbero dovuto fare per renderla buona, oppure cattiva? È un peccato che Plotino non abbia dato altre indicazioni su questo punto, da cui si poteva trarre un’idea nuova sul difficile rapporto fra etica e destino.

Ma il trattato plotiniano *Sulla provvidenza* apre anche in un’altra direzione. Nel piano divino è programmato non solo il corso delle cose ma anche i loro conflitti, il contrasto fra azioni buone e malvagie

¹⁸⁸ III, 2.17, tr. Cilento.

e la loro retribuzione. È come se Dio – dice Plotino – fosse un comandante in grado di schierare in campo entrambi gli eserciti che vi si affrontano¹⁸⁹. La stessa metafora troveremo nei testi di Qumran dove si espone la dottrina della predestinazione (p. 534). Certo non poteva saperlo, tuttavia non è escluso che dai suoi contatti con gli gnostici Plotino abbia percepito qualcosa di questo tema quale era andato sviluppandosi nella cultura giudaico-cristiana, e che più o meno consapevolmente ne abbia tenuto conto, assumendolo però nel linguaggio e nelle categorie del suo pensiero. Un esempio di come la filosofia greca e la riflessione teologica di matrice biblica, nonostante la loro assoluta eterogeneità, abbiano potuto interagire, e questa interazione è stata determinante per tutta la storia culturale dell'Occidente.

¹⁸⁹ III, 3.2.