

**(dis)ordini**  
praticare la complessità

*Filosofica*

# **(dis)ordini**

praticare la complessità

## *Direzione*

Simone Collavini, Sonia Maffei

## *Comitato scientifico ed editoriale*

Andrea Addobbati, Simonetta Bassi, Cristina Cassina, Vinzia Fiorino,  
Matteo Giuli, Antonio Masala, Francesco Pelosi, Alma Poloni, Alberto L. Siani

# Esegesi e forme del sapere dall'Antichità al Medioevo

a cura di

Giacomo Brioni, Giuseppe Nastasi,  
Silvio Nastasi, Gabriele Tringale, Giovanni Trovato



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere  
dell'Università di Pisa, che ha avuto il riconoscimento di Eccellenza del MUR  
per la qualità dei progetti di ricerca*

© Copyright 2025

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN cartaceo 978-884677315-9

Il presente PDF con ISBN 978-884677316-6 è in licenza CC BY-NC



*Ogni volume è sottoposto a referaggio "doppio cieco"*

## Introduzione

Il confronto con i testi e gli autori del passato non è mai stato soltanto un esercizio di erudizione, ma ha spesso rappresentato l'occasione per un rinnovamento e un ampliamento di orizzonti nei diversi campi del sapere. Si pensi ad esempio all'influenza che le traduzioni arabo-latine delle opere di Aristotele e Galeno hanno avuto sul pensiero filosofico e scientifico medievale a partire dal XII secolo<sup>1</sup> o all'importanza della riscoperta del *De rerum natura* di Lucrezio (1417) nella storia della filosofia politica<sup>2</sup>. Lo studio e il commento di questi scritti ha consentito non solo di estendere le conoscenze nelle discipline già esistenti, ma anche di scoprirne di nuove, come l'ottica, l'aritmetica, la meteorologia e la botanica<sup>3</sup>. Questa medesima attitudine connota persino l'Età contemporanea, nella quale si assiste di continuo alla ripresa e rielaborazione di temi ereditati dai pensatori antichi<sup>4</sup>. Non si può negare infatti l'apporto che i dialoghi platonici hanno avuto nella riflessione di autori come Heidegger e Gadamer, né è possibile trascurare la rivalutazione della filosofia pratica di Aristotele nel Novecento<sup>5</sup>. Pur senza negare che le modalità di ingaggiare il testo e la nozione di autorità dietro a questo confronto sia mutata nei secoli al variare delle istanze filosofiche<sup>6</sup>, in tutti questi casi il riesame della tradizione precedente ha prodotto nuove forme di pensiero.

Questo volume si propone di esaminare un modo specifico di rap-

<sup>1</sup> Cfr. Haskins (1927); Benson e Constable (1982); Burnett (2001).

<sup>2</sup> Cfr. Cubeddu (2023).

<sup>3</sup> Cfr. Grant (1993); D'Alverny (1994); Acerbi (2010: 368-375).

<sup>4</sup> Cfr. Cambiano (2022).

<sup>5</sup> Per una panoramica sulla ricezione di Platone e Aristotele nella filosofia contemporanea cfr. Zadro (1987); Berti (2008); Vegetti (2016); Bonazzi e Colombo (2020).

<sup>6</sup> Utile appare in questo senso il contributo di Chiaradonna (2012), che distingue tra commento "in senso ampio" e in "in senso specifico" nel contesto di un'analisi della fortuna del genere letterario del commento, con una particolare attenzione al suo sviluppo nell'Antichità e al suo progressivo declino a partire dal XV secolo.

portarsi agli scritti dell'Antichità e del Medioevo, l'esegesi, che consiste principalmente nell'interpretazione sistematica di testi considerati autorevoli<sup>7</sup>.

L'obiettivo principale sarà esplorare in che modo il metodo esegetico abbia costituito un momento fondamentale dell'indagine scientifica. La sua applicazione, infatti, quasi sempre resa necessaria dall'apparente disordine dell'opera commentata o dalla presenza al suo interno di affermazioni oscure, se non addirittura contraddittorie, ha permesso di ottenere risultati sorprendentemente innovativi rispetto a quelli esposti negli scritti interpretati.

Bisogna tuttavia precisare che non si intende fornire una panoramica comprensiva di tutti i casi in cui le applicazioni del metodo esegetico hanno portato a risultati originali. In effetti, sarebbe impossibile, e forse superfluo, considerare tutte le innovazioni introdotte dagli esegeti antichi e medievali all'interno del platonismo e dell'aristotelismo, così come le interpretazioni del testo biblico<sup>8</sup> e le varie forme di ricezione degli antichi nella filosofia contemporanea. Inoltre, esistono già molti studi che esaminano l'esegesi di un autore o di una singola opera che si è affermata in varie fasi della storia del pensiero, interrogandosi principalmente sui modi in cui i testi vengono riportati e commentati<sup>9</sup>.

I contributi che compongono questo volume, quindi, sono stati raccolti perché si differenziano dalla letteratura già esistente per due caratteristiche principali. In primo luogo, il *focus* è costituito fondamentalmente dagli elementi di originalità che derivano dall'esegesi di

<sup>7</sup> Assmann (2011: 255-267) introduce la nozione di *hypolepsis* per indicare la pratica, prodotta dall'introduzione della scrittura, di riferirsi a un testo del passato che sopravvive al mutare del contesto in cui viene ricevuto. Nel caso della filosofia antica, i testi di Aristotele e Platone vengono progressivamente a costituirsi come i testi di riferimento, approcciati con modalità che vanno via via a codificarsi per poi essere ricevute dal Medioevo latino e arabo. Non si tratta però dell'unica via possibile ed effettivamente praticata, e il presente testo intende offrire una prospettiva più ampia, che include diversi casi in cui il confronto con il materiale precedente è foriero di innovazione. La polivalenza della nozione di esegesi qui presentata, pertanto, consegue dalle diverse premesse e finalità teoriche con cui le autorità del passato sono approcciate nel contesto di una più ampia cornice.

<sup>8</sup> A proposito di esegesi e ricezione della Bibbia cfr. Wischmeyer (2017).

<sup>9</sup> Cfr. Galluzzo (2006); Galluzzo (2013); Celia e Ulacco (2012); Falcon (2016); Tarrant, Renaud, Baltzly, Layne (2018); Bouras-Vallianatos e Zipser (2019); Caiazza, Macris, Robert (2021); Coda (2022).

uno o più testi di un autore e non soltanto dall'individuazione delle fonti e dei metodi attraverso cui esso viene citato. In secondo luogo, ciascun contributo indaga forme di esegesi fin qui largamente inesplorate dagli studiosi e oggetto di ricerche ancora in corso.

Il volume si articola in quattro sezioni: esegesi nella filosofia antica, esegesi nella filosofia tardoantica e medievale, esegesi biblica ed esegesi Straussiana. I tre capitoli che costituiscono ogni sezione indagano i diversi modi in cui il metodo esegetico è stato applicato contribuendo in maniera determinante alla speculazione teorica degli autori considerati.

La prima sezione è dedicata all'esegesi nella filosofia antica e unisce alla riflessione platonica la ricezione post-ellenistica delle opere di Aristotele in due contesti assai differenti.

Nel capitolo che apre il volume, Filippo Forcignanò prende in esame le possibili interazioni tra due diverse forme di sapere: filosofia e medicina. L'autore si sofferma in particolare sulla figura del medico locrese Filistione (IV a.C.), mettendo alla prova la tenuta dell'ipotesi che egli abbia influenzato la sezione del *Timeo* che Platone dedica alla fisiologia. Il caso di studio dello scorrimento di liquidi nei polmoni permette in particolare di far emergere la distanza tra le formulazioni empedoclee di Filistione come ricostruite dall'*Anonymus Londinensis* e Platone. Per quest'ultimo, infatti, l'implementazione di una prospettiva etica nell'analisi integrata della facoltà pulsionale ha la meglio su una spiegazione puramente anatomica.

Giuseppe Nastasi si concentra sulla riflessione del peripatetico Boeto di Sidone (*floruit* I a.C.), che, allo stato attuale delle fonti, è stato il primo a realizzare un commento parola per parola alle *Categorie* di Aristotele. Il fine ultimo dell'attività esegetica di Boeto non era però stabilire soltanto l'interpretazione corretta del testo aristotelico, ma anche fondare una teoria filosofica coerente a partire dai principi delle *Categorie*. Un esempio evidente di questa operazione si trova nel commento al quattordicesimo capitolo (*Cat.* 14), dedicato ai concetti di movimento e quiete. Boeto elabora una nuova definizione di movimento e quiete dopo aver evidenziato i limiti di quella aristotelica. Questa cooperazione di esegesi e indagine filosofica ha come risultato una nuova teoria fisica del movimento resa coerente con la dottrina aristotelica delle categorie, che si allontana dalla lettera di Aristotele solo quando emergono incongruenze teoriche evidenti.

Tracce di esegesi peripatetica uniscono questo capitolo al successivo, in cui Giovanni Trovato si sofferma sul *De universi natura* di ps.-Ocello Lucano. La sezione centrale del trattato presenta forti affinità con *De generatione et corruptione* II 1-4, ma una analisi più dettagliata rivela che la versione ocelliana anticipa alcuni aspetti che torneranno nel lavoro esegetico di Alessandro di Afrodisia e di Giovanni Filopono. In questo caso, però, l'esegesi è nascosta dietro un'operazione di sofisticazione che la fa passare per originaria: Ocello, e quindi anche la scuola pitagorica di cui egli rappresenta un esponente della prima ora, disponevano già dei risultati della riflessione di Aristotele, che può pertanto essere attribuita a Platone, che la ricava dalla sua presunta lettura di materiale pitagorico.

La seconda sezione è dedicata invece alla pratica dell'esegesi tardoantica e medievale.

Anna Motta si sofferma sulla riscrittura della relazione tra matematica e dialettica platonica operata da Proclo. Come emerge dal *Commento agli Elementi di Euclide*, le figure geometriche, spazialmente estese, rendono i principi innati della conoscenza più accessibili all'anima caduta. Difatti, le figure geometriche esprimono questi principi conoscitivi a un livello più basso, cioè più simile a un'immagine. Dunque, l'apporto della geometria all'operazione del risveglio della conoscenza è essenziale. Il suo ruolo non è però fornire un metodo scientifico alla conoscenza. La teologia, infatti, non riceve l'ordine geometrico dalla matematica, perché esso è in realtà proprio della dialettica. La dialettica, in quanto scienza assiomatico-dimostrativa, spiega quindi alcune verità metafisiche presenti nell'anima, che sono più profonde e generali degli assiomi geometrici poiché riguardano i principi primi di tutta la realtà, ossia gli dèi.

Gabriele Tringale esplora invece la tradizione esegetica araba del *De anima* di Aristotele, concentrandosi sulla *Risāla fī l-'aql* (*Epistola sull'intelletto*) di Abū Naṣr al-Fārābī. A partire da una lettura del Περὶ νοῦ di Alessandro di Afrodisia influenzata dalla pseudo-*Teologia* di Aristotele, lo scritto farabiano espone infatti una dottrina secondo la quale l'intelletto umano in potenza consegue, attraverso la progressiva astrazione delle forme dalle rispettive materie, la sua massima perfezione: lo stadio di intelletto acquisito. Condizione dell'ottenimento di un tale stato di felicità suprema è – spiega al-Fārābī – l'intellezione di



«tutti gli intelligibili». Ed è proprio sul senso che bisogna assegnare a questo «tutti» che Tringale si sofferma, dopo aver ripercorso le ipotesi formulate dagli studiosi e averne messo in luce le criticità.

Amalia Cerrito torna nuovamente al neoplatonismo, valutandone però l'impatto nel Medioevo latino, e in particolare sulla riflessione di Alberto Magno sulla biologia vegetale. Nel *De vegetabilibus et plantis* (1256), Alberto Magno impiega un lessico dalle risonanze neoplatoniche nel discutere questioni botaniche, estendendo il criterio dei gradi di perfezione all'indagine sulle dinamiche che regolano i processi vegetali. Questo dato emerge da un confronto tra i contenuti del *De vegetabilibus* e i commenti dello stesso Alberto al *corpus Dionysianum*. A partire da questo quadro, l'autrice mostra come Alberto offra una spiegazione originale circa la questione della sessualità vegetale, estendendo alle piante il concetto neoplatonico-cristiano di *imitatio* (inteso come segno della partecipazione di ogni essere vivente a strutture archetipiche sovraordinate).

Il fenomeno dell'esegesi non riguarda però solo la filosofia antica e le sue code arabe e latine, ed è per questo che il volume prosegue in due ulteriori sezioni. La prima di esse accoglie dei contributi sull'esegesi biblica nella tarda Antichità dell'Occidente latino. La pratica ermeneutica risulta influenzata tanto dalla sensibilità di ciascun commentatore, quanto dalla tipologia dei testi a disposizione. Inoltre, l'esegesi biblica si pone in continuità con la tradizione pagana, di cui recupera forme e strumenti<sup>10</sup>.

Laetitia Ciccolini propone tre letture di brani dal *corpus* paolino in opere composte tra il III e il V sec., a partire dal terzo libro dell'*Ad Quirinum* di Cipriano. Se da una parte sono messe in luce le caratteristiche dei *dossier* di cui si compone tale florilegio, dall'altra è indagata la possibile influenza dei sommari biblici pervenuti (*capitula*) per la scelta del materiale. La *Concordia epistularum* rappresenta, poi, una guida tematica alle lettere paoline, che sono citate anche nelle rubriche tematiche dei *Canones* di Priscilliano. Accanto ad un'analisi delle modalità e degli scopi citazionali, lo studio porta alla riflessione circa le varie forme editoriali della Bibbia.

Silvio Nastasi offre un saggio circa le formule esegetiche adoperate da Agostino nel primo libro delle *Locutiones in Heptateuchum*, dove il

<sup>10</sup> Cfr. Young (1997); Niehoff (2011).

testo della *Genesi* è commentato da un punto di vista principalmente linguistico. Partendo da alcuni casi di studio – *distinctio*, pleonasmii, indicatori di frequenza di un dato fenomeno – l'autore mostra il concetto di *mos* o *consuetudo Scripturarum* elaborato da Agostino a proposito di alcune strutture tipiche della Bibbia latina a sua disposizione. Lo studio delle formule interpretative trova precise corrispondenze nei commenti alle opere classiche, rivelando una similarità di strumenti e di categorie interpretative tra pagani e cristiani.

Martina Carandino si sofferma sull'uso retorico dell'esegesi paolina da parte di Pomerio circa la gestione dei beni ecclesiastici. Rispondendo a una domanda riguardante i possedimenti della Chiesa, l'autore del *De vita contemplativa* reinterpreta una massima paolina dalla prospettiva escatologica (1 Cor 7.32) per adattarla al contesto da lui discusso. Tale lettura, che sembra portare a compimento lo slittamento interpretativo già suggerito da Agostino, esercita la sua influenza su Cesario di Arles. Pomerio attinge all'epistolario di Paolo anche per la questione della legittimità del sostentamento del clero. L'analisi dell'autrice dimostra come l'esegesi di Pomerio sia rivelatrice delle trasformazioni avvenute nella Chiesa nell'arco di cinque secoli.

Il volume si conclude con una sezione dedicata alla figura di Leo Strauss (1899-1973). Fuori dal pubblico degli specialisti, Strauss è noto soprattutto per il suo controverso metodo di lettura, fondato sull'ipotesi della scrittura reticente. La sua proposta, tuttavia, non si può ridurre a una semplice eterodossia ermeneutica. Strauss era infatti convinto che l'esegesi dei testi servisse come viatico per riconquistare categorie di pensiero diverse da quelle moderne. Nelle opere dei campioni della tradizione socratica e della *falsafa*, egli riconosce una forma di razionalismo temperato dalla moderazione<sup>11</sup>. Alla ricerca del miglior regime si accompagna sempre la consapevolezza che l'uomo vive in un orizzonte dalle possibilità limitate, fatto di convenzioni e autorità – la *polis* e la Rivelazione – che non possono essere sradicate facilmente. Classici e medievali, accorpati da Strauss nel modello della filosofia politica platonica, uniscono la ricerca sul bene e sulla giustizia alla conoscenza delle cose politiche: in questo senso, per Strauss, l'esegesi è presupposto della conoscenza.

<sup>11</sup> Cfr. Altini (2021).

Il saggio di Marco Menon ricostruisce il confronto tra filosofia e poesia come forme di saggezza alternative, a partire dalle prime ricerche di Strauss sulla vicenda di Socrate e sull'origine della filosofia politica. Nell'interpretazione di Strauss, le *Nuvole* di Aristofane rappresentano una critica della condotta pubblica del filosofo, il quale si espone alla persecuzione della città perché non adotta mediazioni nel presentare i risultati della propria indagine. Il poeta, di contro, è in grado di porre la città di fronte ai propri limiti tramite lo strumento dell'esasperazione comica. Platone si fa carico di salvare la filosofia dall'attacco aristofanico, ribaltando i termini dell'accusa: è la poesia a corrompere gli uomini. Nella *kallipolis*, la poesia sarà sottoposta al controllo della filosofia, che la utilizzerà come strumento di educazione alla virtù. Menon mostra che Strauss argomenta a favore della superiorità della filosofia platonica, ma anche che il risultato della contesa è meno netto di quanto appaia, soprattutto per quanto riguarda le diverse concezioni di *eros* messe in campo da filosofia e poesia.

Segue il contributo di Giacomo Brioni, che si concentra sugli scritti senofontei dell'ultimo Strauss. La letteratura critica ha frequentemente messo l'accento sull'endiadi tra filosofia politica e arte della scrittura come tratto definitorio della "riscoperta" straussiana di Senofonte. Brioni accetta questa interpretazione, ma sostiene che essa finisce per rendere Senofonte indistinguibile da Platone nell'economia del pensiero straussiano. Per ottenere un'immagine più definita è necessario ricorrere a quei testi in cui Strauss si occupa del Senofonte storiografo, come il commento all'*Anabasi*. Da questo cambio di prospettiva emergono due elementi. In primo luogo, viene accentuato il realismo politico di Senofonte, la cui proposta teorica manca dello slancio platonico verso il miglior regime. In secondo luogo, la funzione mimetica dell'arte della scrittura assume un ruolo di primo piano rispetto a quella politica.

Chiara Adorisio completa la sezione analizzando gli studi di Strauss sulla filosofia araba ed ebraica medievale. Il saggio prende le mosse dal dibattito generato da Dimitri Gutas, che aveva criticato Strauss per lo scarso rigore storico e filologico delle sue interpretazioni. Adorisio mostra che Strauss conosceva l'arabo e l'ebraico, e che l'attività di ricerca alla base di *Philosophie und Gesetz* (1935) si svolge in dialogo critico con la tradizione di studi storici portata avanti dall'*Akademie für die*

*Wissenschaft des Judentums*, nonché a contatto con studiosi di grande caratura come Paul Kraus. L'esegesi di autori come Maimonide e al-Fārābī risulta poi centrale per l'elaborazione del concetto straussiano di filosofia politica, caratterizzato dallo scetticismo zetetico e dall'ermeneutica della reticenza.

Questo volume rappresenta la tappa conclusiva di un percorso iniziato con il convegno internazionale “Exegesis and Knowledge from Antiquity to the Middle Ages” tenutosi a Pisa il 7 e 8 settembre 2023. Siamo molto grati a chi ha moderato i lavori di entrambe le giornate – Rolando Ferri, Francesco Pelosi e Stefano Perfetti – e a chi vi ha partecipato in qualità di relatore e di *discussant*. Il libro è stato pubblicato grazie al finanziamento del progetto di eccellenza “Un senso nel disordine. Praticare la complessità” del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa. Desideriamo ringraziare il direttore Simone Maria Collavini e la responsabile della commissione ricerca Vinzia Fiorino per il sostegno e la fiducia che hanno riposto in noi, ancora una volta.

Pisa, 7 febbraio 2025

## Riferimenti bibliografici

- Acerbi, F. (2010), *Il silenzio delle sirene*, Carocci, Roma.
- Altini, C. (2021), *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma.
- Assmann, J. (2011), *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Benson, R.L. and Constable, G. (1982, eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Clarendon Press, Oxford.
- Berti, E. (2008), *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari.
- Bonazzi, M. e Colombo, R. (2020, a cura di), *Sotto il segno di Platone. Il conflitto delle interpretazioni nella Germania del Novecento*, Carocci, Roma.
- Bouras-Vallianatos, P. and Zipser, B. (2019, eds.), *Brill's companion to the Reception of Galen*, Brill, Leiden-Boston.
- Burnett, Ch. (2001), *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century*, in «Science in Context», 14, pp. 249-288.

- Caiazzo, I., Macris, C., Robert, A. (2021, eds.), *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston.
- Cambiano, G. (2022), *Filosofia greca e identità dell'Occidente. Le avventure di una tradizione*, Il Mulino, Bologna.
- Celia, F. e Ulacco, A. (2012, a cura di), *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa University Press, Pisa.
- Chiaradonna, R. (2012), *Commento*, in D'Angelo, P. (a cura di), *Forme letterarie della filosofia*, Carocci, Roma, pp. 71-103.
- Chiaradonna, R. e Galluzzo, G. (2013, eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pisa.
- Coda, E. (2022, a cura di), *Letture medievali di Aristotele: il De Cielo e le Meteore*, Pisa University Press, Pisa.
- Cubeddu, R. (2023), *Epicureismo e Individualismo. Per una storia della filosofia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- D'Alverny, M.-T. (1994), *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*, Variorum, Aldershot.
- Falcon, A. (2016, ed.), *Brill's Companion to Aristotle's Reception in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston.
- Galluzzo, G. (2006), *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, Edizioni della Normale, Pisa.
- Grant, E. (1974, ed.), *A Source Book in Medieval Science*, Harvard University Press, Cambridge (US).
- Haskins, Ch.H. (1927), *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (US).
- Nichoff, M.R. (2011), *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tarrant, H., Layne D.A., Baltzly, D., Renaud, F. (2018, eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston.
- Vegetti, M. (2016), «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma.
- Young, F.M. (1997), *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wischmeyer, O. (2016, hrsg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Zadro, A. (1987), *Platone nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari.



Prima Sezione

*Esegesi nella filosofia antica*





## Filistione di Locri e il *Timeo*: un dossier da riaprire?

*Filippo Forcignanò*

Nel presente contributo discuterò nuovamente le informazioni in nostro possesso circa la teoria medica di Filistione di Locri e il suo presunto soggiorno ad Atene presso l'Accademia, cui avrebbe dato un contributo culturale di notevole rilievo, testimoniato da alcune sezioni medico-biologiche del *Timeo*. Dal 2017, infatti, la comunità scientifica dispone dell'edizione dei *testimonia* curata da Giuseppe Squillace per la serie "Spudasmata" di Olms, che a parere di chi scrive va considerata definitiva e risolve in modo rigoroso la questione dei presunti diciannove frammenti di Filistione, che dal pionieristico studio di Max Wellmann sui medici siciliani sono stati spesso considerati come un'evidenza storica, sebbene non lo siano<sup>1</sup>. Il *dossier* Filistione-*Timeo* è interessante anche dal punto di vista della storiografia filosofica platonica: nonostante il parere positivo di molti autorevoli studiosi, che hanno insistito – talvolta con un ottimismo molto maggiore alle informazioni di cui disponiamo – sul profondo debito del filosofo nei confronti del medico nel *Timeo*, nei principali commenti al dialogo degli ultimi settant'anni il nome di Filistione non compare quasi mai, nemmeno per escluderne l'influenza sul dialogo<sup>2</sup>; dove compare, è soprattutto come rimando all'ipotesi di una sua presenza nel testo sostenuta autorevolmente da Francis M. Cornford<sup>3</sup>.

La questione dei *fragmenta* di Filistione è metodologicamente rilevante, poiché, come spiegato da Squillace, l'applicazione rigida della dicotomia frammento-testimonianza si dimostra spesso ina-

<sup>1</sup> Wellmann (1901).

<sup>2</sup> Così, tra gli altri, Claghorn (1954); Brisson (1998) (lo studioso cita il medico locrese in Brisson [1992: 56 n. 73]); Johansen (2004); Karatzoglu (2021); Ferrari (2022) e Petrucci (2022).

<sup>3</sup> Cornford (1937: 283-284, 307, 333); Zeyl (2000: LXXXIV n. 163) con rimando a Cornford (1937: 333-337, 341, 343-345); Margel (2019: 125).

deguata nelle edizioni dei medici antichi<sup>4</sup>. Nel caso di Filistione, Squillace ha scelto di considerare, a differenza di Wellmann, tutti i testi su Filistione *testimonia* e non frammenti; ne segue che non abbiamo alcun frammento di Filistione. I testi in nostro possesso, secondo Squillace, riportano tutti notizie di ordine biografico e dottrinale, ma mai in modo ampio e sistematico; di conseguenza, «il problema di fondo non è tanto separare un *Testimonium* da un *Fragmentum*, quanto stabilire perché una fonte lo nomini [Filistione]; in quale contesto si inserisca la citazione; se lo menzioni con spirito polemico per prenderne le distanze e dimostrare l'infondatezza della dottrina o, più semplicemente, all'interno di un elenco di medici del passato»<sup>5</sup>. Il metodo è, in altre parole, quello della *Quellenforschung* e l'attenzione è spostata da Filistione a chi lo cita.

## 1. Un allibito medico siciliano nell'Academia

“Che combinano Platone,  
Speusippo e Menedemo?  
Su quali problemi si spaccano ora la testa?  
Quale speculazione, quale argomento  
vengono discussi da quelle parti?” (Epicrates, fr. 10.1–5 Kassel-Austin)<sup>6</sup>

Così inizia un celebre frammento di Epicrate (*apud* Athen. II 59D–F), il 10 Kassel-Austin, in cui è rappresentata in chiave marcatamente polemica e satirica l'attività dell'Academia. Il testo prosegue raccontando delle discussioni udite tra alcuni giovani presso la scuola:

“Nei ginnasi dell'Academia,  
ho sentito discorsi ineffabili, assurdi.

<sup>4</sup> La medesima situazione si è presentata per le più recenti edizioni di Erofilo e Diocle: per una sintesi si veda Squillace (2017: 61-62).

<sup>5</sup> Squillace (2017: 63).

<sup>6</sup> τί Πλάτων / καὶ Σπεύσιππος καὶ Μενέδημος; / πρὸς τίσι νυνὶ διατρίβουσιν; / ποῖα φροντίς, ποῖος δὲ λόγος / διερευνᾶται παρὰ τοῖσιν; Dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

Proponendo distinzioni circa il mondo naturale,  
separavano vita degli animali,  
natura delle piante e specie di ortaggi.  
Poi, tra di esse, la zucca  
indagavano, di quale specie fosse”  
(Epicrates, fr. 10.11–17 Kassel-Austin)<sup>7</sup>.

Epicrate fa il verso ai dibattiti accademici con una certa consapevolezza circa il metodo utilizzato: ἀφορίζομενοι e διεχώριζον rimandano chiaramente alla diairesi; ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους alla ricerca della definizione intesa come sussunzione del *definiendum* sotto un genere. Questo sforzo intellettuale, però, è vanificato dall’irrilevanza dell’oggetto della ricerca: la zucca. Nei versi successivi, Epicrate presenta i giovani aspiranti filosofi silenziosi e a capo chino, impegnati in una profonda riflessione. Poi, d’improvviso (ἐξαίφνης), ognuno dice la sua e nessuno si trova d’accordo con gli altri: “vegetale sferico”, “pianta erbacea”, “albero”. Quanto segue è di notevole interesse per il *dossier* Filistione:

“Udendo queste cose, un tal medico  
giunto dalla terra di Sicilia  
si mise a spernacchiarli, come si fa con i matti”.  
“Sicuro quelli si sono arrabbiati terribilmente, gridando d’essere stati derisi, no?  
Perché far cose del genere in simili discussioni è davvero inopportuno”.  
“Ai ragazzetti non importò affatto.  
Ma Platone, che era lì, assai gentile  
e per nulla agitato, ordinò loro  
di determinare da capo di quale specie fosse.  
E quelli definivano [...]” (Epicrates, fr. 10.27–37 Kassel Austin)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας / ἤκουσα λόγων ἀφάτων, ἀτόπων. / περὶ γὰρ φύσεως ἀφορίζομενοι / διεχώριζον ζώων τε βίον / δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη. / καίτ’ ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους.

<sup>8</sup> ταῦτα δ’ ἀκούων ἰατρός τις / Σικελᾶς ἀπὸ γᾶς / κατέπαρδ’ αὐτῶν ὡς ληρούντων. / (Α.) ἢ που δεινῶς ὠργίσθησαν χλευάζεσθαι τ’ ἐβόησαν; / τὸ γὰρ ἐν λέσχαις τοιαῖσδε ἴτοιαῦτα ποιεῖν εὐπρεπές. / (Β.) οὐδ’ ἐμέλησεν τοῖς μεираκίοις. ὁ Πλάτων δὲ παρὼν καὶ μάλα πρᾶως, / οὐδὲν ὀρινθείς, ἐπέταξ’ αὐτοῖς πάλιν < > / ἀφορίζεσθαι τίνος ἐστὶ γένους. οἱ δὲ διήμουν [...].

Wellmann ha identificato per primo il medico siciliano in Filistione, con un argomento non dei più solidi, secondo il quale «kein anderer als eben unser Philistion» (la premessa è «ja, wenn nicht alles trügt»)<sup>9</sup>; ciò sulla base della seconda lettera pseudo-platonica, in cui si legge:

Se tu stesso hai bisogno di Filistione, consultalo assolutamente; se però fosse possibile, mettilo a disposizione di Speusippo e mandaglielo. Anche lui stesso te lo chiede! Del resto, Filistione mi ha promesso che ben volentieri verrà ad Atene, se lo lasci partire (Pl. *Ep.* II 314e1–4)<sup>10</sup>.

Seguendo un'intuizione di Fredrich<sup>11</sup>, Wellmann ha così ragionato: la seconda lettera, ritenuta allora autentica da diversi interpreti<sup>12</sup>, menziona una promessa fatta da Filistione a Platone, verosimilmente nel 388, di recarsi ad Atene; dunque, il medico siciliano menzionato nel frammento di Epicrate e collocato nell'*Academia non può che essere* proprio Filistione. Nonostante la prova sia piuttosto fragile – è infatti possibile, come ha argomentato Squillace, che quella del medico siciliano sia solo una maschera comica<sup>13</sup> – molti autorevoli studiosi, tra i primi decenni del Novecento e i primi anni del nuovo millennio, hanno aderito a questa proposta. A mio parere, l'ipotesi che si tratti non di *un* preciso medico siciliano, ma di un tipo umano e professionale, è solida; soprattutto, anche ammettendo che il riferimento fosse rivolto a un medico specifico, l'identificazione con Filistione basata sull'epistola pseudo-platonica resta debole. Non lo si può escludere con sicurezza, come ovvio, ma l'automatismo con cui diversi studiosi hanno collegato l'epistola, il frammento di Epicrate e l'attenzione del *Timeo* per teorie mediche di derivazione siciliana è meto-

<sup>9</sup> Wellman (1901: 69).

<sup>10</sup> Φιλιστίωνι δέ, εἰ μὲν αὐτὸς χρῆι, σφόδρα χρῶ, εἰ δὲ οἶόν τε, Σπευσίππῳ χρήσον καὶ ἀποπέμψον. δείται δὲ σοῦ καὶ Σπεύσιππος· ὑπέσχετο δὲ μοι καὶ Φιλιστίων, εἰ σὺ ἀφείης αὐτόν, ἥξειν προθύμως Ἀθῆνας.

<sup>11</sup> Friedrich (1899: 47).

<sup>12</sup> Sulla questione dell'autenticità del *corpus* epistolare platonico mi permetto di rimandare a Forcignanò (2020), in particolar modo all'*Introduzione*, e Forcignanò e Martinelli Tempesta (2023).

<sup>13</sup> Cfr. Squillace (2012: 75).

dologicamente fuorviante. Tuttavia, anche uno studioso rigoroso come Werner Jaeger ha ragionato in questo modo<sup>14</sup>, affermando che, se l'ipotesi di Wellmann che Filistione abbia mantenuto la promessa è corretta, il medico di Epicrate «wirklich auf Philistion geht» – e, addirittura, ne seguirebbe la difficoltà di negare un incontro tra Filistione stesso e Aristotele. Su quest'ultimo punto, che qui non interessa, si è espresso positivamente anche Ingemar Düring<sup>15</sup>.

A mio avviso, il frammento di Epicrate presenta un problema strettamente legato alla natura della commedia come opera fruita da un pubblico: perché sia efficace, deve far ridere; questo richiede di fare riferimento a persone, luoghi e fatti facilmente riconoscibili dal pubblico: il medico del frammento suscita il riso non perché in esso si riconosce Filistione (o altri), ma perché si assume che, in quanto medico, ovvero maschera del medico, le prassi dialogiche dell'Academia non potevano che fargli orrore; più in generale, deridere i filosofi per loro assurdità è diffuso nella commedia greca e dal fr. 120 Kassel-Austin del *Cleofane* di Antifane apprendiamo che anche i peripatetici erano presi in giro per gli stessi motivi: il medico gioca il ruolo della figura professionale seria cui i filosofi fanno da contraltare ridicolo. Filistione non sembra il candidato ideale per il riconoscimento del medico di Epicrate anche per questo motivo: la sua adesione a una medicina di derivazione empedoclea, che *Antica Medicina* accusa di buttare in filosofia lo studio serio della natura, non accentua – a chi conosca le sue teorie – il contrasto su cui Epicrate gioca.

Il secondo problema, ben noto negli studi su Filistione, è l'identificazione di un cittadino di Locri Epizefiri con un medico *siciliano*. La già citata lettera pseudo-platonica e due lettere pseudosocratiche (XXXIII 4.19–23 Sykutris = Speusippo, fr. 159 Isnardi Parente; XXXIV 1.1–7 Sykutris = Speusippo, fr. 13 Isnardi Parente) collocano Filistione alla corte di Dionisio II, a Siracusa. Queste ultime sono davvero poco rilevanti, poiché, essendo in-

<sup>14</sup> Jaeger (1914: 51 n. 3).

<sup>15</sup> Anche Düring (1966: 396) concorda sulla possibilità di un rapporto personale tra Filistione e Aristotele.

dubbiamente tarde<sup>16</sup>, senz'altro dipendono dalle epistole pseudo-platoniche<sup>17</sup>; la seconda lettera della silloge platonica è invece una testimonianza importante, perché è ormai noto e in larga parte dimostrato che l'autenticità della silloge non coincide con la sua affidabilità storica, che spesso va preservata anche per i testi certamente spuri<sup>18</sup>. Diogene Laerzio (VIII 86; 89), poi, chiama Filistione ὁ Σικελιώτης. L'eventuale trasferimento di un cittadino autorevole, quale Filistione doveva essere<sup>19</sup>, da Locri a Siracusa non era un fatto strano: proprio i Siracusani, infatti, avevano aiutato i Locresi a fondare la città di Locri Epizefiri, onorando un'alleanza militare<sup>20</sup>. Soprattutto, è noto che Dionisio I sposò la locrese Doride, figlia di una delle famiglie più importanti della città<sup>21</sup>. È dunque convincente l'ipotesi, difesa da Squillace, del passaggio di Filistione a Siracusa o nel 389/388, dopo la vittoria della Lega italica sull'Elleporo, oppure nel 396/395, dopo che Dionisio I spostò a Messana quattromila Medmei, mille Locresi e seicento Messeni del Peloponneso<sup>22</sup>. Ci soccorre nuovamente una delle epistole pseudo-platoniche, la tredicesima, anch'essa senz'altro spuria, che attesta la presenza di giovani di Locri presso la corte di Dionisio II<sup>23</sup>. Squillace ipotizza anche che Filistione possa aver avuto un discepolato pitagorico a Locri, che appunto è stata un

<sup>16</sup> Cfr. Sykutris (1933) *ad loc.*

<sup>17</sup> Cfr. Isnardi Parente (1980: 223ss., 405ss.); Squillace (2017: 90-91). L'epistola XXXIII presenta debiti anche con Plut. *Quomodo. adul.* 29; l'epistola XXXIV conosce senz'altro la terza epistola pseudo-platonica, anch'essa spuria, perché richiama il tema delle formule di saluto. Ha comunque ben fatto Squillace a inserire le due epistole socratiche tra i *Testimonia*.

<sup>18</sup> Magistrale resta Muccioli (1999: 45-54), ma si veda anche Pasquali (1938), e Squillace (2017: 92-93).

<sup>19</sup> Ci sono pochi dubbi al riguardo: Φιλιστών è un nome che ricorre sia tra i magistrati che si occupavano degli aspetti finanziari legati al santuario di Zeus Olimpio sia in un decreto (databile tra il 220 e il 170) in cui si legge che gli abitanti di Corcira hanno concesso la *proxenia* a un cittadino locrese di nome Filistione. Su questo punto si vedano le ottime considerazioni di Squillace (2017: 30-31).

<sup>20</sup> Strab. VI I 7 C258. Cfr. Musti (1977), in part. *Appendice A*: "Il primo stanziamento sotto il capo Zefirio e il trasferimento ad Esopis".

<sup>21</sup> La fonte principale è Diod. XIV 44, 6-8. Cfr. Cic. *Tusc.* V 20, 59; Olymp. in *Gorg.* XLI 7.

<sup>22</sup> Cfr., anche per le fonti, Squillace (2014) e (2017: 27).

<sup>23</sup> XIII 360A.

nucleo pitagorico rilevante, considerando anche la centralità di teorie mediche come quelle di Alcmeone e Filolao. Data la diffusione del pitagorismo a Siracusa sotto Dionisio II (basti ricordare il rapporto con Archita), si potrebbe affermare che Filistione non si sia recato in Sicilia casualmente, ma per interessi culturali e con precise “ambizioni di carriera”<sup>24</sup>. Tuttavia, nel catalogo di Aristosseno dei pitagorici di Locri il nome di Filistione non compare<sup>25</sup>.

Per gli obiettivi del presente contributo, non è necessario approfondire ulteriormente le fonti circa l’eventuale passaggio di Filistione da Locri a Siracusa, ma è sufficiente mostrare che si tratta di un viaggio possibile per ragioni storiche – e, forse, culturali e filosofiche – precise, tra due città fortemente legate da vincoli politici e militari. Questo rende credibile la collocazione del medico a Siracusa attestata dalla seconda epistola pseudo-platonica e la testimonianza di Diogene Laerzio su Filistione “siciliano”. Non è invece dimostrabile, nemmeno in modo debole, la presenza di Filistione ad Atene e, segnatamente, nell’Academia: semplicemente, non la si può escludere.

## 2. Filistione, Empedocle e la medicina filosofica

Delle teorie mediche di Filistione sappiamo in realtà molto poco. L’unica fonte che si sofferma su questo aspetto è un celebre testo composto tra il primo e il secondo secolo d.C. e noto come Anonimo Londinese, di cui esiste una pregevole edizione critica curata da Daniela Manetti<sup>26</sup>. In una sezione dossografica dichiarata dipendere da Aristotele, che è in effetti ripetutamente citato nel testo<sup>27</sup>, l’Anonimo si sofferma sulle dottrine di Filistione, pre-

<sup>24</sup> Squillace (2017: 28ss.).

<sup>25</sup> Cfr. Iambl. *VP* 267.

<sup>26</sup> Il papiro, databile nel I secolo d.C., consta di 39 colonne e ci è noto in modo frammentario. Manetti (1994) ritiene che si tratti di un autografo incompiuto in quanto era il medico stesso a comporre e rivedere il testo, cosa che denota il papiro come “copia privata”.

<sup>27</sup> An. V 37; VI 42; VII 38; 43; XXIII 42; XXIV 6. Manetti (1999) respinge la tesi dieliana della dipendenza delle tesi mediche dalla *Menoneia*, dato che non è possibile ricostruire con sicurezza il ruolo specifico di Menone (autore, revisore, trasmettitore) e l’Anonimo

sentandole in termini che è facile considerare di matrice empedoclea. Manetti ha più volte ribadito la derivazione aristotelica della sezione, ma già Diels e Wellmann, sulla scorta di Galen. in *Hipp. De nat. hom. Comm.* 1, 2, che Rose ha catalogato come frammento di Aristotele (F 373), hanno attribuito a Menone (o alla *Meno-neia*) le informazioni dell'Anonimo. Di nuovo, per gli scopi del presente contributo questo problema non è particolarmente rilevante, ma è interessante riscontrare che nella scuola aristotelica si raccoglievano informazioni dossografiche su Filistione, probabilmente per la stesura dello scritto sulla medicina di cui parla Galeno. Si tornerà su questo aspetto nelle conclusioni del presente contributo.

La testimonianza dell'Anonimo (XX 25–50 = T 4 Squillace) così presenta il pensiero medico di Filistione: i corpi sono composti da quattro ἰδέαι, che sono στοιχεῖα delle cose, e si identificano in fuoco, aria, acqua e terra; ciascun elemento possiede una propria δύναμις, che è l'ovvia proprietà di ciascun elemento, per cui il calore per il fuoco, il freddo per l'aria, l'umido dell'acqua e il secco della terra. Assunto questo schema esplicativo, le malattie vengono ricondotte a tre principali ragioni: i) a causa di un eccesso o di un'insufficienza degli elementi; ii) per la διάθεσις del corpo, quando una normale funzione, come la respirazione, viene alterata da una modifica corporea (l'aria, infatti, passa attraverso tutto il corpo e non solo dalle narici e dalla bocca); iii) per fattori esterni, quali ferite e piaghe, oppure per il mutamento del caldo in freddo o viceversa, oppure ancora per cibi inadeguati o nocivi.

Da Galeno, invece, apprendiamo ben poco: nel *De naturalibus facultatibus* (II 8–9 = T 5 Squillace), Filistione è menzionato insieme ad altri medici, a Platone e ad Aristotele per aver mosso una critica a Erasistrato, accusato di aver ignorato ciò che gli altri hanno ritenuto importante, ovvero spiegare i processi corporei con le proprietà di caldo, freddo, secco e umido o i quattro umori sangue, flegma, bile gialla e nera; nel *De usu respirationis* (I 2 = T

potrebbe aver attinto a fonti aristoteliche senza la mediazione dell'allievo di Aristotele. La dossografia dell'Anonimo riflette una metodologia aristotelica, fondata sulla diairesi, l'utilizzo di un sistema categoriale e la predominanza delle dottrine rispetto ai singoli autori.



6 Squillace), a Filistione, come ad altri, è attribuita la tesi per la quale la respirazione avrebbe il compito di refrigerare il corpo dal calore innato.

Plutarco menziona Filistione nelle *Quaestiones conviviales* (VII 1, 3 = T 7A Squillace) e nel *De Stoicorum repugnantibus* (29 = T 7B Squillace): in entrambi i testi, Filistione è menzionato con altri medici a supporto di teorie di Platone contro Erasistrato; nel primo testo, in particolare, si legge che Filistione, Dioxippo (Dexippo)<sup>28</sup> e Ippocrate sostengono circa il percorso delle bevande nei corpi una tesi analoga a quella di Platone; nel secondo, la stessa tesi è attribuita anche a Euripide, Alceo, Eupoli ed Eratostene<sup>29</sup>. Squillace, correttamente, dei testi paralleli utilizzati da Wellmann inserisce solo un passo di Aulo Gellio (XVII 11, 5–6 = T 7C Squillace), che cita le *Quaestiones conviviales* per ricordare la polemica di Erasistrato contro Platone. L'oggetto della polemica è la tesi, che Platone difende in *Ti.* 70c e 91a (si veda oltre), per cui una parte dei liquidi ingeriti arriva nei polmoni e da lì viene espulsa; Erasistrato riteneva ciò impossibile<sup>30</sup>.

Rufo di Efeso (*De corp. hum. part. appell.* 198–204 = T 8 Squillace) testimonia che Filistione ἀετούς τινας ὀνομάζει φλέβας, τὰς διὰ κροτάφων ἐπὶ κεφαλὴν τεινούσας, precisando che ciò dipendeva dall'uso del dialetto dorico (ἀετός), che era quello utilizzato a Locri. La notizia potrebbe, come ha scritto Squillace, «attestare la propensione del Locrese a introdurre nuovi termini in campo medico»<sup>31</sup>, tuttavia un passo di Psello (*Poema* VI) attribuisce a Ippocrate l'uso del termine “aquile” per le vene delle tempie, lasciando così aperta la possibilità che l'uso di Filistione fosse atte-

<sup>28</sup> Per l'identificazione, cfr. Nutton (1997).

<sup>29</sup> Per i riferimenti, cfr. Squillace (2017: 109).

<sup>30</sup> Cfr., per i dibattiti medici e filosofici sul ruolo dell'epiglottide, Repici (1990: 67–104); si veda inoltre Squillace (2017: 114–116). Repici ha mostrato come un dibattito tecnico-fisiologico come quello sull'epiglottide si sia poi sviluppato in un confronto filosofico più ampio, che ha coinvolto in prima battuta Platone (che sostiene appunto che l'epiglottide permetta il passaggio della bevanda) e Aristotele (per il quale cibo e bevande transitano solo dall'esofago); più tardi anche Crisippo contesterà la proposta di Platone come esempio di cattiva epistemologia e aderirà alla posizione di Aristotele (pur mantenendo il provvidenzialismo di fondo che lo Stagirita non prevede e anzi contesta a Platone).

<sup>31</sup> Squillace (2017: 119).

stato. In un passo di Ateneo (III 115C = T 9 Squillace) si legge della tassonomia dei tipi di pane proposta da Filistione; in un altro (XII 515C = T13 Squillace) compare in un elenco di autori di Ὀψαρτυτικά. Plinio il Vecchio, nel ventesimo libro della *Naturalis Historia*, menziona alcune prescrizioni di Filistione: in caso di opistotono, bere succo di cavolo miscelato con latte di capra, sale e miele (85–87 = T 10B Squillace); in caso di stranguria, stafilino cotto nel latte, mentre in acqua per idropisia, opistotono, pleurite ed epilessia (30–31 = T12 Squillace); in caso di dissenteria, il decotto di basilico, mentre di celiachia, basilico e aceto (121–122 = T 11 Squillace). In Oribasio (*Coll. Med.* XLIX, 4, 36–37, IV 344 Reader = T 15 Squillace) è registrata la presenza del πόλος, uno strumento atto a far rilassare il collo, durante l'estensione del braccio nei casi di lussazione, ἐν τῷ Φιλιστιώνος ὀργάνῳ. Nell'ipocratico *Nat. Mul.* (VII 360.14–15 e VIII 386.9–11 (e nel cosiddetto *Glossario* di Galeno, s.v., XIX 151 Kühn), corrispondenti ai *testimonia* Squillace 17A–C, si menziona il φίλιστιον, un pessario da utilizzare nei casi in cui l'utero esercita pressione sul cuore, provocando soffocamento<sup>32</sup>. Nella versione araba del *De nom. medicin.* di Galeno (18.29–19.5 = T18 Squillace), che dipende da una traduzione siriana, si legge che la febbre (al-ḥumma), quando è molto alta, è chiamata “fuoco” (nār) da Ippocrate, così come da Diocle, Empedocle, Filistione e Aristofane.

Non sono chiaramente attestati discepoli di Filistione, tuttavia ciò non va escluso, sia perché è normale che un importante medico abbia avuto allievi, sia perché a ciò sembra alludere lo pseudo-Galeno in *De succ. lib.* XIX 721 Kühn (= T16 Squillace); inoltre, Diogene Laerzio VIII 89 (= T1T 3A–B Squillace) ipotizza un discepolato di Eudosso e Crisippo, suo allievo, presso Filistione.

Come facile intuire dalla rassegna brevemente esposta, ben poco di ciò che sappiamo di Filistione è utile a chiarire in modo sicuro i suoi rapporti con la filosofia in generale e, in particolare, con quella pitagorica, empedoclea e platonica. La dipendenza da Empedocle, suggerita da alcune fonti, è l'aspetto più saldo, sia per la centralità delle quattro radici nella teoria generale della

<sup>32</sup> Per i dettagli, si veda Squillace (2017: 155-157).

composizione del corpo e della salute e malattia, sia per aspetti più specifici, sebbene manchi un chiaro riferimento a “forze” aggregative e disgregative. Il debito verso il pitagorismo e l’influenza sulla fisiologia del *Timeo*, che è il centro del *dossier*, sono invece molto più fragili.

L’influenza di Empedocle sulla tradizione medica è ormai attestata e gli studiosi hanno abbandonato il pregiudizio di cui si lamentava, alcuni anni fa, Mario Vegetti, quando scriveva che essi «trascurano di solito la circostanza che la più antica attestazione del suo nome [di Empedocle] compare [...] al capitolo 20 di *Antica medicina*»<sup>33</sup>. Vegetti ha mostrato in modo convincente che la menzione di Empedocle come rappresentante della *φυσιολογία* non è casuale e che il passo è scritto con consapevolezza, come mostrano l’uso di *φιλοσοφία*<sup>34</sup> e il sintagma *καὶ ἡτροὶ καὶ σοφισταί*, poi declinato al singolare<sup>35</sup>, la menzione di “altri” che hanno scritto fin dall’inizio *περὶ φύσιος*, tra i quali non è impossibile includere anche Filistione<sup>36</sup>. Uno scritto medico è attribuito a Empedocle da Diogene Laerzio (VIII 77 = 31 A1 DK = LM P25b)<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Vegetti (1998: 289). Per la datazione del trattato, cfr. Schiefsky (2006: 64), che data il testo al 420 a.C., ma Lloyd (2006: 366) esprime alcuni dubbi. Moore (2020: 135 n. 27) supporta invece la proposta ricordando che nel passo è menzionato solo Empedocle (questo è corretto se si intende la menzione esplicita dell’autore, ma nel testo si legge *ἡ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος*) ed enfatizza «the language of ‘above and below the earth’» (2020: 290).

<sup>34</sup> L’autore non scrive che la medicina che sta criticando *sia* filosofia ma che *tenda* alla filosofia (*τέλπει*: per la sintassi cfr. Schiefsky (2006: 299-300); non sono affatto convinto che la traduzione di Laks-Most «belongs to philosophy» (R6) sia da preferirsi; ritengo in generale da rifiutare l’obiezione di Cooper (2002: 32 n. 12), secondo cui la prima traduzione manca il punto decisivo, vale a dire che *Antica Medicina* criticerebbe «such professed and recognized *specialists in philosophy* as Empedocles» (mia enfasi): il termine, a questa altezza cronologica, nonostante gli sforzi di Moore, non può essere tecnico. L’uso non tecnico sopravvive anche in Platone: cfr. *Gorg.* 484c; e anche dove indica qualcosa di più tecnico, non si allude a una specializzazione professionale, ma all’amore per il sapere in senso generico, come in *Resp.* 475d).

<sup>35</sup> Con probabile riferimento a Empedocle: cfr. Eggers-Lan (1991: 162). La prova più forte è il sarcasmo con cui l’autore del testo asserisce che quanto detto o scritto da – seguendo l’ipotesi – Empedocle pertiene meno all’arte medica che alla *γραφική*: senza il riferimento al fr. 23 DK, la polemica risulterebbe incomprensibile.

<sup>36</sup> Cfr. il parere dello stesso Vegetti (1998: 290 n. 4).

<sup>37</sup> Il fatto che Diogene attribuisca allo scritto 600 *ἐπη* non fa problema rispetto a *Suda* s.v. (= 31 A2 DK = P4, P26, D2 LM): cfr. O’Brien (1981: 6).

L'aspetto assai interessante per i fini del presente contributo è ciò che *Antica medicina* critica, vale a dire l'uso come presupposto (ὑπόθεσις) del caldo e del freddo o dell'umido e del secco o «che altro vogliano», semplificando così τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας della malattia basandosi su ἐν ἧ δύο ὑποθέμενοι: è evidente, infatti, che Empedocle non parlasse di quattro qualità, ma di “radici” che svolgono funzione di στοιχεῖα, ed è difficile attribuirgli due soli presupposti, che sarebbero *Philia* e *Neikos*, perché tra di essi devono appunto rientrare anche gli στοιχεῖα. Come si è però visto, l'Anonimo Londinese permette di rintracciare in Filistione un medico “empedocleo” che ha reso equipollenti le radici e le qualità. Si potrebbe dunque azzardare – ma di azzardo si tratta – che καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι di VM 20.4 alluda a una tradizione segnata-mente empedoclea, ma non al solo Empedocle, che tuttavia sarebbe menzionato esplicitamente per caratterizzare tale tradizione. A difesa di questa congettura stanno il fatto che è rarissimo che negli scritti ippocratici vengano esplicitamente menzionati filosofi presocratici<sup>38</sup> e che è attestato un interesse di Empedocle per l'embriologia e l'antropogonia; inoltre, come Schiefsky ha opportunamente rimarcato, «Empedocles is the first thinker to develop a clear concept of elemental constituent» (303) e, come già ricordato, l'aggiornamento della teoria dei ριζώματα in Filistione può rendere coerente il riferimento di *Antica medicina*. Vegetti ha infatti magistralmente dimostrato che *Antica medicina* propone una versione “moderna” dell'epistemologia di Empedocle<sup>39</sup>; dunque ne può seguire che Filistione sia stato un momento intermedio tra lo scritto medico dell'Agrigentino e l'anonimo autore del trattato ippocratico<sup>40</sup>. I due presupposti, dunque, non sarebbero affatto *Philia* e *Neikos*, ma il caldo e il freddo: il riferimento, se è così, sarebbe allora all'embriologia empedoclea e non alla cosmologia; in quest'ottica, è legittimo anche attribuire a Empedocle la primazia

<sup>38</sup> Cfr. *Nat. Hom.* I 166.11 Jouanna (Melisso).

<sup>39</sup> Cfr. Vegetti (1999).

<sup>40</sup> Come ovvio, l'autore di *Antica medicina* può avere in mente anche o solo altri filosofi della natura, ad es. Diogene di Apollonia. Schiefsky (2006: 299) riporta a titolo di esempio proprio Diogene.

del fuoco/calore<sup>41</sup>. In aggiunta, è possibile riscontrare, seguendo ancora Vegetti, come gli scritti ippocratici non siano complessivamente coerenti con la polemica di *Antica medicina*, dato che molti elementi della iatrosostica empedoclea sono presenti in diverse opere, tra le quali spicca il *περὶ καρδίας*, che è un testo chiave per il *dossier* Filistione-Timeo.

### 3. Il *περὶ καρδίας*, il *Timeo* e Filistione

Lo scritto ippocratico sul cuore rappresenta, per così dire, lo stato dell'arte della fisiologia cardiocentrica antica, fondata sull'equazione tra cuore, calore e vita, che «reca necessariamente con sé il concetto di equilibrio termico»<sup>42</sup>; l'equilibrio termico, ovvero la complementarità termica di cuore e polmone, è la base teorica della tesi per cui i liquidi scorrerebbero attraverso i polmoni, una tesi attribuita a Platone, a Filistione e a molti altri. Si è dunque pensato, data l'affinità piuttosto evidente delle tesi fisiologiche del *Timeo* con lo scritto sul cuore, che il dialogo platonico riassumesse le teorie mediche della scuola siciliana e che Filistione fosse, per le ragioni menzionate, il tramite tra l'Academia e la medicina di Sicilia. A questo si aggiunge il fatto che il personaggio Timeo è di Locri e che, a inizio dialogo, viene menzionato un ulteriore personaggio, assente perché malato. Sull'identificazione di Timeo, la cui storicità è insostenibile, e dell'assente si è scritto molto, ma è impossibile risolvere il mistero e le interpretazioni sono tutte condizionate dalla lettura generale del dialogo: chi insiste sulla matrice pitagorica vede nell'assente Filolao, mentre altri Empedocle e persino Alcibiade<sup>43</sup>. Il personaggio di Timeo è difficilmente sovrapponibile a Filistione, se non per la provenienza locrese (ma, come si è ricordato, Locri fu un centro pitagorico): di lui si ricordano le importanti cariche politiche ricoperte e l'aver raggiunto

<sup>41</sup> Cfr. fr. 65DK = D172 LM e A81. Vegetti cita a supporto il decisivo passo Arist. *Metaph.* I 4.985a33ss.

<sup>42</sup> Manuli e Vegetti (2009: 127).

<sup>43</sup> Per il punto si veda Ferrari (2022: xx e n. 2).

le «vette più alte della filosofia in ogni suo aspetto» (*Ti.* 20a)<sup>44</sup>; nel corso del dialogo esibisce sì avanzate competenze mediche, ma anche astronomiche e matematiche e, in generale, una profonda conoscenza dell'intero mondo naturale. Le fonti in nostro possesso non attribuiscono a Filistione specifiche competenze di alto livello, se non nel campo della medicina, e mai è considerato un filosofo in senso proprio.

Wellmann ha dedicato particolare attenzione allo scritto sul cuore, giungendo alle seguenti conclusioni: si tratta senz'altro di un'opera rilevante per la scuola siciliana e che conserva traccia dell'approccio anatomico di Alcmeone; non ci sono tuttavia elementi chiari per attribuire a Empedocle o Filistione un legame diretto con le tesi sostenute nel *περὶ καρδίας*, mentre è possibile attribuirle a Diocle, non perché i primi non abbiano sostenuto simili teorie, ma perché è dimostrabile che Diocle le abbia trasmesse, imparandole da Filistione<sup>45</sup>. La convinzione di Wellmann era che Diocle fosse vissuto all'inizio del IV secolo a.C.; Jaeger ha messo radicalmente in discussione questa datazione, collocando Diocle tra la fine del IV e i primi decenni del III secolo a.C., dunque più giovane di Aristotele e forse suo allievo<sup>46</sup>. Philip van der Eijk ha fornito in tempi più recenti una nuova analisi dei documenti in nostro possesso, concludendo che una datazione tra il 370 e il 310 a.C. è plausibile, ma che tuttavia è preferibile non aderire a una cronologia rigida<sup>47</sup>. La possibilità che Filistione abbia ispirato direttamente il *περὶ καρδίας* e il *Timeo* rimane valida, in linea di principio, anche escludendo la mediazione di Diocle. A metà degli anni Quaranta del secolo scorso, Bidez e Leboucq, in un articolo dal titolo *Une anatomie du coeur humain: Philistion de Locres et le "Timée" de Platon*<sup>48</sup>, hanno argomentato che la sezione biologica del dialogo platonico rispecchierebbe in modo stretto le dottrine

<sup>44</sup> Cfr. Regali (2012: 56-60) per l'analogia del ritratto di Timeo con quello del filosofo di *Theaet.* 172d4-176a1. Sul fatto che il *Timeo* attribuisca al personaggio Timeo non solo una predisposizione cognitiva, ma una competenza filosofica cfr. Petrucci (2022: CCXXII).

<sup>45</sup> Wellmann (1901: 94-107). Dello stesso avviso anche Diller (1938: 2407).

<sup>46</sup> Jaeger (1938). Per lo *status quaestionis* cfr. von Staden (1990).

<sup>47</sup> van der Eijk (2001: xxxiss.).

<sup>48</sup> Bidez e Leboucq (1940).

mediche siciliane e, in particolare, proprio quelle di Filistione: il cuore come centro delle passioni e della circolazione sanguigna; la funzione refrigerante del polmone; la teoria degli elementi e degli umori<sup>49</sup>. L'adesione di Platone, tuttavia, secondo gli autori non sarebbe acritica: pur collocando nel cuore le passioni, l'anima razionale è collocata nel cervello, seguendo Alcmeone; inoltre, il filosofo avrebbe inserito le teorie mediche di Filistione in un contesto cosmologico più ampio, largamente sconosciuto al Locrese. Pochi anni dopo l'articolo, tuttavia, Louis Bourgey<sup>50</sup> ha osservato con buone ragioni che nessuno degli argomenti di Bidez e Leboucq può essere considerato definitivo. Altri hanno collocato il *περὶ καρδίας* in età ellenistica<sup>51</sup>. Quest'ultima ipotesi è contestabile, come del resto le alternative: non ci sono dunque prove sicure che Filistione abbia influenzato direttamente lo scritto sul cuore.

Un ulteriore problema riguarda il ruolo di mediatore di Filistione tra lo scritto ippocratico e l'Academia. Questo punto dipende in modo decisivo dalla presenza del medico nella scuola di Platone. Diller (1938), pur con cautela, ha attribuito a Filistione un soggiorno presso l'Academia, abbassandone la cronologia per rendere conto della seconda lettera platonica. Quanto al *Timeo*, Diller non ha negato un'influenza di Filistione, ma ha enfatizzato il legame del testo con Filolao. Un debito del *Timeo* nei confronti di Filistione è sostenuto da Edelstein<sup>52</sup> e così nella più recente voce dell'OCD («It is widely suspected that he influenced the pathological theory presented by Plato at *Timaeus* 81e–86a»)<sup>53</sup>; Düring (1966: 5) non dubita della presenza di Filistione ad Atene; Joubaud più volte menziona Filistione in riferimento alle teorie del *Timeo*<sup>54</sup>; Nutton (2000) attribuisce con relativa sicurezza al medico un periodo presso l'Academia; Manetti (2008) scrive che «perhaps he came to Athens» e che «probably influenced the pathological theory of Platon in *Timaeus* 70a–d, 82a–b,

<sup>49</sup> Cfr. Lloyd (1968: 84–87).

<sup>50</sup> Bourgey (1953: 136–140).

<sup>51</sup> Cfr., ad es., Lonie (1973: 1–15); Harris (1973: 83ss.).

<sup>52</sup> Edelstein (1949) e (1970).

<sup>53</sup> Vallance (1996).

<sup>54</sup> Joubaud (1991: 74, 77–78, 80, 82, 97).

84d»); Squillace ritiene che alcuni dei passi del *Timeo* affrontino «temi che in qualche modo sembrano richiamare le dottrine di Filistione» e propone una tabella di corrispondenze, senza ricavarne la sicura presenza del medico ad Atene.<sup>55</sup>

Il *Timeo* conosce senza dubbio la teoria degli elementi empedoclei, come testimoniano le pagine 32b–33a<sup>56</sup>, in cui il dio introduce gli elementi e opera in modo che πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατόν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος; ed è grazie alla φιλία<sup>57</sup> ottenuta dagli elementi proporzionati che il cosmo è stato generato in pieno accordo con sé stesso; nessuna δύναμις degli elementi è stata infatti trascurata. Nelle stesse pagine è introdotta una spiegazione “empedoclea” della malattia:

[...] poiché egli sapeva che il caldo, il freddo e tutto ciò che ha forti capacità, se incombono dall'esterno su un corpo composto e si riversano su esso con violenza, lo dissolvono e, adducendo malattie e vecchiaia, ne producono la corruzione (*Ti.* 33a3–6, trad. Petrucci)<sup>58</sup>.

Il passo contiene una sola spia linguistica significativa, anche se non probante: l'insistenza sulla δύναμις degli elementi. Come ha scritto Ingemar Düring, infatti,

die “Kräfte” spielen schon bei Anaxagoras eine gewisse Rolle, aber erst bei Philistion von Lokroi finden wir eine systematische Lehre, in der jedes Element eine bestimmte δύναμις hat. Starke Indizien sprechen

<sup>55</sup> Squillace (2017: 178, 198).

<sup>56</sup> L'uso degli elementi e la loro disposizione nel modo migliore e più bello possibile è anche in 55b-c.

<sup>57</sup> Petrucci (2022: 272) nota opportunamente che manca qualsiasi riferimento al νεῖκος e che, nel contesto del passo, «la condizione di φιλία è di per sé equilibrata e consente una molteplicità nell'unità». Lo studioso prosegue commentando che non è escluso un riferimento a Empedocle, ma questo «ha un significato più sfuggente: mentre Empedocle riconduceva alla φιλία cosmica dei quattro elementi un'azione unificante, estrinseca e comunque non autosufficiente a garantire un corretto ordine degli elementi, Timeo è in grado di tematizzare una nozione di φιλία cosmica dei quattro elementi che non solo è autosufficiente per la loro combinazione corretta, ma riesce anche ad assicurare il massimo possibile di coesione e interazione tra essi e insieme il permanere della loro molteplicità».

<sup>58</sup> καταναὼν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περισταμένα ἐξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λυεῖ καὶ νόσους γήρας τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ.



dafür, daß Philistion die Akademie besucht und daß Aristoteles ihn persönlich kennengelernt hat. Jedenfalls ist die Übereinstimmung zwischen Philistions Lehre von den “Kräften” und seiner eigenen Lehre so groß, daß man annehmen muß, daß er sie von ihm übernommen und für seine Zwecke verarbeitet hat<sup>59</sup>.

L'elemento caratterizzante la proposta di Filistione sarebbe dunque l'attribuzione a ogni elemento di una specifica δύναμις. Lo studioso collega tale nozione all'uso aristotelico delle “forze”, ma è applicabile anche al contesto del *Timeo*: il demiurgo non solo ha utilizzato gli elementi per la costituzione del mondo, ma di essi non ha trascurato le specifiche “capacità”.

La genesi delle malattie in dipendenza dagli elementi è giustificabile solo se gli elementi sono presenti *all'interno* dei corpi, non solo nel mondo. Su questo punto il *Timeo* è molto chiaro: nella lunga trattazione 77c–79e, infatti, parlando della “irrigazione” del corpo (in analogia a quella dei giardini) si descrive la fisionomia delle vene (in particolare l'aorta e la vena cava), che sono simili a canali scavati nel corpo per consentire la circolazione dei fluidi e dei nutrimenti; aria e fuoco, che sono composti di particelle minuscole e molto mobili, attraversano il corpo con maggiore facilità; la digestione è descritta come un processo in cui i cibi e le bevande, scomposti in “particelle”, vengono assimilati tramite le vene; analogamente, l'aria è in grado di entrare e uscire dal corpo, anche grazie alla presenza del fuoco nella cavità toracica, permettendo la respirazione attraverso i pori; l'aria e il calore vengono spinti attraverso il corpo in un movimento oscillante che mantiene il ciclo vitale: l'aria consumata viene infatti espulsa e quella fresca introdotta. Nel complesso, il cuore non ha affatto un ruolo centrale nella “irrigazione” del corpo.

Le sezioni del *Timeo* più vicine alle teorie di Filistione sono, a parere di chi scrive, 70a–d e 90e–91b, dove si sostiene inequivocabilmente la tesi dello scorrimento dei liquidi nei polmoni. Come già detto, non si tratta di una tesi esclusiva di Filistione, ma di alcuni autori, non solo medici, ed è una presa di posizione in

<sup>59</sup> Düring (1966: 347).

un dibattito molto articolato sul funzionamento del corpo e, in particolare, del raffreddamento dello stesso. Il contesto di 70a–d si situa nel contesto della localizzazione delle funzioni dell'anima all'interno del corpo; trattando del cuore, che è la sede delle pulsioni e del θυμός, Platone affronta il problema del surriscaldamento dello stesso, perché è attraverso un «rigonfiamento delle componenti animose» che il cuore pulsa nelle situazioni di pericolo, dunque gli dèi hanno impiantato nel corpo τὴν τοῦ πλεύμονος ιδέαν (70c5) con funzione di supporto per il cuore. Il polmone – situato intorno al cuore e “intagliato” dai canali della trachea – è realizzato dagli dèi sapientemente molle, privo di sangue e particolarmente poroso, «affinché, accogliendo i prodotti del respirare e del bere, possa dare all'ardere del cuore, raffreddandolo, respiro e sollievo» (*Ti.* 70c–d, trad. Petrucci). Il cuore, all'apice dell'animosità, pulsando con forza “balza” sul polmone, che lo raffredda. Lo scorrimento dei liquidi nel polmone è dunque funzionale alla mansione di raffreddamento cui l'organo è deputato. Non si tratta di una tesi marginale nel dialogo, perché viene ribadita a 91a4–b2. È interessante notare – come giustamente rimarcato da diversi commentatori<sup>60</sup> – che nelle pagine successive alla prima menzione della teoria dello scorrimento *Timeo* spiega lo scorrimento dei liquidi dalla cavità orale al ventre non attraverso il polmone, ma un ulteriore apparato. È utile confrontare la posizione oscillante di Platone con il περὶ καρδίας, in cui si legge (1–2) che il cuore, di forma piramidale, è costituito in modo che possa sobbalzare ed è rivestito da una patina che secerne un liquido, che il cuore assorbe dal polmone e che ha la capacità di togliere l'infiammazione; la maggior parte di ciò che un essere umano beve termina nello stomaco, perché la faringe è una sorta di imbuto, tuttavia il liquido scorre in piccola quantità anche attraverso la trachea perché l'epiglottide funge da coperchio e non lascia passare altro, se non un poco di bevanda. Nulla esclude che Platone sostenga una simile teoria, anche se in modo meno sistematico rispetto agli scritti di medicina, dato che la trattazione dello scorrimento dei liquidi nel *Timeo* non è stret-

<sup>60</sup> Da ultimo, Petrucci (2022: 402).

tamente biologica, come nel *περὶ καρδίας*, ma etica e psicologica; detto altrimenti, anche per Platone è possibile che una parte dei liquidi raggiunga il polmone e un'altra, forse maggioritaria, lo stomaco, tuttavia il centro d'interesse delle pagine in questione è il raffreddamento del cuore come facoltà pulsionale, non la spiegazione esatta del percorso dei liquidi<sup>61</sup>.

Le fonti ci permettono di attribuire con certezza a Filistione la tesi dello scorrimento dei liquidi nel polmone, ma nelle testimonianze 7a–c Squillace il nome del locrese è *sempre* associato ad altri medici (Ippocrate, Dioxippo), poeti (Euripide, Alceo, Eupoli) ed Eratostene; la posizione contraria è attribuita a Erasistrato, che avrebbe per questo contestato Platone. Sotto il profilo del metodo, è necessario evitare una spiegazione circolare: non si può attribuire a Filistione il ruolo di fonte del *Timeo* circa i polmoni basandosi sulla seconda epistola, che lo colloca nell'Academia, e al contempo usare la dipendenza del *Timeo* dalle teorie del Locrese per confermare quanto dice la seconda epistola. È importante considerare che la tesi cui il *Timeo* aderisce era probabilmente diffusa e quindi non esclusiva di Filistione.

I passi del *Timeo* sono differenti da tutti i *testimonia* in cui Filistione è menzionato esplicitamente, dunque l'operazione preliminare è quella di discutere l'attribuzione delle teorie in essi contenuti al medico locrese. In quest'ottica, non è prioritaria la dicotomia frammento-testimonia e non è possibile escludere, in linea di principio, che l'*oratio obliqua* possa contenere "citazioni" più esatte di altre che vengono introdotte dalla fonte con un *φησὶ* o simile<sup>62</sup>; il problema è di differente natura e riguarda la possibilità di attribuire a Filistione il contenuto del *Timeo* almeno per le sezioni mediche. L'analisi proposta conferma che il *dossier* Filistione nell'Academia, ovvero nel *Timeo*, non è fruttuoso. Ritengo abbia pertanto nuovamente ragione Squillace, che ha escluso il *Timeo* dai *testimonia* di Filistione per – prendendo a prestito un'espressione giuridica – insufficienza di prove. Ciò non significa, come ovvio, che Platone ignorasse Filistione o che il *Timeo* non

<sup>61</sup> Così Cornford (1937: 284 n. 1).

<sup>62</sup> È una delle tesi dell'importante studio di Brunt (1980).

conservi traccia delle sue teorie, direttamente o indirettamente; piuttosto, non siamo in grado di provarlo e i passi presi in considerazione non dipendono – ricorrendo ancora al lessico della giurisprudenza – oltre ogni ragionevole dubbio da Filistione, anche quando le tesi sostenute, come lo scorrimento dei liquidi nel polmone, gli possono senza sospetti essere attribuite.

Resta un ultimo punto su cui tornare: il debito dell'Anonimo Londinese verso la dossografia aristotelica, che rivela che il Locrese è stato considerato una personalità rilevante nella tradizione medica greca. In particolare, va esplorata la possibilità che l'interesse del Peripato sia consequenziale al medesimo interesse da parte dell'Academia. Come Squillace ha rilevato, infatti, le testimonianze permettono di «intravedere canali distinti per la trasmissione delle notizie. Un primo canale – certamente il più importante – fu costituito dall'Accademia e dal Peripato»<sup>63</sup>. Molto probabilmente la scuola di Aristotele conservò gli scritti medici del Locrese e ciò spiega la rilevanza dossografica testimoniata dall'Anonimo, che vi ha certamente attinto; non è invece altrettanto sicuro che lo stesso abbia potuto fare Platone nell'Accademia. A tale dossografia ha avuto accesso l'Anonimo Londinese e, quasi sicuramente, anche Galeno<sup>64</sup>. Non è invece chiaro fino a quando gli scritti o lo scritto di Filistione siano stati conservati e studiati: è possibile che la dossografia peripatetica abbia contribuito all'abbandono della consultazione diretta delle opere, come riflettono le testimonianze in nostro possesso, in cui Filistione è citato soprattutto per posizionarlo nelle diatribe mediche<sup>65</sup>. In questo quadro, nulla si può dire di affidabile sul ruolo che l'Academia può aver svolto per favorire l'interesse del Peripato verso la medicina di Filistione, che senz'altro c'è stato. Per affermarlo si è di nuovo costretti a tornare al *Timeo*, assumendo la centralità del Locrese nelle pagine del dialogo, che tuttavia è indimostrabile.

<sup>63</sup> Il secondo canale costituisce una tradizione non ricostruibile in modo chiaro, cfr. Squillace (2017: 208).

<sup>64</sup> Squillace (2017: 207).

<sup>65</sup> Cfr. ancora Squillace (2017: 207).

L'analisi condotta ha evidenziato come il dossier Filistione-*Timeo* rappresenti un caso emblematico delle difficoltà inerenti alla ricostruzione delle influenze intellettuali nell'Academia platonica e nel contesto della filosofia e della medicina del IV secolo a.C. Sebbene le fonti offrano spunti interessanti, esse non permettono di stabilire con certezza un rapporto diretto tra Filistione e Platone, né di attribuire al medico locrese un'influenza decisiva sulla fisiologia descritta nel *Timeo*. L'esame critico delle fonti suggerisce invece che le analogie riscontrabili siano da collocare in un contesto più ampio, caratterizzato dalla circolazione di idee comuni alle tradizioni mediche e filosofiche del tempo. Resta tuttavia significativo il riconoscimento dell'importanza di Filistione all'interno della tradizione medica greca, come testimoniano sia l'attenzione dossografica riservatagli dalle scuole filosofiche, sia la frequente associazione del suo nome a tematiche di rilevanza medica e biologica. La sua figura continua a rappresentare un nodo di congiunzione tra medicina e filosofia, utile non solo per comprendere le dinamiche intellettuali della Sicilia greca, ma anche per illuminare il rapporto tra queste e il pensiero platonico. Alla luce di tali considerazioni, il dossier Filistione-*Timeo* non può fornire risposte definitive, ma costituisce un invito a ulteriori ricerche, che tengano conto dell'interazione complessa tra fonti dossografiche, esigenze interpretative e ricostruzioni metodologiche, mantenendo sempre uno sguardo critico sulle relazioni tra i contesti medico e filosofico.

## Bibliografia

- Bidez, J. et Leboucq, G. (1944), *Une anatomie du coeur humain: Philistion de Locres et le "Timée" de Platon*, in «Revue des Études Grecques», LVII, pp. 7-40.
- Bourgey, L. (1953), *Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hippocratique*, Vrin, Paris.
- Brisson, L. (1992, éd.), *Platon: Timée, Critias. Traduction inédite, introduction et notes*, Flammarion, Paris.
- Brisson, L. (1998), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin.

- Brunt, P.A. (1980), *On Historical Fragments and Epitomes*, in «Classical Quarterly», XXX, 2, pp. 477-494.
- Claghorn, G.S. (1954), *Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Cooper, J. (2002), *Method and Science in On Ancient Medicine*, in Linneweber-Lammerskitten, H., Mohr, G. (2002, eds.), *Interpretation und Argument*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 15-36 [edizione aggiornata e ampliata in Cooper, J. (2004), *Knowledge, Nature, and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, pp. 3-42].
- Cornford, F.M. (1937), *Plato's Cosmology. The 'Timaeus' of Plato*, Hackett, Indianapolis-Cambridge.
- Diller, H. (1938), *Philistion*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, XIX, 2, Metzler, Stuttgart, pp. 2405-2408.
- Düring, I. (1966), *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, C. Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- Edelstein, L. (1949), *Philistion*, in Cary, M. (1949, ed.), *The Oxford Classical Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, pp. 686-687.
- Edelstein, L. (1970), *Philistion*, in Hammond, N.G.L., Scullard, H.H. (1970, eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 2a ed., Clarendon Press, Oxford, pp. 831-832.
- Eggers-Lan, C. (1987, ed.), *[Hipócrates] De la medicina antigua, Introducción, texto crítico y notas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico City.
- Ferrari, F. (2022), *Introduzione*, in Ferrari, F., Petrucci, F.M. (2022, a cura di), *Platone: Timeo. Introduzione di F. Ferrari, testo, traduzione e commento di F.M. Petrucci*, Mondadori, Milano, pp. XIII-CXLVIII.
- Forcignanò, F. (2020, a cura di), *Platone. Settima lettera, introduzione, traduzione e commento*, Carocci, Roma.
- Forcignanò, F., Martinelli Tempesta, S. (2023), *Comparing Corpora, Rethinking Authenticity: Why Are Platonic Letters "Platonic"?*, in Alieva, O., Nails, D., Tarrant, H. (2023, eds.), *The Making of the Platonic Corpus*, Brill, Leiden, pp. 203-221.
- Harris, C.R.S. (1973), *The Heart and the Vascular System in Ancient Greek Medicine: From Alcmaeon to Galen*, Clarendon Press, Oxford.
- Isnardi Parente, M. (1980), *Speusippo. Frammenti*, Bibliopolis, Napoli.
- Jaeger, W. (1938), *Diokles von Karystos*, De Gruyter, Berlin.
- Johansen, T.K. (2004), *Plato's Natural Philosophy. A Study of Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Joubaud, C. (1991), *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: Étude à partir du "Timée"*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Karatzoglu, O. (2021), *The Embodied Self in Plato: Phaedo-Republic-Timaeus*, De Gruyter, Berlin-Boston.

- Lloyd, G.E.R. (1968), *Plato as Natural Scientist*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXVIII, pp. 78-92.
- Lloyd, G.E.R. (2006), Review of Schiefsky, Mark. *Hippocrates: Ancient Medicine*, in «Bulletin of the History of Medicine», LXXX, 2, pp. 365-366.
- Lonie, I.M. (1973), *The Paradoxical Text 'On the Heart'*, in «Medical History», XVII, 1, pp. 1-15.
- Manetti, D. (1994), *Autografi e incompiuti: il caso dell'Anonimo Londinese P.Lit. Lond.* 165, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», C, pp. 47-58.
- Manetti, D. (1999), *Aristotle and the Role of Doxography in the Anonymous Londenensis (PBrLibr inv. 137)*, in van der Eijk, P.J. (1999, ed.), *Ancient Histories of Medicine. Essays in Doxography and Historiography in Classical Antiquity*, Brill, Leiden, pp. 95-143.
- Manetti, D. (2008), *Philistion*, in Keyser, P.T., Irby-Massie, G.L. (eds.), *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and Its Many Heirs*, Routledge, London, p. 649.
- Manuli, P. e Vegetti, M. (2009), *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, II ed., Petite Plaisance, Pistoia.
- Margel, S. (2019), *The Tomb of the Artisan God. On Plato's Timaeus*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Moore, C. (2020), *Calling Philosophers Names: On the Origin of a Discipline*, Princeton University Press, Princeton.
- Muccioli, F. (1999), *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, CLUEB, Bologna.
- Musti, D. (1976), *Problemi della storia di Locri Epizefiri*, in *Locri Epizefiri, Atti dei Convegni di Studio sulla Magna Grecia*, XVI.2, ISAMG - Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 23-146.
- Nutton, V. (1997), *Dexippos von Kos*, in Cancik, H., Schneider, H. (1997, hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Metzler, Stuttgart-Weimar, pp. 495-496.
- O'Brien, D. (1981), *Pour interpréter Empédocle*, Les Belles Lettres, Paris.
- Pasquali, G. (1938, ed.), *Le lettere di Platone*, Le Monnier, Firenze.
- Petrucci, F.M. (2022), *Commento*, in Ferrari, F., Petrucci, F.M. (2022, a cura di), *Platone: Timeo. Introduzione di F. Ferrari, testo, traduzione e commento di F.M. Petrucci*, Mondadori, Milano, pp. 223-482.
- Repici, L. (1990), *L'epiglottide nell'antichità tra medicina e filosofia*, in «History and Philosophy of the Life Science», XII, 1, 67-104.
- Regali, M. (2012), *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- Schiefsky, M. (2006), *Hippocrates: Ancient Medicine*, Brill, Leiden.
- Squillace, G. (2012), *Menecrate di Siracusa. Un medico del IV secolo a.C. tra Sicilia, Grecia e Macedonia*, Olms, Hildesheim.

- Squillace, G. (2014), *Da Locri a Siracusa: percorsi possibili per il medico Filistione*, in «*ῥομος* – Ricerche di Storia Antica», VIII, pp. 129-138.
- Squillace, G. (2017), *Filistione di Locri. Un medico del IV secolo a.C. tra Grecia, Magna Grecia e Sicilia*, Olms, Hildesheim.
- Sykutris, J. (1933), *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*, Schöningh, Paderborn.
- Vallance, J.T. (1996), *Philistion*, in Hornblower, S., Spawforth, A. (1996, eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, III ed., Oxford University Press, Oxford, p. 1163.
- van der Eijk, P.J. (2001, ed.), *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary. Vol. II: Commentary*, Brill, Leiden.
- Vegetti, M. (1998), *Empedocle 'medico e sofista'* (Antica Medicina 20), in Fischer, K.-D., Nickel, D., Potter, P. (1998, eds.), *Text and Tradition. Studies in Ancient Medicine and its Transmission. Presented to Jutta Kollesch*, Brill, Leiden, pp. 289-299.
- Vegetti, M. (1999), *Culpability, Responsibility, and Causes: Philosophy, Historiography, and Medicine in the Fifth Century*, in Long, A.A. (1999, ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 271-289.
- von Staden, H. (1990), *Jaeger's 'Skandalon der historischen Vernunft': Diodes, Aristotle, and Theophrastus*, in Calder, W.M. (1990, ed.), *Werner Jaeger Reconsidered (Proceedings of the Second Oldfather Conference, University of Illinois, April 26-28, 1990)*, Scholars Press, Atlanta, pp. 227-265.
- Wellmann, M. (1901), *Die Fragmente der sikelischen Ärzte. Akron, Philistion, und des Diokles von Karystos*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin. [repr. 2003].
- Zeyl, D.J. (2000, ed.), *Plato: Timaeus. Translated, with Introduction*, Hackett, Indianapolis.



# Una nuova fisica aristotelica a partire dalle *Categorie* di Aristotele: Movimento e quiete in Boeto di Sidone\*

Giuseppe Nastasi

## Introduzione

Le prime forme di commento filosofico nell'Antichità si attestano già dalla prima metà del I secolo a.C. con l'attività di alcuni filosofi peripatetici<sup>1</sup>: Senarco di Seleucia<sup>2</sup>, Aristone di Alessandria<sup>3</sup>, Boeto di Sidone<sup>4</sup> e Andronico di Rodi<sup>5</sup>. Costoro possono esse-

\* Una versione preliminare di questo testo è stata presentata all'interno del convegno "Exegesis and Knowledge from Antiquity to the Middle Ages" (Pisa, 7-8 settembre 2023). Desidero ringraziare Chiara Adorisio, Renato de Filippis, Gabriele Flamigni e Concetta Luna, per i problemi sollevati durante la discussione. Un ringraziamento particolare va a Silvio Nastasi, che ha letto la prima stesura di questo contributo.

<sup>1</sup> Per una panoramica sull'aristotelismo del I secolo a.C. cfr. Moraux (1973); Gottschalk (1987); Gottschalk (1990); Sorabji (1990); Chiaradonna (2011); Falcon (2016b); Falcon (2017: 26-77); Kupreeva (2018).

<sup>2</sup> Le testimonianze su Senarco di Seleucia sono state raccolte in Falcon (2012). Senarco è noto principalmente per aver scritto un trattato contro il quinto elemento aristotelico (Simpl. *in Cael.* 13.23). Per una bibliografia aggiornata cfr. Schneider (2018).

<sup>3</sup> I frammenti e le testimonianze su Aristone di Alessandria sono state raccolti in Mariotti (1966). Aristone scrisse certamente un'opera esegetica sulle *Categorie*, come testimoniano le attestazioni nel commento di Simplicio. Vd. Simpl. *in Cat.* 159.31-33; 188.31-36; 201.34-202.5. Si occupò anche di sillogistica. Vd. Ps.-Apul. *De int.* 193.16-20 Thomas. Cfr. Moraux (1973: 181-193); Chiaradonna (2013b: 40-41). Probabilmente si tratta dello stesso Aristone che scrisse un'opera *Sul Nilo*, come il suo contemporaneo Eudoro (Strab. *Geog.* XVII 1.6). Nell'*Historia Academicorum* di Filodemo (PHerc 1021 col. XXXV) Aristone viene menzionato insieme a Cratippo di Pergamo tra gli allievi di Antioco di Ascalona, anche se successivamente lasciò l'Accademia per il Liceo. Per una raccolta complessiva delle fonti sui peripatetici tra il III a.C. e il III d.C., organizzate in sezioni tematiche, si veda Sharples (2010).

<sup>4</sup> Sul profilo biografico e sulle opere di Boeto di Sidone i contributi più recenti sono: Griffin (2015: 177-199); Falcon (2016b: 101-119); Kupreeva (2018: 266-274); Chiaradonna e Rashed (2020: 1-15). I frammenti in lingua greca e araba sono stati raccolti da Marwan Rashed in Chiaradonna e Rashed (2020: 17-79). I riferimenti classici sono: Moraux (1973: 143-179); Gottschalk (1987: 1079-1174); Schneider (1994). Su vari aspetti del pensiero di Boeto, oltre ai saggi a cura di vari autori in Chiaradonna e Rashed (2020), bisogna segnalare: Reinhardt (2007); Griffin (2009: 206-273); Griffin (2020); Trabattoni (2011); Gili (2011); Luna (2013); Rashed (2007: 22-26); Rashed (2013); Chiaradonna (2013a); Chiaradonna (2020c); Chiaradonna (2022: 91-102, 110-114); Menn (2018); Nastasi (2023).

<sup>5</sup> Una raccolta dei frammenti di Andronico di Rodi si trova in Littig (1890) e Plezia

re considerati a buon diritto “commentatori” poiché svolgevano le proprie indagini filosofiche a partire dall’interpretazione degli scritti esoterici di Aristotele, che fino a quel momento erano stati trascurati nelle ricerche svolte all’interno del Peripato ellenistico. Oltre ai trattati di Aristotele, i peripatetici del I secolo a.C. non mancavano di rivalutare anche i dialoghi platonici e gli scritti degli antichi Accademici (specialmente di Speusippo e Senocrate)<sup>6</sup>.

La nascita di questo nuovo modo di fare filosofia all’interno delle scuole platoniche e aristoteliche<sup>7</sup>, noto anche come “svolta dogmatica”, si deve principalmente all’intento di contrastare le due principali filosofie ellenistiche, epicureismo e stoicismo, i cui esponenti potevano disporre, a differenza dei colleghi platonici e aristotelici, di un sistema teorico logicamente coerente<sup>8</sup>. Ritor-

(1946). Il suo lavoro editoriale sul *corpus Aristotelicum* è stato oggetto di numerosi studi. I più importanti da segnalare sono Moraux (1973: 45-58); Düring (1957); Barnes (1997); Primavesi (2007); Hatzimichali (2013); Hatzimichali (2016); Griffin (2015: 23-29); Falcon (2017: 28-32); Rashed (2021: CCCLIII-CCCLVII). Prossimamente verrà pubblicata un’edizione dei frammenti dei *Cataloghi* (Πίνακες) di Andronico a cura di Matthieu Réal (prossima pubblicazione). Grazie alle testimonianze in nostro possesso si possono attribuire ad Andronico diverse opere filosofiche: (i) una parafrasi alle *Categorie* di Aristotele (Simpl. in *Cat.* 26.17; 30.3); (ii) un trattato *Sulla divisione* (Περὶ διαίρεσεως), che sembra aver costituito una fonte importante del commento di Porfirio al *Sofista* e, mediante quest’ultimo, del *De divisione* di Boezio (*De div.* 4 Magee); (iii) uno scritto sull’anima e sulle sue affezioni (Gal. *Quod animi mores* 782.14-783.13 Kühn; Them. in *De an.* 31.1-5; 32.19-24). Cfr. Moraux (1973: 97-142); Gottschalk (1987: 1112-1116); Rashed (2004); Griffin (2015: 32-77); Griffin (2020); Falcon (2016b); (2018).

<sup>6</sup> Ad esempio, Andronico riprende la bipartizione accademica tra per sé e relativo per classificare le dieci categorie aristoteliche. Vd. Simpl. in *Cat.* 63.22-24. Boeto invece ricorre ai *polionimi* di Speusippo per dimostrare che i sinonimi linguistici non sono un’invenzione dei moderni (*scil.* gli stoici), ma piuttosto degli antichi. Vd. Simpl. in *Cat.* 36.28-31 (= fr. 9 Rashed). La contrapposizione tra antichi, ossia Platone, Aristotele, Speusippo e Senocrate, e moderni, ovvero gli stoici, viene presentata in questi termini da Boezio (*in De int.* II 24.10-20 Meiser), la cui fonte è certamente Porfirio. La denominazione di “moderni” (νεώτεροι) riferita agli stoici si trova tuttavia già in Alessandro di Afrodisia. Vd. Alex. in *An. Pr.* 19.5; 22.18; 164.28; 262.9; 262.28; 263.31; 324.17; 345.13; 372.29.

<sup>7</sup> La continuità istituzionale dell’Accademia e del Peripato si interrompe con la presa di Atene da parte di Silla nell’86 a.C. Da quel momento in poi nasceranno tante nuove scuole filosofiche di indirizzo platonico, aristotelico, stoico, epicureo ecc. in tutti i principali centri culturali del Mediterraneo. Cfr. Donini (1982: 31-39); Frede (1999); Sedley (2003: 31-41).

<sup>8</sup> Cfr. Donini (1994: 5092); Chiaradonna (2011: 99); Falcon (2016a: 2). Sull’espressione “dogmatic turn” cfr. Polito (2012: 48).

nando dunque ai primi commentatori di Aristotele, l'obiettivo che si proponevano è chiaro: costruire una filosofia aristotelica coerente a partire dallo studio approfondito dei testi del maestro, selezionati in base alle proprie esigenze teoriche.

Bisogna tuttavia specificare che l'attività dei primi esegeti aristotelici non consisteva nella mera erudizione filologica o nella stesura di compendi di filosofia aristotelica<sup>9</sup>, né tantomeno era finalizzata completamente a proporre l'interpretazione più corretta del testo di Aristotele. È opportuno ricordare che i peripatetici del I secolo a.C. erano soprattutto filosofi guidati fundamentalmente dalle proprie convinzioni teoriche piuttosto che dalle fonti testuali che utilizzavano. Il commento degli scritti esoterici era funzionale all'individuazione dei principi teorici a partire dai quali era possibile arrivare a risultati dottrinali originali e innovativi, talvolta consapevolmente in contrasto con Aristotele<sup>10</sup>.

Per dimostrare quanto esposto finora, in questo contributo si propone come caso di studio il commento alle *Categorie* del peripatetico Boeto di Sidone<sup>11</sup>. Le ragioni per cui è importante considerare Boeto come esempio di questa attitudine generale dell'aristolismo del I secolo a.C. sono sostanzialmente due. In primo luogo, Boeto è il solo tra i primi commentatori ad aver «compiuto un'esegesi parola per parola (καθ' ἐκάστην λέξιν)» delle *Categorie* di Ari-

<sup>9</sup> Si pensi, ad esempio, all'epitome dell'etica o della fisica aristotelica di Ario Didimo (I secolo a.C.), di cui Stobeo (V secolo d.C.) conserva ampi frammenti. Cfr. Diels (1965: 69-88); Moraux (1973: 259-315); Fortenbaugh (2018). L'interesse più strettamente teorico e scientifico dei primi commentatori di Aristotele è stato evidenziato già da Zeller (1865: 549-558). Moraux li distingue da altri peripatetici del I secolo a.C., come Cratippo di Pergamo e Stasea di Napoli, che, pur essendo tenuti in grande considerazione dai loro contemporanei, non hanno introdotto novità rilevanti all'interno della filosofia aristotelica. Cfr. Moraux (1973: 217-256).

<sup>10</sup> Ad esempio, Senarco di Seleucia arriva ad elaborare una teoria del moto naturale che esclude il quinto elemento, poiché il moto dei cieli si può spiegare semplicemente con il fuoco. Secondo Senarco, infatti, il fuoco si muove verso l'alto fino a quando non ha raggiunto il suo luogo naturale (*scil.* la regione più alta del cosmo); solo allora inizia a muoversi circolarmente. Se dunque il fuoco si muove per natura di moto rotatorio, allora non è necessario introdurre l'etere per spiegare il movimento dei cieli. Vd. *Simpl. in Cael.* 20.10-36; 21.33-22.17 (= T3 Falcon).

<sup>11</sup> Sulla centralità delle *Categorie* nel I secolo a.C. cfr. Rashed (2007: 42); Sharples (2008); Chiaradonna (2009: 91-93); Griffin (2015).

stotele<sup>12</sup>. L'estensione del commento e il rigore della sua analisi testuale e concettuale lo hanno reso un modello per gli esegeti successivi, a partire da Porfirio, che con il suo *Ad Gedalium* (perduto, ma citato ripetutamente da Simplicio) ne rappresenta la fonte principale. In secondo luogo, nella riflessione di Boeto l'attività di commento degli scritti aristotelici è inscindibile dall'elaborazione di un sistema teorico di matrice aristotelica, che rappresenta una tra le forme possibili di aristotelismo che si sono affermate nell'Antichità accanto a quelle di Senarco e Alessandro di Afrodisia.

L'aspetto specifico dell'esegesi di Boeto che verrà studiato in questa sede è il commento a *Cat.* 14, il capitolo dei *postprae-dicamenta* in cui Aristotele distingue le varie specie di movimento (κίνησις) in opposizione alla quiete (ἡρεμία)<sup>13</sup>. L'intento sarà mostrare come Boeto abbia elaborato una definizione rigorosa di movimento e quiete dopo aver evidenziato i limiti della concezione aristotelica che emerge da *Cat.* 14. Come si vedrà nel corso della trattazione, l'aspetto criticato da Boeto è precisamente la definizione di quiete come privazione di movimento (στέρησις τῆς κινήσεως).

Il risultato di questa operazione sarà dunque una nozione di movimento e quiete originale ma pur sempre aristotelica: *originale* perché si basa sugli assunti teorici di Boeto (che, come si vedrà, si allontanano consapevolmente dall'interpretazione letterale di *Cat.* 14); *aristotelica* perché fondata sui principi della dottrina delle categorie (ad esempio, il primato ontologico della sostanza individuale)<sup>14</sup>. In questo modo, la tesi che attribuisce ai peripatetici del I secolo a.C. l'applicazione del metodo esegetico agli scritti aristotelici al fine di sviluppare una posizione filosofica originale sarà dimostrata, mediante l'analisi delle fonti testuali, a partire da un caso di studio concreto: la fondazione da parte di Boeto di una nuova teoria fisica del movimento a partire da *Cat.* 14.

<sup>12</sup> Simpl. in *Cat.* 30.2 (= fr. 8a Rashed).

<sup>13</sup> La posizione di Boeto è nota grazie alla testimonianza di Simplicio, che dipende a sua volta dall'*Ad Gedalium* di Porfirio, un commento alle *Categorie* in sette libri andato perduto.

<sup>14</sup> Gli studi concordano sull'autonomia di giudizio esercitata da Boeto nel suo commento di Aristotele. Tuttavia, nessuno finora ha colto la critica velata che Boeto muove contro la nozione aristotelica di movimento. Cfr. Rashed (2020b: 247-252).

Pertanto, nel primo paragrafo si tenterà di ricostruire la concezione di movimento e quiete criticata da Boeto, che, come si vedrà in §2, corrisponde a quella elaborata da Aristotele in *Cat.* 14 e *Ph.* V. Il terzo paragrafo prenderà in esame l'argomentazione di Boeto nella sua totalità (*Simpl. in Cat.* 433.20–434.19 = fr. 36 Rashed) per evidenziare i singoli passaggi argomentativi che lo hanno portato a concepire una nuova definizione di movimento e quiete con cui intendeva superare quella di Aristotele<sup>15</sup>.

## 1. La critica di Boeto alla quiete come «negazione del movimento»

L'unica fonte che ci permette di ricostruire l'interpretazione di *Cat.* 14 avanzata da Boeto è il commento alle *Categorie* di Simplicio: *Simpl. in Cat.* 433.20–434.19 (= fr. 36 Rashed)<sup>16</sup>. Il frammento si può dividere complessivamente in quattro nuclei tematici: (1) considerazioni di Plotino (*Enn.* VI 3[44].27) sui concetti di quiete e stasi (433.20–27); (2) contrapposizione tra la posizione di Boeto e quella di Plotino (433.28–434.2); (3) citazione let-

<sup>15</sup> Dal momento che il proposito di questo contributo è concentrarsi sullo stile esegetico di Boeto e mostrare come a partire dal commento critico di *Cat.* 14 si arrivi ad una nuova concezione di quiete e movimento, ci si riserva di approfondire in altra sede gli aspetti tecnici della posizione di Boeto e il confronto con i peripatetici antichi (p.es. Stratone) e gli stoici.

<sup>16</sup> Il fatto che Boeto abbia commentato *Cat.* 14 ci fornisce un dettaglio rilevante per la tradizione dello scritto aristotelico. Il capitolo sul movimento fa parte di quella sezione delle *Categorie* comunemente denominata *postpraedicamenta* (*Cat.* 10-15), ossia quell'insieme di capitoli che vengono dopo i *praedicamenta* (*Cat.* 5-9: sostanza, quantità, relativi, qualità, agire e patire). Nei *postpraedicamenta* si trovano trattazioni indipendenti su tematiche che possono essere collegate in un certo modo alla dottrina delle categorie: (10) forme di opposizione (relativi, contrari, privazione-possesso, affermazione-negazione), (11) contrarietà, (12) anteriorità, (13) simultaneità, (14) movimento, (15) avere. Già nell'Antichità, con Andronico di Rodi (*Simpl. in Cat.* 379.8-12), si è ipotizzato che i *postpraedicamenta* fossero inautentici poiché risultano slegati dai capitoli precedenti riguardanti le forme di predicazione e i generi dei predicati. Boeto invece commenta *Cat.* 14 come se fosse parte integrante dello scritto. Ciò implica che il testo delle *Categorie* presentava la sezione dei *postpraedicamenta* già nella prima fase di commento, nel I secolo a.C. Quindi, se si assume la loro inautenticità, bisogna ammettere che l'aggiunta di questa sezione sia avvenuta in un'epoca molto antica: tra il IV a.C. e il II a.C.

terale del commento di Boeto (434.2–17); (4) breve considerazione finale di Simplicio (434.17–19).

Al fine di individuare il riferimento polemico di Boeto, bisogna considerare (1) e (2), prestando molta attenzione agli elementi introdotti da Simplicio nella sua testimonianza. Nella sua ricostruzione, infatti, Simplicio sembra suggerire che Boeto abbia replicato ad una critica simile a quella avanzata da Plotino:

(1) Plotino ha stabilito che la quiete (ἡ ἡρεμία)<sup>17</sup> è una negazione dell'essere mosso, perché la quiete non è in un genere diverso. In seguito, avendo indagato per quale ragione anche il movimento<sup>18</sup> non sia negazione della stasi (στάσις), dice: «perché il movimento giunge trasportando qualcosa e perché il movimento è un'azione ed è ciò che opera su qualcos'altro e, per così dire, spinge il sostrato, lo modifica in innumerevoli modi e lo distrugge. La quiete (ἡ ἡρεμία) di ciascuna cosa invece non è diversa dalla cosa stessa, ma significa solo che [essa] non ha movimento. Non avviene invece allo stesso modo nel caso degli intellegibili – dice – perché una cosa non distrugge l'altra<sup>19</sup>, bensì ci sono entrambe simultaneamente, sia il movimento sia la stasi<sup>20</sup>».

<sup>17</sup> Seguo il suggerimento di Rashed in apparato e correggo il testo aggiungendo l'articolo ἡ prima di ἡρεμία. L'omissione di ἡ nei manoscritti si spiega come un errore di aplografia dovuto alla successione di due η.

<sup>18</sup> Kalbfleisch ritiene che il passo sia corrotto: † ἡ ἐκεῖ φέρουσα τι ἡ κίνησις ἐστι. Rashed stampa il testo senza *crux* traducendo: «il dit que c'est parce que ce qui transporte quelque chose là-bas, c'est le mouvement». Il testo tuttavia non può essere conservato in questa forma innanzitutto perché non ha molto senso dire che il movimento trasporta qualcosa là (ἐκεῖ) e non qui (ἐνθάδε). In secondo luogo, «ce qui transporte quelque chose» traduce τὸ φέρον τι e non ἡ φέρουσα τι. Per questi motivi, seguo il suggerimento di Henry e Schwyzer (*editio maior*), che considerano ἡ ἐκεῖ una corruzione di ἡκει (lezione dei manoscritti delle *Enneadi*). Il movimento dunque giunge trasportando qualcosa. Probabilmente l'uso di φέρειν si deve alla precedente menzione del moto locale da parte di Plotino (οἷον τὴν τοπικὴν).

<sup>19</sup> Il senso di questa affermazione è il seguente: nel mondo intellegibile, l'ente X non muove o muta l'ente Y allo stesso modo in cui avviene nel mondo sensibile. Sulla dottrina del movimento in Plotino – soprattutto in relazione a *Enn.* VI 1-3 – cfr. Chiaradonna (2002: 206-207).

<sup>20</sup> Il riferimento è Plot. *Enn.* VI 3[44] 27.23-29: ὅτι, φήσομεν, ἡκει τι φέρουσα ἡ κίνησις καὶ ἐστιν ἄλλο τι ἐνεργεῖν καὶ οἷον ὥθουν τὸ ὑποκείμενον καὶ μυρία ἐργαζόμενον αὐτὸ καὶ φθεῖρον, ἡ δὲ ἡρεμία ἐκάστου οὐδὲν ἐστι παρ' αὐτό, ἀλλὰ σημαίνει μόνον, ὅτι κίνησιν οὐκ ἔχει. Τί οὖν οὐ καὶ ἐπὶ τῶν νοητῶν στάσιν εἴπομεν ἀπόφασιν κινήσεως; Ἡ δὲ οὐδ' ἐστὶν εἰπεῖν ἀναίρεσιν τῆς κινήσεως τὴν στάσιν, [...]. Kalbfleisch pone una *crux* prima di ἡ ἐκεῖ φέρουσα τι ἡ κίνησις ἐστι e suggerisce di tradurre il testo delle *Enneadi*: ἡκει τι φέρουσα ἡ κίνησις. Gaskin (2000) espunge ἐστι.

(2) Boeto tuttavia non crede che la quiete opposta al movimento secondo la qualità sia qualità, né che la quiete secondo la grandezza sia <grandezza>, né che la quiete secondo la sostanza sia <sostanza>, dicendo che questo è chiaro dalla quiete secondo il luogo: è irragionevole infatti chiamare luogo la quiete in un luogo. Ma [Boeto] non approva neppure che le quieti siano negazioni dei movimenti secondo questi sensi (*scil.* qualità, grandezza, sostanza, luogo) [...] (*Simpl. in Cat.* 433.20–32)<sup>21</sup>.

Simplicio sta parafrasando un passo di *Enn.* VI 3[44].27 in cui Plotino introduce la distinzione tra i concetti di stasi (στάσις) e quiete (ἡρεμία): la stasi è lo stato di immobilità degli enti intelleggibili e costituisce un genere<sup>22</sup> distinto dal movimento; la quiete invece riguarda gli enti sensibili, che per definizione sono interessati soltanto dal movimento. La quiete si verifica dunque quando un oggetto sensibile non si muove pur essendo nelle condizioni in cui dovrebbe muoversi per natura. Ciò implica che la quiete non è un genere distinto dal movimento, ma una semplice negazione del movimento. Se infatti la quiete costituisse un genere indipen-

Rashed mantiene il testo dei manoscritti senza porre la *crux* e traduce: «il dit que c'est parce que ce qui transporte quelque chose làbas, c'est le mouvement». Inoltre, l'espressione καὶ ὅτι ἡ κίνησις ἔργον non si trova nel testo di Plotino; sembra essere un inserimento di Simplicio finalizzato a spiegare il successivo καὶ ἔστιν ἄλλο τι ἐνεργούν: il movimento agisce verso qualcosa' altro in quanto è un'azione.

<sup>21</sup> Πλωτίνος δὲ ἐφίστησιν ὅτι ἀπόφασίς ἐστι τοῦ κινεῖσθαι <ἢ> ἡρεμία, διότι οὐδὲ ἐν γένει ἄλλω ἡρεμία. εἴτα ζητήσας, διὰ τί οὐχὶ καὶ ἡ κίνησις ἀπόφασις τῆς στάσεως, 'ὅτι, φησίν, ἡκεὶ φέρουσά τι ἡ κίνησις [ἐστι] καὶ ὅτι ἡ κίνησις ἔργον καὶ ἔστιν ἄλλο τι ἐνεργούν καὶ οἷον ὠθοῦν τὸ ὑποκείμενον καὶ μυρία ἐργαζόμενον αὐτὸ καὶ φθεῖρον, ἡ δὲ ἡρεμία ἐκάστου οὐδὲν ἐστὶν ἄλλο παρ' αὐτό, σημαίνει δὲ μόνον ὅτι κίνησιν οὐκ ἔχει. ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν, φησίν, οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος τῷ θάτερον μὴ ἀναιρεῖν τὸ ἕτερον, ἀλλ' ἄμφω ἅμα εἶναι, καὶ τὴν κίνησιν καὶ τὴν στάσιν'. Ο ἄνθρωπος τὴν ἀντικείμενην ἡρεμίαν τῇ κατὰ ποιότητα κινήσει οὐκ ἀξιοῖ ποιότητα εἶναι οὐδὲ τὴν κατὰ μέγεθος <μέγεθος> οὐδὲ τὴν κατ' οὐσίαν <οὐσίαν>, ἐναργὲς τοῦτο λέγων εἶναι ἐκ τῆς κατὰ τόπον. ἄλλογον γὰρ τὴν ἐν τόπῳ ἡρέμῃσιν τόπον καλεῖν. οὐ μέντοι οὐδὲ ἀποφάσεις τῶν κατ' αὐτὰς κινήσεων τὰς ἡρεμίας εἶναι συγχωρεῖ [...].

<sup>22</sup> La nozione di γένος assunta in questo passo rimanda ai generi sommi del *Sofista*, che secondo Plotino sono i principali costituenti dell'Intelletto. Chiaramente, per Plotino questa concezione di "genere" riguarda soltanto la stasi e il movimento inteso come attività (ἐνέργεια) perfetta e completa delle realtà intelleggibili. Di contro, il movimento di cui la quiete è negazione concerne esclusivamente gli enti sensibili soggetti a un continuo cambiamento. Pertanto, questo tipo di movimento, che Plotino chiama quantitativo (*Enn.* VI 1[42].16), non può essere inteso "genere" in senso stretto. Cfr. Chiaradonna (2002: 175). Sul concetto di γένος in Plotino cfr. de Haas (2001); Chiaradonna (2002: 80-89); Chiaradonna (2023: 13-23).

dente, nel mondo sensibile ci sarebbero enti che sono sempre in quiete, il che è assurdo, poiché i sensibili sono per definizione in continuo divenire. Per questa ragione, proprio all'inizio del passo, Simplicio connette causalmente la condizione che la quiete sia negazione del movimento al fatto di non essere in un genere diverso (in quanto la quiete si può spiegare ontologicamente a partire dal movimento). Pertanto, la quiete non è un genere autonomo che caratterizza un certo tipo di realtà, ma coincide con la negazione del genere del movimento tra gli enti sensibili.

In seguito, Simplicio riporta una citazione letterale da *Enn.* VI 3[44].27.23–29, in cui individua quello che a suo parere è un allontanamento dalla concezione aristotelica di quiete: la quiete di un qualsiasi oggetto sensibile non è altro che l'oggetto stesso privo di movimento. Simplicio trae come conseguenza dell'affermazione di Plotino che la quiete opposta al movimento qualitativo (*scil.* alterazione) coincide con la qualità sensibile di una certa sostanza che non ha ancora subito alcun mutamento.

Tuttavia, questo modo di intendere la quiete è stato respinto da Boeto di Sidone, il quale rifiuta esplicitamente la definizione di quiete come negazione del movimento. Si potrebbe dunque supporre, insieme a Paul Moraux (1973: 163), che Boeto stesse rispondendo all'argomento polemico di un filosofo critico delle *Categorie*, che Plotino avrebbe successivamente ripreso<sup>23</sup>. Secondo questo argomento, se la quiete si identifica con la cosa stessa, allora non ha senso introdurre il concetto di quiete per descrivere l'assenza di mutamento. Inoltre, come nota lo stesso Boeto, se ogni tipo di quiete fosse negazione del movimento corrispondente, la quiete secondo il luogo verrebbe ad essere luogo, il che è assurdo, visto che il soggetto del movimento non è il luogo, ma la sostanza che si trova nel luogo.

<sup>23</sup> In effetti, Plotino riprende talvolta alcuni argomenti polemici contro le *Categorie* per poi sviluppare la propria critica ai fondamenti teorici di Aristotele. Si consideri, ad esempio, l'argomento che denuncia l'impossibilità che la sostanza sia l'unico genere che include sensibili e intelleggibili (Simpl. in *Cat.* 76.13-17; Plot. *Enn.* VI 1[42].1.25-30). Cfr. Chiaradonna (2020c: 154-157). Un altro esempio è l'argomento che include agire e patire sotto lo stesso genere del movimento (Simpl. in *Cat.* 302.5-7; Plot. *Enn.* VI 1[42].15). Cfr. Nastasi (2023: 348-354).



In realtà, se si confrontano le posizioni di Plotino e Boeto con la trattazione aristotelica della quiete, è possibile riconsiderare tutta la struttura del *reportage* di Simplicio. In effetti, Plotino non propone una nozione di quiete completamente diversa da quella di Aristotele, anzi, sembra considerarla proprio allo stesso modo: la quiete è negazione ovvero privazione del movimento in ciò che è mobile per natura<sup>24</sup>. Inoltre, all'interno del medesimo capitolo del passo citato da Simplicio<sup>25</sup>, Plotino respinge l'idea che la stasi e la quiete si identificano con l'oggetto privo di movimento, riprendendo lo stesso esempio che si trova in *Ph.* V 6<sup>26</sup>, ossia il movimento dalla salute alla malattia. In questo caso, però, Plotino intende criticare Aristotele, poiché ritiene assurdo che al movimento dalla salute alla malattia si opponga la quiete nella salute, visto che la salute in quanto tale non può essere una specie di quiete. Il punto interessante da notare, tuttavia, è che Plotino non critica la definizione di quiete come privazione del movimento, che si trova proprio all'inizio di *Ph.* V 6<sup>27</sup>. Simplicio dunque non tiene conto della vicinanza tra Aristotele e Plotino su questo aspetto, presentando l'argomentazione di quest'ultimo come se fosse incompatibile con la nozione aristotelica di quiete, così da contrapporvi la posizione di Boeto. Difatti, Plotino non dice che una certa cosa in quiete corrisponde alla cosa stessa in assoluto, ma precisa che la quiete di una certa cosa denota *solo* (μόνον) che essa non ha movimento. Pertanto, dal punto di vista concettuale, la quiete non si identifica semplicemente con l'ente sensibile in quanto tale, ma con l'ente sensibile considerato *in quanto* privo di movimento.

Se in Plotino non si trova un argomento polemico contro Aristotele, allora non c'è ragione di ipotizzare che Boeto stesse rispondendo a un critico delle *Categorie* anteriore a Plotino semplicemente sulla base della contrapposizione presentata da Simplicio<sup>28</sup>. Come s'è visto, la ragione dell'opposizione tra Boeto e

<sup>24</sup> Arist. *Ph.* V 4.226b8-17.

<sup>25</sup> Plot. *Enn.* VI 3[44].27.36-44.

<sup>26</sup> Arist. *Ph.* V 6.230a1-6.

<sup>27</sup> Cfr. Arist. *Ph.* V 6.229b25-26.

<sup>28</sup> Si potrebbe obiettare tuttavia che, anche se questo argomento polemico non si trova in Plotino, è comunque plausibile che lo abbia avanzato un critico coevo o precedente a

Plotino si riduce al rifiuto che «le quieti siano negazioni dei movimenti» (Simpl. in Cat. 433.32), tesi che Plotino condivide con Aristotele. Di conseguenza, se Boeto si contrappone a Plotino su questo aspetto, allora è necessario che le sue critiche si rivolgano, per semplice transitività, anche ad Aristotele, il quale concepisce infatti la quiete come privazione o negazione del movimento<sup>29</sup>. È lecito dunque pensare che Boeto, pur essendo un commentatore e un filosofo peripatetico, stia denunciando un'incongruenza nella riflessione aristotelica piuttosto che reagire a un avversario. Per chiarire questo punto, però, è opportuno esaminare la trattazione di Cat. 14 e vedere se da questo testo è possibile trarre la definizione di quiete come privazione del movimento.

## 2. La quiete come privazione del movimento in Aristotele

In Cat. 14, Aristotele distingue in maniera piuttosto schematica due forme di contrarietà che riguardano il movimento (κίνησις): (1) una generale (ἀπλῶς) tra movimento e quiete (ἡρεμία); (2a) una prima particolare (καθ' ἑκάστα) tra due movimenti opposti della stessa specie; (2b) una seconda particolare tra le singole specie di movimento e le forme corrispondenti di quiete. L'intera classificazione si può schematizzare come segue:

Specie di movimento	Contrarietà particolare 1	Contrarietà particolare 2
(a) Sostanziale	Generazione-Corruzione <sup>30</sup>	Quiete secondo la sostanza

continua

Boeto. Ora, questa ipotesi non si può escludere completamente, ma poggia di fatto su nessuna fonte, poiché, diversamente da altri casi, non si trova mai una formulazione completa di questo argomento né un'attribuzione (esplicita o implicita) ad un critico delle *Categorie*. Al contrario, come si vedrà, l'ipotesi che Boeto stia criticando direttamente la definizione aristotelica di quiete trova diverse conferme.

<sup>29</sup> Cfr. *infra*, §2.

<sup>30</sup> Aristotele utilizza indistintamente κίνησις e μεταβολή per indicare in generale qualsiasi forma di cambiamento che interessa il soggetto. Al contrario, in *Ph.* V 1 si trova una distinzione tecnica tra movimenti e mutamenti: (a) la κίνησις si verifica tra due contrari; (b) la μεταβολή tra due termini contraddittori (dal non essere all'essere e viceversa). Pertanto, se si assume questa distinzione, le κινήσεις in senso proprio saranno soltanto di tre tipi: quantitativi

Specie di movimento	Contrarietà particolare 1	Contrarietà particolare 2
(b) Quantitativo	Aumento-Diminuzione	Quiete secondo la quantità
(c) Locale	Traslazione tra due luoghi contrari ◊ Verso l'alto-Verso il basso ◊ In avanti-All'indietro	Quiete secondo il luogo
(d) Qualitativo	Alterazione tra due qualità contrarie ◊ Imbiancamento-Annerimento	Quiete secondo la qualità

Nel caso di (a) e (b), i movimenti contrari all'interno della stessa specie possiedono nomi specifici: γένεσις-φθορά; αὔξησις-μείωσις. Nel caso di (c) e (d), invece, non ci sono nomi comuni per indicare i movimenti opposti<sup>31</sup>, in quanto non possiedono un unico contrario: difatti, da una parte, il movimento locale è contrario alla quiete locale e al movimento verso il luogo opposto; dall'altra, il movimento secondo la qualità è contrario alla quiete secondo la qualità e al movimento secondo la qualità contraria. Ad esempio, all'interno del genere "colore", il mutamento dal *nero* al *bianco* è contrario a quello dal *bianco* al *nero* (in quanto *bianco* e *nero* sono due contrari, ossia termini che si distanziano massimamente all'interno del medesimo genere<sup>32</sup>).

A questo punto bisogna concentrarsi sull'opposizione tra movimento e quiete e chiedersi quale sia la natura della loro contrarietà. Se si considerano le forme di contrarietà distinte in *Cat.* 10 (relativi, contrari, privazione-possesso, affermazione-negazione), la più appropriata sembra essere quella tra privazione (στέρησις) e possesso (ἔξις). In *Cat.* 10.12a29–31 si dice che la privazione si applica al caso in cui qualcosa non ha un possesso nel tempo e nel modo in cui dovrebbe averlo per natura. La stessa definizione si trova in *Metaph.* Δ 22 tra i significati possibili di στέρησις: «[si ha

vo, qualitativo e locale. Le μεταβολαί sono invece solo generazione e corruzione. La distinzione tra κινήσεις e μεταβολαί si trova anche in *Metaph.* Λ 2.1069b3-7. In questo passo Aristotele parla in generale di μεταβολαί e distingue i mutamenti tra contrari (ἐναντία) dai mutamenti tra opposti (ἀντικείμενα), che in questo caso coincidono con gli opposti tra contraddittori. Non bisogna dimenticare infatti che anche i contrari sono un tipo di opposizione (cfr. *Cat.* 10).

<sup>31</sup> La mancanza di nomi che designano i movimenti opposti alla traslazione e all'alterazione è segnalata da Aristotele anche in *Ph.* III 1.201a13.

<sup>32</sup> Cfr. Arist. *Cat.* 6.6a15-18; *Top.* II 8.114a7-12; V 6.135b27-136a3; *Metaph.* Δ 10.1018a25-31.

la privazione] se non si ha ciò che per natura si dovrebbe possedere e quando si dovrebbe per natura possederlo (ἐτι ἂν πεφυκὸς καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μὴ ἔχει)» (*Metaph.* Δ 22.1022b27–28). In entrambi i casi, Aristotele menziona il caso del “cieco” (τυφλός) come esempio di vivente che per natura e per età non vede pur dovendo esserne capace<sup>33</sup>. Se, dunque, la quiete è veramente privazione di movimento, allora dovrà riguardare gli enti che sono per natura capaci di muoversi, ovvero le sostanze naturali<sup>34</sup>.

Il ragionamento condotto finora soltanto a partire da *Cat.* 14 trova conferma nella trattazione del movimento del quinto libro della *Fisica*. In *Ph.* V 4, Aristotele definisce esplicitamente la quiete nei termini di privazione, al fine di distinguerla dagli altri concetti che indicano l'assenza di movimento:

Immobile è (a) ciò che non può assolutamente essere mosso, così come il rumore è invisibile, (b) e ciò che in molto tempo si muove appena oppure ciò che inizia a muoversi lentamente, il quale è detto difficile da muovere, (c) e ciò che per natura si muove e ne ha la capacità, ma che in un certo momento non si muove, ossia quando, dove e come può [muoversi] per natura. Solo quest'ultimo (c) tra gli oggetti immobili chiamo “essere in quiete” (ἡρεμεῖν) poiché la quiete (ἡρεμία) è contraria al movimento, così da essere privazione (στέρησις) di ciò che riceve [il movimento] (Arist. *Ph.* V 4.226b8–17)<sup>35</sup>.

Da questo passo si evince chiaramente che Aristotele ha elaborato un senso specifico di quiete che caratterizza la condizione di immobilità degli enti che per natura sono soggetti al movimento. Per questa ragione, è corretto identificare la quiete con la privazione del movimento.

Ora, per identificare la posizione di Aristotele con l'oggetto

<sup>33</sup> Si veda a tal proposito *Cat.* 10.12a36-39: «La vista è infatti possesso, mentre la cecità è privazione (ἔξις μὲν γὰρ ἐστὶν ἡ ὄψις, στέρησις δὲ ἡ τυφλότης)».

<sup>34</sup> Non a caso, Aristotele definisce la natura come ciò che ha in sé il principio di movimento. Vd. *Ph.* II 1.192b20-23; *Metaph.* Δ 4.1014b18-22.

<sup>35</sup> ἀκίνητον δ' ἐστὶ τὸ τε ὅλως ἀδύνατον κινηθῆναι, ὥσπερ ὁ ψόφος ἀόρατος, καὶ τὸ ἐν πολλῷ χρόνῳ μολὶς κινούμενον ἢ τὸ βραδέως ἀρχόμενον, ὃ λέγεται δυσκίνητον, καὶ τὸ πεφυκὸς μὲν κινεῖσθαι καὶ δυνάμενον, μὴ κινούμενον δὲ τότε ὅτε πέφυκε καὶ οὐ καὶ ὥς, ὅπερ ἡρεμεῖν καλῶ τῶν ἀκινήτων μόνον· ἐναντίον γὰρ ἡρεμία κινήσει, ὥστε στέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ.

della critica di Boeto, bisogna giustificare il passaggio dal concetto di privazione a quello di negazione coinvolto nella definizione di quiete criticata da Boeto. Se si ragiona in termini logico-grammaticali, dire che un certo qualcosa è in quiete, ovvero privo di movimento, equivale a negare che esso abbia un certo possesso. Pertanto, sul piano degli enunciati, è possibile esprimere l'opposizione tra possesso e privazione nei termini dell'opposizione tra affermazione e negazione (κατάφασις-ἀπόφασις). La corrispondenza tra possesso-privazione e affermazione-negazione si può dedurre da *Cat.* 10. Secondo Aristotele, l'enunciato affermativo "Socrate ha la vista" si oppone all'enunciato negativo "Socrate è cieco (i.e. non ha la vista; è privo di vista)" nei termini di possesso e privazione. L'opposizione tra questi due enunciati è una forma di contraddizione espressa proprio dalla negazione; infatti, posto che Socrate esista, è necessario che un enunciato sia vero e l'altro falso<sup>36</sup>. Stando alla trattazione delle *Categorie*, si potrebbe dunque pensare che per Aristotele la quiete possa essere definita indifferentemente o come privazione o come negazione del movimento in ciò che per natura è capace di muoversi ma non lo fa nel tempo e nella circostanza in cui per natura dovrebbe farlo.

In realtà, se si considerano altri passi del *corpus*, non è possibile attribuire ad Aristotele la corrispondenza univoca tra possesso-privazione e affermazione-negazione. La distinzione tra negazione e privazione si può dedurre da *An. Pr.* I 46, dove Aristotele cerca di distinguere in modo rigoroso l'uso di alcune espressioni coinvolte nella formulazione delle proposizioni che costituiscono i sillogismi. Più nello specifico, Aristotele intende dimostrare che le espressioni (a) "non essere X" (τὸ μὴ εἶναι τοῦτι) e (b) "essere non-X" (εἶναι μὴ τοῦτο) non hanno lo stesso significato in quanto (a) esprime la negazione di "essere X", mentre (b), se unito a un soggetto, dà luogo all'affermazione "A è non-X", che presuppone sempre qualcosa (τῷ μὲν γὰρ ὑπόκειται τι)<sup>37</sup>, ossia il fatto che A

<sup>36</sup> Vd. Arist. *Cat.* 10.12a26-13b35. Per un'analisi approfondita di questa sezione cfr. Bodéüs (2001: 144-146); Cavini (2011); Rossitto (2011: 257-262).

<sup>37</sup> Arist. *An. Pr.* I 46.51b26.

possedeva o era capace di possedere la caratteristica di essere  $X$ <sup>38</sup>. Di conseguenza, (a) e (b) differiscono in quanto il primo denota la negazione in assoluto di un attributo e il secondo la privazione di un possesso, che non si esprime univocamente mediante una proposizione negativa (difatti, “A è non- $X$ ”, essendo un’affermazione, viene negata da “A non è non- $X$ ”). Gli esempi di Aristotele chiariscono ulteriormente in quale senso (b) presuppone sempre una condizione specifica del soggetto<sup>39</sup>. I predicati (a<sup>1</sup>) “non è legno bianco” (negazione) e (b<sup>1</sup>) “è legno non-bianco” (privazione) non ineriscono necessariamente allo stesso soggetto: (i) se  $X$  è legno non bianco,  $X$  è comunque legno; (ii) se  $X$  non è legno bianco, non è necessario che  $X$  sia legno, dal momento che potrebbe essere né legno né bianco. In altre parole, l’enunciato “ $X$  è legno non-bianco” presuppone sempre che  $X$  sia legno. Da ciò segue che, se (a<sup>1</sup>) e (b<sup>1</sup>) non si possono predicare dello stesso soggetto sempre e di necessità, allora è evidente che hanno due significati diversi e non sovrapponibili. Bisogna ammettere tuttavia che in alcuni casi è possibile che (a<sup>1</sup>) e (b<sup>1</sup>) si predichino dello stesso soggetto: se  $X$  è legno non bianco, allora non è legno bianco, ma non è necessario che, se  $X$  non è legno bianco, allora è legno non bianco, poiché  $X$  potrebbe non essere affatto legno<sup>40</sup>. Pertanto, Aristotele riconosce che talvolta è possibile esprimere una privazione mediante la negazione (p.es. Socrate non ha la vista in quanto è privo della vista), ma in generale non è vero che ogni negazione esprime una privazione<sup>41</sup>.

Applicando questa distinzione alla trattazione di *Ph.* V 4, la negazione del movimento (i.e. “non essere mosso”) non è necessariamente identica alla privazione del movimento (i.e. “essere non-

<sup>38</sup> Cfr. Arist. *An. Pr.* I 46.51b10-35. L’identificazione del significato dell’espressione “essere non- $X$ ” con la privazione (στέρησις) viene dichiarata esplicitamente in *An. Pr.* I 46.52a15-17. Cfr. Smith (1989: 179); Striker (2009: 244).

<sup>39</sup> Si veda in particolare la spiegazione dei rapporti tra le espressioni (A) essere buono (affermazione), (B) non essere buono (negazione), (C) essere non buono (privazione), (D) non essere non buono (negazione della privazione), che si trova in Arist. *An. Pr.* I 46.51b36-52a14. Cfr. Mignucci (1969: 507-510).

<sup>40</sup> Arist. *An. Pr.* I 46.51b28-31.

<sup>41</sup> Cfr. Arist. *De int.* 10.19b22-24.

mosso”) e quindi alla quiete, poiché “non essere mosso” può indicare anche l’incapacità di muoversi in assoluto, come le realtà non soggette a mutamento, mentre “essere non-mosso” presuppone la capacità di muoversi in entità che, in determinate circostanze, possono esserne prive. Dal momento che la definizione di quiete come “privazione del movimento” non si può esprimere in maniera univoca nei termini di “negazione del movimento”, si potrebbe pensare che Boeto non si stesse rivolgendo contro Aristotele, ma piuttosto contro un critico coevo o anteriore delle *Categorie*, così da riabilitare la tesi di Moraux (1973: 163).

In realtà, è comunque possibile rintracciare nella posizione di Boeto una critica ad Aristotele se si richiama la sua peculiare versione dell’ilemorfismo alla luce della critica che Alessandro di Afrodisia gli rivolge nella *Quaestio* II 7 relativamente alla lettura di *Ph.* I 7<sup>42</sup>. Alessandro riprende la distinzione tra negazione e privazione formulata da Aristotele in *An. Pr.* I 46 per spiegare i due modi in cui la materia è ἄποιος: (1) il non essere assolutamente qualificata (μὴ εἶναι ποιόν) appartiene all’essenza della materia, poiché consiste nella capacità o potenzialità di ricevere la forma, che, essendo essenziale, non perisce nel processo; (2) l’essere priva di qualità (εἶναι τὸ ἄποιον) costituisce invece una condizione temporanea della materia, che muta a seconda del ricevere o perdere (*scil.* essere privata) una forma. In (1) si ha a che fare con la materia prima, che non è stata ancora determinata da alcuna forma; in (2) con la materia che smette di possedere la qualificazione da cui viene privata.

Com’è stato notato da Temistio (*in Ph.* 26.27–29 = fr. 20 Rashed) e Simplicio (*in Ph.* 211.15–23 = fr. 19 Rashed), questa posizione si contrappone alla concezione della materia assunta da Boeto, il quale distingue tra (i) materia per sé priva di forma (ἀνείδεος) e figura (ἄμορφος), che non ha ancora ricevuto alcuna determinazione formale, e (ii) materia come sostrato (ὑποκείμενον), che ha già ricevuto la forma e dà luogo a entità *qualificate* (ποιά). A tal proposito, è opportuno precisare che in questo caso gli enti qua-

<sup>42</sup> Per un’analisi più approfondita di questo dibattito cfr. Rashed (2007: 205-214); de Haas (2023: 176-179). Ringrazio il revisore anonimo per avermi segnalato la questione della distinzione tra negazione e privazione in Arist. *An. Pr.* I 46 e Alex. *Quaest.* II 7.

lificati corrispondono alle sostanze individuali che risultano dall'inerenza della forma non sostanziale a un sostrato materiale. Secondo Boeto, infatti, dei tre sensi di οὐσία, materia e composto sono sostanza in senso primario in quanto né si dicono di un soggetto né sono in un soggetto, diversamente dalla forma che, inerendo al composto, non apparterrà alla categoria della sostanza, ma piuttosto a una categoria non sostanziale<sup>43</sup>. La testimonianza di Temistio chiarisce lo statuto categoriale della forma in Boeto: se gli individui sono *qualificati*, allora la forma sarà sì una *qualità*, ma in senso più esteso, come un insieme di proprietà non sostanziali che appartengono a una sostanza particolare (p.es. Socrate)<sup>44</sup>.

Se, dunque, Boeto pone la materia priva di qualsiasi determinazione come sostanza che si trasforma in sostrato una volta che ha ricevuto una forma o una qualità non sostanziale<sup>45</sup>, allora la materia è ἀνείδεος o ἄποιος in quanto è priva di forma o qualità. In altre parole, se la materia si dice sempre in relazione alla forma che riceverà (Them. in Ph. 26.23–24), il fatto che essa sia ἄποιος è un caso di privazione: la materia è priva di ciò che possiederà. L'alternanza di possesso e privazione della forma/qualità trasforma la materia o in ὑποκείμενον o in materia ἄποιος. È quindi evidente che, a differenza di Alessandro, Boeto non riconosce alcuna differenza logica tra privazione e negazione della qualità in relazione alla materia. In effetti, dal suo punto di vista, sarebbe assurdo attribuire alla materia – così come a qualsiasi tipo di sostanza – una caratteristica essenziale, dal momento che Boeto considera non sostanziale qualsiasi attributo formale. Di conseguenza, privazione e negazione di qualità indicano allo stesso modo la materia che non ha ancora ricevuto alcuna qualificazione e che sussiste comunque come soggetto logico<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. Simpl. in Cat. 78.4-24 (= fr. 18 Rashed).

<sup>44</sup> Cfr. Chiaradonna (2020b: 165).

<sup>45</sup> L'idea che Boeto ammettesse la materia senza determinazioni formali come sostanza e soggetto deriva da Simpl. in Cat. 78.4-24 (= fr. 24 Rashed) e dalla critica di Alessandro (Quaest. II 7.52.20-53.30). Tuttavia le fonti non ci permettono di stabilire come Boeto concepisse la materia priva di qualificazioni e se la considerasse nei termini di materia prima. Cfr. de Haas 2023, p. 179.

<sup>46</sup> Di contro, com'è stato evidenziato da Rashed (2007: 213), Alessandro ha introdotto



Tornando alla definizione aristotelica di quiete come privazione (στέρησις) del movimento, è molto probabile che Boeto l'abbia intesa come negazione (ἀπόφασις) del movimento poiché non trovava alcuna differenza sostanziale tra i due concetti, se considerati all'interno della propria concezione ilemorfica fondata esclusivamente sulle *Categorie*. In quest'ottica, qualsiasi tipo di movimento, comprese la generazione e la corruzione, deve essere concepito nei termini di un soggetto che possiede o non possiede (i.e. privazione, negazione) una proprietà categoriale non essenziale. In effetti, come ha ben sottolineato Rashed (2007: 214), l'ontologia aristotelica di Boeto non contempla l'aspetto biologico della forma, ossia dell'insieme dei processi generativi che portano alla formazione dell'εἶδος in un sostrato materiale e quindi alla generazione di una nuova sostanza. Malgrado ciò, Boeto non sembra ignorare completamente il problema, dal momento che l'assunzione del criterio ontologico che identifica la sostanza con il soggetto di inerenza delle *Categorie* lo porta a ridefinire il movimento e la quiete alla luce della propria concezione statica della sostanza<sup>47</sup>.

### 3. La critica di Boeto alla definizione aristotelica di quiete

Avendo mostrato che la concezione di quiete respinta da Boeto corrisponde a quella di Aristotele, è possibile riconsiderare l'argomentazione del commentatore peripatetico come una critica rivolta direttamente alla dottrina aristotelica del movimento.

Boeto ritiene che la definizione di quiete che risulta da *Cat.* 14 e *Ph.* V non sia abbastanza esaustiva perché può portare alle conseguenze assurde evidenziate in *Simpl.* in *Cat.* 433.28–31:

la distinzione tra privazione e negazione di qualità perché ritiene assurdo isolare la materia priva di determinazioni come soggetto di predicazione. Secondo l'ilemorfismo alessandrino, la materia ha sempre una forma anche se degradata. Pertanto, l'esistenza di una materia come soggetto logico e quindi come sostanza a un grado maggiore rispetto alla forma è una tesi contraddittoria.

<sup>47</sup> Cfr. Rashed (2007: 214).

- Quietè opposta all'alterazione = qualità
- Quietè opposta al movimento quantitativo = grandezza
- Quietè opposta alla traslazione = luogo

L'assurdità delle conclusioni appena riportate si spiega alla luce dei presupposti teorici di Boeto. Secondo il commentatore, infatti, è sostanza ciò che né si dice di qualcosa né è presente in qualcosa; in altre parole la sostanza si identifica con il soggetto di qualsiasi forma di predicazione, cioè la sostanza prima delle *Categorie*<sup>48</sup>. Di conseguenza, sarebbe assurdo affermare che qualità, quantità e posizioni locali sono i reali soggetti del movimento o della quiete, poiché non hanno alcuna esistenza al di fuori delle sostanze individuali. Ad esempio, l'alterazione riguarda esclusivamente una sostanza particolare rispetto ad una sua qualità individuale, non la qualità di per sé; allo stesso modo la quiete che nega la presenza dell'alterazione non può identificarsi con la qualità stessa, ma piuttosto con la sostanza che possiede tale qualità. Tuttavia, anche se si dice che la quiete secondo la qualità non è la qualità ma la sostanza in cui si trova la qualità, non si riesce comunque a spiegare in maniera esaustiva che cosa sia la quiete, poiché manca il riferimento al movimento qualitativo che la sostanza dovrebbe subire per natura, ma che in quella circostanza non sta effettivamente subendo.

Una soluzione a questo problema si trova nella nuova definizione di quiete formulata da Boeto nei termini di una relazione (*σχέσις*) della sostanza prima con il tempo e la forma:

Ma [Boeto] non approva neppure che le quieti siano negazioni dei movimenti secondo questi sensi (*scil.* qualità, grandezza, sostanza, luogo), ma [ritiene] piuttosto che la quiete e il movimento siano una relazione

<sup>48</sup> «[...] Boeto dice che la nozione di sostanza prima si adatta sia alla materia sia al composto. Infatti ad entrambi appartiene il non dirsi di un soggetto e il non essere in un soggetto: giacché nessuno dei due è in altro (ὁ Βόηθος τὸν τῆς πρώτης οὐσίας λόγον καὶ τῇ ὅλῃ καὶ τῷ συνθέτῳ ἐφαρμόττειν φησὶν. ἑκατέρῳ γὰρ αὐτῶν ὑπάρχει τὸ μῆτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεσθαι μῆτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ εἶναι· οὐδέτερον γὰρ αὐτῶν ἐν ἄλλῳ ἐστίν)» (Simpl. in Cat. 78.10-13 = fr. 18 Rashed part.). Sull'ontologia di Boeto cfr. Reinhardt (2007); Rashed (2013); Chiaradonna (2020b); Chiaradonna (2020c); Chiaradonna (2023: 91-101).

con il tempo e la forma rispetto alla quale<sup>49</sup> una certa cosa si trova ad essere o in movimento o in quiete (Simpl. in Cat. 433.31–434.2)<sup>50</sup>.

Certamente, non si può ridefinire la quiete senza definire prima il movimento allo stesso modo, dal momento che la quiete indica comunque la privazione di movimento in ciò che è mobile per natura. In questo contributo, infatti, non si intende sostenere che Boeto ha rifiutato completamente questa concezione di quiete. L'intento è piuttosto mostrare come Boeto abbia giudicato inconsistente caratterizzare la quiete esclusivamente sulla base della contrarietà con il movimento, poiché in questo modo si lascia spazio a critiche e fraintendimenti, come ad esempio la confusione tra la quiete secondo la qualità e la qualità stessa. In altre parole, Boeto cerca di elaborare una definizione che permetta di stabilire in modo effettivo se qualcosa è in quiete o in movimento. È necessario quindi che tanto il movimento quanto la quiete vengano definiti nei termini di una relazione.

La definizione di κίνησις e ἡρεμία come σχέσις πρὸς τὸν χρόνον καὶ τὸ εἶδος rappresenta una novità assoluta all'interno dell'aristotelismo antico.

Innanzitutto, Boeto è il primo a utilizzare il concetto di σχέσις per indicare la relazione che sussiste tra due enti<sup>51</sup>. Il termine

<sup>49</sup> Traduco εἶδος con "forma" pur assumendo che in questo contesto il termine indica una qualsiasi caratteristica della sostanza riconducibile ad una o più categorie diverse dalla sostanza. Ciò è evidenziato dalla relativa riferita a εἶδος (*scil.* καθ' ὃ ἂν τύχη κινουμένων τι ἢ ἡρεμούν): la "forma" rispetto alla quale qualcosa può muoversi o rimanere in quiete può essere una qualità, una grandezza, una posizione in luogo. Cfr. *infra*, pp. 63–66.

<sup>50</sup> οὐ μέντοι οὐδὲ ἀποφάσεις τῶν κατ' αὐτὰς κινήσεων τὰς ἡρεμίας εἶναι συγχωρεῖ, ἀλλὰ σχέσιν εἶναι τὴν ἡρεμίαν καὶ τὴν κίνησιν πρὸς τε τὸν χρόνον καὶ τὸ εἶδος, καθ' ὃ ἂν τύχη κινουμένων τι ἢ ἡρεμούν.

<sup>51</sup> Il sostantivo σχέσις deriva dal verbo ἴσχειν (rimanere, stare fermo); esso denota quindi la conservazione di uno stato temporaneo o stabile in opposizione ad una condizione di movimento o attività. Veniva utilizzato in origine per indicare una condizione corporea di un certo tipo o un possesso. Si veda, ad esempio, Hippoc. *Art.* §8; *De morbis popularibus* V 1.126; *Off.* 8; *De ulceribus* 26. In Platone, σχέσις viene utilizzato soltanto con due significati: uso delle armi (*Resp.* V 452c; *Ti.* 24b4–6; *Leg.* I 625c); arresto o quiete (*Cra.* 424a7–b2). Aristotele utilizza questo termine esplicitamente solo una volta con lo stesso significato riscontrato negli scritti medici del *corpus Hippocraticum*, per indicare la ritenzione delle mestruazioni che si verifica insieme al rigonfiamento del ventre (un sintomo che molti medici

σχέσις è stato introdotto nel lessico filosofico dagli stoici<sup>52</sup>, i quali lo intendevano principalmente in due sensi: (i) in generale, come sostantivizzazione del genere del πως ἔχον e quindi come una disposizione corporea; (ii) in particolare, come un tipo specifico di πως ἔχον<sup>53</sup> contrapposto al movimento, ovvero lo stato di immobilità<sup>54</sup>.

Boeto riprende dunque questo termine dal lessico stoico intendendolo esclusivamente con i significato di “relazione”. Al contempo, però, precisa che la relazione può essere intesa in tre modi diversi: (a) la relazione di una cosa con se stessa indica una disposizione (πως ἔχον) [(R (x, x)]; (b) la relazione di una cosa

confondono con la mole (μύλη), una formazione dura all'interno dell'utero). Vd. *Hist. an.* X 7.638b15-18. Per una panoramica sui significati di σχέσις nella filosofia antica cfr. Hoffmann (1980).

<sup>52</sup> Secondo Mignucci (1988: 214), l'uso filosofico di σχέσις non è originariamente stoico. Anche Ioppolo (2004) ritiene che σχέσις non abbia una connotazione precisa nello stoicismo, dal momento che può indicare sia una disposizione relativa (πρός τί πως ἔχον) sia una disposizione in senso stretto (πως ἔχον). In realtà, l'esame di alcune fonti permette di affermare che gli stoici utilizzano il termine σχέσις per indicare o lo stato di un corpo πως ἔχον in generale o un certo modo di essere πως ἔχον, ossia lo stato di quiete contrapposto al movimento. Difatti, Galeno (*De plac. Hipp. et Plat.* VII 1.10-15 = *SVF* III 259 = LS 29E) utilizza σχέσις unito a πρὸς τί per distinguere la posizione di Aristone da quella di Crisippo, così come Plutarco in una testimonianza parallela (*De Stoic. repugn.* 1034c-d = *SVF* I 200 = LS 61C). Pertanto, nel linguaggio stoico, σχέσις da solo non può coincidere con il genere del πρὸς τί πως ἔχον. Diversamente, altri studiosi hanno identificato il concetto stoico di σχέσις con quello di relazione, nonostante l'assenza di elementi testuali. Cfr. Ioppolo (1980: 228-231); Gourinat (2013).

<sup>53</sup> Il πως ἔχον è uno dei quattro generi dei corpi insieme a οὐσία, ποιόν e πρὸς τί πως ἔχον. La funzione del πως ἔχον è descrivere un corpo disposto in un certo modo, che si distingue dal corpo qualificato in quanto non è tale in virtù di una qualità presente in esso. Cfr. Menn (1999: 221); Ioppolo (2004).

<sup>54</sup> Le testimonianze che permettono di ricostruire questi due sensi di σχέσις nella filosofia stoica sono: Plut. *De Stoic. repugn.* 1049c-d (= *SVF* II 937 part. = LS 54T); Plut. *De Stoic. repugn.* 1034d (= *SVF* III 258 [Chrys.]); Galen. *De plac. Hipp. et Plat.* VII 1.14.1-15.4 (ed. De Lacy, Berlin 2005); Stob. *Ecl.* II p. 73.1-15 (= *SVF* III 111 [Chrys.] = LS 60J); Orig. *De orat.* Vol. II p. 368.1 Koe. (= *SVF* II 318); Simplicius in *Cat.* 209.10-211.4 (= *FDS* 860: 209.10-29); Simplicius in *Cat.* 212.7-213.7 (= *SVF* II 390 part. = *FDS* 852 = LS 28N); Simplicius in *Cat.* 214.24-215.18 (= *SVF* II 391 part. = *FDS* 853 = LS 28M); Simplicius in *Cat.* 217.8-218.4 (= *SVF* II 389 part. = *FDS* 858 = LS 29g; 217.21-25; LS 28L; 217.32-218.1); Simplicius in *Cat.* 237.25-238.32 (= *SVF* II 393 = *FDS* 862 = LS 47S); Simplicius in *Cat.* 388.21-389.5 (= *SVF* II 173 = *FDS* 944). Un'indagine sul concetto stoico di σχέσις, che tiene conto di tutte queste testimonianze, si trova in Nastasi (2024).

con un'altra indica quella che intercorre tra due relativi ( $\pi\rho\acute{o}s\ \tau\iota$ ) [ $R(x, y)$ ]; (c) la relazione dell'altra cosa con la cosa stessa indica l'avere qualcosa ( $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ ) [ $R(y, x)$ ]<sup>55</sup>. Nel caso della relazione di una sostanza individuale con il tempo e la forma, bisogna considerare (b): la  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  è la relazione tra due individui espressa da un determinato predicato relazionale, come ad esempio "padre" e "figlio" o "destra" e "sinistra". Secondo Boeto, tutti i predicati relazionali presuppongono che nel soggetto siano presenti certe proprietà che appartengono a categorie diverse da quella dei relativi. Ad esempio, il predicato "essere a destra di" presuppone che il soggetto abbia una determinata posizione nel luogo (i.e. categoria del *dove*) che possa essere posta in relazione con un altro oggetto<sup>56</sup>. Similmente, "essere padre di" si può ricondurre alla categoria dell'avere, poiché "padre" equivale ad "avere un figlio"<sup>57</sup>. Ciò implica che la relazione non costituisce una terza realtà rispetto ai termini correlati, ma si riduce ontologicamente alle proprietà individuali degli enti significati dai termini correlati<sup>58</sup>.

In secondo luogo, il modo in cui Boeto concepisce l' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  si distacca notevolmente dall'ontologia aristotelica. Per Aristotele l' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  è la forma, principio di sostanzialità del composto, e coincide con l'essenza espressa dalla definizione<sup>59</sup>. Più volte in *Metaph.* Z, Aristotele attribuisce all' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  il titolo di  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$  caratterizzando in modo diverso questa espressione, che nelle *Categorie* indica gli individui sensibili in quanto composti ilemorfici<sup>60</sup>. Bo-

<sup>55</sup> Cfr. Simpl. in *Cat.* 373.9-18 (= fr. 35 Rashed).

<sup>56</sup> Cfr. Simpl. in *Cat.* 167.10-14. Sui relativi in Boeto cfr. Luna (2013); Rashed (2020a).

<sup>57</sup> Cfr. Simpl. in *Cat.* 373.27-29.

<sup>58</sup> Ciò è confermato dal modo in cui Boeto elabora la semantica dei termini semplici (ossia dei predicati) che appartengono alle dieci categorie (in *Cat.* 11.23-29 = fr. 4 Rashed): Boeto parla infatti di una relazione tra le espressioni verbali significanti e gli oggetti esterni ( $\kappa\alpha\theta\acute{o}\ \sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\chi\upsilon\sigma\iota\nu\ \alpha\iota\ \lambda\acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\varsigma\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{o}\nu\tau\alpha$ ). In questo schema la relazione non rappresenta una realtà distinta come i  $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\alpha}$  stoici, ma un concetto che si riduce ontologicamente alla capacità dei suoni vocali di significare gli enti e alla capacità degli enti di essere significati dai suoni vocali. Cfr. Chiaradonna (2020a).

<sup>59</sup> Si veda, ad esempio, *Metaph.* Z 4.1030a4-11.

<sup>60</sup> Cfr. Arist. *Metaph.* Z 7.1032b1-2; 11.1037a5; 11.1037a28-29; 16.

eto<sup>61</sup> invece considera la forma sulla base del criterio ontologico delle *Categorie*, secondo cui la sostanza in senso primario è il sostrato di predicazione: dal momento che la forma è nel composto come ciò che è in qualcosa di altro, allora non è sostanza prima<sup>62</sup>. Per questa ragione Boeto concepisce la forma come un insieme di proprietà che cadono sotto le categorie non sostanziali: «la materia e il composto apparterranno alla categoria della sostanza, mentre la forma sarà fuori da quella della sostanza, e cadrà piuttosto sotto un'altra categoria, o la qualità o la quantità o qualche altra» (*Simpl. in Cat.* 78.17–20)<sup>63</sup>. La totale mancanza della distinzione tra attributi essenziali e accidentali induce a pensare che Boeto non concepisse la forma come un insieme di proprietà che si distinguessero dalle altre per importanza o per una maggiore adesione alla sostanza individuale. Pertanto, quando si parla di relazione tra la sostanza prima e la forma, ci si sta riferendo alla relazione tra un individuo e una sua proprietà (qualità, quantità, posizione locale) rispetto alla quale esso è mosso o in quiete<sup>64</sup>. In altre parole, nel passo considerato, il concetto di εἶδος supplisce in qualche modo tutte le caratteristiche di un soggetto che possono mutare.

Il terzo e ultimo termine della relazione è il tempo. Anche in questo caso Boeto propone una spiegazione del tutto originale che differisce – in maniera abbastanza evidente – da quella di Aristotele. Il tempo è una realtà che ha la natura di scorrere sempre e di trasformarsi continuamente in diversi modi. Ciò implica che ogni

<sup>61</sup> Cfr. *Simpl. in Cat.* 78.4-24 (= fr. 18 Rashed).

<sup>62</sup> Cfr. *Simpl. in Cat.* 78.14.

<sup>63</sup> ἀλλ' οὕτως μὲν, φησὶν ὁ Βόηθος, ἡ ὕλη καὶ τὸ σύνθετον ὑπαχθῆσονται τῇ τῆς οὐσίας κατηγορίᾳ, τὸ δὲ εἶδος τῆς μὲν οὐσίας ἐκτὸς ἔσται, ὑπ' ἄλλην δὲ πεσεῖται κατηγορίαν, ἥτοι τὴν ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ἄλλην τινά. Lo statuto non sostanziale della forma è confermato da due testimonianze parallele di Temistio e Simplicio in cui gli individui sensibili, in quanto risultato della qualificazione della materia priva di forma e figura, vengono chiamati "qualificati" (ποιά). Cfr. *Them. in Ph.* 26.17-24; *Simpl. in Ph.* 211.15-18.

<sup>64</sup> Il movimento in quanto relazione della sostanza con il tempo e la forma coincide dal punto di vista ontologico con la sostanza stessa che muta rispetto ad una sua proprietà; la quiete corrisponde alla sostanza in quanto è una realtà che non muta rispetto ad una certa proprietà. Non esistono dunque il movimento e la quiete come realtà indipendenti dalle sostanze particolari. In questo modo, Boeto riesce a rendere coerente il loro statuto relazionale con la priorità ontologica degli individui.

particolare sensibile è interessato dal cambiamento temporale sia se si muove sia se è in uno stato di quiete: ad esempio, le case, pur non subendo mutamenti nella struttura, si danneggiano per cause diverse con lo scorrere del tempo<sup>65</sup>. Se dunque il tempo ha la caratteristica di essere sempre diverso, la relazione della sostanza con il tempo consiste sempre in una variazione; in altre parole, si può affermare che la relazione è costante, poiché la sostanza varia sempre rispetto al tempo<sup>66</sup>. Al contrario, la relazione della sostanza con una sua proprietà categoriale può coincidere sia con il cambiamento sia con l'assenza di cambiamento, dal momento che, secondo Boeto, una sostanza non muta continuamente rispetto ad un suo attributo.

A questo punto, si possiedono tutti gli elementi per comprendere le definizioni di movimento e quiete fornite da Boeto:

Dunque, il movimento è in relazione al tempo e al luogo allo stesso modo (ad esempio, nel caso della traslazione, [Boeto] dice che [il movimento] ha la stessa relazione per il fatto che questa cosa<sup>67</sup> diviene sempre in un modo e in un altro). La quiete (ἡρέμῃσις)<sup>68</sup> invece – dice – si trova in modo contrario in relazione al luogo e al tempo. Infatti,

<sup>65</sup> L'esempio è aristotelico; cfr. *Mem.* 1.450b3-5. È interessante notare che Boeto concepisce il tempo nello stesso modo in cui Plotino concepiva il movimento nel mondo sensibile: un processo che modifica il sostrato in diversi modi e lo distrugge. Vd. Plot. *Enn.* VI 3[44].27.23-27; Simpl. in *Cat.* 433.20-27.

<sup>66</sup> Questa nozione di tempo si trova espressa in una citazione del commento di Boeto alle *Categorie* riportata da Simplicio (in *Cat.* 434.2-17).

<sup>67</sup> Kalbfleisch (in app.) suggerisce di correggere τοῦτο in τόπον. Gaskin segue questo suggerimento sulla base della mancata traduzione di τοῦτο da parte di Guglielmo di Moerbeke. Io ritengo invece che si possa conservare τοῦτο riferendolo all'oggetto che muta in diversi modi secondo il luogo. Rashed riferisce τοῦτο al processo del divenire in generale: «du fait que le procès advient sans cesse en des positions différents».

<sup>68</sup> Boeto intende ἡρέμῃσις nel significato di quiete, allo stesso modo di ἡρεμία, che compare nelle righe successive. Già in Aristotele si è visto che questi due termini vengono utilizzati come sinonimi: *Ph.* V 2.226a7; V 6.231a2. Solo in *Ph.* V 6.230a3-4, ἡρέμῃσις viene esplicitamente distinto da ἡρεμία e assume il significato più specifico di arresto del movimento nel punto verso cui tende. Nel passo in questione infatti Aristotele dice che la quiete (ἡρεμία) nella salute non è contraria al movimento dalla malattia alla salute, perché il rimanere immobile nella salute rispetto a questo movimento non è ἡρεμία ma piuttosto ἡρέμῃσις, ovvero lo stato che segue la fine o l'arresto del movimento. L'ἡρεμία del movimento dalla malattia alla salute è solo la quiete nella malattia.

da un lato il tempo non è mai lo stesso, dall'altro il luogo è sempre lo stesso, così che questa relazione, essendo differenziata rispetto al tempo e al luogo, a volte diventa quiete, a volte movimento (Simpl. in Cat. 434.4-9)<sup>69</sup>.

Il movimento e la quiete si possono descrivere nei termini di una relazione tra due relazioni: (a) relazione sostanza-tempo; (b) relazione sostanza-proprietà categoriale (*scil.* posizione nel luogo, qualità, quantità). Assumendo che (a) implica sempre un cambiamento, il movimento si verifica quando la sostanza ha la stessa relazione sia con il tempo sia con una sua proprietà: la relazione sostanza-proprietà categoriale è identica alla relazione sostanza-tempo (che è sempre quella della variazione). La quiete si verifica invece quando la relazione sostanza-proprietà è opposta a quella della variazione costante tra sostanza e tempo. In questo caso, infatti, il tempo continua ad essere sempre diverso, ma la proprietà è sempre la stessa. Per chiarire il ragionamento condotto finora, si consideri l'esempio del moto locale presente nel passo citato. Una certa sostanza individuale S si muove localmente dal luogo A al luogo B quando il suo rapporto con il luogo A (ossia la sua posizione, il suo *dove*) è identico al suo rapporto con il tempo. Al contrario, S è in uno stato di quiete locale in A quando il suo rapporto con A è contrario o, meglio, opposto al suo rapporto con il tempo.

Quali sono, dunque, le ragioni filosofiche della revisione della concezione aristotelica di movimento e quiete? La risposta a questa domanda permette di evidenziare l'approccio critico al testo che caratterizza il commento di Boeto. La riformulazione della definizione di movimento e quiete come relazione della sostanza rispetto a due costanti (tempo e proprietà categoriali) consente di stabilire in maniera effettiva se un certo individuo subisce un movimento di un certo tipo o se si trova in uno stato di quiete. So-

<sup>69</sup> ἡ μὲν οὖν κίνησις ὁμοίως ἔχει πρὸς τε τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον (οἷον ἐπὶ τῆς φορᾶς ἔχειν φησὶν ὁμοίως διὰ τὸ καθ' ἕτερον καὶ ἕτερον αἰεὶ τοῦτο γίνεσθαι)· ἡ δὲ ἡρέμῃσις ἐναντίως, φησί, πρὸς τὸν τόπον ἔχει καὶ τὸν χρόνον· ὁ μὲν γὰρ χρόνος οὐδέποτε ὁ αὐτός, ὁ δὲ τόπος αἰεὶ ὁ αὐτός, ὥστε ἡ σχέσις αὕτη πρὸς τε τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον διάφορος οὖσα ὅτε μὲν ἡρεμία, ὅτε δὲ κίνησις γίνεται.



prattutto nel caso della quiete, la nuova definizione evita di interpretarla in modo sbagliato, identificando la quiete con la proprietà invariata (p.es. quiete locale = luogo). Coerentemente all'ontologia di Boeto fondata sulla sostanza prima delle *Categorie*, per descrivere un certo tipo di quiete, bisogna considerare di volta in volta la relazione dell'individuo con il tempo e la caratteristica rispetto alla quale non sta mutando. Boeto conserva dunque l'idea aristotelica secondo cui la quiete è privazione di movimento in ciò che è mobile per natura, ma la riformula nei termini di una relazione al fine di evitare fraintendimenti nell'utilizzo dei concetti di κίνησις e ἡρεμία.

La conseguenza inevitabile di aver formulato una posizione filosofica originale in accordo alla propria "perspicacia" (ἀγχίνοια)<sup>70</sup> è l'allontanamento da alcuni principi cardine della fisica aristotelica. In primo luogo, all'interno dell'analisi di Boeto bisogna segnalare l'assenza di quelli che Aristotele chiama movimenti secondo la sostanza, ovvero generazione e corruzione (γένεσις, φθορά)<sup>71</sup>. Questa omissione si può spiegare ancora una volta alla luce delle peculiarità dell'aristotelismo di Boeto: lo statuto non sostanziale della forma e la mancata distinzione tra attributi essenziali e accidentali della sostanza. Difatti, la caratteristica che Boeto fa corrispondere all'alterazione (ἀλλοιώσις) è l'εἶδος, che denota di conseguenza la qualità rispetto alla quale la sostanza può mutare o rimanere in quiete<sup>72</sup>.

Una seconda differenza sostanziale tra la trattazione di Boeto e quella di Aristotele riguarda la nozione di tempo, come segnalato da Simplicio in maniera piuttosto vaga e reticente dopo la citazione del commento di Boeto: «Boeto dunque distingue queste cose in accordo alla propria perspicacia. Ma forse né il movimento né

<sup>70</sup> Simpl. in Cat. 434.18.

<sup>71</sup> Arist. Cat. 14.14b13-15.

<sup>72</sup> «Lo stesso si deve dire anche riguardo all'alterazione, com'è evidente da queste cose – dice Boeto –, ossia che la quiete non è la grandezza in sé, la forma in sé e il luogo in sé, ma piuttosto la relazione simultanea con ciascuna di queste cose e con il tempo (τὸ δὲ αὐτὸ καὶ περὶ ἀλλοιώσεως ῥητέον, ὥστε δηλον, φησὶν, ἐκ τούτων, ὡς οὐκ αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδὲ αὐτὸ τὸ εἶδος οὐδὲ αὐτὸς ὁ τόπος ἐστὶν ἡρεμία, ἀλλ' ἢ πρὸς ἕκαστον ἅμα τούτων καὶ πρὸς τὸν χρόνον σχέσις)» (Simpl. in Cat. 434.12-15).

la quiete sono una relazione con il tempo, se veramente il tempo è numero del movimento» (Simpl. in *Cat.* 434.17–19)<sup>73</sup>.

Aristotele caratterizza il tempo come numero del movimento e quindi come una sua affezione<sup>74</sup>. In quest'ottica, è possibile conoscere il tempo contando o numerando il movimento. Di conseguenza senza il movimento non ci sarebbe neppure il tempo<sup>75</sup>. Al contrario, Boeto definisce il movimento in funzione del tempo. Il tempo è una realtà in continuo divenire e rappresenta una costante rispetto alla quale si può stabilire se una sostanza si muove o rimane invariata. Pertanto, la nuova definizione di κίνησις proposta da Boeto rappresenta un vero e proprio punto di distacco dall'interpretazione letterale di Aristotele<sup>76</sup>.

## Conclusioni

L'esame del commento di Boeto a *Cat.* 14 conferma dunque una tendenza comune all'esegesi peripatetica del I secolo a.C.: l'attività di commentatore non può essere completamente distinta da quella di filosofo aristotelico che compie la propria indagine alla luce dei propri presupposti teorici e delle finalità interne al proprio progetto filosofico. Boeto parte da una lettura critica del testo aristotelico considerandone tutte le problematicità e i limiti dottrinali. Per questo motivo decide di riformulare la definizione di κίνησις e ἡρεμία sulla base dei principi cardine della propria

<sup>73</sup> ταῦτα μὲν οὖν ὁ Βόηθος κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγχίνουσαν διακρίνει. μήποτε δὲ οὔτε ἡ κίνησις οὔτε ἡ ἡρεμία σχέσις πρὸς χρόνον ἐστίν, εἴπερ ἀριθμὸς κινήσεως ὁ χρόνος.

<sup>74</sup> Cfr. Arist. *Ph.* IV 11.219b9-32. Per un'introduzione generale sul concetto di tempo in Aristotele cfr. Bostock (1980); Hussey (1983: 138-75); Coope (2005); Castelli (2012).

<sup>75</sup> Cfr. Arist. *Ph.* IV 11.218b29-219a10.

<sup>76</sup> Ci si può interrogare sulla possibilità che questo distacco da Aristotele sia dovuto all'impossibilità di consultare la trattazione del tempo presente nel quarto libro della *Fisica*. In realtà, come mostra chiaramente il rifiuto della definizione aristotelica di quiete come privazione del movimento, la quale si trova formulata esplicitamente in *Ph.* V, Boeto sembra aver scelto consapevolmente di fondare la propria argomentazione sulle *Categorie* a discapito di altre opere del *corpus*. Un caso simile è rappresentato dall'esclusione della forma dalla categoria della sostanza e dalla sua concezione dell'anima (vd. Euseb. *Praep. evang.* XI 28.6-10 = fr. 48 Rashed). Cfr. Trabattoni (2020).

indagine: primato della sostanza prima; non sostanzialità della forma; concetto di relazione (σχέσις); tempo come nozione fondamentale per definire il movimento (e non viceversa).

Il risultato dell'analisi critica di Boeto è una nuova teoria aristotelica del movimento che si propone di migliorare un aspetto della riflessione fisica di Aristotele. La matrice aristotelica della posizione di Boeto è garantita dal punto di partenza della sua indagine: le *Categorie*. Difatti, Boeto individua i principi teorici della propria ricerca nel primo trattato dell'*Organon*, che, lungi dall'essere una semplice introduzione alla logica, fornisce tutti gli elementi fondamentali per orientarsi nella filosofia aristotelica<sup>77</sup>. L'attività esegetica di Boeto ha dunque una chiara finalità teorica: elaborare una versione coerente della filosofia aristotelica che trae i propri principi ontologici e fisici dalle *Categorie*, aprendo così la strada ad una nuova stagione dell'aristotelismo antico.

<sup>77</sup> Secondo alcune testimonianze tarde, Boeto sosteneva che si dovesse iniziare lo studio della filosofia a partire dalla fisica, in accordo al principio aristotelico per cui bisogna prima indagare le cose più evidenti per noi: «Boeto di Sidone dice quindi che si deve cominciare dalla trattazione fisica, che per noi è più familiare e conoscibile; ora, si deve sempre cominciare dalle cose più chiare ed evidenti (Βόηθος μὲν οὖν φησιν ὁ Σιδωνίους δεῖν ἀπὸ τῆς φυσικῆς ἀρχεσθαι πραγματείας ἅτε ἡμῖν συνηθεστέρας καὶ γνωρίμους, δεῖν δὲ αἰεὶ ἀπὸ τῶν σαφεστεύρων ἀρχεσθαι καὶ γνωρίμων)» (Philop. in *Cat.* 5.16-18 = fr. 2a Rashed). La particella δὲ introduce la premessa minore di un argomento, la cui conclusione sottintesa è la seguente: bisogna quindi cominciare a leggere gli scritti di Aristotele a partire dalle opere fisiche. Tuttavia, il principio della chiarezza qui assunto viene adottato sistematicamente da Porfirio e Giamblico per rendere coerenti le *Categorie* e le opere fisiche di Aristotele con i dialoghi di Platone. A partire da Porfirio sorge infatti il problema di giustificare lo studio di Aristotele all'interno delle scuole neoplatoniche. La soluzione generalmente adottata dai commentatori neoplatonici è studiare prima Aristotele per comprendere i principi che regolano il mondo sublunare, per poi passare ai dialoghi di Platone per conoscere le realtà superiori. Alla luce di queste premesse, è improbabile che Boeto abbia affrontato tali questioni affermando che si deve iniziare dallo studio delle opere fisiche. La testimonianza di Filopono deriverebbe dunque da un rimaneggiamento delle informazioni su Boeto e Andronico finalizzato ad armonizzare Platone e Aristotele. Cfr. Chiaradonna (2020b: 166-169). Ritengo tuttavia che, se si astrae dal dibattito interno al platonismo alessandrino, si possa comunque attribuire a Boeto la centralità dell'indagine fisica. Boeto infatti è noto per aver identificato la sostanza esclusivamente con gli individui, che dal suo punto di vista corrispondono ai composti ileomorfici. Se questo è vero, allora le *Categorie*, in quanto scritto elementare e introduttivo allo studio della filosofia, forniscono i principi generali per lo studio della natura. Ringrazio Anna Motta per avermi sottoposto la questione.

## Bibliografia

### Fonti primarie

- Ackrill, J.L. (1963), *Aristotle. Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford.
- Annim, H.F.A., von (1903-1905, ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Teubner, Stuttgart (abbreviato in *SVF*).
- Bodéüs, R. (2001, éd.), *Aristote. [Catégories]*, Les Belles Lettres, Paris.
- Bruns, I. (1892, ed.), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Quaestiones, De fato, De mixtione*, Reimer, Berlin.
- Busse, A. (1898, ed.), *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium*, Reimer, Berlin.
- Gaskin, R. (2000, ed.), *Simplicius, On Aristotle Categories 9-15*, Duckworth, London.
- Henry, P. et Schwyzer, H.-R. (1982, ed.), *Plotini Opera*, vol. III: Enneas VI, Clarendon Press, Oxford.
- Hülser, K. (1987, hrsg.), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, 4 Bände, Frommann-Holzboog, Stuttgart (abbreviato in *FDS*).
- Kalbfleisch, K. (1907, ed.), *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium*, Reimer, Berlin.
- Long, A.A. and Sedley, D.N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge (abbreviato in *LS*).
- Minio-Paluello, L. (1949, ed.), *Aristotelis Categoriae et De interpretatione*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit, Oxford University Press, Oxford.
- Ross, W.D. (1924, ed.), *Aristotle's Metaphysics*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford.
- Ross, W.D. (1936, ed.), *Aristotle's Physics*, A Revised Text with Introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford.
- Ross, W.D. (1964, ed.), *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, Clarendon Press, Oxford.

### Letteratura secondaria

- Barnes, J. (1997), *Roman Aristotle*, in Barnes, J. and Griffin, M. (1997, eds.), *Philosophia Togata II*, Clarendon Press, Oxford, pp. 1-69.
- Bostock, D. (1980), *Aristotle's Account of Time*, in «Phronesis», XXV, 1/2, pp. 148-169 [ristampato in: Bostock, D. (2006), *Space, Time, Matter, and Form. Essays on Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford, pp. 135-157].

- Castelli, L.M. (2012), *Aristotele. Fisica. Libro IV*, introduzione, traduzione e commento, Carocci, Roma.
- Cavini, W. (2011), *Vero e falso nelle Categorie*, in Bonelli, M. e Masi, F.G. (2011, a cura di), *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Hakkert, Amsterdam, pp. 371-406.
- Chiaradonna, R. (2002), *Sostanza Movimento Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.
- Chiaradonna, R. (2009), *Autour d'Eudore. Les débuts de l'exégèse des Catégories dans les Moyen Platonisme*, in Bonazzi, M. and Opsomer, J. (2009, eds.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Peeters, Leuven, pp. 89-111.
- Chiaradonna, R. (2011), *Interpretazione filosofica e ricezione del corpus. Il caso di Aristotele (100 a.C.-250 d.C.)*, in «Quaestio», XI, pp. 83-114.
- Chiaradonna, R. (2013a), *Alexander, Boethus and the Other Peripatetics: The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators*, in Chiaradonna, R. and Galluzzo, G. (2013, eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pisa, pp. 299-328.
- Chiaradonna, R. (2013b), *Platonist Approaches to Aristotle: From Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond)*, in Schofield (2013, ed.), pp. 28-52.
- Chiaradonna, R. (2020a), *Les mots et les choses*, in Chiaradonna, R. et Rashed, M. (2020, eds.), *Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 81-120.
- Chiaradonna, R. (2020b), *La substance et la forme*, in Chiaradonna, R. et Rashed, M. (2020, eds.), *Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 143-178.
- Chiaradonna, R. (2020c), *Boethus of Sidon on Forms and Qualities: Some Remarks*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXXI, pp. 39-56.
- Chiaradonna, R. (2022), *The Early Peripatetic Interpreters of Aristotle's Categories and the Previous Philosophical Tradition*, in Joosse, A. and Ulacco, A. (2022, eds.), *Dealing with Disagreement: The Construction of Traditions in Later Ancient Philosophy*, Brepols, Turnhout, pp. 19-30.
- Chiaradonna, R. (2023), *Ontology in Early Neoplatonism*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Chiaradonna, R. et Rashed, M. (2020, eds.), *Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Coope, U. (2005), *Time for Aristotle. Physics IV.10-14*, Clarendon Press, Oxford.
- de Haas, F. (2001), *Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?*, in «Phronesis», XLVI, 4, pp. 492-526.
- de Haas, F. (2023), *Alexander of Aphrodisias on the Ancient Debate on Hylomorphism*

- and the Development of Intellect*, in Charles, D. (ed.), *The History of Hylomorphism. From Aristotle to Descartes*, Oxford University Press, Oxford, pp. 174-196.
- Diels, H. (1965), *Doxographi Graeci*, editio quarta, De Gruyter, Berlin [prima edizione: Reimer, Berlin 1879].
- Donini, P. (1982), *Le Scuole, l'Anima, l'Impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Donini, P. (1994), *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in Haase, W. und Temporini, H. (1994, hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 36.7, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 5027-5100 [ristampato in Donini, P. (2011), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, edited by M. Bonazzi, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 211-281].
- Düring, I. (1957), *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, in «*Studia graeca et latina gothoburgensia*», V, Göteborg.
- Falcon, A. (2012), *Aristotelianism in the First Century BCE: Xenarchus of Seleucia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Falcon, A. (2016a), *Introduction*, in Falcon, A. (2016, ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, pp. 1-9.
- Falcon, A. (2016b), *Aristotelianism in the First Century BC*, in Falcon, A. (2016, ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, pp. 101-119.
- Falcon, A. (2017), *Aristotelismo*, Einaudi, Torino.
- Falcon, A. (2018), *The Early Reception of Aristotle's Categories: Comments on Michael Griffin, Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, in «*Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*», XXIX, pp. 1-12.
- Fortenbaugh, W.W. (2018, ed.), *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics, Text, Translation, and Discussion*, Routledge, New York-London.
- Frede, M. (1999), *Epilogue*, in Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (1999, eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 771-797.
- Gili, L. (2011), *Boeto di Sidone e Alessandro di Afrodisia intorno alla Sillogistica Aristotelica*, in «*Rheinisches Museum für Philologie*», CLIV, 3/4, pp. 375-397.
- Gottschalk, H.B. (1987), *Aristotelian Philosophy in the Roman World, from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD*, in Haase, W. (1987, hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.2, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 1079-1174.
- Gottschalk, H.B. (1990), *The earliest Aristotelian commentators*, in Sorabji, R. (1990, ed.), *Aristotle Transformed*, Cornell University Press, Ithaca-New York, pp. 55-81.

- Gourinat, J.-B. (2013), *Relations et relatifs: les stoïciens contre Aristote*, in «Quaestio», XIII, pp. 13-38.
- Griffin, M.J. (2009), *The Reception of Aristotle's Categories, c. 80 BC – AD 220*, PhD thesis in Philosophy, University of Oxford, URL: <<http://ora.ox.ac.uk/objects/ora:3008>>, Oxford.
- Griffin, M.J. (2015), *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford.
- Griffin, M.J. (2020), *Articulating Preconceptions: A Reconsideration of 'Aristotle's Categories in the Early Roman Empire'*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXXI, pp. 1-37.
- Hatzimichali, M. (2013), *The texts of Plato and Aristotle in the first century BC*, in Schofield, M. (2013, ed.), pp. 1-27.
- Hatzimichali, M. (2016), *Andronicus of Rhodes and the Construction of Aristotelian Corpus*, in Falcon, A. (2016, ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, pp. 81-100.
- Hoffmann, Ph. (1980), *Les catégories de « ou » et « quand » chez Aristote et Simplicius*, in Aubenque, P. (1980, éd.), *Concepts et Catégories dans la Pensée Antique*, Vrin, Paris, pp. 217-245.
- Hussey, E. (1983), *Aristotle. Physics. Books III and IV*, Clarendon Press, Oxford.
- Ioppolo, A.M. (1980), *Aristone di Chio e lo Stoicismo Antico*, Bibliopolis, Napoli.
- Ioppolo, A.M. (2004), *Le categorie del πως ἔχον e del πρὸς τί πως ἔχον nello stoicismo antico*, in Canone, E. (2004, a cura di), *Metafisica, logica, filosofia della natura. I termini delle categorie aristoteliche dal mondo antico all'età moderna*, Agorà, La Spezia, pp. 63-78.
- Kupreeva, I. (2018), *Kaiserzeitlicher Aristotelismus*, in Riedweg, Ch., Horn, Ch., Wyrwa, D. (2018, hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, vol. 5/1: *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel, pp. 255-455.
- Littig, F. (1890), *Andronikos von Rhodos*, vol. I: *Das Leben des Andronikos und seine Anordnung der aristotelischen Schriften*, Akademische Buchdruckerei von F. Straub, München.
- Luna, C. (2013), *Boëthos de Sidon sur les relatifs*, in «Studia graeco-arabica», III, pp. 1-35.
- Mariotti, I. (1966), *Aristone di Alessandria*, Pàtron, Bologna.
- Menn, S. (1999), *The Stoic Theory of Categories*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XVII, pp. 215-248.
- Menn, S. (2018), *Andronicus and Boethus: Reflections on Michael Griffin's Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXIX, pp. 13-43.
- Mignucci, M. (1969, a cura di), *Aristotele. Gli Analitici Primi*, traduzione, introduzione, commento, Loffredo Editore, Napoli.



- Mignucci, M. (1988), *The Stoic notion of Relatives*, in Barnes, J. and Mignucci, M. (1988, eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli, pp. 131-217.
- Moraux, P. (1973), *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Erster Band: *Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jahrh. v. Chr.*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Nastasi, G. (2023), *Stoici e Peripatetici su agire, patire e movimento: la testimonianza di Simplicio*, in «Elenchos», XLIV, 2, pp. 333-365.
- Nastasi, G. (2024), *Il dibattito tra Peripatetici e Stoici nel I secolo a.C. Formazione di tematiche filosofiche nell'Aristotelismo postellenistico*, Tesi di Dottorato in Filosofia, Università di Pisa-Università degli Studi di Firenze.
- Plezia, M. (1946), *De Andronici Rhodii studiis aristotelicis*, Polskiej Akademii Umiejętności, Skkad ggówny w księg, Gebethnera i Wolffa, Kraków.
- Polito, R. (2012), *Antiochus and the Academy*, in Sedley, D. (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 31-54.
- Primavesi, O. (2007), *Ein Blick in den Stollen von Skepsis: Vier Kapitel zur frühen Überlieferung des Corpus Aristotelicum*, in «Philologus», CLI, pp. 51-77.
- Rashed, M. (2004), *Priorité de l'εἶδος ou du γένος entre Andronikos et Alexandre: vestiges arabes et grecs inédits*, in «Arabic Sciences and Philosophy», XIV, pp. 9-63.
- Rashed, M. (2007), *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Rashed, M. (2013), *Boethus' Aristotelian ontology*, in Schofield, M. (2013, ed.), pp. 53-77.
- Rashed, M. (2020a), *Les relatifs*, in Chiaradonna, R. et Rashed, M. (2020, éd.), *Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 179-212.
- Rashed, M. (2020b), *Les petites catégories*, in Chiaradonna, R. et Rashed, M. (2020, éd.), *Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 213-254.
- Rashed, M. (2021), *Ptolémée "al-Gharīb". Épitre à Gallus sur la vie, le testament et les écrits d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris.
- Réal, M. (in pubblicazione), *Andronikos of Rhodes*, in Schorn, S. and Bossina, L. (eds.), *Die Fragmente der griechischen Historiker continued*, vol. IV, Brill, Leiden-Boston.
- Reinhardt, T. (2007), *Andronicus of Rhodes and Boethus of Sidon on Aristotle's Categories*, in Sorabji, R. and Sharples, R.W. (2007, eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC–200 AD*, vol. II, Institute of Classical Studies, London, pp. 513-529.



- Rossitto, C. (2011), *Aristotele, Categorie, 11. La contrarietà*, in Bonelli, M. e Masi, F.G. (2011, a cura di), *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Hakkert, Amsterdam, pp. 265-287.
- Schneider, J.-P. (1994), *Boéthos de Sidon*, in Goulet, R. (1994, éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II: *de Babélyca d'Argos à Dyscolius*, CNRS Éditions, Paris, pp. 123-125.
- Schneider, J.-P. (2018), *Xénarque de Séleucie*, in Goulet, R. (2018, éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. VII: *D'Ulpien à Zoticus*, CNRS Éditions, Paris, pp. 183-188.
- Schofield, M. (2013, ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sedley, D. (2003), *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, in «Cronache Ercolanesi», XXXIII, pp. 31-41.
- Sharples, R.W. (2008), *Habent Sua Fata Libelli. Aristotle's Categories in the First Century BC*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», XL-VIII, pp. 273-287.
- Sharples, R.W. (2010), *Peripatetic Philosophy 200 BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, R. (1989, ed.), *Aristotle. Analytics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge.
- Sorabji, R. (1990), *The ancient commentators of Aristotle*, in Sorabji, R. (1990, ed.), *Aristotle Transformed*, Cornell University Press, Ithaca-New York, pp. 1-30.
- Striker, G. (2009, ed.), *Aristotle. Prior Analytics*, Clarendon Press, Oxford.
- Trabattoni, F. (2011), *Boeto di Sidone e l'immortalità dell'anima nel Fedone*, in Bénatouil, T., Maffi, E., Trabattoni, F. (2011, eds.), *Plato, Aristotle or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Olms, Hildesheim, pp. 1-15.
- Trabattoni, F. (2020), *Boéthos de Sidon et l'immortalité de l'âme dans le Phédon*, in Chiaradonna, R. et Rashed, M. (2020, eds.), *Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 337-360.
- Zeller, E. (1865), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, Erste Abteilung, Fues's Verlag, Tübingen.



# Esegesi e pseudoepigrafia: i quattro elementi tra *De generatione et corruptione* e *pseudopythagorica*\*

Giovanni Trovato

## 1. Il *De universi natura* di ps.-Ocello Lucano: un inquadramento generale

A dispetto del gran numero di documenti a testimoniare l'abbandante attività esegetica del Medioevo sul *De generatione et corruptione* di Aristotele<sup>1</sup>, tristemente poco sopravvive del lavoro degli interpreti antichi. Si è conservato per intero solo il commento di Giovanni Filopono, che preserva al suo interno frammenti di quello di Alessandro di Afrodisia<sup>2</sup>. Di Alessandro si è preservata inoltre, anche se in maniera parziale dovuta alla selettività dell'autore, l'esegesi di *Gen. corr.* II 2–5, in arabo, nel *Libro della morfologia* di Ġābir ibn Ḥayyān<sup>3</sup>, mentre altre brevi sezioni sopravvivono nel *Commento medio* e nell'*Epitome* di Averroè<sup>4</sup>.

Un documento particolarmente interessante, che permette di indagare una fase altrimenti poco esplorata, è rappresentato dal *De universi natura* attribuito al pitagorico lucano Ocello<sup>5</sup>, trattato che rientra tra i cosiddetti *pseudopythagorica*. Questo gruppo di testi, conservati per la maggior parte in forma frammentaria

\* Se non diversamente specificato, le traduzioni sono dell'autore. Un grande ringraziamento va agli amici che hanno reso possibile l'organizzazione del Workshop *Exegesis and Knowledge from Antiquity to the Middle Ages*, così come a tutti i partecipanti. La mia più sincera gratitudine va a Giuseppe Nastasi, le cui preziose osservazioni in varie fasi del mio lavoro hanno sempre contribuito ad un miglioramento.

<sup>1</sup> Si veda a titolo di esempio la panoramica offerta da Thijssen (1999), oltre agli altri contributi presenti nello stesso volume.

<sup>2</sup> Filopono invoca il nome di Alessandro più di 30 volte all'interno del proprio commento, talvolta anche polemicamente come in *in GC* 231.28-232.6.

<sup>3</sup> Cfr. Gannagé (2005), la cui analisi ha esteso l'attribuzione ad Alessandro al di là dei quattro passi in cui il nome del commentatore è esplicitamente citato da Ġābir.

<sup>4</sup> Cfr. Kurland (1958).

<sup>5</sup> Per una analisi complessiva di questo testo cfr. Harder (1926) e Trovato (2025).

nell'*Anthologion* di Giovanni Stobeo<sup>6</sup>, affronta tematiche logiche, fisiche, metafisiche ed etiche sotto il nome di pitagorici storici<sup>7</sup>, in una maniera che ne tradisce però, agli occhi del lettore moderno, l'origine post-Ellenistica<sup>8</sup>. Si tratta di uno scritto dalla struttura apparentemente disomogenea<sup>9</sup>, composto al più tardi nella prima metà del I secolo a.C.<sup>10</sup> Il testo si articola in una prima sezione interamente composta da diversi argomenti sull'eternità della disposizione ordinata dell'universo, una seconda sulla trasformazione reciproca dei quattro elementi e una sezione finale che, assunta l'eternità del genere umano, prescrive come comportarsi per mettere al mondo la migliore prole possibile. L'interesse per la circolarità della trasformazione tra elementi in ambito pitagorizzante emerge anche altrove, come ad esempio nel discorso messo in bocca a Pitagora da Ovidio nelle *Metamorfosi*, nel contesto della critica al consumo di carne<sup>11</sup>. Il caso di ps.-Ocello è però assai diverso, perché le condizioni e le modalità di queste trasformazioni sono descritte ricorrendo alla teoria elaborata da Aristotele nel *De generatione et corruptione*, che risulta così proiettata all'indietro, sul periodo di attività dell'associazione pitagorica<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Per una discussione della distribuzione di questi frammenti nei quattro libri dell'antologia dello Stobeo cfr. Piccione (2021).

<sup>7</sup> Salvo eccezioni come Timeo di Locri (che da personaggio platonico diventa un vero e proprio pitagorico realmente esistito) e figure più enigmatiche come Callicratida, Ippodamo e Pempelo, la gran parte dei presunti autori appare nel catalogo preservato alla fine del *De vita Pythagorica* (267-268) di Giamblico.

<sup>8</sup> Gli studiosi propendono per una composizione compresa tra il I a.C. e il I d.C. Per una panoramica cfr. Centrone (2014) e Macris (2021).

<sup>9</sup> Il *De universi natura* è uno dei rari scritti pseudopitagorici che godono di una propria tradizione manoscritta, assieme alle *Categoriae* di ps.-Archita e al *De universi natura* di ps.-Timeo di Locri. Questo permette di analizzarne per intero la struttura complessiva, ma invita anche ad astenersi da confronti con la coerenza complessiva esibiti da frammenti assai più brevi e verosimilmente isolati per il loro valore specifico.

<sup>10</sup> La datazione dipende dalla testimonianza di Censorino, *De die natali* 4.3 p. 6 Freyburger, che sulla base dell'autorità di Diels (1879: 186-189) riproduce un resoconto dossografico varroniano. La data di morte di Varrone rappresenta quindi un *terminus ante quem*, a meno di non assumere che Censorino integri il materiale varroniano con altre, non identificabili fonti.

<sup>11</sup> Cfr. Ov. *Met.* XV 237-251.

<sup>12</sup> Il periodo di attività dell'Ocello storico non può essere stabilito con certezza, anche alla luce della difficoltà nel ricostruire un quadro coerente sulle vicende dell'associazione

Il *De universi natura* rappresenta pertanto una preziosa testimonianza sulla ricezione e l'interpretazione di questo testo aristotelico nel periodo post-Ellenistico, in particolare perché se ne distacca su alcuni dei modi in cui gli elementi mutano, trasformazioni collocate alla base di tutti i processi di generazione e corruzione del mondo sublunare. Questo contributo vuole quindi rappresentare un tentativo di mettere in luce le peculiarità di questa sezione del trattato, un aspetto non molto indagato dalla letteratura, anche a causa del relativo disinteresse con cui il testo è stato approcciato rispetto a trattati più accattivanti come il *De natura mundi et animae* di ps.-Timeo o le *Categoriae* di ps.-Archita<sup>13</sup>.

L'affinità tra il testo di ps.-Ocello e quello di Aristotele appariva evidente già agli antichi, almeno in una fase in cui la conoscenza degli scritti esoterici era ampiamente diffusa anche fuori dalla ristretta cerchia dei commentatori peripatetici<sup>14</sup>. Le testimonianze neoplatoniche di IV e V secolo, infatti, mettono in luce come per Siriano e Proclo il pitagorico Ocello fosse nientemeno che la *fonte* del *De generatione et corruptione* di Aristotele<sup>15</sup>. Il testo supporta del resto una simile identificazione, almeno limitatamente

pitagorica. La presenza di Ocello nel catalogo di Giamblico lo colloca in un periodo ampio, compreso tra l'arrivo di Pitagora a Crotone nel 532/1 a.C. e la fine dell'associazione, collocabile nella metà del IV a.C. La finzione letteraria costruita dall'epistola di ps.-Archita (cfr. Diog. Laërt. VIII 80), che si reca in Lucania per recuperare gli scritti di Ocello dai suoi discendenti, suggerisce che Ocello vada considerato come più anziano di Filolao, la cui morte si colloca verosimilmente all'inizio del IV secolo a.C., cfr. Huffman (1993: 6).

<sup>13</sup> Gli interpreti si sono per la gran parte concentrati sui passaggi che riproducono quasi alla lettera passaggi del testo aristotelico, senza poi analizzare la sezione di cui essi fanno parte, cfr. ad esempio Sandbach (1985: 63-65) e Rashed (2001: 7-14). Fa eccezione Harder (1926), che però approccia il testo partendo dall'implicito presupposto che ogni differenza vada spiegata come una incomprensione da parte di ps.-Ocello o della sua fonte peripatetica appartenente ad una fase di "decadenza" del Peripato.

<sup>14</sup> Le testimonianze di Censorino/Varrone, Filone (*De aet. m.* 12) e Sesto Empirico (*Math.* X 316) rivelano invece il diverso interesse degli autori del primo periodo post-Ellenistico, che guardano ad Ocello principalmente per la sua posizione eternalista.

<sup>15</sup> I toni di Siriano (*in Metaph.* 175.7-12 Kroll), che parla di derivazione *μονωνοῦχι*, tradiscono una retoricità che va oltre l'effettiva affinità riscontrabile da un lettore imparziale. In Proclo (*in Ti.* III 52.6-11 van Riel = II 37.33-38.6 Diehl), la dipendenza di Aristotele da Ocello si unisce alla critica per la mancata conformità della spiegazione fisica al dato matematico della proporzione tra numeri cubici.

ai capitoli 1–4 del secondo libro<sup>16</sup>, proprio perché segue la distribuzione aristotelica delle due coppie canoniche di qualità e riproduce la trasformazione degli elementi così come viene presentata da Aristotele, anche se con variazioni su cui avremo modo di soffermarci. Sono inoltre presenti quelle che appaiono due citazioni letterali dal primo e dal terzo capitolo del secondo libro del *De generatione et corruptione*<sup>17</sup>.

L'analisi della trasformazione reciproca tra elementi è già anticipata in *De univ. nat.* 128.25–129.13<sup>18</sup>, nel contesto di un argomento votato a stabilire che, mentre le parti del tutto sono soggette a divenire, l'intero permane invece immutato. Gli elementi sono lì menzionati come i più basilari enti suscettibili di mutamento, tali da generarsi circolarmente l'uno dall'altro senza passare per alcuno stato di immaturità, come accade invece ai viventi. In quel contesto la trasformazione era stata descritta genericamente in termini di variazione di volume<sup>19</sup>, come sembra suggerire la formulazione εἰς ἐν συνεχόμενον (128.32) riferita al passaggio da fuoco ad aria. La sezione centrale del testo, però, passa ad analizzare le loro trasformazioni in termini qualitativi.

<sup>16</sup> Giacché nulla lascia pensare ad una costituzione per progressiva espansione, e Stobeo conserva un passo della sezione sugli elementi che riproduce *Gen. corr.* II 1 in I 20.4, ritengo opportuno considerare questa caratteristica come originariamente presente nel testo e non come una inserzione successiva.

<sup>17</sup> Mi limito a parlare di due citazioni, e non di quattro come fanno altri interpreti, perché le sezioni 131.16-19 e 132.4-6, pur corrispondendo effettivamente a *Gen. corr.* II 2.329b18-20 e II 3.330b3-5, sono dei generici elenchi e si inseriscono senza soluzione di continuità nel tessuto argomentativo del trattato. Come si avrà modo di osservare, 131.16-19, in particolare, si distacca dal testo di Aristotele in una maniera che tradisce un elevato grado di rielaborazione. 131.9-12 e 131.26-30 appaiono all'improvviso, quasi interrompendo la naturale progressione del testo, e possono più adeguatamente considerarsi rimandi agli analoghi passi aristotelici.

<sup>18</sup> Per tutti gli *pseudopythagorica* il riferimento è all'edizione di Thesleff 1965.

<sup>19</sup> Rarefazione e condensazione sono nozioni centrali nell'analisi stoica degli elementi, cfr. ad esempio *SVF* II 413.

## 2. Gli elementi e le loro proprietà: riscrittura di *Gen. corr.* II 1–3

L'inserzione della sezione che riguarda gli elementi non è casuale. Essa si innesta infatti nel contesto della spiegazione delle condizioni di possibilità della generazione e della corruzione, che caratterizzano il mondo sublunare. Il *De universi natura* adotta infatti una suddivisione del cosmo in due parti, l'una in costante movimento e l'altra in costante divenire, comune a molti degli *pseudopythagorica*. Nel caso di ps.-Ocello, però, la distinzione è esplicitamente risolta in una differente costituzione materiale, che va quindi a replicare la distinzione tra etere e quattro elementi propria di Aristotele:

Poiché nel tutto si trovano certamente sia la generazione che la causa della generazione, e generazione ovunque vi sia mutamento e transizione del sostrato, causa della generazione, invece, ovunque via sia identità e permanenza del sostrato, è chiaro che l'agire e il muovere appartengono alla causa della generazione, mentre il patire e l'esser mosso appartengono a ciò che riceve la generazione (*De univ. nat.* 129.24–130.4)<sup>20</sup>.

Ps.-Ocello<sup>21</sup> passa quindi a stabilire i tre elementi necessari affinché si verifichi generazione e corruzione, calando l'affermazione di Aristotele in *Gen. corr.* II 1.329a32–b3<sup>22</sup> in un contesto strettamente cosmologico e rielaborandola con una particolare

<sup>20</sup> ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ παντὶ τὸ μὲν τοι γένεσις τὸ δὲ αἰτία γενέσεως, καὶ γένεσις μὲν ὅπου μεταβολὴ καὶ ἐκβάσις τοῦ ὑποκειμένου αἰτία δὲ γενέσεως ὅπου ταὐτότης καὶ ὑπόστασις τοῦ ὑποκειμένου, φανερόν ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τό τε ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστὶ περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τό τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι.

<sup>21</sup> Benché la costituzione del testo e quindi la selezione dei materiali e l'ordine in cui questi sono presentati sia da attribuire all'autore, non è da escludere che egli riproduca materiale precedente, forse analisi di scuola o comunque attestante un confronto con il testo di Aristotele. Vista però la selezione operata a monte, eviterò espressioni del tipo "ps.-Ocello e la sua fonte" o "la fonte di ps.-Ocello", senza per questo impegnarmi a sostenere che l'analisi sia interamente frutto del nostro autore.

<sup>22</sup> Questo passaggio appare invece identico alla fine del resoconto, quasi in funzione di ricapitolazione. Cfr. 131.8–12, che si colloca come uno spartiacque tra la fine dell'analisi della nozione di sostrato che soggiace ai contrari e l'analisi delle proprietà tattili che ineriscono agli elementi.

attenzione alla nozione di sostrato che soggiace alle contrarietà<sup>23</sup>. Questa sezione si articola nel complesso in due grandi blocchi principali: la prima riproduce, in uno spazio significativamente più breve, i capisaldi dottrinali di *Gen. corr.* II 1–3. Gran parte delle conquiste teoriche di Aristotele sono assunte senza dimostrazione<sup>24</sup>, come la necessità che il numero di elementi sia quattro sulla base della combinatoria delle qualità primarie. Ps.-Ocello rivela però una certa tendenza espansiva e sistematizzante: completa le liste che Aristotele riporta solo in forma abbreviata<sup>25</sup>. Anche la riduzione delle qualità tattili alle due coppie base caldo-freddo e secco-umido, che impegna Aristotele in *Gen. corr.* II 2, non è dimostrata, ma semplicemente riportata come un dato di fatto. E proprio la discussione di queste proprietà rappresenta un primo, caratteristico punto di distacco tra il testo aristotelico e quello di ps.-Ocello, in particolare per quanto riguarda il loro numero.

E<sup>26</sup> le differenze<sup>27</sup> dei corpi sono di due tipi. Alcune rientrano tra quelle primarie, altre tra quelle che derivano da queste. Infatti, caldo freddo secco e umido sono tra le primarie, pesante, leggero, denso e rarefatto tra quelle generate dalle primarie. Sono sedici in tutto: caldo, freddo, umido, secco, pesante, leggero, poroso<sup>28</sup>, denso, ruvido, liscio, duro, molle, sottile, spesso, acuto, ottuso. Il tatto è ciò che le riconosce e giudica tutte. Perciò anche il primo corpo nel quale sono

<sup>23</sup> L'analisi di questa nozione all'interno del *De universi natura* eccede il focus di questo contributo, ma l'insistenza con cui ps.-Ocello ritorna sul punto suggerisce la sua centralità.

<sup>24</sup> Il tono prolisso, a tratti sentenzioso e poco incline ad approfondire le questioni trattate non è un *unicum* del *De universi natura*, ma caratterizza larga parte degli scritti pseudo-epigrafici attribuiti a pitagorici. Questo dato è stato giustamente messo in risalto per gli scritti etici da Centrone (1990: 45).

<sup>25</sup> Questo punto rappresenta il fulcro dell'analisi di *Gen. corr.* II 3.

<sup>26</sup> Tutte le traduzioni del *De universi natura* sono dell'autore del presente contributo.

<sup>27</sup> Ps.-Ocello si riferisce alle proprietà che caratterizzano gli elementi con una pluralità di termini: il nostro autore impiega due volte *ἐναντιώσεις* (ma si tratta di una sezione che replica il testo di Aristotele), due volte *ἐναντιότης*, cinque volte *ἐναντίον*, due volte *διαφορά* e quattro volte *δύναμις*. Nel *De generatione et corruptione* Aristotele sembra preferire l'area semantica della contrarietà, mentre *δύναμις* ha una sola cursoria occorrenza in *Gen. corr.* II 10.337a3. Lo stesso termine compare anche in *De part. an.* II 1.646a14, una sezione con cui il *De universi natura* dimostra ulteriori punti di somiglianza.

<sup>28</sup> Si noti il repentino passaggio da *μακρόν* ad *ἀραιόν*, termine che non compare nel *Gen. corr.*



quelle differenze è in potenza percepibile rispetto al tatto (*De univ. nat.* 131.13–19)<sup>29</sup>.

Questo elenco non riproduce semplicemente quello di *Gen. corr.* II 2.329b17–19, come attestano il numero (sedici contrari in ps.-Ocello<sup>30</sup> contro quattordici in Aristotele) e la diversa scelta lessicale (ὄξύ e ἀμβλύ sostituiscono γλίσχρον e κραῦρον, mentre compaiono ἀραιόν e πυκνόν, assenti dal testo di Aristotele)

L'omissione di rado e denso dal testo di *Gen. corr.* II 2.329b17–19<sup>31</sup> ha sin dall'antichità suscitato l'interesse degli interpreti di Aristotele. Apprendiamo da Filopono<sup>32</sup>, ad esempio, che per Alessandro l'omissione della coppia andrebbe spiegata in quanto essa si riduce a quella pesante-leggero. Lo stesso Filopono, però, suggerisce un'altra riduzione possibile che riprende dal testo aristotelico. In *Cael.* III 3.303b22–26, infatti, nel contesto del rifiuto della tesi che gli elementi si trasformino per condensazione e rarefazione, πυκνόν è ridotto a λεπτόν e μαρόν a παχύ, e quelli a loro volta a grande e piccolo. Nel testo di ps.-Ocello non c'è traccia di questo tipo di ragionamenti, e la lista intende invece esaurire le proprietà tattili che possono essere individuate anche oltre il testo di *Gen. corr.* II *De universi natura* rivela quindi un approccio espansivo volto a colmare il silenzio di Aristotele, che emerge anche altrove in questa sezione.

Vale inoltre la pena di rilevare che ps.-Ocello fa espressamente derivare pesante e leggero dalle due coppie primarie. Questo

<sup>29</sup> αἱ δὲ διαφοραὶ τῶν σωμάτων δύο· αἱ μὲν γὰρ εἰσι τῶν πρώτων, αἱ δὲ τῶν γενομένων ἐκ τούτων· θερμὸν μὲν γὰρ καὶ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν τῶν πρώτων, τὸ δὲ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ πυκνὸν καὶ μαρόν τῶν γενομένων ἐκ τούτων. τυγχάνουσι δὲ αἱ πᾶσαι δεκάεξ· θερμὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν καὶ ξηρὸν καὶ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ ἀραιὸν καὶ πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ τραχὺ καὶ σκληρὸν καὶ μαλακὸν καὶ λεπτόν καὶ παχύ καὶ ὄξύ καὶ ἀμβλύ. τούτων δὲ γνωστικὴ καὶ κριτικὴ πάντων ἀφή· διὸ καὶ τὸ πρῶτον σῶμα, ἐν ᾧ αἱ διαφοραὶ αὗται, δυνάμει αἰσθητὸν ἐστὶ πρὸς ἀφήν.

<sup>30</sup> Anche per Galeno le differenze individuate da Aristotele sono 16, 4 principali e 12 derivate, cfr. *De naturalibus facultatibus* 2.12 Kühn. Si noti che anche Galeno, come ps.-Ocello, ricorre alla coppia πυκνότης-ἀραιότης piuttosto che a quella πυκνότης-μαρότης, ma non si avvale di ὄξύ e ἀμβλύ in sostituzione di γλίσχρότης e κραυρότης, come accade invece nel *De universi natura*.

<sup>31</sup> Aristotele si limita a menzionare θερμὸν-ψυχρὸν, ξηρὸν-ὑγρὸν, βαρὺ-κοῦφον, σκληρὸν-μαλακὸν, γλίσχρον-κραῦρον, τραχὺ-λεῖον, παχύ-λεπτόν.

<sup>32</sup> Cfr. in *GC* 214.22-30 Vitelli. Non è possibile alcun confronto con il testo di Ġābir perché questi comincia la propria analisi con *Gen. corr.* II 2.329b34.

dato non ha un diretto riscontro in *Gen. corr.* II 2<sup>33</sup> ed è invece in *De partibus animalium* II 1.646a16–20 che βάρος-κουφότης, πυκνότης-μανότης, τραχύτης-λείότης e gli altri πάθη τῶν σωμάτων sono fatti esplicitamente dipendere dalle due coppie fondamentali di contrari. Anche la coppia assente in *Gen. corr.* II 2 è presente in questo passo, che quindi sembra aver giocato un ruolo nella costituzione dell'elenco del *De universi natura*.

La coppia ὄξύ-ἀμβλύ, che si sostituisce a quella γλίσχρον-κράϋρον, manca nel *De generatione et corruptione* ma compare ad esempio in *De an.* II 8.420b1, dove l'acuto e l'ottuso tattili sono menzionati per esplicitare i loro equivalenti uditivi. Numerose sono invece le occorrenze di ὄξύ nel *Timeo*, riferite al fuoco come avviene poco sotto a 131.21–2, e nel IV d.C. la coppia sembra diventare a un certo punto centrale nella descrizione platonica degli elementi<sup>34</sup>. Ciò non significa che questo passaggio sia riconducibile a quella teoria, ma il rapporto con le qualità del *Timeo* potrebbe effettivamente aver giocato un ruolo nell'introduzione di questa specifica coppia. Harder (1926: 103), invece, interpretava questa variazione come uno sforzo di semplificazione lessicale, spiegazione che non può essere esclusa ma stride con l'occorrenza di termini non diffusissimi come σωματοποιία a 132.2.

La sezione che però presenta il maggior numero di difficoltà è 131.21–30, ed è quella su cui Harder (1926: 105–106) basava la severità del proprio giudizio: il commentatore non avrebbe capito proprio nulla della teoria aristotelica e avrebbe assegnato senza criterio le sedici proprietà. Non pago di ciò avrebbe pure inserito a casaccio un pezzo di *Gen. corr.* II 3, presente come lemma nel materiale peripatetico che aveva davanti.

Caldo, secco, sottile e acuto, dunque, appartengono al fuoco, freddo, umido, denso e ottuso all'acqua, molle, liscio, leggero e sottile all'aria, duro, ruvido, pesante e spesso alla terra (*De univ. nat.* 131.21–30)<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Tra gli interpreti contemporanei, la derivazione di pesante e leggero dalle due coppie di qualità fondamentali è sostenuta da Krizan (2018).

<sup>34</sup> Cfr. sotto p. 93.

<sup>35</sup> τὸ μὲν οὖν θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ ὄξύ πυρὸς ἐστί, τὸ δὲ ψυχρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ πυκνὸν καὶ τὸ ἀμβλὺ ὕδατος, τὸ δὲ μαλακὸν καὶ τὸ λείον καὶ τὸ κοῦφον καὶ τὸ λεπτὸν ἀέρος, τὸ δὲ σκληρὸν καὶ τραχὺ καὶ βαρὺ καὶ παχὺ γῆς.

Poiché il nostro autore dimostra di aver ben presente i punti chiave della teoria aristotelica, che del resto sono ribaditi nella successiva sezione relativa alla trasformazione tra gli elementi, sarebbe poco caritatevole assumere senza prova che egli abbia completamente frainteso Aristotele. Piuttosto, è probabile che ps.-Ocello cada qui vittima della tendenza a sistematizzare, proponendo una distribuzione completa delle sedici proprietà tattili tra i quattro elementi. Per prima cosa è il caso di notare che questo elenco non segue l'ordine dettato dalla posizione degli elementi nel cosmo, che è invece di regola seguito nel *De univ. nat.*, ma piuttosto fa valere il principio per cui gli elementi sono a due a due contrari: il fuoco è contrapposto all'acqua e l'aria alla terra. Mentre la distribuzione delle proprietà della prima coppia di elementi ha una sua plausibilità, e anzi l'attribuzione dell'acuto al fuoco sembri quasi suggerire un qualche nesso con la caratterizzazione del fuoco che emerge dal *Timeo*, la seconda coppia è assai più problematica. Non ci sarebbe nulla di strano nel considerare l'acqua come l'elemento umido per eccellenza, come del resto avviene nei *Meteorologica*<sup>36</sup>, o la terra pesante e al contempo friabile in virtù della sua secchezza, ma l'attribuzione della leggerezza all'aria e non al fuoco è piuttosto difficile da difendere. Bisogna però tener conto che tanto per Aristotele quanto per ps.-Ocello le altre qualità *emergono* dalle prime quattro. In questo senso aria e terra non possono semplicemente possedere proprietà secondarie, perché queste sono solo il risultato della specifica costituzione del corpo visibile. Inoltre, da *Gen. corr.* II 2.330a12–23 apprendiamo che esistono diversi modi di dire umido e secco, ed è quindi possibile che l'attribuzione di queste proprietà ad alcuni elementi non riguardi le loro accezioni proprie, ma piuttosto sensi derivati. Il dato potrebbe considerarsi rafforzato dal fr. 5 des Places del platonico Attico, in cui, nel contesto della critica al quinto elemento, si legge che un corpo *μαλακόν* non può che essere aria o fuoco, mentre uno *σκληρόν* non può che essere acqua o terra. Se questo è il caso, è possibile supporre che si sia sentito il bisogno di stabilire quale proprietà appartenga in grado maggiore ad uno dei due ele-

<sup>36</sup> Cfr. *Mete.* IV 4.382a3–4.

menti della coppia. Tutto questo suggerirebbe l'accostamento di due trattazioni di carattere differente, la prima riguardante i corpi quotidiani e la seconda propriamente votata agli elementi, una questione che però non è apertamente sviluppata da ps.-Ocello. *Gen. corr.* II 3.330b21–25, del resto, distingue esplicitamente tra elementi “comuni” e i corpi semplici da cui essi emergono, ed è quindi possibile che questa distinzione si celi, pur intorbidita, dietro al nostro enigmatico passaggio. Aristotele si riferisce del resto al livello macroscopico anche nel capitolo dedicato alle trasformazioni, come emerge dalla menzione della fiamma come costituita per la massima parte da fuoco e del fumo che è aria e terra<sup>37</sup>. Questo punto è rafforzato dall'inserzione della sezione su fuoco e ghiaccio come estremi tratta proprio da *Gen. corr.* II 3.

Dei quattro il fuoco e la terra sono eccessi ed estremi dei contrari. Il fuoco, infatti, è un eccesso del calore come il ghiaccio della freddezza. Il congelamento e l'ebollizione, infatti, sono eccesso di qualcosa: l'uno della freddezza e l'altro del calore. Se dunque il ghiaccio è congelamento di umido e freddo, anche il fuoco sarà ebollizione di secco e caldo; perciò, nulla nasce né dal ghiaccio né dal fuoco<sup>38</sup>. Dunque fuoco e terra sono agli estremi, mentre acqua e aria i termini intermedi, perché hanno una struttura corporea mista. E non può esserci uno solo degli estremi, ma bisogna che ci sia il contrario, né due, perché bisogna che ci sia l'intermedio. Le medietà, infatti, sono in opposizione agli estremi (*De univ. nat.* 131.25–132.4)<sup>39</sup>.

L'inaspettato passaggio dall'opposizione tra fuoco e terra a quella tra fuoco e aria risulta particolarmente difficile da giustificare, se non supponendo che esso sia innescato alle due occorren-

<sup>37</sup> Cfr. *Gen. corr.* 331b25–26.

<sup>38</sup> Il nostro testo riproduce qui quanto si legge in *Gen. corr.* II 3.330b25–30.

<sup>39</sup> τῶν δὲ τεσσάρων πῦρ μὲν καὶ γῆ ὑπερβολαὶ καὶ ἀκρότητες τῶν ἐναντίων τὸ μὲν γὰρ πῦρ ἐστὶν ὑπερβολὴ θερμότητος ὥσπερ ὁ κρύσταλλος ψυχρότητος· ἡ γὰρ πῆξις τε καὶ ζέσις ὑπερβολὴ τινὸς ἐστίν, ἡ μὲν θερμότητος ἡ δὲ ψυχρότητος. ἐὰν οὖν ὁ κρύσταλλός ἐστι πῆξις ὑγροῦ καὶ ψυχροῦ, καὶ τὸ πῦρ ἔσται ζέσις ξηροῦ καὶ θερμοῦ· διόπερ οὐδὲν οὔτε ἐκ κρυστάλλου γίνεται οὔτε ἐκ πυρός. τὸ μὲν οὖν πῦρ καὶ ἡ γῆ ἄκρα· τὸ δὲ ὕδωρ καὶ ὁ ἀήρ μεσότητες, μικτὴν γὰρ ἔχουσι τὴν σωματοποιίαν. οὔτε δὲ ἐν τῶν ἄκρων οἶόν τε εἶναι, δεῖ δὲ καὶ τὸ ἐναντίον εἶναι, οὔτε δύο, δεῖ γὰρ τὸ μεταξὺ εἶναι· ἀντίθετοι γὰρ ταῖς ἀκρότησιν αἱ μεσότητες.

ze di ὑπερβολαί e ὑπερβολή. Il testo di ps.-Ocello, inoltre, si discosta da quello di Aristotele: mentre questi parla di ὑπερβολαί τινες, i manoscritti del *De universi natura* riportano unanimemente ὑπερβολή τινος, procedendo a spiegare che si tratta nell'un caso di eccesso di caldo e secco e nell'altro di freddo e umido.

La descrizione della seconda metà del testo si adatta apparentemente ad una struttura ternaria come quella che Aristotele attribuisce a Platone ἐν ταῖς διαίρεσιν in *Gen. corr.* II 3.330b15, accomunandola alla posizione dei pensatori che pongono solo due corpi. Si è fatto notare come questa posizione sia riconoscibile in *Timaeo* 31b–32c: Platone costruisce dapprima una proporzione a tre termini, salvo aggiungere a 32b un secondo termine medio perché il cosmo è un solido. Anche Harder (1926: 106) riconosceva un richiamo al testo platonico, ma lo considerava «ziemlich banale Begründung». Un argomento analogo si ritrova, però, anche in *Cael.* II 3.286a22–31: dopo aver temporaneamente assunto come dimostrata la necessità che la terra esista immobile al centro del cielo, Aristotele introduce la necessità dell'esistenza del suo contrario: il fuoco. Dall'esistenza di terra e fuoco Aristotele conclude poi la necessità dell'esistenza di τὰ μεταξύ, terra e acqua. Alla luce di questo passaggio è plausibile che τὸ μεταξύ vada inteso nel senso di τὰ μεταξύ: la frase immediatamente successiva ἀντίθετοι γὰρ ταῖς ἀκρότησιν αἱ μεσότητες ricorre infatti al plurale, come ἐναντίωσιν γὰρ ἔχει ἕκαστον τῶν στοιχείων πρὸς ἕκαστον del passo del *De caelo*. Anche in questo caso, quindi, il testo del *De generatione et corruptione* appare integrato da altri brevi ma pertinenti passaggi aristotelici.

Dopo questa sezione l'andamento risulta più piano. La ripartizione è infatti quella canonica, che si ritrova identica nel *De generatione et corruptione*. Rispetto al testo di Aristotele manca la precisazione che l'aria è una specie di vapore<sup>40</sup> e questo potrebbe suggerire di nuovo che questa ripartizione vada qui intesa come attribuita nello specifico agli elementi, in quanto costituiti dalla materia prima e dalla coppia di proprietà primarie. In questo caso non ci sarebbe, quindi, conflitto diretto con l'elenco precedente,

<sup>40</sup> Cfr. *Gen. corr.* II 3.330b4.

ma solo l'accostamento poco accorto di due trattazioni di carattere differente. In ogni caso, proprio per la genericità del passo è più difficile pensare che questo passo sia un inserto dal trattato di Aristotele e non una semplice esposizione del suo contenuto dottrinale.

Il fuoco, dunque, è caldo e secco, l'aria calda e umida, l'acqua umida e fredda e la terra fredda e secca<sup>41</sup>; all'aria e al fuoco è quindi comune il caldo, mentre all'acqua e all'aria il freddo; il secco è comune alla terra e al fuoco, mentre l'umido all'acqua e all'aria; proprio di ciascuno sono del fuoco il caldo, della terra il secco, dell'aria l'umido e dell'acqua il freddo<sup>42</sup>. Le loro sostanze permangono attraverso le proprietà comuni; al contrario, per mezzo di quelle peculiari mutano, qualora il contrario prevalga sul contrario, ossia l'umido nell'aria sul secco nel fuoco, il freddo nell'acqua sul caldo nell'aria, il secco nella terra sull'umido nell'acqua, e di nuovo all'inverso l'umido nell'acqua sul secco nel fuoco, il caldo nell'aria sul freddo nell'acqua, il secco nel fuoco sull'umido nell'aria. E così si producono i mutamenti e la generazione reciproca; il corpo che soggiace e che accoglie i mutamenti è ciò che è ricettivo di tutto<sup>43</sup> e il primo in potenza rispetto al tatto (*De univ. nat.* 132.4–18)<sup>44</sup>.

In questa seconda distribuzione delle contrarietà tra gli elementi ps.-Ocello è estremamente più fedele al testo di Aristotele. Particolarmente significativo risulta il fatto che egli attribuisca

<sup>41</sup> *Gen. corr.* II 3.330b3-5.

<sup>42</sup> *Gen. corr.* II 3.331a3-6.

<sup>43</sup> Si noti come l'autore coglie qui l'occasione di inserire in maniera repentina il termine platonico πανδεχές. L'identificazione tra la materia prima aristotelica e il ricettacolo platonico è quindi uno degli obiettivi teorici di ps.-Ocello.

<sup>44</sup> τὸ μὲν οὖν πῦρ θερμὸν καὶ ξηρὸν ὃ δὲ ἀήρ θερμὸς καὶ ὑγρὸς τὸ δὲ ὕδωρ ὑγρὸν καὶ ψυχρὸν ἢ δὲ γῆ ψυχρὰ καὶ ξηρά· ἀέρι μὲν οὖν καὶ πυρὶ κοινὸν τὸ θερμὸν ὕδατι δὲ καὶ γῇ κοινὸν τὸ ψυχρὸν γῇ δὲ καὶ πυρὶ κοινὸν τὸ ξηρὸν ὕδατι δὲ καὶ ἀέρι κοινὸν τὸ ὑγρὸν· ἴδια δὲ ἐκάστου πυρὸς μὲν τὸ θερμὸν γῆς δὲ τὸ ξηρὸν ἀέρος δὲ τὸ ὑγρὸν ὕδατος δὲ τὸ ψυχρὸν. κατὰ μὲν οὖν τὰ κοινὰ διαμένουσιν αἱ οὐσίαι αὐτῶν· κατὰ δὲ τὰ ἴδια μεταβάλλουσιν, ὅταν τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου κατακρατήσῃ, τὸ μὲν ἐν τῷ ἀέρι ὑγρὸν τοῦ ἐν τῷ πυρὶ ξηροῦ τὸ δ' ἐν τῷ ὕδατι ψυχρὸν τοῦ ἐν τῷ ἀέρι θερμοῦ τὸ δ' ἐν τῇ γῇ ξηρὸν τοῦ ἐν τῷ ὕδατι ὑγροῦ, καὶ ἀνὰ πάλιν τὸ μὲν ἐν τῷ ὕδατι ὑγρὸν τοῦ ἐν τῇ γῇ ξηροῦ τὸ δ' ἐν τῷ ἀέρι θερμὸν τοῦ ἐν τῷ ὕδατι ψυχροῦ τὸ δ' ἐν τῷ πυρὶ ξηρὸν τοῦ ἐν τῷ ἀέρι ὑγροῦ. καὶ οὕτως αἱ μεταβολαὶ γίνονται καὶ γενέσεις εἰς ἀλλήλα ἐξ ἀλλήλων. τὸ δὲ ὑποκείμενον σώμα καὶ τὸ δεχόμενον τὰς μεταβολὰς τὸ πανδεχές καὶ τὸ δυνάμει πρῶτον πρὸς ἀφήν.

l'umidità all'aria, seguendo Aristotele, contro ad esempio Filistione di Locri<sup>45</sup> e Diocle di Caristo<sup>46</sup>, che caratterizzavano ciascun elemento ricorrendo a una sola proprietà e consideravano l'umido *δύναμις* dell'acqua, e che in questo sembrano essere stati seguiti dagli stoici<sup>47</sup>.

### 3. Elementi che mutano: *Gen. corr.* II 4

Venendo ora alle trasformazioni vere e proprie, da 132.9 in avanti il testo si trasforma di fatto in un lungo elenco. Rispetto all'originale aristotelico, ps.-Ocello omette ogni accenno alla facilità e alla velocità con cui tali trasformazioni avvengono, una questione che ha acceso il dibattito tra gli interpreti in particolare in merito alle ragioni per cui una modalità di trasformazione risulta più lunga e lenta di un'altra<sup>48</sup>.

Una premessa dell'analisi aristotelica della trasformazione reciproca degli elementi è che tutti gli elementi si generano da tutti gli altri<sup>49</sup>. Questo dato differenzia tra l'altro Aristotele da Platone, per cui la terra non muta in nessun altro elemento in virtù del diverso triangolo da cui è costituita<sup>50</sup>.

In *Gen. corr.* II 4 Aristotele discute quattro modalità di trasformazioni che coinvolgono i quattro elementi. La prima tipologia è descritta a 331a12–16. Essa è la più semplice e la più rapida, perché coinvolge una sola proprietà della coppia che costituisce ciascun elemento<sup>51</sup>. Aristotele si limita a descrivere la catena di tra-

<sup>45</sup> Cfr. *Anonymus Londinensis* XX.25.

<sup>46</sup> Cfr. la testimonianza di Galeno in *De methodo medendi* X 462.10-16 Kühn.

<sup>47</sup> Cfr. *SVF* II 580.

<sup>48</sup> Particolarmente problematica risulta ad esempio la seconda modalità, che è stata ridotta da interpreti che rifiutano la nozione di materia prima a due trasformazioni consecutive, che passano per l'elemento intermedio. Ciò comporta la riduzione del secondo modello al primo, mettendone in discussione la specificità.

<sup>49</sup> *Gen. corr.* II 4.

<sup>50</sup> La mancata trasformazione della terra è oggetto di critiche da parte di Aristotele in *Cael.* III 7.306a1-20, per cui non solo l'analisi platonica è contro il dato dell'esperienza quotidiana, ma in questo modo farebbe della terra persino l'unico vero elemento.

<sup>51</sup> A lungo gli interpreti hanno concordato sul fatto che in *Gen. corr.* II 4 Aristotele in-

sformazioni che dal fuoco si conclude nella terra, da cui il fuoco torna nuovamente a generarsi, e non si pronuncia sulla possibilità che questo ciclo possa procedere anche a ritroso. A causa di questo silenzio la critica ha elaborato posizioni divergenti: alcuni studiosi considerano questo cambiamento possibile<sup>52</sup>, mentre altri lo hanno rifiutato invocando anche la necessità di tener conto delle altre modalità<sup>53</sup>. Questa modalità è discussa da ps.-Ocello per ben tre volte: la prima a 132.10–15, la seconda, più breve, a 132.18–20 e infine di nuovo a 132.22–133.2, che riprende in maniera estesa il passaggio di 132.10–15. In queste tre esposizioni, concentrate nello spazio di appena una pagina di edizione critica, coesistono però due differenti versioni. Il primo modello, ripetuto per ben due volte, sembra andare contro il dettato di *Gen. corr.* II 4, in quanto non sembra contemplare la possibilità di passaggio diretto da fuoco a terra o da terra a fuoco. Il secondo, invece, riproduce fedelmente la trasformazione ciclica descritta da Aristotele, in quanto l'elenco si apre proprio con il passaggio da terra a fuoco e si conclude con quello dall'acqua alla terra, senza però specificare se questo caso possa procedere anche a ritroso. Curiosamente, questa opzione viene subito lasciata cadere e il trattato torna a procedere per due bande successive. Il modello preferito da ps.-Ocello, quindi, si sofferma nello specifico sul luogo naturale di ciascun elemento. È pertanto plausibile che questo schema tenga conto dell'effettiva dinamica per cui un elemento, su influenza di fattori esterni, si trovi a cambiare di proprietà e, di conseguenza, di luogo naturale. Questa descrizione va del resto di pari passo con la riduzione di pesante e leggero a qualità emergenti dalla combinazione di caldo-freddo e secco-umido. Il caso riportato a 132.18–20, invece, elenca tutta la casistica possibile, a ribadire che tutti gli

tendesse descrivere le modalità con cui un singolo elemento muta in un altro. Recentemente, però, Scharle (2022) ha messo in discussione questo assunto, sostenendo invece che Aristotele stia descrivendo circuiti che si concludono solo con la generazione di tutti e quattro gli elementi. Non c'è però traccia di una simile lettura tra gli interpreti antichi, e pertanto non si terrà conto di questa possibilità in questo saggio.

<sup>52</sup> Cfr. ad esempio Gill (1993: 73), che basa la propria ricostruzione su quanto Aristotele dice in *Gen. corr.* II 10.336b34–337a6.

<sup>53</sup> Krizan (2013: 198–200).



elementi posso trasformarsi in tutti gli altri, e che la trasformazione tra estremi non è impossibile. Oltre a riprodurre la struttura cosmica, l'ordine adottato da ps.-Ocello finisce anche per replicare quello del sentiero verso l'alto e del sentiero verso il basso di Eraclito<sup>54</sup>. Ne risulta pertanto una certa patina di antichità, che si combina bene con il tentativo di presentare il trattato come un testo prodotto durante il periodo di attività dell'associazione pitagorica, che si sovrappone del resto almeno parzialmente proprio a quello del filosofo di Efeso. Non è inoltre da escludere che un simile modello venga scelto perché permette di render conto del perché ciascuna proprietà appartiene maggiormente ad un elemento piuttosto che ad un altro. Benché si applichi solo alla serie discendente, sono proprio le qualità individuate come "proprie" a determinare il passaggio: l'aria si genera dal fuoco perché l'umido ha la meglio sul secco, l'acqua dall'aria perché ad avere la meglio è il freddo, la terra dall'acqua perché il secco prevale sull'umido<sup>55</sup>. Un tratto esuberante della descrizione aristotelica degli elementi viene così armonizzato con l'analisi delle loro trasformazioni.

Il secondo meccanismo è descritto da Aristotele a 331b2–11. In questo caso l'elemento risultante non è quello adiacente, ma il successivo. Questo processo coinvolge entrambe le qualità che costituiscono l'elemento, e per Aristotele è quindi la modalità più lenta. Ps.-Ocello non si distacca sensibilmente da Aristotele, ma si limita ad attribuire un nome specifico a questa modalità: egli la definisce infatti *κατ' ἐναλλαγὴν*. L'espressione compare anche altrove negli scritti pseudopitagorici, e in particolare nel *De natura mundi et animae* di ps.-Timeo<sup>56</sup>, dove sta ad indicare la permutazione dei termini della proporzione tra gli elementi.

La terza tipologia è poi descritta a 331b12–24. Si tratta di un caso peculiare, perché esso non riguarda la trasformazione di un

<sup>54</sup> Cfr. 22 A 1 e B 60 DK.

<sup>55</sup> Si noti che tracce di una spiegazione analoga compaiono nel testo di Ġābir, cfr. Ganagé (2003: 103). Se l'autore del *Libro della morfologia* sta anche qui impiegando Alessandro e non introducendo una propria personale analisi, ps.-Ocello anticiperebbe la sua spiegazione di tre secoli. Questo resoconto non ha alcun parallelo in Filopono, in *GC* 230.22–231.13, che si concentra invece sulla definizione di umido.

<sup>56</sup> Cfr. 217.10.

elemento in un altro ma, come sembra dalle parole di Aristotele, la generazione di un terzo elemento da una coppia di elementi che non condividono una proprietà. In questo modo sembra intendesse questa modalità anche Alessandro di Afrodisia<sup>57</sup>. Filopono riporta però un'ulteriore interpretazione possibile<sup>58</sup>, che ha come suo presupposto l'impossibilità che un contrario perisca senza lasciare posto al proprio contrario. In questo caso, a generarsi da due elementi non contigui non è semplicemente un terzo elemento, ma due quantità dello stesso. Mutuando dallo stesso Aristotele il caso di fuoco ed acqua, l'aria si genera contemporaneamente sia dal fuoco per trasformazione del secco in umido che dall'acqua per trasformazione del freddo in caldo. Sorprendentemente, ps.-Ocello trascura del tutto questa modalità di cambiamento, che non è presente né nel più lungo blocco costituito dall'analisi caso per caso né nella ricapitolazione preliminare che lo precede. Questo dato può risultare meno stupefacente se si prende in considerazione l'affermazione di Aristotele per cui questa trasformazione non è reversibile<sup>59</sup>, nel senso che la quantità di elemento prodotta non può ritrasformarsi nei due elementi di partenza. Vista la sua peculiarità, il nostro autore può quindi aver ritenuto opportuno omettere il terzo meccanismo, facendo valere la precedente affermazione per cui gli elementi si generano εἰς ἀλλήλα ἐξ ἀλλήλων.

La quarta e ultima tipologia compare infine a 331b26–30. Si tratta in realtà di un cambiamento che Aristotele stesso ritiene irrealizzabile. Esso rappresenta un caso di trasformazione certamente complesso, perché con l'espressione εἰς οὐδὲν τῶν σωμάτων<sup>60</sup> Aristotele sembra escludere la possibilità che si generi un qualunque elemento. Vista la combinatoria delle qualità rimanenti, però, dati due elementi consecutivi è sempre possibile che si generi uno dei due elementi di partenza, almeno se si ritiene possibile che un

<sup>57</sup> Cfr. in *GC* 234.20–34.

<sup>58</sup> Cfr. in *GC* 234.34–235.18. Questa spiegazione è assente dal *Libro della morfologia* di Ġābir ibn Ḥayyān, ed è pertanto plausibile che non venisse presa in considerazione da Alessandro, il cui commento a *Gen. corr.* è la fonte di Ġābir.

<sup>59</sup> οὐκ εἰς ἀλλήλα, cfr. *Gen. corr.* II 4.331b12.

<sup>60</sup> *Gen. corr.* II 4.331b28.

contrario perisca senza lasciare al proprio posto il suo contrario. Per tale ragione, gli interpreti hanno inteso la formula aristotelica nel senso di *un terzo elemento*. È proprio quanto avviene nel *De universi natura*, dove l'unico caso di trasformazione che coinvolga due elementi e non uno solo è proprio questo<sup>61</sup>. Ps.-Ocello, pertanto, si distacca nuovamente da Aristotele prendendo in considerazione proprio il caso che lo Stagirita passa sotto silenzio: la generazione di uno dei due elementi di partenza a partire da una coppia di elementi adiacenti.

#### 4. Osservazioni conclusive

La spiegazione più economica dell'inserimento di questo modello di trasformazioni è che essa si presta a fornire una ulteriore giustificazione alla dottrina dell'eternità del mondo, da associare alle prove della prima sezione dello scritto.

L'idea che le qualità degli elementi siano in equilibrio reciproco e che una non possa sopraffare l'altra è variamente ripetuta nella letteratura di matrice peripatetica, dove rappresenta un argomento a favore dell'indistruttibilità dell'universo. Il *De aeternitate mundi* di Filone di Alessandria conserva diversi argomenti di questo tipo, che vale la pena di passare velocemente in rassegna. Il primo afferma che per ciascuna coppia di contrari è impossibile che un termine esista e l'altro no<sup>62</sup>. Un altro argomenta a favore dell'eternità dell'universo a partire dall'uguaglianza di rapporti tra le potenze dei quattro elementi, che si alternano al pari delle stagioni<sup>63</sup>. Un ennesimo argomento, attribuito ad anonimi sostenitori dell'eternità del cosmo, afferma che il mondo non può essere distrutto κατ' ἀλλοίωσιν perché nessun elemento prevale sull'altro<sup>64</sup>. Una constatazione analoga, pur senza riferimento alle trasformazioni, si ritrova nel *De mundo* pseudo-ari-

<sup>61</sup> In questo modo intende ad esempio il cambiamento Filopono, in *GC* 234.

<sup>62</sup> Cfr. *de aet. m.* 104-105.

<sup>63</sup> Cfr. *de aet. m.* 108-112.

<sup>64</sup> Cfr. *de aet. m.* 116.

stotelico<sup>65</sup>. Tutte queste prove vanno collegate al rifiuto dell'idea stoica che uno degli elementi, il fuoco, possa sopraffare gli altri in occasione della conflagrazione universale. Anche in questa sezione, quindi, il legame con il tema dell'eternità dell'universo non scompare. Più in generale, l'intera sezione sembra poter essere intesa come una versione enormemente espansa dell'argomento che Filone<sup>66</sup> attribuisce a Teofrasto: il cosmo è incorruttibile perché gli elementi mutano continuamente l'uno nell'altro, come il pitagorico Ocello aveva già mostrato anticipando la trattazione di *Gen. corr.* II 4.

Non solo. L'identificazione della materia prima con il ricettacolo aristotelico, infatti, è ripetuta in maniera ostentata anche al di fuori della sezione in cui sarebbe più sensato inserirla, e viene ribadita laddove possibile.

La "platonizzazione" attraverso il *De universi natura* della dottrina aristotelica, quindi, permette una spiegazione esclusivamente fisica, che elimina l'elemento geometrico e le sue problematiche garantendo una forte coesione al cosmo in quanto composto da una parte celeste che governa il mondo sublunare<sup>67</sup>. Il cosiddetto atomismo geometrico di Platone è infatti oggetto delle critiche prima di Aristotele, che ad esso dedica *Caehl.* III 7–8, e di Epicuro poi, come dimostra il papiro recante i frammenti superstiti del libro XIV dello scritto *Sulla Natura*<sup>68</sup>. Le colonne 20–27 del papiro PHerc 1148 si soffermano sulla critica a chi distingue gli elementi per *σημάτων διαφοραί*, riferimento dietro cui non può che celarsi Platone. Non è privo di valore il fatto che Epicuro riprenda strettamente alcuni aspetti della critica aristotelica, facendo quindi emergere una continuità nell'attacco alla teoria geometrica di Platone.

La proposta teorica di ps.-Ocello ha, come già accennato, echi nell'analisi neoplatonica di *Ti.* 32a7–b3. Proclo in *Ti.* (III 52.6–

<sup>65</sup> Cfr. [*Mund.*] 396b34–397a5.

<sup>66</sup> Cfr. *de aet. m.* 143–144.

<sup>67</sup> Pur andando contro il testo di Platone, questa analisi può trovare supporto nella descrizione della trasformazione circolare che compare in *Ti.* 49b–c.

<sup>68</sup> Cfr. Arrighetti (1972: 259–267, 548–556) e Leone (1984).

11 van Riel = II 37.33–38.6 Diehl) menziona οἱ περὶ Ὀκκελόν, τὸν τοῦ Τιμαίου πρόοδον proprio nel contesto dell'analisi *fisica* della proporzione che unisce gli elementi. Per Proclo, Ocello ed Aristotele sbagliano ad attribuire a ciascun elemento solo due proprietà e la spiegazione migliore è piuttosto quella di Timeo, che ricorre a tre coppie: acuto-ottuso, rado-denso, mobile-immobile. Questa stessa spiegazione, assente nel dialogo ma costruita a partire dalle parole di Timeo, si ritrova anche nel capitolo 5 del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa e nel paragrafo XXI del *Commentario al Timeo* di Calcidio. Sembra quindi verosimile che, a un certo punto, i Platonici di età imperiale iniziarono a sentire la necessità di produrre una spiegazione fisica del legame tra gli elementi, che impiegasse proprietà più affini alla descrizione platonica degli elementi e fosse alternativa a quelle aristotelica<sup>69</sup>. Non mi sembra implausibile sostenere che il *De universi natura* rappresenti una prima tappa in questo lento percorso, un tentativo di raggiungere lo stesso obiettivo ma ricorrendo a strumenti diversi. Ps.-Ocello non elabora una descrizione indipendente, ma si limita a far passare per invenzione dei pitagorici il modello già elaborato da Aristotele. Il confronto col testo di Aristotele, e verosimilmente con una prima fase di lavoro interpretativo sul *De generatione et corruptione*, sono quindi messi al servizio di un ulteriore obiettivo teorico, quello di rispondere ai problemi lasciati aperti dalla problematicità della teoria platonica degli elementi. In questo senso, oltre a porsi in una ideale linea di continuità con Alessandro e Filopono sul versante del confronto con il *De generatione et corruptione*, ps.-Ocello può essere avvicinato agli sforzi di Proclo e Simplicio di rendere conto di queste problematiche.

<sup>69</sup> Si noti che il secco, proprietà comune agli elementi estremi fuoco e terra, funge da garante della piena circolarità della trasformazione tra gli elementi. Questo dato è oscurato dalla teoria a tre proprietà, che proprio come nella proporzione tra  $2^3$  e  $3^3$  non prevede fattori comuni tra i due estremi.

## Bibliografia

*Fonti primarie*

- Arrighetti, G. (1972, a cura di), *Epicuro. Opere*, Einaudi, Torino.
- Centrone, B. (1990, a cura di), *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Bibliopolis, Napoli.
- des Places, É. (1977, éd.), *Atticus. Fragments*, Les Belles Lettres, Paris.
- Gannagé, E. (2003, ed.), *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle On Coming to be and Perishing 2.2-5*, Bloomsbury, London.
- Harder, R. (1966, hrsg.), «Ocellus Lucanus»: Text und Kommentar, Weidmann, Berlin.
- Kurland, S., (1958, ed.), *Averroes on Aristotle's De generatione et Corruptione. Middle Commentary and Epitome*, The Medieval Academy of America, Cambridge MA.
- Leone, G. (1984), *Epicuro. Della natura, libro XIV*, in «Cronache Ercolanesi», XIV, pp. 17-107.
- Rashed, M. (2005, éd.), *Aristote. De la génération et la corruption*, Les Belles Lettres, Paris.
- Thesleff, H. (1965, ed.), *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Collected and Edited by H. Thesleff*, Åbo Akademi, Åbo.
- Williams, C.J.F. (2014, ed.), *Philoponus: On Aristotle On Coming-to-Be and Perishing 1.6-2.4*, Bloomsbury, London.
- Vitelli, H. (1897, ed.), *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria*, Reimer, Berlin.
- von Arnim, H.F.A. (1903-1905, ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Teubner, Stuttgart (abbreviato in *SVF*).

*Letteratura secondaria*

- Centrone, B. (2014), *The pseudo-Pythagorean writings*, in Huffman, C.A. (2014, ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 315-340.
- Diels, H. (1879), *Doxographi graeci*, G. Reimer, Berlin.
- Gill, M.L. (1991), *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*, Princeton University Press, Princeton.
- Huffman, C.A. (1993), *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Krizan, M.K. (2013), *Elemental Structure and the Transformation of the Elements in On Generation and Corruption 2.4*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XLV, pp. 195-224.

- Krizan, M.K. (2018), *Primary Qualities and Aristotle's Elements*, in «Ancient Philosophy», XXXVIII, 1, pp. 91-112.
- Macris, C., Dorandi, T., Brisson, L. (eds.), *Pythagoras redivivus. Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, Academia Verlag, Baden-Baden.
- Macris, C. (2021), *Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief Introductory Guide*, in Macris, C., Dorandi, T., Brisson, L. (2021, eds.), pp. 23-70.
- Piccione, R.M. (2021), *Pseudopythagorica nell'Anthologion di Giovanni Stobeo: provenienza, principi di selezione e distribuzione*, in Macris, C., Dorandi, T., Brisson, L. (2021, eds.), pp. 73-106.
- Rashed, M. (2001), *Die Überlieferungsgeschichte der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione*, Reichert Verlag, Wiesbaden.
- Sandbach, F.H. (1985), *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, Cambridge.
- Scharle, M. (2022), *On Generation and Corruption II.4*, in Dimas, P., Falcon, A., Kelsey, S. (2022, eds.), *Aristotle: On Generation and Corruption Book II: Introduction, Translation, and Interpretative Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 79-104.
- Thijssen, J.M.M.H. (1999), *The Commentary Tradition on Aristotle's De generatione et corruptione. An Introductory Survey*, in Thijssen, J.M.M.H., Braakhuis, H.A.G. (1999, eds.), *The Commentary Tradition on Aristotle's De generatione et corruptione. Ancient, medieval and early modern*, Brepols, Turnhout, pp. 9-20.
- Trovato, G. (2025), *Ocellus of Lucania's On the Nature of the Universe: A Pythagorean Solution to Some Platonic Problems?*, in Macris, C., Dorandi, T., Brisson, L. (2025, eds.), *From the pseudopythagorica to the Neopythagoreans: Further Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, Karl Alber Verlag, Baden-Baden, pp. 169-199.





Seconda Sezione

*Esegesi nella filosofia tardoantica  
e medievale*



# Scienza e teologia nell'esegesi neoplatonica: l'apporto di Proclo al progetto ateniese

Anna Motta

## 1. Introduzione

Gli *Elementi* di Euclide sono il testo che Proclo, diadoco della scuola neoplatonica di Atene nel V secolo d.C., presenta come un manuale introduttivo alla geometria<sup>1</sup>. Ma non solo. Nell'ottica procliana, gli *Elementi* di Euclide appaiono introduttivi al discorso teologico<sup>2</sup>. La matematica, nei suoi diversi ambiti, è, in effetti, nel *Commento agli Elementi di Euclide* – come accade in *Resp.* VII, 527d6–528a3 – purificatrice dell'anima e dissipatrice della caligine che oscura la luce del pensiero<sup>3</sup>. Proclo sottolinea, infatti, che il termine *μάθησις*<sup>4</sup> – da cui appunto deriva “matematica” – rimanda al contesto della reminiscenza e alla necessità di purificare l'anima caduta per consentirle di tornare a vedere<sup>5</sup>. In tal modo Proclo indica la strada per leggere la matematica di cui parlano gli *Elementi* come la via preliminare alla vera filosofia intesa come teologia.

In questo saggio, vorrei riflettere sul ruolo introduttivo della matematica in Proclo, analizzando sezioni (in particolare i due prologhi) del *Commento agli Elementi di Euclide* che metterò in relazione ad alcuni passaggi del primo libro della *Teologia Platonica* dedicati ai modi di insegnamento del divino e all'elogio di Nicomaco presente nell'*Introduzione a Nicomaco* di Giamblico. I riferimenti ai metodi dell'insegnamento del divino nella *Teologia Platonica* risulteranno utili a definire il rapporto che esiste tra ordine metafisico e discorso scientifico, cioè fra contenuto e metodo conoscitivo, tra il

<sup>1</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 71-73.

<sup>2</sup> Cfr. Chlup (2012: 47-111).

<sup>3</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 29.26-30.2.

<sup>4</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 46.15-47.5.

<sup>5</sup> Sull'anima interamente discesa, cfr. Procl. *el. theol.* 211.

fondamento di validità di un discorso e il suo corrispondente modo espressivo; il confronto tra Nicomaco ed Euclide, e dunque la scelta di Proclo di commentare gli *Elementi*, consentirà di comprendere meglio modi e finalità della sua strategia esegetica.

Questo saggio parte dall'ipotesi di O'Meara, secondo cui Proclo avrebbe tentato di separare la matematica pitagorica teologizzante<sup>6</sup> dalla dialettica platonica<sup>7</sup>. In effetti, mi sembra che l'apporto procliano alla costituzione della scienza teologica, caratteristica del progetto della scuola neoplatonica di Atene, possa legarsi ai risultati di questa operazione<sup>8</sup>, che ha come risultato la riscrittura della relazione tra matematica e dialettica platonica. In tale riscrittura emerge la superiorità della dialettica rispetto alla matematica, pur mantenendo che la dialettica ha una struttura molto simile alla geometria<sup>9</sup>. La questione è – a mio modo di vedere – fondamentale, perché senza questa precisazione procliana la scienza teologica apparirebbe un semplice ossimoro. Invece, Proclo riesce a dimostrare che la *διάνοια*, soggetto dell'*ἐπιστήμη*, elabora un'esposizione scientifica adeguata grazie alle necessarie connessioni causali stabilite dalle dimostrazioni sillogistiche e dal loro ordine geometrico. L'ordine geometrico non deriva però alla teologia dalla matematica, bensì è proprio della dialettica. La dialettica, scienza assiomatico-dimostrativa, spiega alcune verità metafisiche presenti nell'anima, le quali sono più profonde e genera-

<sup>6</sup> Rispetto ai materiali che possediamo, l'apporto di Giamblico alla mediazione tra pitagorismo e platonismo appare fondamentale: Giamblico avrebbe infatti elaborato un preciso progetto speculativo sulla base del quale i neoplatonici ateniesi avrebbero necessariamente dovuto confrontarsi. In particolare in Nicomaco, come fa emergere O'Meara, si rinviene un progetto che non solo prevede la riduzione delle idee platoniche alle proprietà formali dei numeri, ma anche la costruzione di una teologia aritmetica in grado di chiarire come la struttura numerica stia alla base delle leggi fisiche, dei principi etici e dei sistemi religiosi. Cfr. O'Meara (1989: 17-22) per la discussione sulla costruzione di una teologia aritmetica in grado di chiarire come la struttura numerica costituisca il fondamento delle leggi fisiche.

<sup>7</sup> Cfr. O'Meara (1989: 198-204).

<sup>8</sup> Sulle origini di una *θεολογική ἐπιστήμη*, costruita sulla possibilità, propria dell'anima, di conoscere tutto il reale tramite immagini, cfr. Saffrey (1996); O'Meara (1986) e (2000). A Siriano si deve la fusione tra la *Repubblica* di Platone e la *Metafisica* di Aristotele, tra dialettica platonica e valore teologico della metafisica aristotelica: cfr. Saffrey (1990). Sulla corrispondenza tra oggetto e metodo: cfr. Gritti (2008: 255-306).

<sup>9</sup> Sulle influenze matematiche negli scritti di Proclo, cfr. Charles-Saget (1982).

li degli assiomi geometrici, poiché riguardano i principi primi di tutta la realtà, ossia gli dèi.

La geometria, invece, è ciò che sopperisce ai limiti conoscitivi dell'anima completamente discesa<sup>10</sup>, che pure conserva in sé λόγος di ciò che mira a conoscere. In effetti, le figure estese spazialmente della geometria rendono i principi innati più accessibili all'anima caduta, e il suo carattere dimostrativo più marcato rispetto all'aritmetica coincide con la capacità discorsiva di quest'anima. Nelle figure della geometria l'anima può cogliere meglio i suoi principi innati, perché questi sono espressi a un livello più basso, cioè più simile a un'immagine<sup>11</sup>. Dunque, l'apporto della geometria all'operazione del risveglio è essenziale; il suo ruolo non è però fornire un metodo scientifico alla conoscenza, ma predisporre l'anima ad accogliere il vero risvegliando le proprie intellezioni.

Ora, la necessità di dar senso alla scienza teologica potrebbe portare Proclo a rivedere i rapporti tra matematica e dialettica. Per dimostrare che il metodo geometrico appartiene alla dialettica prima ancora che alla matematica, in quanto parte integrante della scienza teologica, Proclo deve subordinare la matematica alla dialettica e dunque discutere di un ambito di essa più vicino al sensibile, o meglio a ciò che è spazialmente esteso. Dietro questa finalità si nasconde la preferenza di Proclo per Euclide: presenta, pertanto, la scelta di commentare gli *Elementi*<sup>12</sup>, invece dell'*Introduzione all'aritmetica* di Nicomaco, segnalando nei termini platonici della *Repubblica* l'importanza (protrettica) di questa scienza e al contempo evidenziando i limiti dell'approccio scientifico non-

<sup>10</sup> Sulla critica neoplatonica alla teoria plotiniana dell'anima non discesa, cfr. Steel (2006: 55-70 e 108-116).

<sup>11</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 141.4-142.2.

<sup>12</sup> Nel progetto ambizioso di mostrare ai contemporanei e tramandare ai posteri come Platone avesse fornito l'ordine di tutto il *pantheon* del paganesimo greco attraverso l'indagine sui gradi dell'essere risiede il senso dell'attività procliana. Benché Proclo non lo dichiarasse, per raggiungere questo scopo il *corpus* platonico di per sé non può bastargli: si appoggia pertanto all'articolazione scientifica data dalla logica aristotelica, e forse soprattutto alla sua rielaborazione "assiomatica", a opera di Alessandro di Afrodisia, unitamente al sistema geometrico di stampo euclideo. Su come la filosofia assuma forma scientifica volta a definire e dimostrare, e sugli assiomi come principi e oggetto di questa scienza, cfr. Bonelli (2001: 60-73 e 239-270).

platonico alla teologia. Il risultato di questa operazione è l'alterazione del rapporto "paritario" tra Pitagora e Platone. Limitato il ruolo di Pitagora come *auctoritas* scientifica (senza ritoccare quello di *auctoritas* teologica<sup>13</sup>), la conoscenza del vero sembra potersi conseguire solo grazie agli scritti di Platone, a quell'unica *auctoritas* teologica e scientifica che tiene insieme tutte le altre, e all'esegesi di un unico dialogo, quello che raccoglie tutti gli altri dialoghi teologici in unità, ossia il *Parmenide*<sup>14</sup>.

## 2. I modi di insegnamento del divino

Per comprendere l'importanza di Pitagora per il pensiero di Platone, basti qui citare un noto passaggio della *Teologia Platonica*:

Tutta la teologia greca è figlia dell'iniziazione ai misteri di Orfeo; e Pitagora per primo (πρώτου) aveva appreso da Aglaofamo i riti segreti sugli dèi, poi Platone per secondo (δευτέρου) accolse dagli scritti dei Pitagorici e degli Orfici la perfetta scienza su di essi. Nel *Filebo*, infatti, attribuendo la teoria sulle due specie di principi ai Pitagorici, li chiama coloro «che abitano assieme agli dèi» e veramente beati (μακάριους ὄντως) (Procl. *Theol. Plat.* I 5, 25.26–26.6; trad. Casaglia).

La scienza che, per il tramite di Aglaofamo, giunge a Pitagora viene assimilata da Platone attraverso gli scritti di coloro che abitano con gli dèi, cioè anime superiori a quelle ordinarie. Più che sull'importanza degli scritti di Pitagora e dei Pitagorici per l'esegesi di Platone, vorrei concentrarmi sul riferimento ad anime beate e vicine agli dèi. Pitagora e Platone sono spesso associati nei testi neoplatonici in quanto condividono la stessa sorte psichica. Chiamando a sostegno il divino Giamblico, Proclo, nel *Commento al Timeo*, attacca l'interpretazione plotiniana del mito del *Fedro*, secondo la quale tutte le anime avrebbero lo stesso stato<sup>15</sup>. Pitagora e Platone sono infatti, sia per Giamblico sia per Proclo,

<sup>13</sup> Sulla relazione tra Platone e Pitagora in Proclo, cfr., per esempio, Gritti (2008: 52-54).

<sup>14</sup> Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 8, 32.1-12.

<sup>15</sup> Cfr. Procl. *in Ti.* I 131.28-132.5; II 112.23-25.

anime mandate sulla terra per il beneficio degli esseri umani<sup>16</sup>.

Tuttavia, leggendo Proclo, ci si accorge non solo della vicinanza di Platone e Pitagora, ma anche e sin da subito dell'intenzione di far emergere – nonostante l'iniziale dipendenza di Platone da Pitagora in termini di iniziazione – una superiorità del primo sul secondo: nell'*incipit* della *Teologia Platonica*, Platone è presentato come colui attraverso il quale – o meglio il solo uomo attraverso il quale (δι' ἐνὸς ἀνδρός, I 1, 6.2) – è stato possibile rivelare la verità agli esseri umani<sup>17</sup>. Ciò che consente di assegnare il primato teologico a Platone è l'adozione di un metodo scientifico per il discorso sugli dèi. Proclo chiarisce ciò quando espone i metodi di insegnamento del divino (οἱ τρόποι τῆς θεολογικῆς διδασκαλίας<sup>18</sup>), che sembrano schematizzare tutti gli sviluppi della riflessione teologica greca<sup>19</sup>. La trattazione più estesa di tali modi si trova nella *Teologia Platonica*:

Vi sono quelli che nel parlare dei principi divini lo fanno allusivamente (δι' ἐνδείξεως), parlandone in maniera simbolica e mitica, oppure per immagini (ἢ συμβολικῶς καὶ μυθικῶς ἢ δι' εἰκόνων); mentre tra quelli che espongono apertamente i loro pensieri, gli uni elaborano i loro discorsi in modo scientifico (κατ' ἐπιστήμην), gli altri per ispirazione provenienti dagli dèi (Procl. *Theol. Plat.* I 4, 20.1–5; trad. Casaglia)<sup>20</sup>.

Proclo afferma che quattro sono i modi per parlare del divino e pone da una parte quello dialettico e ispirato, espressione di un linguaggio privo di velamenti e, dall'altra, i modi simbolico e iconico, espressione di un linguaggio che si serve di simboli e immagini per aggiungere che

Il modo che aspira a rivelare i principi divini tramite simboli è quello orfico, e in generale è proprio di coloro che mettono per iscritto le mitologie divine. Pitagorico invece è quello per immagini (ὁ δὲ διὰ

<sup>16</sup> Su ciò, cfr. Motta (2013).

<sup>17</sup> Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 1, 5.6–6.7.

<sup>18</sup> Cfr. Anon. *Proleg.* 27.1–83; Procl. in *Prm.* 646.21–31; *Theol Plat.* I 4, 17.9–23.11. Su ciò, cfr. Sheppard (2014: 57–79) e Gersh (2021: 242–244).

<sup>19</sup> Cfr. Hadot (1987: 13–24) e Saffrey (1992: 35–50).

<sup>20</sup> Cfr. Procl. in *Prm.* 646.21–646.31.

τῶν εἰκόνων), poiché le scienze matematiche sono state scoperte dai Pitagorici in vista della reminiscenza dei principi divini (πρὸς τὴν τῶν θείων ἀνάμνησιν), e per mezzo di queste scienze, come di immagini (καὶ διὰ τούτων ὡς εἰκόνων), essi cercano di ascendere a quei principi di lassù; e infatti hanno consacrato agli dèi i numeri e le figure geometriche, come dicono coloro che si impegnano a riferire le loro dottrine. Il modo, poi, che per ispirazione divina rivela la verità in sé stessa sugli dèi si manifesta soprattutto in coloro che hanno il rango più elevato nella celebrazione dei misteri. [...] Infine il modo scientifico è il modo privilegiato dalla filosofia di Platone (Procl. *Theol. Plat.* I 4, 20.6–20; trad. Casaglia).

Il modo che si avvale di simboli e miti (συμβολικῶς καὶ μυθικῶς) è proprio della tradizione orfica e dei poeti arcaici e mira a preservare le dottrine più elevate da chi non è degno di riceverle. L'insegnamento per immagini (δι' εἰκόνων) è tipico dei Pitagorici e si caratterizza per l'uso di numeri e figure geometriche che consentono l'accesso alla conoscenza del divino<sup>21</sup>. Poi c'è il modo ispirato (ἐνθραυστικῶς οὐ κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπιπνοίαν οὐ ἀποφαντικώτερον) che appartiene *in primis* (ma non solo) agli *Oracoli Caldaici*<sup>22</sup>. E infine c'è il metodo scientifico-dialettico (κατ' ἐπιστήμην οὐ διαλεκτικῶς), che è filosofico, proviene dagli Eleati<sup>23</sup>, ed è il prediletto da Platone. Va subito evidenziato che la predilezione di Platone per un metodo non impedisce di trovare nei dialoghi anche l'applicazione di tutti gli altri<sup>24</sup>:

Appare chiaro infatti che egli [*scil.* Platone] non intende seguire dappertutto lo stesso modo d'insegnamento sui principi divini (οὐ τὸν αὐτὸν πανταχοῦ τρόπον μετῶν τὴν περὶ τῶν θείων διδασκαλίαν), ma in-

<sup>21</sup> Cfr. Procl. *in Prm.* 647.1-4. Cfr. anche Procl. *in Eucl.* 22.13-17. Su ciò, cfr. Opsomer (2000: 351-372).

<sup>22</sup> Cfr. Procl. *in R.* II 8.10-11.

<sup>23</sup> Cfr. Procl. *in Prm.* 623.29-624.1; 646.32-647.1; 993.30-31; 1000.35-36.

<sup>24</sup> La dialettica non è solo il modo prediletto da Platone, ma è anche un modo che ha a che fare con tutti gli altri tre modi di insegnamento: rende esplicito il non-detto del discorso ispirato, spiega le apparenti incongruenze e assurdità del simbolismo mitico, condivide con il metodo iconico l'appartenenza essenziale al pensiero dell'anima, sia perché la sua natura di immagine dell'Intelletto si ripercuote su tutte le facoltà conoscitive, sia perché la scienza deve molto alla struttura dei sistemi aritmetico-geometrici.



tende svolgere la verità su di essi ora in maniera divinamente ispirata, ora invece in maniera dialettica; e talvolta annuncia le loro proprietà indicibili in modo simbolico, talvolta invece risale a essi a partire dalle immagini, e scopre in questi principi divini le cause originarie dell'universo (Procl. *Theol. Plat.* I 4, 17.18–24; trad. Casaglia).

Platone si è servito di *tutti* questi metodi per dispiegare la verità: del resto, i dialoghi mostrano l'adozione di tutti e quattro i modi di insegnamento. Il fatto che Platone li adotti tutti consente di osservare l'*accordo* che le diverse tradizioni teologiche trovano nella metafisica neoplatonica.

Quanto fin qui esposto porta, pertanto, alla conclusione che questi metodi non dicono verità diverse, bensì dicono in modo diverso *la* verità. Una stessa verità è stata trasmessa in Grecia da figure di sapienti quali Orfeo, Pitagora, Platone, i poeti-teologi e i teurghi. Poiché la verità, in quanto sapere rivelato, è sempre la stessa, essa non subisce né alterazione di contenuti né accrescimento o diminuzione<sup>25</sup>. Quindi, ciò che cambia è la maniera in cui la verità viene comunicata dalle diverse autorità teologiche. Sotto questo aspetto la posizione di Platone emerge in maniera preminente tra le diverse *auctoritates* che si sono occupate del divino e, dunque, anche rispetto a Pitagora. In questa sede il mio obiettivo è limitato a individuare l'apporto innovativo di Proclo alla fondazione della scienza teologica attraverso la ridefinizione della relazione tra matematica e dialettica che conduce a una rilettura del ruolo della geometria nel percorso didattico neoplatonico. Procederò, quindi, analizzando come Platone usi il metodo per immagini e il metodo dialettico nel *Timeo* e la conseguente subordinazione di questo dialogo al *Parmenide*.

### 3. La non-scientificità dei Pitagorici

Una tendenza a sminuire le pretese scientifiche dei Pitagorici si trova già nel *Commento al Timeo*, che Proclo scrive all'età di so-

<sup>25</sup> Sull'ambizioso progetto concordista, cfr. Saffrey (1992).

li 27 anni<sup>26</sup>: completato probabilmente poco dopo la morte di Siriano, il *Commento* potrebbe riflettere, per alcuni aspetti – come spiega O'Meara –, una maggiore vicinanza di Proclo alle posizioni di Giamblico (e di Siriano<sup>27</sup>). A mio parere non ci sono indizi probanti per ipotizzare un cambiamento di idea in merito ai limiti dell'insegnamento di Pitagora e dei Pitagorici da quest'opera "giovane" alla *Teologia Platonica*. Del resto, i passaggi della *Teologia Platonica* sopracitati confermano che Platone ha usato tutti i metodi di insegnamento. Il *Timeo* appare piuttosto fondamentale per mostrare non solo che la teologia si colloca oltre la fisica, ma anche che la dialettica si colloca oltre la matematica.

In questo dialogo, con un approccio pitagorico elevato, ispirato, simbolico, anagogico, rivelativo<sup>28</sup>, la natura è spiegata a partire da numeri e figure e per mezzo di immagini<sup>29</sup>. Nel confronto con l'approccio di Socrate all'analisi del mondo, il metodo pitagorico appare però mancante di scientificità, esattamente come si legge nella *Teologia Platonica*. Infatti, solo per il metodo socratico Proclo usa il termine "dimostrativo" (ἀποδεικτικόν). Ora, il *Timeo* risulta dalla combinazione dello stile rivelativo, tipico dei Pitagorici, e del metodo dimostrativo di Socrate<sup>30</sup>. Proclo, in effetti, sostiene, anche nel *Commento agli Elementi di Euclide*, l'idea che i dialoghi di Platone riflettano, in qualche modo, *sempre* anche un metodo scientifico, e soprattutto molto più di quanto non facciano opere pitagoriche, come il *Discorso sacro*. Questa linea interpretativa porta Proclo, a mio parere già nel *Commento al Timeo*, ad allontanarsi dalla posizione di Giamblico, per il quale Pitagora è stato il primo filosofo "scientifico" e la letteratura pitagorica un punto di riferimento per leggere tutta la filosofia greca, compreso Platone. L'operazione che mette in campo Proclo per rendere Platone il primo filosofo scientifico è l'individuazione nei dialoghi di un procedimento dimostrativo (di "sillogizzazione").

<sup>26</sup> Cfr. Marin. 13, 10-19.

<sup>27</sup> Cfr. Sheppard (1980: 34-38).

<sup>28</sup> Cfr. Procl. in *Ti.* I 15.23-25; I 204.3-5. Cfr. anche Procl. in *Ti.* I 1.25-26; 2.29-3.4; 33.7-11; 262.10-11; 267.1-2.

<sup>29</sup> Cfr. Procl. in *Ti.* I 129.31-130.1.

<sup>30</sup> Cfr. Procl. in *Ti.* I 17.12.

Ora, Proclo – come evidenziato dalle testimonianze presentate fin qui – non vuole dimostrare la superiorità di Platone marcando la differenza dottrinale tra platonismo e pitagorismo<sup>31</sup>, ma piuttosto tenta di mettere in luce che il modo in cui la rivelazione del divino trova espressione assume forma scientifica *solo* nei dialoghi di Platone, compreso il *Timeo*, dove tuttavia il metodo scientifico non è applicato coerentemente<sup>32</sup>. Mi pare utile quindi tornare alla *Teologia Platonica* per individuare la caratteristica precipua di quel modo di insegnamento del divino che si serve di immagini matematiche e la cui esposizione è convergente con quanto si legge nel *Commento al Timeo*:

Ma se vuoi richiamare alla mente l'insegnamento impartito per via matematica (τῆς διὰ τῶν μαθημάτων διδασκαλίας) e la trattazione sui principi divini a partire da ragionamenti etici oppure fisici, quali si possono osservare disseminati in gran numero nel *Timeo*, nel *Politico* e in altri dialoghi, è là, credo, che ti sarà chiaro il modo espositivo che ci consente di conoscere i principi divini per via di immagini (διὰ τῶν εἰκόνων) (*Theol. Plat.* I 4, 19.6–12; trad. Casaglia).

Proclo aggiunge, nel *Commento agli Elementi di Euclide*, che queste immagini preparano anche le menti imperfette alla conoscenza intellettuale<sup>33</sup>. Quindi la matematica educa preliminarmente, nel senso che prepara anche lo sguardo dell'anima dei non iniziati alla visione della verità: nella *Repubblica* l'occhio dell'anima, accecato e offuscato da altre occupazioni, si risveglia alla contemplazione dell'essere solo grazie alla scienza matematica<sup>34</sup>.

La gerarchizzazione che, nel neoplatonismo, pervade tutto il reale caratterizza sin dall'antichità anche i diversi ambiti della scienza matematica. Tali ambiti non hanno tutti lo stesso rigore,

<sup>31</sup> Oltre al *Discorso sacro* e a Filolao (la sua autorità pitagorica preferita), Proclo fa uso dei *Versi d'oro*, dell'opera di Timeo di Locri, dell'*Inno al numero* e di altri scritti pseudo-pitagorici. Cfr. Procl. in *Ti.* I 199.3-4; 203.25-27; 316.18-24; II 8.9-10; 53.2-7; in *R.* II 69.2-3; *Theol. Plat.* I 26.4-9; III 30.19-23.

<sup>32</sup> Su ciò, cfr. Motta (2022: 509-516).

<sup>33</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 22.1-8.

<sup>34</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 20.18 e cfr. *Pl. Resp.* VII 527d-e.

perché per esempio l'aritmetica è più rigorosa dell'armonica e usa immagini con funzioni diverse da quelle della geometria. Inoltre, l'aritmetica non ricorre all'estensione spaziale per cogliere i suoi oggetti, ragion per cui i suoi principi possiedono maggiore semplicità e unità di quelli della geometria<sup>35</sup> e, quindi, risultano meno utili per il fine procliano. Per ridimensionare il ruolo della matematica nel discorso teologico-scientifico, Proclo deve innanzitutto dimostrare che la matematica è una scienza imperfetta rispetto alla dialettica. Anche se la geometria occupa un posto più basso rispetto all'aritmetica, la cosa interessante è che svolga per Proclo il ruolo assegnato in generale alla matematica nella *Repubblica*: media attraverso immagini tra la realtà materiale e le Forme verso l'attività intellettuale, seguendo la quale si possono finalmente cogliere tutte le cose senza dimensioni e senza parti.

La linea argomentativa che Proclo costruisce per sostenere la sua idea potrebbe seguire il ragionamento sui limiti della fisica rispetto alla teologia: la scienza della natura non può essere dissociata dal discorso teologico, perché la natura dipende dagli dèi, come le cause fisiche da quelle extra-fisiche<sup>36</sup>. E, dunque, come il *Timeo* riesce a mostrare che la fisica, di matrice pitagorica<sup>37</sup>, è subordinata alla teologia, così questo stesso dialogo concorre a evidenziare i limiti della geometria e la necessità che questa sia subordinata alla dialettica. Partendo da tale suggestione, procederò ora osservando i limiti scientifici del *Timeo* e poi, nel paragrafo successivo, analizzerò alcuni aspetti della geometria presentati negli *Elementi*.

È noto che l'applicazione della matematica alla fisica consente di mettere in evidenza il buon ordinamento dei rapporti secondo i quali l'universo è stato costruito e la proporzione che collega tutte le cose esistenti nel cosmo<sup>38</sup>, consente cioè un determinato tipo di discorso teologico<sup>39</sup>, che ancora, però, non può dirsi pienamente

<sup>35</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 59.15-20.

<sup>36</sup> Cfr. Procl. in *Ti.* I 204.8-11.

<sup>37</sup> Cfr. Procl. in *Ti.* III 161.3-6.

<sup>38</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 32c; 88e.

<sup>39</sup> Il buon matematico è colui che sa che le dimostrazioni che esegue sono in conformità della materia soggetta alle matematiche. Similmente lo studioso della natura, che tratta di cose naturali, fa discorsi verosimili, mentre solo chi si dedica all'insegnamento

scientifico<sup>40</sup>: il dialogo, infatti, mostra che ciò che è intelligibile esiste nel sensibile in modo iconico<sup>41</sup>. Tuttavia, l'uso di immagini non rende il *Timeo* meno teologico<sup>42</sup> del *Parmenide*, ma soltanto meno scientifico<sup>43</sup>, e conferma quanto Proclo scrive di Pitagora e Platone nella *Teologia Platonica*, ossia che entrambi i filosofi sono teologi. Però, di questi due teologi solo Platone è autore di un'autentica *πραγματεία* sugli enti divini, che evidentemente non è il *Timeo*. Il discorso verosimile di Timeo, che procede secondo il metodo geometrico<sup>44</sup>, è preceduto dalla narrazione del mito di Atlantide da parte di Crizia. Questa struttura narrativa è interessante per il discorso che provo a portare avanti, perché è legata alla prassi pitagorica di anticipare con immagini un resoconto scientifico:

Era, infatti, consuetudine dei Pitagorici proporre, prima dell'insegnamento scientifico (πρὸ τῆς ἐπιστημονικῆς διδασκαλίας), l'esposizione attraverso le realtà simili e le immagini degli argomenti indagati (τὴν διὰ τῶν ὁμοίων καὶ τῶν εἰκόνων τῶν ζητούμενων σκευμάτων δῆλωσιν) e, dopo questa, introdurre l'indicazione ineffabile riguardo ai medesimi argomenti attraverso simboli; poi in questo modo, dopo il risveglio dell'intellezione psichica e la purificazione dell'occhio, addurre l'intera scienza degli argomenti che stanno di fronte (Procl. *in Ti.* I 30, 4–10; trad. mia).

Sono qui individuabili tre tappe della prassi filosofica pitagorica: (1) l'esposizione iconica fondata sul rapporto di somiglianza con il contenuto da comunicare; (2) l'esposizione attraverso sim-

delle cose dell'Intelletto e della sostanza permanente formula ragionamenti inoppugnabili e inalterabili.

<sup>40</sup> Procl. *in Eucl.* 23.2-9.

<sup>41</sup> Cfr. Procl. *in Ti.* I 12.30-13.10.

<sup>42</sup> Il *Timeo* appare al vertice dei dialoghi cosmologici ed è complementare al *Parmenide*: cfr. Procl. *in Ti.* I 13.14-19. In Procl. *Theol. Plat.* I 5, 24.12-19 e 25.3-23 il *Timeo* compare tra i dialoghi di argomento teologico, al pari di *Fedone*, *Fedro*, *Simposio*, *Filebo*, *Sofista*, *Politico*, *Cratilo*, senza alcuna preminenza rispetto a essi.

<sup>43</sup> I due dialoghi sviluppano da prospettive diverse il discorso teologico e lo esprimono in forme per lo più differenti. Su ciò, cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 7, 32.1-12.

<sup>44</sup> Cfr. Martijn (2010: 67-162).

boli, che non presuppongono più soltanto somiglianza e nemmeno solo opposizione, bensì un legame ineffabile che favorisce il rinvio del significante al referente; e (3) un'esposizione diretta e scientifica<sup>45</sup>. L'esposizione diretta e scientifica è il discorso di Timeo, nel quale Proclo individua cinque ipotesi o assiomi, da cui ricava conclusioni fisiche, di cui le prime tre sono<sup>46</sup>: (a) che il mondo è stato creato; (b) che è stato creato da un demiurgo; (c) che il demiurgo si è servito di un paradigma eterno<sup>47</sup>. L'individuazione di un metodo geometrico nel discorso di Timeo sottolinea che il metodo scientifico pervade anche opere teologiche diverse dal *Parmenide*<sup>48</sup>, ma non sembra essere ancora la prova decisiva per sostenere il primato scientifico di Platone. La prova incontrovertibile viene dal riconoscimento dell'esistenza di un "trattato" teologico-scientifico platonico, in cui la più completa e perfetta scienza superiore presenta principi di rilevanza normativa per la matematica:

A buon diritto la dottrina dei Pitagorici chiamava la linea *diadica*, perché viene seconda ed è costituita in virtù del primo mutamento dell'ente senza parti. E che il punto viene dopo la monade, e la linea dopo la diade, e la superficie dopo la triade, lo spiega in qualche luogo anche il *Parmenide*, quando esclude dall'uno prima la pluralità, poi il tutto; che se la pluralità viene prima del tutto, anche il numero viene prima del continuo, e la dualità prima della linea, e l'unità prima del punto (Procl. in *Eucl.* 99.16–100.2)<sup>49</sup>.

#### 4. Euclide, la geometria e la dialettica platonica

A differenza di Giamblico, per Proclo la dialettica è "fastigio delle matematiche"<sup>50</sup>, ossia è il coronamento di queste. Analisi, divisione, definizione e dimostrazione sono forze di cui la dialetti-

<sup>45</sup> Cfr. Coulter (1976: 32-72); Dillon (1976: 248-250); Sheppard (1980: 96-201).

<sup>46</sup> Cfr. Festugière (1963: 77-100).

<sup>47</sup> Procl. in *Ti.* I 265.3ss.; 283.15-19; 332.6-9; 345.3-4; II 7.19-20; 114.14-15.

<sup>48</sup> Sui dialoghi che consentono una appropriazione filosofica della rivelazione teologica, cfr. Gersh (2014: 80-107).

<sup>49</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 94.8-18.

<sup>50</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 42.10; Pl. *Resp.* VII 534e; [Pl.] *Epin.* 991e.

ca si serve: divisioni e analisi riproducono la processione degli enti dall'Uno e il loro ritorno verso di esso, mentre definizioni e dimostrazioni sono utili per "la caccia all'essere"<sup>51</sup>. Queste stesse forze sono *comuni* anche alle scienze matematiche:

Di queste [*scil.* forze] provvista (χορηγουμένη) e perfezionata (τελειουμένη), la matematica trova alcune cose mediante l'analisi, altre mediante la sintesi; spiega alcune per via di distinzione, altre mediante definizioni, altre le collega mediante la dimostrazione delle cose già cercate, mettendo in armonia questi procedimenti coi suoi propri oggetti, e servendosi di ciascuno per l'osservazione dei concetti intermedi; per conseguenza le analisi, le definizioni, le distinzioni, le dimostrazioni sono a essa peculiari e si svolgono secondo il carattere della conoscenza matematica (ἔθεν δὴ καὶ αἱ ἀναλύσεις ἐπ' αὐτῆς καὶ οἱ ὁρίσμοι καὶ αἱ διαιρέσεις καὶ αἱ ἀποδείξεις οἰκείαι τέ εἰσι καὶ κατὰ τὸν τρόπον τῆς μαθηματικῆς γνώσεως ἀνελίσσονται) (Procl. in Eucl. 43.1–10; trad. Timpanaro Cardini).

Dunque, nell'ottica procliana, la dialettica platonica rende la matematica stabile e inconfutabile, perfezionando tutto quello che la matematica ha di intelligibile e presentando come inconfutabile ciò che è esatto; conferisce immutabilità a ciò che è stabile e riconduce ciò che è immateriale e puro alla semplicità e immaterialità dell'Intelletto, determinando i loro principi coi ragionamenti, mostrando le distinzioni delle specie e delle forme a loro soggette, insegnando le sintesi che traggono dai principi e le loro conseguenze e le analisi che ritornano alle prime posizioni e ai principi.

Per dimostrare che gli strumenti di cui si serve la matematica sono forniti a questa dalla dialettica platonica, e di conseguenza per dimostrare la superiorità della dialettica sulla matematica, Proclo ha bisogno dell'*auctoritas* non di un "semplice" matematico. La scelta ricade su Euclide, presentato quindi come un platonico<sup>52</sup>, così familiare alla filosofia di Platone da porre come

<sup>51</sup> Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 9, 39.7–40.18. Su cosa intenda qui Proclo con caccia all'essere, cfr. Motta (2024).

<sup>52</sup> Cfr. Procl. in Eucl. 68.20–21.

obiettivo degli *Elementi* la costruzione delle figure geometriche del *Timeo*<sup>53</sup>. A differenza di Nicomaco, la cui opera aritmetica è ben nota per l'assenza di dimostrazioni a sostegno delle sue posizioni, Proclo riesce a evidenziare che i teoremi di Euclide, partendo da ipotesi (date da una scienza superiore, ossia la dialettica) e dimostrando ciò che ne consegue, fanno emergere la struttura del discorso matematico come descritto nella *Repubblica* di Platone. Gli *Elementi* di Euclide sono quindi presentati come un manuale scientifico di *geometria platonica*.

La scelta di Proclo in favore di Euclide è motivata da osservazioni di ordine storico-teorico e fattuale. L'elogio di Euclide nel secondo prologo ricalca, con opportune differenze, quello di Giamblico a Nicomaco<sup>54</sup>. Giamblico fa emergere storicamente Nicomaco come un grandissimo aritmetico (ὡς ἀριθμητικώτατον<sup>55</sup>), allievo dei migliori maestri di matematica, che, a sua volta, insegna la scienza matematica secondo il pensiero di Pitagora e con precisione, ordine e una sorprendente capacità dimostrativa (ἀποδείξεως) dei principi scientifici<sup>56</sup>. A questa figura esemplare Proclo contrappone Euclide, il cui valore travalica il mero dato storico. Proclo riconosce in Euclide il più giovane dei discepoli di Platone, e lo presenta come colui che adopera tutti i procedimenti della dialettica con forza logica nella sua guida inconfutabile e completa della geometria. Questa guida *predispone* gli studenti all'apprendimento della geometria spiegando le costruzioni delle figure cosmiche in vista della conoscenza dell'intera scienza.

L'osservazione di ordine fattuale che Proclo usa per motivare la scelta di commentare il testo di Euclide riguarda gli errori di calcolo dei Pitagorici. L'esempio portato è il noto teorema di Pitagora:

Se consultiamo i ricercatori di cose antiche troveremo che essi fanno risalire questo teorema a Pitagora, e affermano che egli sacrificò un

<sup>53</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 68.21-23; 384.2-4.

<sup>54</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 69.1-2 e 12-13; 70.16-18.

<sup>55</sup> Iambl. in *Nic.* 5.13-14.

<sup>56</sup> Cfr. Iambl. in *Nic.* 4.13-5.24.



bove per questa scoperta. Per parte mia io ammiro coloro che per primi (τοὺς πρῶτους) hanno fatto attenzione alla verità di questo teorema, e ancor più mi compiacio con l'Autore degli *Elementi* non solo perché ci ha convinto di esso con la dimostrazione più perspicua (οὐ μόνον ὅτι δι' ἀποδείξεως ἐναργεστάτης τοῦτο κατεδήσατο), ma anche perché nel sesto libro è riuscito a concepire un teorema più generale di questo, confermandolo con gli argomenti inconfutabili della scienza (τὸ καθολικώτερον αὐτοῦ τοῖς ἀνελέγκτοις λόγοις τῆς ἐπιστήμης ἐπίεσεν) (Procl. in *Eucl.* 426.6–14; trad. Timpanaro Cardini).

I Pitagorici quindi non sono di fatto competenti in geometria, scienza cui Proclo, nel secondo prologo, attribuisce non solo la dimostrazione, ma anche la definizione, la divisione e l'analisi<sup>57</sup>. Questi quattro elementi del metodo geometrico – presenti già nel primo prologo, dove sono trattati come elementi del metodo matematico<sup>58</sup> – sono discussi anche da Giamblico come caratteristiche del metodo matematico<sup>59</sup> e per dimostrare la loro indipendenza e superiorità rispetto a caratteristiche analoghe del metodo logico-dialettico:

A tali problemi si accompagna contestualmente anche l'esame di come la scienza matematica si serva della divisione e della definizione e dei ragionamenti sillogistici, se è vero che apprende dalla dialettica questi metodi, o in questo campo operi anche da sola (ἢ καὶ αὐτὴ ἄφ' ἑαυτῆς ἐνεργοῦσα περὶ ταῦτα). Certo se li assume dalla teoria della logica, essa manca di molte cose e mutua dall'esterno i principi della sua propria capacità conoscitiva (πολλῶν ἔσται ἐπιδεῆς καὶ τῆς οἰκείας γνώσεως τὰς ἀρχὰς ἐτέρωθεν μεταλαμβάνει); se invece tutto questo appartiene a qualche altra disciplina più che alla matematica, allora bisogna pensare che questi tre metodi, cioè la divisione, la definizione e il ragionamento sillogistico, sono una cosa nella dialettica, altra cosa nella matematica, in quanto nell'un caso e nell'altro sono determinati secondo il proprio genere. Ebbene, i teoremi della dialettica sono superiori (τὰ μὲν οὖν τῆς διαλεκτικῆς μείζονά τ' ἐστὶ θεωρήματα) e in questa sede non è il caso di esporli, mentre quelli della matematica in quanto suoi propri interessa-

<sup>57</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 69.9-19.

<sup>58</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 43.2-10.

<sup>59</sup> Cfr. Iambl. *Comm. Math.* 65.1-26; 89.16-27.

no solo la matematica. Questa dunque li scopre e li perfeziona e li pratica da sé stessa, e ciò che le appartiene in proprio è ben capace di sperimentarlo, e non ha bisogno di altra scienza per costruire la sua propria teoria (ἀφ' ἑαυτῆς οὖν εὕρισκει τε αὐτὰ καὶ τελειοῖ καὶ ἐξεργάζεται, τὰ τε οἰκεία αὐτῇ καλῶς οἶδε δοκιμάζειν, καὶ οὐ δεῖται ἄλλης ἐπιστήμης πρὸς τὴν οἰκείαν θεωρίαν). Essa non conosce ciò che è in sé e per sé come fa la dialettica, bensì le realtà che cadono sotto il proprio dominio (οὐ γὰρ τὸ ἀπλῶς καθάπερ ἡ διαλεκτική, ἀλλὰ τὰ ὑφ' ἑαυτὴν διαγινώσκει), e le considera come cosa propria in quanto suoi propri soggetti, e di questi dà le esatte definizioni, e possiede in sé stessa i criteri con cui bisogna esaminarli, e si crea parecchi metodi di dimostrazione, e tra questi distingue quelli che sono migliori e veritieri, e quelli che sono ambigui e hanno quindi bisogno di maggiore attenzione. E ne fa subito una duplice applicazione: l'una tendente alla scoperta, l'altra al giudizio. Essa è capace sia di giudizio che di scoperta secondo il criterio particolare della sua propria tecnica, e non secondo l'intelligenza teoretica pura e semplice. [...] In tutto ciò la capacità di scoperta propria della matematica e il suo impiego e la sua capacità di giudizio non hanno bisogno di alcuna preparazione che sia introdotta dall'esterno (ἢ γὰρ ἐν τούτοις πᾶσιν οἰκεία αὐτῆς εὑρεσις καὶ χρῆσις καὶ κρίσις οὐδεμιᾶς ἐπεισάκτου δεῖται παρασκευῆς), come alcuni credono (Iambl. *Comm. Math.* 89.16–90.25; trad. Romano).

Giamblico riconosce, ovviamente, la superiorità della dialettica di Platone e vi trova le caratteristiche comuni anche al metodo matematico, ma non trae la conclusione che le quattro componenti del metodo matematico siano derivate da o modellate su quelle della dialettica platonica<sup>60</sup>. Proclo, invece, riesce a costruire la sua idea di subordinazione del metodo geometrico richiamando l'autorità testuale della *Repubblica*, come è evidente sia nel *Commento agli Elementi di Euclide*<sup>61</sup> sia nella *Teologia Platonica*, dove si legge:

Certamente riterrei giusto che costoro esaminassero la potenza della dialettica (τὴν τῆς διαλεκτικῆς δύναμιν), quale Socrate la fa conoscere nella *Repubblica*, e come egli affermi che essa fa da «coronamento» a

<sup>60</sup> Cfr. Iambl. *Comm. Math.* 46.3-13.

<sup>61</sup> Cfr. Procl. in *Eucl.* 42.9-21 (primo prologo) e 69.13-19 (secondo prologo).

tutte «le discipline», innalza chi se ne serve al Bene in sé e alle primissime enadi, purifica «l'occhio dell'anima», stabilendolo insieme agli esseri realmente esseri e al principio unico di tutte le cose, e facendolo pervenire «fino al principio anipotetico» (Procl. *Theol. Plat.* I 9, 39.7–14; trad. Casaglia).

È la *Repubblica* il dialogo che Proclo usa per giustificare la funzione introduttiva della matematica alla scienza teologica. Benché il ruolo paradigmatico della dialettica nei confronti della matematica non venga elaborato nel dettaglio nel *Commento agli Elementi di Euclide*, mi sembra in ogni caso chiaro il modo in cui Proclo procede per raggiungere il suo intento: egli fa passare l'idea della centralità indiscussa dell'esegesi di Platone e dei dialoghi. Sono i dialoghi di Platone a indirizzare le sue scelte e i suoi orientamenti teorici. E così la sua scelta ricade su Euclide, autore di quegli *Elementi* che possono fungere persino da commento al *Timeo*.

## 5. Alcune conclusioni (sulla de-pitagorizzazione del platonismo)

Credo che quindi sia importante individuare il motivo del distacco di Proclo dalle posizioni di Giamblico (e Siriano) sulla matematica stabilendo cosa questo distacco comporti per lo sviluppo della scienza teologica. Concentrarsi esclusivamente sul risultato, ossia la separazione della matematica teologizzante pitagorica dalla dialettica platonica, non apporta miglioramenti rispetto a quanto già sappiamo sulla metafisica neoplatonica. Quello che pertanto spero sia emerso è che Proclo potrebbe riscrivere il rapporto tra matematica e dialettica per risolvere l'ossimoro contenuto nell'espressione «scienza teologica»: il suo reale obiettivo è in effetti superare la difficoltà di applicare la dialettica a qualcosa come la teologia<sup>62</sup>. Per raggiungere tale obiettivo è necessario riflettere sull'importanza del *Timeo*, dialogo che rimanda alla necessità non solo della metafisica ma anche della dialettica, e quindi non solo di una realtà e un me-

<sup>62</sup> Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 9, 40.10-18.

todo superiori, ma anche di un testo che lo trascenda. Questo testo è il *Parmenide*, in cui «tutti gli assiomi della scienza teologica sono perfettamente evidenti e tutti gli ordinamenti delle realtà divine si mostrano acquisire esistenza in continuità»<sup>63</sup>.

Nel *Parmenide* si rinvencono le caratteristiche di una scienza superiore alle scienze esatte, il cui metodo, che consente di giungere fino all'anipotetico, contraddistingue *anche* il metodo geometrico, ma a differenza di quest'ultimo è autosufficiente. E tuttavia, affinché la scienza teologica sia riconosciuta come la scienza di tutte le scienze è opportuno rimarcare la differenza con quelle che – come la teologia pitagorica – pure insegnano il divino col velo delle immagini. Ciò comporta (1) la ridefinizione dello statuto della matematica come scienza non autosufficiente; (2) la ridefinizione del ruolo della geometria per lo studio della filosofia e il suo confinamento in sede introduttiva; (3) il declassamento di Pitagora a teologo non scientifico.

Benché il fine della matematica resti la contemplazione delle realtà più alte e la sua caratteristica la familiarità con l'incorporeo, il confronto di questa con la dimensione spaziale – come accade per la fisica del *Timeo* – è prova della subordinazione degli enti matematici rispetto agli elementi costitutivi della scienza teologica, scienza che trova direttamente in sé stessa il proprio fondamento<sup>64</sup>. Lo studio della geometria conduce, secondo Proclo, a liberarsi dall'ausilio dell'immaginazione, strappando l'anima dal ricorso all'estensione. Il suo fine è far sì che l'anima si volga alla pura attività intellettuale, dove gli enti non hanno né dimensione né parti, e, soprattutto, volga platonicamente lo sguardo dal sapere ipotetico a quello anipotetico<sup>65</sup>. I metodi di insegnamento del divino confermano, quindi, che la matematica dei Pitagorici conserva un carattere iconico di cui la dialettica platonica è priva.

Dunque, e per concludere, può considerarsi un interessante apporto di Proclo al progetto ateniese di scienza teologica la presentazione di Platone come il primo teologo realmente scientifi-

<sup>63</sup> Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 7, 31.23-25.

<sup>64</sup> Cfr. Procl. *in Eucl.* 35.17-37.26; 38.1-5; 48.

<sup>65</sup> Cfr. Procl. *in Eucl.* 18.5-25.11; 44.25-47.8; 84.8-23.

co<sup>66</sup>, autore dell'unico trattato antico in cui l'esposizione dialettica conferisce valore di ἐπιστήμη, ossia articolazione unitaria, sistematica ed esauriente, alle realtà più alte.

## Bibliografia

### Fonti primarie

- Casaglia, M. e Linguiti, A. (2007, a cura di), *Proclo*. Teologia platonica, UTET, Torino.
- Romano, F. (2006, a cura di), *Giamblico*. Summa Pitagorica, Bompiani, Milano.
- Timpanaro Cardini, M., (1978, a cura di), *Proclo. Commento al I libro degli Elementi di Euclide*, Giardini, Pisa.

### Letteratura secondaria

- Bonelli, M. (2001), *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli.
- Charles-Saget, A. (1982), *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Proclus*, Les Belles Lettres, Paris.
- Chlup, R. (2012), *Proclus: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Coulter, J.A. (1976), *The literary microcosm. Theories of interpretation of the later Neoplatonists*, Brill, Leiden.
- Dillon, J. (1976), *Image, symbol and analogy: three basic concepts of Neoplatonic allegorical exegesis*, in Baine Harris, R. (1976, ed.), *The significance of Neoplatonism*, Old Dominion University, Norfolk, pp. 247-262.
- Festugière, A.J. (1963), *Modes de composition des commentaires de Proclus*, in «Museum Helveticum», XX, 2, pp. 77-100.
- Gersh, S. (2014), *Proclus as theologian*, in Gersh, S. (2014, ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 80-107.
- Gersh, S. (2021), *Harmonics as Theological Paradigm in Proclus*, in Pelosi, F. and Petrucci, F.M. (2021, eds.), *Music and Philosophy in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 242-261.

<sup>66</sup> Non credo che Proclo riduca il valore teologico della dottrina pitagorica rivedendo il ruolo della matematica, ma credo piuttosto che distingua il modo di approccio al divino di Pitagora e Platone marcando superiorità di quest'ultimo anche in relazione alla scientificità del metodo.

- Gritti, E. (2008), *Proclo. Dialettica, anima ed esegesi*, LED, Milano.
- Hadot, P. (1987), *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, in Tardieu, M. (1987, éd.), *Les règles de l'interprétation*, Éd. du Cerf, Paris, pp. 13-24.
- Martijn, M. (2010), *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Brill, Leiden/Boston.
- Motta, A. (2013), *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica. Esegesi neoplatoniche sul Fedro*, in «KOINΩNIA», XXXVII, pp. 43-59.
- Motta, A. (2022), *La peculiare solennità dell'isagoge procliana al Parmenide di Platone*, in Brisson, L., Macé, A., Renaut, O. (2022, eds.), *Plato's Parmenides. Selected Papers of the XII Symposium Platonicum*, Academia, Baden-Baden, pp. 509-516.
- Motta, A. (2024), *L'eredità del Sofista nell'isagogica neoplatonica: le testimonianze di Giamblico e Proclo*, in Halper, E., Brisson, L. and Parry, R. (2024, eds.), *Plato's Sophist: Selected Papers of the XIII Symposium Platonicum*, Academia, Baden-Baden, pp. 535-542.
- O'Meara, D.J. (1986), *Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XXXIII, 3, pp. 3-22.
- O'Meara, D.J. (1989), *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford.
- O'Meara, D.J. (2000), *La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel*, in Segonds, A.Ph. et Steel, C. (2000, eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven University Press, Leuven/Paris, pp. 279-290.
- Opsomer, J. (2000), *Deriving the three intelligible triads from the Timaeus*, in Segonds, A.Ph. et Steel, C. (2000, eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven University Press, Leuven/Paris, pp. 351-372.
- Saffrey, H.D. (1990), *Comment Syrianus, le maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes, considèrerait-il Aristote?*, in Saffrey, H.D. (1990, éd.), *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris, pp. 131-140.
- Saffrey, H.D. (1992), *Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien*, in Bos, E.P. and Meijer, P.A. (1992, eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden/New York/Köln 1992, pp. 35-50.
- Saffrey, H.D. (1996), *Les débuts de la théologie comme science (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles)*, in «Revue des sciences philosophique et théologique», LXXX, 2, pp. 201-220.
- Sheppard, A. (2014), *Proclus as exegete*, in Gersh, S. (2014, ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 57-79.
- Steel, C. (2008), *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, trad. it. Edizioni di Pagina, Bari.

# L'intellezione di tutti gli intelligibili nella *Risāla fī l-ʿaql* di al-Fārābī: un'ipotesi interpretativa

Gabriele Tringale

L'*Epistola sull'intelletto* (*Risāla fī l-ʿaql*), composta dal filosofo di lingua araba Abū Naṣr al-Fārābī (m. 950/951) nella prima metà del X secolo<sup>1</sup>, si inserisce all'interno della lunga tradizione esegetica sorta intorno al *De anima* di Aristotele<sup>2</sup>. Benché l'intento generale dello scritto sia quello di chiarire i diversi significati che la parola *ʿaql* assume in vari contesti<sup>3</sup>, la sua sezione più estesa, che occupa le pagine 12.4–32.7 dell'edizione realizzata da Maurice Bouyges nel 1938, fornisce un contributo originale – e particolarmente influente nella riflessione della *falsafa* posteriore e della scolastica latina<sup>4</sup> – al dibattito sul numero, la natura e la funzione degli intelletti discussi in *De anima* III 5.

Sarebbe tuttavia vano tentare di rintracciare una continuità diretta tra l'*Epistola* e l'opera dello Stagirita: mentre quest'ultimo, infatti, sulla base di un'analogia con quanto avviene nell'intera natura, stabilisce l'esistenza di un νοῦς παθητικός, il sostrato passivo che è in potenza ogni intelligibile, e di un νοῦς ποιητικός, la causa che li produce tutti<sup>5</sup>, al-Fārābī introduce nella sua trattazione tre stadi dell'intelletto umano – l'intelletto in potenza (*ʿaql bi-l-quwwa*),

<sup>1</sup> Sulla datazione dello scritto cfr. Bouyges (1938: VII); Lucchetta (1974: 16); Hamzah (2001: 37-43); Janos (2012); Vallat (2012: LXXIV); Martini (2014); Vallat (2019: 198-202). Per informazioni sulla biografia e sulle opere di al-Fārābī cfr. Gutas (2012); Rudolph (2012).

<sup>2</sup> Per i cui contorni, che non possono essere delineati in questa sede, cfr. almeno le informazioni contenute in Falcon (2016).

<sup>3</sup> Per la precisione, nel linguaggio ordinario impiegato dalla gente comune, nei discorsi orali e scritti dei teologi musulmani e in quattro opere di Aristotele (*Analitici secondi*, *Etica Nicomachea*, *De anima* e *Metafisica*).

<sup>4</sup> Sulla recezione della *Risāla* cfr. almeno Gilson (1929); Madkour (1934: 172-180); Bouyges (1938: XV; XIX); Lucchetta (1974: 16-17); Taylor (2007); Vallat (2012: L nota 73; LII nota 76; LXXV-LXXVI); Donati (2019: 162 nota 13; 253-259).

<sup>5</sup> *De anima* III 5, 430a 10-17.

l'intelletto in atto ('*aql bi-l-fi'l*) e l'intelletto acquisito ('*aql mustafād*) – e un Intelletto agente ('*aql fa'āl*), ultima delle sostanze separate emanate a partire dal Primo, che concorre al processo di intellesione elargendo all'intelletto umano un principio che gli consente di passare da una condizione di potenzialità a una di attualità.

Così, a partire dal celebre studio di Étienne Gilson del 1929 intitolato *Les sources gréco-arabe de l'augustinisme avicennisant*, gli studiosi hanno provato a ricondurre la genesi della dottrina farabiana dei quattro tipi di intelletto alla mediazione del Περὶ νοῦ di Alessandro di Afrodisia<sup>6</sup>, testo nel quale vengono distinti un νοῦς ὑλικός, un νοῦς καθ' ἑξιν e un νοῦς ποιητικός, chiamato anche, sulla scorta di *De generatione animalium* II 3, 736b 27, νοῦς θύραθεν<sup>7</sup>. Un tentativo del quale non sfuggiranno le difficoltà: se è infatti possibile riscontrare una qualche somiglianza tra il νοῦς ὑλικός di Alessandro e l'intelletto in potenza di al-Fārābī e tra il νοῦς ποιητικός del Περὶ νοῦ e l'Intelletto agente dell'*Epistola*<sup>8</sup>, più complesso è giustificare perché la *Risāla* non faccia alcun accenno al νοῦς καθ' ἑξιν (l'abito dell'intellessione) e perché essa presenti un intelletto in atto e un intelletto acquisito del tutto estranei allo scritto alessandrino<sup>9</sup>.

La soluzione a questo enigma appariva chiara, almeno in parte, già a Gilson, che pure si basava sulla sola versione arabo-latina del testo: l'intelletto in atto e l'intelletto acquisito dovevano essere

<sup>6</sup> La versione greca di questo scritto, noto anche con il nome latino di *De intellectu*, è edita in Bruns (1887), mentre la versione araba è edita in Finnegan (1956) e in Badawī (1986).

<sup>7</sup> Alex. Aphr. *De intellectu* 106.19-108.15 Bruns (= 31.16-34.16 Badawī).

<sup>8</sup> La somiglianza tra il νοῦς ποιητικός del Περὶ νοῦ e l'Intelletto agente dell'*Epistola* consiste nel fatto che entrambi sono intelletti separati dalla materia che concorrono al processo di intellesione dell'intelletto umano. Si tenga tuttavia presente che, mentre Alessandro identifica il νοῦς ποιητικός con l'Intelletto divino della *Metafisica* di Aristotele, al-Fārābī dichiara esplicitamente che l'Intelletto agente si distingue dal Primo principio. Cfr. *Risāla fī l-'aql* 33.6-7 Bouyges; Walzer (1974); Jolivet (1997); D'Ancona (2014); D'Ancona (2021: 202-206).

<sup>9</sup> C'è stato infatti chi, come Finnegan (1957), ha voluto porre tra i due testi una discontinuità.



stati introdotti nel Περὶ νοῦ dai traduttori arabi<sup>10</sup>. È stato tuttavia Marc Geoffroy a dirimere la questione una volta per tutte e a sostenere che la dottrina farabiana dei quattro tipi di intelletto sarebbe sorta da una lettura della versione araba dello scritto di Alessandro condotta alla luce della pseudo-*Teologia* di Aristotele<sup>11</sup>. A partire da un meticoloso confronto tra le pagine 107.29–108.24 Bruns e la loro resa araba (33.21–34.22 Badawī), Geoffroy, secondo il quale al-Fārābī non sarebbe stato a conoscenza del *De anima* di Aristotele al tempo della stesura della *Risāla*<sup>12</sup>, ha infatti messo in luce che la versione araba del Περὶ νοῦ introduce nella descrizione del νοῦς ποιητικός delle ambiguità, che hanno evidentemente suggerito ad al-Fārābī l'esistenza di due stadi dell'intelletto umano ulteriori rispetto all'intelletto materiale di Alessandro: un intelletto in atto intelligibile per natura, che avrebbe rimpiazzato il νοῦς καθ' ἑξῆς dell'originale greco, e un intelletto acquisito, meta finale di un percorso di ascesa compiuto da quello stesso intelletto in atto<sup>13</sup>.

La dottrina che al-Fārābī ha elaborato a partire da una simile mediazione ruota proprio intorno alla figura dell'intelletto acquisito, che rappresenta la condizione di felicità suprema (*sa'āda quṣwā*)<sup>14</sup>, ottenuta la quale l'intelletto umano diviene capace di *intelligere* le sostanze separate dalla materia ed emanate a partire dal Primo principio<sup>15</sup> e, nelle parole di al-Fārābī, «diviene la co-

<sup>10</sup> Gilson (1929: 21-22).

<sup>11</sup> Geoffroy (2002: 196). Per un inquadramento generale della pseudo-*Teologia* cfr. almeno D'Ancona (2017b). Di questo testo, che è stato edito da Dieterici (1882) e da Badawī (1955), è in preparazione una nuova edizione critica realizzata all'interno del progetto ERC "Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges". Una nuova edizione dei soli capitoli I, III, VII e IX è reperibile in D'Ancona (2003) e D'Ancona (2017a).

<sup>12</sup> Geoffroy (2002: 193-194; 194 nota 11). Su questo tema cfr. anche Vallat (2012: LXIV-LXXII); Jabbour (2021: 102-109; 429-430). Sulla trasmissione del *De anima* e dei relativi commenti greci al mondo di lingua araba cfr. Frank (1958-1959); Gätje (1971); Arnzen (1998); Ivry (2001); Elamrani-Jamal (2003); Treiger (2017); Abram (2023); Jabbour (2023).

<sup>13</sup> Geoffroy (2002: 205-231). Una sintesi efficace dei risultati conseguiti da Geoffroy si trova in Jabbour (2021: 356-361).

<sup>14</sup> *Risāla fī l-'aql* 31.6 Bouyges.

<sup>15</sup> *Risāla fī l-'aql* 21.8-22.3 Bouyges. A questo proposito, al-Fārābī rileva che l'intelletto acquisito *intelligere* le sostanze separate secondo un ordine (*tartīb*) inverso rispetto a quello in cui le *intelligere* l'Intelletto agente. Cfr. *Risāla fī l-'aql* 27.8-28.9 Bouyges.

sa più vicina all'Intelletto agente» (*Risāla fī l-'aql* 31.5 Bouyges), cioè all'ultima di quelle sostanze separate.

A questo stato l'intelletto umano perviene attraverso la progressiva astrazione delle forme dalla materia e il suo passaggio dalla potenza all'atto rispetto a un numero sempre maggiore di intelligibili<sup>16</sup>. Un percorso durante il quale si verificano due effetti, che è necessario tenere a mente per comprendere il resto del discorso di al-Fārābī:

– l'intelletto umano, divenuto intelletto in atto, si identifica con l'intelligibile rispetto al quale è passato dalla potenza all'atto. In altre parole, l'intelletto conoscente e l'intelligibile conosciuto divengono un'unica e medesima cosa (d'ora in poi, "eff. 1")<sup>17</sup>;

– l'intelligibile, che prima di essere colto dall'intelletto non è altro che una forma materiale, diviene, una volta passato dalla potenza all'atto, uno degli esseri del mondo (*aḥad mawḡūdāt al-'ālam*). Ciò significa che l'intelligibile muta il suo essere (*wuḡūd*), divenendo una forma intellettuale svincolata dalla materia (d'ora in poi, "eff. 2")<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Risāla fī l-'aql* 12.6-13.4; 15.2-9 Bouyges.

<sup>17</sup> *Risāla fī l-'aql* 13.4-15.2; 15.10-16.4 Bouyges. Si tratta di un'idea che troviamo già in Aristotele: il passo fondamentale è *De anima* III 4, 430a 3-5, dove lo Stagirita afferma che, nel caso della conoscenza intellettiva, cioè quando soggetto e oggetto dell'intellezione sono enti immateriali, questi due si identificano (ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστίν). Cfr. *De anima* III 5, 430a 19-20 (τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι); III 7, 431a 1-2 (τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι); III 7, 431b 17 (ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστίν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα). Cfr. anche Alex. Aphr. *De anima* 84.22-24 Bruns (πρὸ γὰρ τοῦ νοεῖν οὐδὲν ὦν ἐνεργεῖα, ὅταν νοῇ τι, τὸ νοούμενον γίνεται, εἴ γε τὸ νοεῖν αὐτῶν ἐν τῷ τὸ εἶδος ἔχειν τὸ νοούμενον.); 86.14-16 Bruns ([...] ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ εἶδος τὸ νοούμενον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως ἐδείχθη [...]); 87.29-88.2 Bruns (ἀλλὰ μὴν τὸ κατ' ἐνέργειαν νοητὸν ταῦτόν τῷ κατ' ἐνέργειαν νῶ, εἴ γε ταῦτόν τὸ νοούμενον τῷ νοοῦντι); *De intellectu*, 108.7-8 Bruns (ὁ γὰρ κατ' ἐνέργειαν νοῦς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ νοούμενον εἶδος ἐστίν [...]); 109.6-7 Bruns ([...] ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ὁ αὐτός ἐστι τοῖς κατ' ἐνέργειαν νοουμένοις).

<sup>18</sup> *Risāla fī l-'aql* 16.6-17.8 Bouyges. Cfr. su questo Taylor (2007: 153; 163 nota 20). Per un'esposizione di quanto al-Fārābī afferma nelle sue opere a proposito del verbo essere cfr. Menn (2008); Martini (2012).

Una volta esposti tali effetti, al-Fārābī sostiene che, quando l'intelletto umano compie un secondo atto di intellesione nei confronti di queglii intelligibili che possiede già in atto, esso, in virtù della sua identità con i suoi stessi contenuti intelligibili, coglie al contempo la sua stessa essenza<sup>19</sup>; e la coglie in quanto essenza immateriale, alla stregua delle forme immateriali in atto che esso possiede e con le quali si identifica<sup>20</sup>. È allora che l'intelletto in atto diviene intelletto acquisito<sup>21</sup>.

Condizione necessaria dell'ottenimento della felicità suprema è dunque la capacità maturata dall'intelletto umano di rivolgere i suoi atti intellettivi verso quelle forme che esso ha già astratto dalla materia e inteso una prima volta (d'ora in poi, "cond. 1"). Alle pagine 18.5–19.1 Bouyges, tuttavia, al-Fārābī si esprime così:

[...] لكن الذى هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل له المعقول الثانى صار عقلا بالفعل بالمعقول الاول وبالمعقول الثانى واما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته بل انما عقل ذاته [...] .

(a) Tuttavia, ciò che è un intelletto in atto, per via del fatto che un certo intelligibile è diventato una forma per esso, può essere un intelletto in atto in relazione a questa forma soltanto e in potenza in relazione a un altro intelligibile, che non si sia ancora realizzato in atto per esso. (b) Se si realizza per esso il secondo intelligibile, diventa intelletto in atto a causa del primo intelligibile e del secondo intelligibile. E, (c) se diventa intelletto in atto in relazione a tutti gli intelligibili e (d) diventa uno degli esseri per il fatto che diventa gli intelligibili in atto, (e) allora, quando *intellige* quell'essere che è un intelletto in atto, non *intellige* un essere esterno alla sua essenza, ma *intellige* soltanto la sua essenza (*Risāla fī l-'aql* 18.5–19.1 Bouyges).

<sup>19</sup> *Risāla fī l-'aql* 18.9–19.1 Bouyges.

<sup>20</sup> *Risāla fī l-'aql* 19.1–20.1 Bouyges. Questo secondo atto di intellesione, spiega al-Fārābī, è possibile in virtù del principio per il quale ogni essere è suscettibile di venire inteso dall'intelletto. Così l'intelligibile in atto, che per "eff. 2" è divenuto uno degli esseri del mondo (*aḥad mauḡūdāt al-'ālam*), è a sua volta suscettibile di venire inteso dall'intelletto. Cfr. *Risāla fī l-'aql* 17.9–18.2 Bouyges.

<sup>21</sup> *Risāla fī l-'aql* 20.1–3 Bouyges.

Qui il filosofo sembra porre un'ulteriore condizione del passaggio dallo stato di intelletto in atto a quello di intelletto acquisito: l'intellezione di tutti gli intelligibili (d'ora in poi, "cond. 2"), enunciata al punto (c). Bisogna pensare, come ha fatto la maggior parte degli studiosi della *Risāla*, che al-Fārābī intenda porre a fondamento del raggiungimento dello stato di intelletto acquisito una condizione, per così dire, di carattere quantitativo? È cioè opportuno attribuire ad al-Fārābī la tesi per la quale l'intelletto che voglia pervenire alla felicità suprema deve astrarre tutte le possibili forme intelligibili dalle loro materie? Le pagine che seguono ricostruiscono il dibattito che è stato condotto intorno a questo tema e formulano un'ipotesi interpretativa alternativa.

\*

Nel passo citato, al-Fārābī rileva innanzitutto che (a) l'intelletto divenuto in atto rispetto a un certo intelligibile può al contempo trovarsi in uno stato di potenzialità rispetto a un altro intelligibile che non ha ancora astratto dalla materia; e che (b) tale intelletto in atto, una volta colto anche il secondo intelligibile, diviene in atto rispetto al primo e al secondo intelligibile<sup>22</sup>. L'attualità dell'intelletto in atto è dunque solo parziale e si accresce attraverso la progressiva astrazione delle forme dalle materie.

A questo punto al-Fārābī dichiara che (c) se l'intelletto passa all'atto rispetto a *tutti* gli intelligibili e (d) diviene uno degli esseri in virtù della sua identità con tali intelligibili in atto, (e) ogni volta che compie un atto di intellesione nei confronti di quell'essere che è un intelletto in atto – vale a dire, nei confronti di sé stesso – coglie un essere che coincide con la sua stessa essenza.

Le affermazioni (d) ed (e) vanno comprese alla luce di "eff. 1", "eff. 2" e "cond. 1": secondo l'affermazione (d), infatti, l'intellet-

<sup>22</sup> Gyekye (1971: 36-37) ha tentato di rintracciare in questa affermazione una prima attestazione della distinzione tra intenzioni prime e intenzioni seconde. Il contesto suggerisce tuttavia che al-Fārābī con le espressioni "primo intelligibile" (*ma' qūl awwal*) e "secondo intelligibile" (*ma' qūl tāni*) voglia semplicemente riferirsi all'ordine cronologico nel quale due intelligibili distinti vengono astratti dalle rispettive materie. Cfr. sull'argomento Madkour (1934: 140); Oschman (2018).

to umano, una volta passato all'atto rispetto ad alcuni intelligibili, diviene un essere immateriale alla stregua di quegli stessi intelligibili che ha astratto ("eff. 2") e con i quali si identifica ("eff. 1"); secondo l'affermazione (e), l'intelletto che coglie sé stesso in quanto essere immateriale e intelletto in atto – o, il che è uguale, l'intelletto che coglie una seconda volta gli intelligibili che ha già astratto ("cond. 1") e con i quali si identifica ("eff. 1") – non intende in tale atto di intellesione nulla che sia esterno alla sua essenza, ma intende solo la sua essenza e, così facendo, diviene intelletto acquisito.

Più complicato è invece rendere conto dell'affermazione (c), che sembra rappresentare, rispetto all'intellezione degli intelligibili già in atto (o, il che è uguale, dello stesso intelletto in atto), un'ulteriore condizione necessaria per la realizzazione dell'intelletto acquisito. Presa alla lettera, essa suggerisce che, per ottenere la sua massima perfezione, l'intelletto umano debba preliminarmente passare all'atto rispetto a tutte le forme degli enti sensibili e possedere dunque una conoscenza completa di tutti gli intelligibili che è possibile astrarre dalla materia. Ed è proprio questo il senso che gli studiosi hanno solitamente conferito alle parole di al-Fārābī, ammettendo che a fondamento dello stato di intelletto acquisito il filosofo ponga una condizione, per così dire, di carattere quantitativo.

Questa linea interpretativa accomuna Étienne Gilson<sup>23</sup>, Francesca Lucchetta<sup>24</sup>, Herbert Davidson<sup>25</sup>, Richard Taylor<sup>26</sup> e Philippe Vallat<sup>27</sup> ed è avvalorata dal contenuto delle affermazioni

<sup>23</sup> Gilson (1929: 32) sostiene che l'astrazione di tutti gli intelligibili dalle rispettive materia è proprio ciò che consente all'intelletto umano di elevarsi all'intellezione delle sostanze separate e divenire così intelletto acquisito. Quest'ultimo coincide, secondo Gilson, con l'intelletto umano che ha colto le sostanze separate. Un'ipotesi simile ricorre anche in Jabbour (2021: 375-376). Nelle prossime pagine se ne discuterà la coerenza con quanto al-Fārābī afferma nell'*Epistola*.

<sup>24</sup> Lucchetta (1974: 38) sostiene infatti che l'intelletto, «una volta in possesso di tutti gli intelligibili ricavati dalla conoscenza del mondo concreto, può porsi come oggetto a se stesso».

<sup>25</sup> Davidson (1992: 49).

<sup>26</sup> Taylor (2007: 153-155).

<sup>27</sup> Vallat (2012: 29-30 nota 81; 36 nota 101). Cfr. inoltre Vallat (2012: 187-188).

(a) e (b). Infatti, giacché esse asseriscono che l'intelletto divenuto in atto rispetto a certi intelligibili si trova in uno stato di potenzialità rispetto alle forme che non ha ancora astratto e gode dunque di un'attualità solo parziale, parrebbe ragionevole ammettere che l'intelletto acquisito, massimo grado di perfezione e attualità dell'uomo, sopravvenga solo una volta che l'intelletto umano sia divenuto totalmente in atto, cioè in atto rispetto a tutte le forme dei sensibili.

Philippe Vallat ha inoltre esposto due argomenti a sostegno della tesi in questione. La prima emerge dal confronto tra alcune righe del Περὶ νοῦ di Alessandro e la loro traduzione araba: mentre la versione greca sostiene semplicemente che ciascuna forma in una materia, quando è pensata, diviene intelligibile in atto e intelletto, la versione araba avrebbe suggerito ad al-Fārābī che l'intelletto in atto perviene all'intellezione di tutte le forme materiali<sup>28</sup>. La seconda risiede invece nella felice corrispondenza che l'astrazione di tutte le forme dei sensibili dalle rispettive materie stabilisce tra il numero degli intelligibili colti dall'intelletto umano e quello degli intelligibili separati presenti *ab aeterno* nell'Intelletto agente<sup>29</sup>.

Il *corpus* farabiano contiene del resto almeno un altro passo che sembra confermare la legittimità di questa interpretazione:

[...] وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يكون نفى عليه منها شيء وصار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها وصار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل وصار المعقول منه هو الذى يعقل حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق رتبة العقل المنفعل أتم وأشدّ مفارقة للمادة من العقل المنفعل ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعّال ولا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر.

L'intelletto passivo [del governante della città virtuosa] ha attinto la sua perfezione per mezzo di tutti gli intelligibili, senza che nulla gli sia mancato, ed è perciò che è diventato intelligenza in atto. [Egli] è l'uomo in cui l'intelletto passivo si è perfezionato per mezzo di tutti

<sup>28</sup> Vallat (2012: 36 nota 101). Cfr. Alex. Aphr. *De intellectu* 108.5-7 Bruns (= 43.6-7 Badawī).

<sup>29</sup> Vallat (2012: 36 nota 101). Cfr. *Risāla fī l-'aql* 28.9-31.4 Bouyges.

gli intelligibili in modo da divenire intelligenza e intelligibile in atto, cosicché l'intelligibile in Lui [corrisponda] a ciò che intellige. Perviene di conseguenza a una certa intelligenza in atto, il cui grado è superiore a quello dell'intelletto passivo; un'intelligenza più compiuta, più nettamente separata dalla materia, più prossima all'Agente e il cui nome è intelletto acquisito, intermediario tra l'intelletto passivo e quello Agente, senza che tra Lui e l'Agente vi sia un qualche essere [di mezzo] (*Madīna al-fāḍila* V, 15, 8, 240.15–242.6 Walzer; trad. it. in Campanini, 2001: 217).

Questo testo, tratto dalla *Madīna al-fāḍila* (*Città virtuosa*), descrive la condizione nella quale si trova il governante della città virtuosa, il cui intelletto passivo (*‘aql munfa‘ il*)<sup>30</sup> si è perfezionato attraverso l'intellezione di tutti gli intelligibili e ha raggiunto lo stato di intelletto acquisito. Le parole di al-Fārābī sembrano in questo caso inequivocabili: l'intelletto del governante della città virtuosa ha colto proprio tutti gli intelligibili, «senza che nulla gli sia mancato».

Accettare questo tipo di lettura comporta tuttavia alcune difficoltà. In primo luogo, la necessità di astrarre dalla materia tutte le possibili forme intelligibili complicherebbe enormemente il compito dell'intelletto che volesse ottenere la sua massima perfezione, giacché la mancanza anche di un solo intelligibile di minore importanza gli negherebbe l'accesso alla felicità ultima<sup>31</sup>. In secondo luogo, l'introduzione di un simile requisito porrebbe il problema di giustificare l'attenuazione contenuta in un altro passo dell'*Epistola*:

[...] وتلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولة بالفعل أو جعلها ويحصل العقل المستفاد [...] .

<sup>30</sup> Con la dizione “intelletto passivo” al-Fārābī si riferisce sia all'intelletto in potenza sia all'intelletto in atto. Una circostanza che non deve stupire: come si è detto, infatti, l'intelletto in atto si trova in uno stato di attualità rispetto a certi intelligibili, ma permane in uno stato di potenzialità rispetto ad altri. Cfr. *Madīna al-fāḍila* IV, 13, 2, 202.9-10; V, 15, 8-9, 240.10-244.6 Walzer; *Siyāsa al-madaniyya* 79.9-10; 79.14-80.1 Naḡḡār.

<sup>31</sup> Davidson (1992: 49) ha però notato a questo proposito che, per quanto arduo, il compito in questione è reso possibile dalla finitezza del cosmo farabiano e del numero di intelligibili che esso comprende.

E queste forme (*scil.* le sostanze separate) possono essere intese compiutamente soltanto dopo che tutti gli intelligibili o la maggior parte di essi si sono realizzati come intesi in atto e <dopo> che si è realizzato l'intelletto acquisito (*Risāla fī l-'aql* 21.8–22.1 Bouyges).

Qui il filosofo dichiara che l'intellezione delle sostanze separate (cioè degli intelletti motori dei cieli, separati dalla materia ed emanati a partire dal Primo principio) può essere compiuta dall'intelletto solo dopo la realizzazione dell'intelletto acquisito e sembra ammettere, in palese disaccordo con quanto sostiene poche pagine prima, che, per conseguire lo stato di massima perfezione, non è strettamente necessario astrarre tutte le forme dei sensibili, ma è sufficiente coglierne la maggior parte. La presenza di questa attenuazione è stata notata dagli interpreti, che però, il più delle volte, non hanno tentato di fornirne una spiegazione<sup>32</sup>.

La questione è stata recentemente affrontata da Jawdath Jabbour, il quale, insieme ai problemi sopra elencati, ha rilevato che, in un testo intitolato *Risāla fī l-radd 'alā Ġālinūs* (*Epistola sulla refutazione di Galeno*), al-Fārābī attribuisce al medico greco una conoscenza in ambito anatomico più approfondita di quella posseduta da Aristotele<sup>33</sup>. Se dunque – lascia intendere Jabbour – ammettessimo che intelletto acquisito sia solo colui che ha astratto dalla materia la totalità degli intelligibili, dovremmo escludere dal novero degli uomini che hanno raggiunto la massima perfezione Aristotele, che di alcune parti del corpo non avrebbe avuto intellesione alcuna: una conclusione che deve certamente essere respinta<sup>34</sup>.

Lo studioso propone così di interpretare la “cond. 2” nella seguente direzione:

Il ne faut donc pas comprendre le fait que l'homme doit intelliger « tout » ce qui existe, ni même « la plupart » de ce qui existe, comme renvoyant à un critère d'ordre quantitatif qui impliquerait la nécessité d'intelliger l'ensemble des espèces sublunaires, ainsi que leurs parties, une par une. Il s'agit plutôt pour l'homme d'obtenir les conditions in-

<sup>32</sup> Cfr. per esempio Gilson (1929: 32); Lucchetta (1974: 78).

<sup>33</sup> Jabbour (2021: 375). Cfr. *Risāla fī l-radd 'alā Ġālinūs* 56.8-9 Badawī.

<sup>34</sup> Jabbour (2021: 375).



tellectives et épistémiques qui lui permettent une saisie complète de ce qui est. [...] Le processus d'intellection dont il est question est donc une préparation à l'intellection des principes ultimes qui sont et qui ont toujours été des entités séparées. Il faut donc comprendre le processus d'intellection de « tous les intelligibles ou de la plupart d'entre eux » comme exprimant une démarche analytique, et non pas quantitative, grâce à laquelle l'homme, en intelligeant ce qui l'entoure, s'élève vers la connaissance des causes de ce qui est (Jabbour, 2021: 375).

Secondo Jabbour, al-Fārābī non sosterebbe affatto che per realizzare l'intelletto acquisito è necessario astrarre uno per uno gli intelligibili dei sensibili o la maggior parte di essi; piuttosto, attraverso il riferimento all'intellezione di tutti gli intelligibili, egli alluderebbe alla risalita, compiuta dall'intelletto ogni volta che coglie un intelligibile, dalla conoscenza dei sensibili a quella delle loro cause ultime, le sostanze separate<sup>35</sup>.

Si tratta di una soluzione che ha il vantaggio di trovare riscontro in altri testi farabiani, come il *Tahṣīl al-sa'āda* (*Conseguimento della felicità*) e la *Falsafa Aristūṭālīs* (*Filosofia di Aristotele*), dove viene delineato un programma filosofico che prevede esattamente un percorso intellettuale di ascesa dal mondo fisico a quello sovrasensibile<sup>36</sup>. Essa nasconde però anche una criticità: presuppone cioè che l'intellezione delle forme dei sensibili conduca all'intellezione delle sostanze separate e che quest'ultima permetta di ottenere lo stato di intelletto acquisito. Su questo tema, tuttavia, il testo dell'*Epistola* si pronuncia con chiarezza: l'intellezione delle sostanze separate avviene «soltanto *dopo* che tutti gli intelligibili o la maggior parte di essi si sono realizzati come intesi in atto e <*dopo*> che si è realizzato l'intelletto acquisito» (*Risāla fī l-'aql* 21.8–22.1 Bouyges)<sup>37</sup>. Ciò che il discorso di Jabbour sottende, vale a dire l'anteriorità dell'intellezione delle sostanze separate ri-

<sup>35</sup> Jabbour (2021: 375-376). Jabbour lavora nella formulazione di questa tesi sulle affermazioni di Vallat (2012: 187-188).

<sup>36</sup> Lo nota lo stesso Jabbour (2021: 375-376). Il *Tahṣīl al-sa'āda* è edito in Āl Yāsīn (1987), mentre la *Falsafa Aristūṭālīs* è edita in Mahdi (1961).

<sup>37</sup> Si noti che l'integrazione della seconda congiunzione «dopo» è perfettamente legittima, giacché *ba'd*, nel testo arabo, regge entrambe le proposizioni che seguono.

spetto al conseguimento dell'intelletto acquisito, è dunque smentito dalle stesse parole di al-Fārābī.

\*

Il dibattito ripercorso nelle pagine precedenti testimonia la difficoltà di formulare un'interpretazione del tutto soddisfacente della "cond. 2" esposta al passo (c). Quella che verrà proposta qui di seguito, dunque, non aspira di certo a imporsi come la soluzione definitiva; tantomeno pretende di apparire completamente originale.

Essa riposa infatti su una breve osservazione di Philippe Vallat, il quale, nel commentare un passo dell'*Epistola* in cui al-Fārābī sostiene che l'intelletto in potenza è quella cosa (*šay'*) che rende le forme dei sensibili «una forma (*šūratān*) o delle forme (*šuwaran*)» per sé stessa (*Risāla fī l-'aql* 12.8–9 Bouyges), afferma:

D'après la suite du texte, il est possible que cette alternative renvoie à deux états de l'intellect : à la pluralité des formes correspondrait l'intellect discursif appelé « en acte » ; à l'unité de la forme correspondrait l'intellect appelé « acquis », qui contemple en même temps l'ensemble des formes préalablement abstraites de leur matière, comme s'il ne s'agissait plus, à ce stade du processus d'intellection, que d'une seule et même forme indivise saisie par un acte également indivis (Vallat, 2012: 20 nota 53).

Vallat riconduce dunque l'alternativa tra il singolare *šūra* e il plurale *šuwar* a due stati dell'intelletto, rispettivamente all'intelletto acquisito, che *intelligerebbe* la totalità delle forme che ha già astratto dalla materia in un unico atto indistinto, e all'intelletto in atto, che *intelligerebbe* in maniera distinta, una dopo l'altra, le molteplici forme dei sensibili.

Benché questa riflessione dello studioso francese non si riferisca al passo (c) e benché la sua legittimità, in relazione al passo al quale effettivamente si riferisce, appaia discutibile<sup>38</sup>, essa for-

<sup>38</sup> Sembra infatti difficile che al-Fārābī abbia deciso di introdurre una distinzione così complessa a quell'altezza del testo. È invece più probabile che il filosofo si riferisca a "eff. 1"

nisce una chiave interpretativa per capire in che cosa consista la "cond. 2". Seguendo il suggerimento di Vallat, infatti, sarebbe possibile comprendere l'intellezione di tutti gli intelligibili come l'operazione attraverso la quale l'intelletto umano coglie tutte in una volta, con un unico atto intellettuale, le forme che ha già astratto dalla materia. In altre parole, la "cond. 2", che consente all'intelletto in atto di ottenere la sua massima perfezione e divenire intelletto acquisito, non andrebbe intesa come il punto di arrivo del processo di astrazione di ogni singola forma reperibile all'interno del mondo sensibile, bensì come il compimento di un atto intellettuale qualitativamente diverso dall'astrazione e capace di cogliere nel loro insieme, in un'unica soluzione, quegli intelligibili rispetto ai quali l'intelletto umano si trova già in uno stato di attualità.

Se questa ipotesi fosse corretta, tra i passi (a) e (b) da una parte e il passo (c) dall'altra andrebbe posta una netta cesura, perché nei primi due al-Fārābī accennerebbe al graduale passaggio dell'intelletto umano da uno stato di potenzialità a uno di attualità rispetto a un numero crescente di intelligibili colti per astrazione, mentre nel terzo alluderebbe all'atto con il quale tale intelletto intende una seconda volta e nel loro insieme quegli stessi intelligibili; inoltre, il passaggio dall'intelletto in atto all'intelletto acquisito non apparirebbe più come l'esito del concorso di due condizioni distinte, giacché il passo (c), che espone quella che è stata finora chiamata "cond. 2", si limiterebbe a esporre in modo diverso il contenuto della "cond. 1", vale a dire l'operazione intellettuale con la quale l'intelletto umano *intellige* nuovamente le forme che possiede già in atto.

Una simile lettura permetterebbe di aggirare le difficoltà causate dalla linea interpretativa maggiormente diffusa. Adottandola, infatti, il vincolo di ottenere una conoscenza completa delle forme di tutti i sensibili verrebbe meno e lo stato di intelletto acquisito apparirebbe più facilmente raggiungibile. Al contem-

(cioè all'identità tra l'intelletto in atto e gli intelligibili in atto) e alla conseguente indifferenza nel concepire le forme astratte dalla materia in quanto distinte tra loro o in quanto tutte parimenti identiche all'intelletto che le ha comprese.

po, non sarebbe più necessario giustificare l'attenuazione che al-Fārābī introduce nell'*Epistola*, quando sostiene che, affinché si verifichi l'intellezione delle sostanze separate, l'intelletto umano deve avere previamente colto tutti gli intelligibili o la maggior parte di essi: del resto, se l'intellezione di tutti gli intelligibili fosse interpretata come l'atto che l'intelletto compie nei confronti dell'insieme delle forme che ha astratto dalla materia, non avrebbe più alcuna importanza determinare se tale atto debba essere rivolto alla totalità degli intelligibili posseduti dall'intelletto o solo a una consistente parte di essi; avrebbe invece importanza stabilire che tali intelligibili sono colti simultaneamente e con un'operazione indivisa<sup>39</sup>.

È possibile reperire una conferma indiretta della validità dell'interpretazione che è stata proposta stabilendo un confronto tra quanto al-Fārābī afferma nell'*Epistola* e quanto emerge da un passo della parafrasi del *De anima* di Temistio<sup>40</sup>. Nella versione araba di questo scritto, realizzata da Ishāq ibn Ḥunayn (m. 873)<sup>41</sup>, si leggono infatti le seguenti parole:

ويقول أنّ المعقولات أمّا في العقل بالقوة فمفصّلة وهو الذي فيه الصناعات والعلوم وأمّا في العقل بالفعل بل في الفعل إذ الجوهر فيه والفعل شيء واحد بعينه فعلى جهة أخرى أشبه بالأمور الإلهية وأعسر في العبارة عنها من غير أن يكون ينتقل من معقول إلى معقول ولا يركّب ولا يفصل ولا يستعمل مخرجا في أصناف التصوّر بل الصور كلّها فيه جملة وكلّها معا له سانحة فإنّ بهذا الوجه وحده هو أبدا على ما قال ارسطوطاليس جوهره وفعله واحد بعينه وذلك أنّه إن كان ينتقل كما ينتقل العالمون فقد يجب ضرورة أن يلبث الجوهر ويتبدّل فعله وهذا فيه هو أنّ جوهره مخالف لفعله [و] ارسطو طاليس يأتي ذلك صراحا [...] .

<sup>39</sup> In questa direzione andrebbe letto anche il passo della *Madina al-fādila* citato *supra*.

<sup>40</sup> La versione greca di questo testo è edita in Heinze (1899) e in García Valverde (2024); la versione araba in Lyons (1973). Su quest'ultima cfr. Lyons (1955), che descrive il manoscritto che la tramanda. Per un confronto tra le due versioni cfr. Browne (1986); Browne (1998). Sull'influenza della parafrasi di Temistio esercitata su al-Fārābī cfr. Zimmermann (1981: xxxiv); Geoffroy (2002: 199 nota 31); Vallat (2012: LXVIII); Janos (2012). Cfr. anche Coda (2022); Coda (2024).

<sup>41</sup> L'informazione ci è fornita dall'unico manoscritto che la tramanda. Cfr. Them. *In De anima*, trad. araba, 42.2; 88.3 Lyons; Schamp *et al.* (2016: 874-875); Coda (2022: 98). Cfr. anche quanto dice sulla parafrasi di Temistio il biobibliografo Ibn al-Nadīm (m. 995) nel suo *Kitāb al-Fihrist (Libro del Catalogo)* 251.11-15 Flügel.

Egli [scil. Aristotele] dice, inoltre, che gli intelligibili o si trovano nell'intelletto in potenza, dunque, sono distinti, come lo sono in esso le arti e le scienze, oppure nell'intelletto in atto, o piuttosto nell'atto, dato che l'essenza in esso e l'atto sono una cosa sola. Secondo un altro modo, esso somiglia alle cose divine ed è più difficile a spiegare, in quanto non passa da un intelligibile ad un altro, non compone, non divide e non viene impiegato nell'estrarre i gradi di pensiero, ma ha tutte le forme insieme presenti insieme simultaneamente. In questo modo soltanto – secondo quanto afferma Aristotele (430 a 18–19) – la sua essenza e il suo atto sono sempre una cosa sola. Questo perché se esso passa (da un concetto ad un altro), come fanno i sapienti, sarebbe necessario che l'essenza permanesse e cambiasse il suo atto, e questo (significa) che in esso la sua essenza debba essere diversa dal suo atto. <Ma> Aristotele rifiuta chiaramente questo (Them. *In De anima*, trad. araba, 181.7–16 Lyons; trad. it. in Coda, 2022: 138)<sup>42</sup>.

Il testo citato opera una distinzione tra l'intelletto ancora in potenza, che considera gli intelligibili separatamente, passando dall'uno all'altro, componendoli e dividendoli, e l'intelletto che è solo in atto, simile alle cose divine, che invece considera gli intelligibili tutti insieme e simultaneamente.

La prossimità tra l'operazione compiuta dall'intelletto temistiano che è solo in atto e quella descritta da al-Fārābī nel passo (c), per come essa è stata interpretata nelle ultime pagine, è evidente: entrambe consistono infatti nell'intellezione simultanea di tutte le forme.

<sup>42</sup> Cfr. l'originale greco: ἐν μὲν οὖν τῷ δυνάμει νῶ διηρημένα τὰ νοήματα, ἐν ᾧ καὶ αἱ τέχναι καὶ αἱ ἐπιστήμαι, ἐν δὲ τῷ κατ' ἐνέργειαν, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ ἐνέργειᾳ, εἴπερ ταῦτ' ἐπ' αὐτοῦ ἡ οὐσία τῇ ἐνέργειᾳ, ἄλλον τρόπον ἂν εἴη δυσφραστότερον καὶ θεϊότερον οὐ μεταβάλλοντος ἐκ τοῦδε εἰς τὸδε, οὐδὲ συντιθέντος, οὐδὲ διαιροῦντος, οὐδὲ διεξόδῳ προσχρωμένου πρὸς τὰς νοήσεις, ἀλλὰ πάντα ἔχοντος ἀθρόως τὰ εἶδη καὶ ἅπαντα ἅμα προβεβλημένου. οὕτω γὰρ μόνως ἂν εἴη, καθά φησιν Ἀριστοτέλης, ταῦτ' ἢ τε οὐσία αὐτοῦ καὶ ἡ ἐνέργεια· εἰ γὰρ μεταβαίνοι καθάπερ οἱ ἐπιστήμονες, οὐσία αὐτοῦ καὶ ἡ ἐνέργεια· εἰ γὰρ μεταβαίνοι καθάπερ οἱ ἐπιστήμονες, ἀνάγκη ὑπομένειν μὲν τὴν οὐσίαν, ἐξάλλασσασθαι δὲ τὴν ἐνέργειαν, τοῦτο δ' ἐστὶ διαφέρειν ἐπ' αὐτοῦ τὴν οὐσίαν τῆς ἐνέργειας, ὃ διαρρήδην Ἀριστοτέλης οὐ συγχωρεῖ (Them. *In De anima* 100.4–14 Heinze). Come sostiene Coda (2022b: 19), Temistio dipende qui da *Enn.* IV 4[28].1.11–20, la cui versione araba corrisponde a pseudo-*Teologia*, 30.6–31.3 Badawī. Per un'esposizione della complessa dinamica noetica tracciata da Temistio cfr. Coda (2022a: 69–97); Coda (2024: 149–175).

Questa convergenza, presa di per sé, non è tuttavia sufficiente a stabilire una continuità tra la parafrasi di Temistio e la *Risāla* di al-Fārābī e a corroborare la validità della lettura del passo (c) che è stata avanzata. Essa si rivela invece illuminante se posta in relazione a un'altra somiglianza che intercorre tra i due testi. Infatti, come Temistio attribuisce al suo intelletto perfettamente attuale l'identità tra l'essenza e l'atto («la sua essenza e il suo atto sono sempre una cosa sola»), così al-Fārābī dice a proposito del suo intelletto acquisito:

[...] وإذا كان فعله ليس في شيء آخر خارج عن ذاته وإن يفعل هو أن يوجد ذاته فيكون ذاته وفعله وإن يفعل شيئاً واحداً بعينه [...] .

E se il suo (*scil.* dell'intelletto acquisito) atto non <si rivolge> a un'altra cosa esterna alla sua essenza e l'agire è l'essere della sua essenza, allora la sua essenza, il suo atto e il <suo> agire sono una sola e medesima cosa (*Risāla fī l-'aql* 31.9–10 Bouyges).

Le righe appena citate sollevano certamente una serie di interrogativi, che non possono essere discussi in questa sede. Ci si limiti a notare che entrambi gli autori assegnano l'identità tra essenza e atto all'intelletto che si trova nello stato di massima attualità.

Ebbene, da tale identità Temistio inferisce che un intelletto completamente attuale non può affatto *intelligere* le forme distintamente con molteplici intellezioni, ma deve di necessità coglierle simultaneamente con un unico atto intellettuale. Questo perché, se l'intelletto che è solo in atto compisse, alla stregua dell'intelletto in potenza, atti intellettivi separati, esso passerebbe da un intelligibile all'altro; e un simile passaggio richiederebbe una permanenza della sua essenza e, al contempo, un mutamento del suo atto, circostanza che, con tutta evidenza, comprometterebbe l'identità tra quella stessa essenza e quello stesso atto.

Benché di un'implicazione di questo tipo al-Fārābī non faccia alcuna menzione, è possibile che egli, nell'attribuire all'intelletto acquisito l'identità tra essenza e atto, avesse ben presente, proprio come Temistio, la conseguenza che ne sarebbe discesa: la necessità di assegnare a quell'intelletto il compimento di un'operazione

intellettiva unitaria rivolta nei confronti dell'insieme delle forme intelligibili. Uno scenario che, pur rimanendo ipotetico, permetterebbe di interpretare il passo (c) dell'*Epistola* nella direzione che è stata suggerita.

## Bibliografia

### *Fonti primarie*

- Abram, S. (2023), *A Treatise on the Immortality of the Soul by Ibn Suwār*, in «*Studia graeco-arabica*», XIII, pp. 181-209.
- Āl Yāsīn, Ğ. (1987, ed.), al-Fārābī, *Tahṣīl al-sa'āda*, in Āl Yāsīn, Ğ. (1987, ed.), al-Fārābī, *The Philosophical Works*, vol. I, Dar al-Manahel, Beirut, pp. 119-197.
- Arnzen, R. (1998), *Aristoteles' De Anima: eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung: arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren*, Brill, Leiden-New York.
- Badawī, 'A. (1955, ed.), *Kitāb Uṭūlūḡiyyā wa-huwa qawl 'alā l-rubūbiyya*, in Badawī, 'A. (1955, ed.), *Aflūṭīn 'ind al-' arab. Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, Dār al-nahḍa al-miṣriyya, al-Qāhira.
- Badawī, 'A. (1983, ed.), *Risāla al-Fārābī fī l-radd 'alā Ḡālīnūs*, in Badawī, 'A. (1986, ed.), *Rasā'il falsafiyya li-l-Kindī wa-l-Fārābī wa-Ibn Bāḡḡa wa-Ibn 'Adī*, Dār al-Andalus, Bayrūt, pp. 38-107.
- Badawī, 'A. (1986, éd.), *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*, Dar el-Machreq, Beyrouth.
- Bouyges, M. (1938, éd.), *Alfarabi. Risālat fī l-' aql*, Imprimerie Catholique, Beirut.
- Bruns, I. (1887, ed.), *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora: De anima liber cum mantissa*, Reimer, Berlin.
- Campanini, M. (2001, a cura di), Al-Fārābī, *La città virtuosa*, BUR, Milano.
- D'Ancona, C. (2003, a cura di), Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8[6]). *Plotiniana Arabica* (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiente Greco"), Il Poligrafo, Padova.
- D'Ancona, C. (2017a, a cura di), Plotino, *L'immortalità dell'anima IV 7 [2]. Plotiniana Arabica* (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli I, III, IX), Pisa University Press, Pisa.
- Dieterici, F. (1882, hrsg.), *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.

- Finnegan, J. (1956, éd.), *Texte arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise*, Imprimerie Catholique, Beyrouth.
- Flügel, G. (1871-1872, hrsg.), Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, I-II, Verlag von F.C.W. Vogel-Maisonneuve & Co., Leipzig-Paris, 2 voll.
- García Valverde, J.M. (2024, ed.), *Themistius. Paraphrase of Aristotle*, De anima, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Hamzah, D. (2001, éd.), Al-Fārābī, *L'Épître sur l'intellect* (al-Risāla fi-l-'aql), L'Harmattan, Paris.
- Heinze, R. (1899, ed.), *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis* (CAG V.3), Berlin.
- Lucchetta, F. (1974, a cura di), Farabi, *Epistola sull'intelletto*, Antenore, Padova.
- Lyons, M.C. (1973, ed.), *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, Cassirer, Oxford.
- Mahdi, M. (1961, ed.), *Al-Fārābī's Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristūtālīs)*, Dār Majallat Shi'r, Beirut.
- Nağğār, F.M. (1993, ed.), *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya, al-mulaqqab bi-mabādi' al-mawğūdāt*, al-maṭba'a al-kāṭūlikiyya, Bayrūt.
- Vallat, Ph. (2012, éd.), Al-Fārābī, *Épître sur l'intellect (Risāla fi l-'aql)*. Suivis de «*Onto-noétique. L'intellect et les intellects chez Farabi*», Les Belles Lettres, Paris.
- Walzer, R. (1985, ed.), al-Fārābī, *On the Perfect State (Mabādi' ārā' abl al madīna al-fādila)*, Great Books of Islamic World, Chicago.
- Zimmermann, F.W. (1981, ed.), *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, London.

#### *Letteratura secondaria*

- Browne, G.M. (1986), *Ad Themistium Arabum*, in «*Illinois Classical Studies*», XI, pp. 223-245.
- Browne, G.M. (1998), *Ad Themistium Arabum II*, in «*Illinois Classical Studies*», XXIII, pp. 121-126.
- Coda, E. (2022a), *Pensiero divino anime umane. L'aristotelismo di Temistio e la filosofia pre-moderna*, Edizioni ETS, Pisa.
- Coda, E. (2022b), *Lecteurs arabes et latins de Thémistius au Moyen Âge: l'intellect et ses objets*, in «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*», CVI, pp. 3-36.
- Coda, E. (2024), *Themistius and Aristotle. Teaching Philosophy from Late Antiquity to the Middle Ages*, Brepols, Turnhout.



- D'Ancona, C. (2014), *Aux origines du dator formarum. Plotin, l'Épître sur la Science Divine et al-Fārābī*, in Coda, E. e Martini Bonadeo, C. (2014, éd.), *De l'antiquité tardive au Moyen Âge: études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin, Paris, pp. 381-414.
- D'Ancona, C. (2017b), *The Theology attributed to Aristotle. Source, Structure, Influence*, in El-Rouayheb, Kh. and Schmidtke, S. (2017, eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford University Press, New York, pp. 8-29.
- D'Ancona, C. (2021), *The "Conjunction" of the Intellect with the Separate Substances and God: The Greek and Graeco-Arabic Background*, in «Studia graeco-arabica», XI, 1, pp. 177-213.
- Davidson, H.A. (1992), *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Donati, S. (2019), *Albert the Great's Treatise "De intellectu et intelligibili": A Study of the Manuscript and Printed Tradition*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXX, pp. 159-264.
- Elamrani-Jamal, A. (2003), *De Anima. Tradition arabe*, in Goulet, R. (2003, éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément, CNRS Éditions, Paris, pp. 346-358.
- Falcon, A. (2016, ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston.
- Finnegan, J. (1957), *Al-Fārābī et le Peri Nou d'Alexandre d'Aphrodise*, in «Mélanges Louis Massignon», II, pp. 133-52.
- Frank, R.M. (1958-1959), *Some Fragments of Ishāq's Translation of the De Anima*, in «Cahiers de Byrsa», VIII, pp. 231-251.
- Gätje, H. (1971), *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, C. Winter, Heidelberg.
- Geoffroy, M. (2002), *La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect*, in D'Ancona, C. e Serra, G. (2002, a cura di), *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Il Poligrafo, Padova, pp. 156-198.
- Gilson, É. (1929), *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», IV, pp. 5-149.
- Gutas, G. (2012), *FĀRĀBĪ i. Biography*, in Yarshater, E. (2012, ed.), *Encyclopaedia Iranica*, Bibliotheca Persica Press, New York, <https://www.iranicaonline.org/articles/farabi-i> (consultato il 7 febbraio 2025).

- Gyekye, K. (1971), *The Terms "Prima Intentio" and "Secunda Intentio" in Arabic Logic*, in «Speculum», XLVI, 1, pp. 32-38.
- Ivry, A.L. (2001), *The Arabic Text of Aristotle's De Anima and Its Translator*, in «Oriens», XXXVI, pp. 59-77.
- Jabbour, J. (2021), *De la matière à l'intellect. L'âme et la substance de l'homme dans l'œuvre de Fārābī*, Vrin, Paris.
- Jabbour, J. (2023), *Le manuscrit Ṭabāṭabā'ī 1367. Une nouvelle version des Ta'liqāt d'Avicenne au De Anima et la découverte de la traduction arabe du De Anima I 1 - II 2 par Ishāq ibn Ḥunayn*, in «Studia graeco-arabica», XIII, pp. 137-155.
- Janos, D. (2012), *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Brill, Leiden-Boston.
- Jolivet, J. (1997), *Étapes dans l'histoire de l'Intellect Agent*, in Hasnawi, A. et. al. (1997, eds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Peeters - IMA, Leuven-Paris.
- Lyons, M.C. (1955), *An Arabic Translation of the Commentary of Themistius*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XVII, 3, p. 426-435.
- Madkour, I. (1934), *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Adrien - Maisonneuve, Paris.
- Martini, C. (2012), *Il concetto di essere dall'Aristotele greco alla lingua araba*, in «Studia graeco-arabica», II, pp. 303-319.
- Martini, C. (2014), *Review of «D. Janos, Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology, Brill, Leiden - Boston 2012»*, in «Studia graeco-arabica», IV, pp. 357-364.
- Menn, S. (2008), *Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf and His Analysis of the Senses of Being*, in «Arabic Sciences and Philosophy», XVIII, pp. 59-97.
- Oschman, N.A. (2018), *The Constitution of the Intellect and the Fārābīan Doctrine of First and Second Intention*, in «Phänomenologische Forschungen», II, pp. 45-60.
- Rudolph, U. (2012), *Abū Naṣr al-Fārābī*, in Rudolph, U. (2012, hrsg.), *Philosophie in der Islamischen Welt, Band 1, 8.-10. Jahrhundert*, Schwabe Verlag, Basel, pp. 363-457.
- Schamp, J. et. al. (2016), *Thémistios*, in Goulet, R. (2016, éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. VI: *de Sabinillus à Tyrsénos*, CNRS Éditions, Paris, pp. 850-900.
- Taylor, R. (2007), *Abstraction in al-Fārābī*, in «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», LXXX, pp. 151-168.

- Treiger, A. (2017), *Reconstructing Ishāq ibn Ḥunayn's Arabic Translation of Aristotle's De Anima*, in «*Studia graeco-arabica*», VII, pp. 193-211.
- Vallat, Ph. (2019), *L'intellect selon Farabi. La transformation du connaître en être*, in Sebti, M. et De Smet, D. (2019, eds.), *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Des traductions gréco-arabes aux disciples d'Avicenne*, Vrin, Paris, pp. 193-242.
- Walzer, R. (1974), *Aristotle's Active Intellect* (νοῦς ποιητικός) in *Greek and Early Islamic Philosophy*, in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 423-436.



# Note sull'influenza del neoplatonismo dionisiano nel *De vegetabilibus et plantis* di Alberto Magno

Amalia Cerrito

Nel *De vegetabilibus et plantis* (1256), non di rado il teologo domenicano Alberto Magno impiega un lessico dalle risonanze neoplatoniche nel discutere questioni botaniche. È stato già sottolineato come la visione neoplatonica della natura, ordinata per gradi discensionali dall'ente più perfetto al meno perfetto, abbia influenzato l'indagine di Alberto nel *De animalibus* (1258–1262/3)<sup>1</sup>. Questo saggio mostra come Alberto estenda il criterio dei gradi di perfezione anche all'indagine sulle dinamiche che regolano i processi vegetali. Il lavoro è diviso in due parti. La prima offre un confronto tra i contenuti del *De vegetabilibus* e i commenti dello stesso Alberto al *corpus dionysianum* per mappare l'influenza dell'impianto neoplatonico-dionisiano nel discorso sui vegetali. Nella seconda parte è offerta un'analisi dei concetti di *perfectio*, *imperfectio* e *imitatio* nel *De vegetabilibus*. In particolare, verrà mostrato come, estendendo alle piante del concetto neoplatonico-cristiano di *imitatio* (inteso come segno della partecipazione di ogni essere vivente a strutture archetipiche sovraordinate), Alberto offra una spiegazione originale circa la questione della sessualità vegetale.

## 1. Neoplatonismo e filosofia naturale

Nei suoi commenti filosofico-naturali Alberto Magno spesso descrive comportamenti e processi fisiologici di animali e piante con espressioni come *similitudo remota*, *imitatio*, *resultatio*, *reverberatio*<sup>2</sup>. Questi termini per un verso suggeriscono un'*imperf-*

<sup>1</sup> Cfr. Guldentops (2000); Kohler (2007: 183-190); Perfetti (2020).

<sup>2</sup> Cfr. Albertus Magnus, *Quaestiones super libris de animalibus* I, q. 14, p. 90: 22-23;

zione ontologica, una distanza rispetto a un modello più perfetto e compiuto<sup>3</sup>, però segnalano anche la continuità tra enti che, in maniera progressivamente meno conforme ed evidente, partecipano ad un medesimo modello archetipico.

Del resto Alberto Magno ripensa la filosofia naturale all'interno di una cornice metafisica neoplatonica<sup>4</sup>. I processi naturali dipendono da un sistema di livelli causali e ontologici che emanano a caduta dalla apicale creazione divina e collegano l'intero universo alla Causa Prima<sup>5</sup>. Da Dio procede un universo gerarchicamente ordinato secondo gradi di perfezione, stabiliti dalla capacità dell'ente di partecipare all'essere di Dio<sup>6</sup>. Nel procedere dell'essere da Dio, ogni livello dell'essere perde progressivamente perfezione, ma partecipa all'essere imitando, per quanto possibile alla propria natura, il livello dell'essere a sé più prossimo. Così l'umano, *animal perfectissimum et nobilissimum*, imita l'angelo nell'esercizio delle attività intellettuali<sup>7</sup>; l'animale imita l'umano nell'esercizio di movimento, sensazione e riproduzione<sup>8</sup>; il vegetale imita l'animale nelle funzioni della nutrizione e riproduzione<sup>9</sup>.

Tanto nel *De vegetabilibus et plantis* (1256) quanto nel successivo *De animalibus* (1258–1262/3), Alberto prende le mosse da una serie di riflessioni sui confini tra la vita vegetale e animale sviluppate, qualche anno prima, nei suoi commenti allo pseudo-Dionigi Areopagita. Si tratta di opere composte tra il 1248 e il 1250,

*De natura et origine animae* 2, 8, p. 31: 88-89; *De motibus animalium* II, 1, 1, p. 284b; *De vegetabilibus et plantis* I, 1, 12, 91, p. 47; *De animalibus* XXI, 1, 2, p. 1327; XXI, 1, 5, p. 1336.

<sup>3</sup> Cfr. Perfetti (2020).

<sup>4</sup> Cfr. Takahashi (2008); Krause (2015); Perfetti (2020); Cerrito (2023a).

<sup>5</sup> Cfr. Bonin (2001); Anzulewicz (2009).

<sup>6</sup> Cfr. de Libera (1990: 95-100).

<sup>7</sup> In ragione della natura intellettuale, l'uomo è in possesso delle stesse facoltà intellettuali degli angeli e partecipa alle stesse forme di conoscenza (gli intellegibili). Tuttavia, a differenza della conoscenza angelica, quella umana è legata alla materialità del corpo in cui opera e procede a partire dagli stimoli ricevuti dai sensi. Per Alberto, però, sussiste una continuità tra la conoscenza umana terrena e quella ultraterrena: l'uomo infatti è inteso come *nexus Dei et mundi* e possiede delle *forme ad res* innate tramite cui è in grado di trascendere la propria natura materiale attraverso un graduale processo di perfezionamento che culmina nella *beatitudo*. Cfr. Anzulewicz e Krause (2018: 158-159).

<sup>8</sup> Cfr. Perfetti (2020: 16-20).

<sup>9</sup> Cfr. Cerrito (2020: 105-107).

nel secondo soggiorno a Colonia, quando Alberto torna da Parigi in Germania per fondare uno *studium generale* in cui formare i frati domenicani<sup>10</sup>. Prima di dedicarsi all'ideazione del *cursus studiorum*, modellato, come ben noto, sui suoi commenti all'intero *corpus aristotelicum*, Alberto completa un ciclo di commenti alle opere dello pseudo-Dionigi, il cui impianto metafisico-ontologico avrà un impatto decisivo non solo nella ricomprensione in chiave cristiana di molti aspetti della filosofia di Aristotele<sup>11</sup>, ma anche nella scienza teologica<sup>12</sup> e nell'ermeneutica biblica<sup>13</sup>.

Nei suoi commenti allo pseudo-Dionigi, Alberto interpreta la graduazione ontologica e formale tra le varie forme viventi come segno dell'ordine provvidenziale divino. A seconda della maggiore o minore prossimità con la Prima causa, gli enti naturali ricevono l'essere in una forma più o meno nobile, proporzionata alla loro natura corporea<sup>14</sup>.

In questa progressiva realizzazione dell'essere, ogni ente creato, sebbene perda progressivamente perfezione rispetto alla Prima causa, imita per quanto possibile alla propria natura il livello dell'essere a sé più prossimo, scandendo così l'interconnessione dell'intera realtà con il Primo principio.

Per spiegare l'emergere dell'essere dalla Prima causa, la sua

<sup>10</sup> Cfr. Weisheipl (1980); Kitchell e Resnick (2022: 64-65).

<sup>11</sup> Cfr. Anzulewicz (2000a); Anzulewicz e Krause (2018); Anzulewicz (2019); Cerrito (2023a).

<sup>12</sup> Cfr. Anzulewicz (2013).

<sup>13</sup> Cfr. Perfetti (2019); Cerrito (2019). Alberto è il primo pensatore medievale a fare un corpo a corpo parafrastico con tutti gli scritti dello pseudo-Dionigi Areopagita commentando il *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia*, *De mystica theologia*, *Epistulae* e il *De divinis nominibus*. Per una sintesi preliminare dei commenti di Alberto al *corpus Dionysianum* si veda Anzulewicz (2013: 59-61).

<sup>14</sup> Albertus Magnus, *Super Dionysius De divinis nominibus* VI, 35, p. 167, 32-40: «Quando enim corpus mixtum accedit ad aequalitatem similem aequalitati caeli, ut dicit Avicenna, consequitur formam similem intelligentiae, quae est forma caeli, quae est anima rationalis; homo enim est temperatissimae complexionis inter animalia, et ideo habet optimum tactum. Quanto vero plus receditur a tali aequalitate, consequitur formam ignobiliorum et obscuriorem participationem divini radii [...]». Nei commenti allo pseudo-Dionigi, oltre all'analogia, Alberto introduce il criterio della *nobilitas* per scandire i rapporti tra i motori celesti e le leggi che regolano il mondo sublunare. Per Alberto la nobiltà è un principio naturale che ordina l'universo degli enti e scandisce i rapporti gerarchici tra gli animali arrivando a definire l'uomo *animal nobilissimum*, cfr. Colli (2017).

realizzazione nel tempo, nello spazio e nella materia, e il suo ritorno all'origine, Alberto impiega la triade *exitus-perfectio-reductio*<sup>15</sup>. Nel progressivo ritorno dell'intera realtà al Primo principio, la *perfectio* è l'elemento "ontoteologico" che funge da ponte tra l'uscita e il ritorno dell'essere dalla sua causa<sup>16</sup>. La nozione di *perfectio* albertina nasce dalla risemantizzazione in termini neoplatonico-cristiani del concetto aristotelico di perfezione intesa come *status* di completezza qualitativa, quantitativa e sostanziale. Per Alberto la *perfectio* non solo determina lo statuto ontologico dell'ente, ma è anche un movimento di completamento tramite cui, ogni ente naturale, tende al proprio bene naturale ed esercita il proprio ritorno al primo principio<sup>17</sup>.

Ogni grado di realtà, dalle sostanze angeliche a quelle materiali, tende a partecipare al Bene, a ricongiungersi con il Primo principio proporzionalmente al posto che occupa nell'ordine cosmico. Tanto più l'ente è distante dal primo principio, tanto meno sarà in grado di accedere al bene. Tuttavia, la gerarchia dell'essere non è interpretata da Alberto in modo statico. La progressiva depurazione di capacità di accedere al bene è, infatti, controbilanciata dalla tendenza di ogni membro della gerarchia a innalzarsi, divinizzarsi, al fine di esercitare, nei limiti consentiti dalle sue condizioni materiali, il movimento verso la vita divina di cui partecipa ogni ente creato<sup>18</sup>.

Così, Alberto estende le dinamiche che regolano la gerarchia delle sostanze angeliche anche agli enti materiali<sup>19</sup>, reinterpretando in chiave neoplatonico-dionisiana il passo dell'*Historia animalium* (VII 1.588b4-7) in cui Aristotele afferma l'impossibilità di scorgere il confine tra enti inanimati e animati, in ragione del fat-

<sup>15</sup> Cfr. Anzulewicz (2000a: 385); Anzulewicz (2000b); Anzulewicz (2013: 59).

<sup>16</sup> Cfr. Anzulewicz (2019: 362).

<sup>17</sup> Cfr. Anzulewicz (2019: 340).

<sup>18</sup> Cfr. Burrell e Moulin (2008: 636-637).

<sup>19</sup> Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* 10, p. 165: 24-44: «Concedimus cum Dionysio, quod in angelis unius etiam ordinis sunt primi, medii et ultimi [...]. Ita etiam natura generalis, quae est unius ordinis, determinatur per differentias quasdam, licet nobis ignotas, distinctas secundum gradus nobilitatis, et sic habent ordinem in essentialibus et gratuitis, quae consequuntur ordinem naturalium, et ita conectuntur».



to che la natura passa dagli uni agli altri per gradi impercettibili. Alberto estende l'argomentazione anche alle zone di transizione tra le varie forme viventi e reinterpreta il passaggio senza soluzioni di continuità come un progressivo innalzamento/ascesa dell'ente al livello superiore dell'essere:

[...] la natura animale si innalza [*ascendit*] da una natura completamente acquatica a una natura completamente selvatica attraverso enti intermedi che si nutrono in acqua e sono generati sulla terra o il contrario, come dice il Filosofo nel VII libro sugli animali. E similmente la vita passa dalle piante agli animali perfetti [*de plantis in animalia perfecta*] attraverso enti intermedi immobili [*affixa*] come le piante ma dotati di sensorialità come gli animali, quali le ostriche (Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia* 10, p. 165: 28–45)<sup>20</sup>.

Nel quadro di Alberto la natura e la vita non si muovono da un ente all'altro della scala dell'essere, ma si *innalzano* da una natura meno nobile a una natura più nobile. Gli enti creati, dunque, non sono solo ordinati secondo un grado di nobiltà, ma sono anche partecipi dello stesso movimento di ascesa e innalzamento verso il livello dell'essere più prossimo in una interconnessione che collega l'intero universo creato.

La struttura metafisica della realtà come ordine discensionale di gradi di perfezione fornisce ad Alberto un potente strumento concettuale per indagare i confini tra la vita animale e l'antropologia umana<sup>21</sup>. Mettendo a confronto la perfezione umana e le *nature imperfette* animali, il maestro domenicano è in grado di stabilire i confini e le gradazioni tra l'essere umano, subumano e animale, offrendo soluzioni originali circa questioni complesse come la differenza tra il comportamento umano e quello animale, la comunicazione, abilità cognitive e capacità di apprendimento<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> «[...] sicut natura animalis ascendit ab aquaticis omnino ad omnino silvestria per media quaedam quae pascuntur in aquis et generantur in terra vel e converso, ut dicit Philosophus in VII de animalibus. Et similiter vita transfertur de plantis in animalia perfecta per quaedam media, quae sunt affixa ut plantae et habent sensum ut animalia, ut conchylii».

<sup>21</sup> Cfr. Perfetti (2020).

<sup>22</sup> Cfr. Perfetti (2020: 19); Cerrito (2020: 120-129).

Alberto estende la struttura metafisica della realtà anche alla comprensione della vita vegetale. Come ogni vivente, anche le piante partecipano alla vita in ragione della relazione analogica con l'ordine superiore dell'essere, con il quale esprimono una *similitudo*. Questa somiglianza è per Alberto un "segno" della partecipazione a una medesima struttura archetipica che, in maniera più o meno difforme al modello, e proporzionale alla capacità corporea, permane nell'ente vegetale e può dunque essere indagata *secundum proportionem*<sup>23</sup>. In metafisica, l'*ἀναλογία/proportio* non è una vaga somiglianza o un traslato suggestivo, come in ambito retorico-letterario, ma è identità di rapporti nella forma consentita a livelli diversi dell'essere.

## 2. *De vegetabilibus* I, 1: un prologo neoplatonico

Per Alberto Magno la conoscenza della filosofia naturale (e, al suo interno, la conoscenza botanica) rientra a pieno titolo nelle competenze che ogni domenicano in formazione deve acquisire come complemento alla propria formazione teologica<sup>24</sup>. Così, quando nel 1248 Alberto è chiamato a fondare lo *Studium generale* domenicano a Colonia, una volta completato il ciclo delle parafrasi dionisiane (1248–1250), intraprende la monumentale opera di parafrasi dell'intero *corpus aristotelicum*, convinto che parte della formazione dei suoi confratelli, destinati al compito della predicazione e della battaglia all'eresia, dovesse essere fondata sui testi di Aristotele<sup>25</sup>.

In questo progetto rientra il *De vegetabilibus et plantis*, un commento parafrastico allo pseudo-aristotelico *De plantis*<sup>26</sup>. Nel

<sup>23</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 2, 7, p. 5: «Vita quidem communiter in animalibus et plantis inventa est, licet haec communitas sit secundum analogiam sive proportionem dicta».

<sup>24</sup> Cfr. Mulchahey (1998: 149-169).

<sup>25</sup> Cfr. Weisheipl (1980); Kitchell e Resnick (2022).

<sup>26</sup> Il *De plantis* attribuito ad Aristotele è in realtà scritto da Nicola di Damasco, autore di lingua greca vissuto intorno al II secolo d.C. L'opera fu tradotta da Alfredo di Sareshel tra il 1200 e il 1210. Sull'attività filosofica di Nicola cfr. Hugonnard-Roche (2003). Per la recezione del *De plantis* nel mondo antico e medievale, vd. Repici (2009: 77-94).

suo commento, Alberto riscrive l'opera secondo l'epistemologia aristotelica, dando spazio anche al sapere filosofico e medico arabo<sup>27</sup>. Oltre a riorganizzare il testo originale del *De plantis*, Alberto inserisce sezioni teoriche originali, ampie *digressiones* in cui intreccia l'epistemologia del *De animalibus* con riflessioni metafisiche mutate dai suoi commenti al *corpus dionysianum*.

Il commento di Alberto al *De plantis* si apre con un prologo sull'oggetto, il metodo e l'organizzazione del discorso dei libri successivi<sup>28</sup>. In realtà, questa introduzione tocca solo incidentalmente questioni di metodo, assumendo piuttosto i toni di un prologo neoplatonico sull'origine della vita vegetale e sul posto dei *vegetabilia* nell'ordine cosmico che regola i processi naturali.

Dopo aver portato a termine la trattazione sui principi universali di ogni vivente e sulle operazioni comuni dell'anima, è per Alberto necessario dedicare un'indagine sui corpi che fluiscono da tali principi (*corporum a principiis fluentium*)<sup>29</sup>. I corpi vegetali sono gli ultimi oggetti (*sunt ultima*) di cui si occupa la filosofia naturale. Sono corpi viventi. Quindi, se visti dal basso verso l'alto sono caratterizzati da una maggiore diversificazione di complessione e composizione rispetto ai corpi inanimati. Se visti dall'alto verso il basso, sono espressione di un flusso discensionale entro cui si articola la vita operata dall'anima, principio di tutti i viventi.

Già nel commento al *De divinis nominibus* dionisiano, Alberto aveva discusso brevemente la partecipazione dell'ente vegetale

<sup>27</sup> Cfr. Cerrito (2019b); Cerrito (2021). Il discorso botanico albertino non è circoscritto al *De vegetabilibus*, ma si estende anche a opere dal tenore scientifico teologico-esegetico. Ancor prima di intraprendere il commento al *De plantis* nel 1256, Alberto mostra una profonda competenza in materia botanica. Già in opere giovanili Alberto impiega la propria conoscenza botanica per risolvere importanti questioni teologiche, come le dinamiche coinvolte nella generazione umana di Gesù. Temi e questioni relative alla vita vegetale ritornano poi anche negli scritti teologici del periodo maturo, come la *Summa Theologiae* e i commenti biblici, cfr. Cerrito (2023b).

<sup>28</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 1, p. 1: «Et est digressio, declarans modum et ordinem et materiam huius libri.»

<sup>29</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 1, p. 1: «Universalibus principiis vivorum omnium et operibus eorum executis, quae de animabus et operationibus communis animae et corporis fuerunt: nunc philosophandum est de particularibus, quae sunt corpora animalium et partes eorum et propriae operationes eorum. [...]».

alla *vita*, uno dei “nomi divini” e di conseguenza uno dei principi metafisici o modelli archetipici che fluiscono nel creato. Nell'ordine discensionale dal Primo principio, la *vita nutritiva* si colloca al quarto e ultimo posto degli enti creati, preceduta dalla vita sensibile, la vita razionale e la vita intellettuale propria delle sostanze angeliche<sup>30</sup>. L'ordine della vita vegetativa nell'ordine cosmico è stabilito dal fatto che l'anima vegetativa, a differenza delle anime superiori che dispongono degli spiriti animali, esercita le sue funzioni servendosi esclusivamente degli *instrumenta naturalia* come caldo/freddo e umido/ secco, alla base della composizione materiale di ogni ente<sup>31</sup>.

Nel prologo del *De vegetabilibus*, Alberto ripropone questo schema e spiega che tutti i corpi condividono una composizione elementare di base, ma soltanto i corpi più prossimi, e dunque *simili*, alla natura dei corpi celesti ricevono la vita. Ogni corpo vivente, infatti, esprime un rapporto analogico con i corpi celesti e

<sup>30</sup> Albertus Magnus, *De divinis nominibus* IV, 110, p. 209: 23-36: «Deinde dicit differentiam substantiae nobilissimam, et primo dicit eam in generali, cum dicit vita omnis, et similiter hoc accipiendum est pro ipsa natura communi, deinde differentiam hanc dividit per species. Quarum prima est vita intellectualis, qua vivunt angeli, et quantum ad hoc dicit *mentis*, scilicet vita; secunda est vita rationalis et tertia vita sensibilis; et has duas tangit per hoc quod dicit *animae*; quarta est vita nutritiva, et quantum ad hanc dicit *omnis naturae*; et dicitur anima vegetabilis natura, quia non habet instrumentum animale, quemadmodum sensibilis spiritum animale, sed tantum instrumenta naturalia, scilicet calidum et frigidum, humidum et siccum».

<sup>31</sup> Si tratta di potenze naturali espressione dell'amore provvidenziale di Dio che, dall'angelo agli elementi, passando per le sostanze viventi, abbraccia ogni ente creato. Cfr. Albertus Magnus, *De divinis nominibus* IV, 110, p. 226: 20-27: «Nos intellegimus amorem, sive dicamus amorem divinum sive angelicum sive intellectualem, id est, humanum, sive animale, idest sensibilibus amorem, sive naturalem, qui comprehendit inanimata omnia et vegetabilia, quorum anima tantum instrumentis naturalibus operatur, scilicet qualitatibus activis et passivis, propter quod eius potentiae dicuntur naturales, idest amorem communiter dictum, secundum quod abstrahit ab omnibus dictis differentiis, esse *quandam virtutem unitivam et concretivam* unius ad alterum, *moventem quidem superiora* secundum ordinem naturae in speciebus diversis *ad providentiam minus habentium*, idest inferiorum, *rursus autem moventem coordinata* secundum eandem speciem *ad alternam communicativam habitudinem*, idest ut unum se habeat ad alterum comunicando sibi *in extremis*, idest ultimum, *moventem subiecta*, idest inferiora, *ad conversionem meliorum et superpositum*, idest ut convertatur ad ea et recipiant ab eis». In questo passo, Alberto sta reinterpretando la dottrina di Ieroteo sull'amore come potenza unificatrice che unisce gli enti superiori e inferiori discussa da Dionigi in *De divinis nominibus* 713B.

partecipa (*participat*) al *principium vitae* secondo una *similitudo* più o meno proporzionata a quella degli enti superiori<sup>32</sup>. In questo senso, i corpi vegetali sono vivi non in ragione di un principio vitale latente nella materia degli elementi o originato dalla loro commistione, ma in ragione dell'analogia con i corpi celesti. In quanto principio della vita, l'anima esercita un'impressione sugli elementi, muove la materia indeterminata verso la forma, rendendola di fatto un corpo organico vivente, e non un semplice composto<sup>33</sup>.

Alberto prosegue l'argomentazione spiegando che, a seconda del livello di partecipazione alla vita, gli enti naturali esercitano l'*actus vitae* in tre generi di corpi differenti, *vegetabilia*, *sensibilia* e *rationabilia*<sup>34</sup>. Non si tratta di corpi derivati dal possesso di tre anime distinte, ma da tre progressivi livelli di attualizzazione dell'essere. Nel processo di emanazione delle diverse funzioni dall'anima, l'anima atto ultimo del corpo organico ingloba in sé le potenze inferiori portandole a perfezione<sup>35</sup>. Così, l'anima sensitiva propria degli animali ingloba in sé le funzioni dell'anima vegetativa e le esercita *secundum modum proprium*, nobilitandole. L'animale, infatti, esercita le funzioni vegetative non al modo di una pianta, ma *per modum sensibilis* «converte ciò che è digerito nella forma degli organi sensibili»<sup>36</sup>. Allo stesso modo, la vegetativa e

<sup>32</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 2, p. 2: «Et quoad hoc proximiora naturae coelesti existentia, quam alia quaecumque materialia corpora, principium vitae sortiuntur a natura, quod simile est principio vitae coelestis secundum analogiam, qua quolibet corporum animatorum plus et minus illam similitudinem per aequalitatem complexionis participat».

<sup>33</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 2, p. 2: «Illud autem principium magis in potestate habet materiam corporis sibi conjunctam, quam natura formae corporalis habeat materiam corporis; et ideo magis imprimit in naturam et materiam corporis; et ideo movet eas ad formas, quae nihil sunt elementorum, nec mixtiones eorum sunt consequentes [...]».

<sup>34</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 3, p. 3: «Cum autem vivorum corpora incidant in duo vel tria genera, secundum quod etiam principia eorum in tribus generis vel duobus existunt; sunt enim viva vegetabilia, et sunt sensibilia, et rationabilia».

<sup>35</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 3, p. 3: «[...] in generibus animae vegetativum est in sensitivo, et haec duo in rationali; ita per omnem modum est determinatio de corporibus, quia natura et principio corporis vegetabilis est in sensibili, et haec duo, secundum omnia opera sua et principia, sunt in rationali».

<sup>36</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 5, p. 4: «[...] virtus vegetabilis est in sensibili,

la sensitiva sono inglobate nell'anima razionale che eserciterà tali funzioni al modo di un ente dotato di ragione.

Il processo di graduale attualizzazione delle potenze dell'anima rispecchia, spiega Alberto, l'ordine con cui è scandita la processione dell'essere a partire dal Primo principio<sup>37</sup>. Questo stabilisce che gli enti più perfetti assolvono in maniera più eccellente, eminente e nobile anche le operazioni proprie degli enti inferiori; al contrario, gli enti inferiori non possono accedere alle operazioni e alle facoltà degli enti superiori<sup>38</sup>.

Un'immagine (*imago*) di quest'ordine universale risulta anche nei corpi e nelle anime degli enti animati<sup>39</sup>. Mentre gli enti superiori come i *rationabilia* partecipano delle potenze inferiori dell'anima *excellenter* ed *eminenter*, gli enti inferiori, come le piante, non possono accedere alle potenze superiori dell'anima perché impediti dal loro essere materiale<sup>40</sup>.

Alberto sta qui sintetizzando una dottrina già enucleata nei commenti allo pseudo-Dionigi secondo cui i cui gradi di perfezione dell'ente sono distinti sulla base di un ordine universale per cui, quanto più una creatura è libera dal vincolo corporeo, tanto più può dirsi superiore e nobile rispetto a tutto ciò che, al contrario ne è assoggettato<sup>41</sup>.

non operans ad vegetandum tantum, sed per modum sensibilis, et ideo digerens convertit digestum in organi sensibilis formam [...]».

<sup>37</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 5, p. 4: «Sicut enim in coelis virtus inferioris est non per modum inferioris, sed per modum superiori coelo congruentem; ita virtus vegetabilis est in sensibilis [...]».

<sup>38</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 4, p. 3: «Causa autem est quod in omnibus principiis celestibus sic est, quod perfectiora inter ea virtutes et operationes inferiorum participant excellentius et eminentius et nobilius quam ipsa inferiora, non autem inferiora participant virtutes et operationes superiorum».

<sup>39</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 5, p. 4: «Imago autem huius coelestis ordinationis resultat in animabus et corporibus animatorum».

<sup>40</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 5, p. 4: «Propter quod superiora in se habent vim inferiorum excellenter et eminenter, et non converso inferiora, impediende materiae obligatione, possunt accipere superiorum vires et operationes. Et est hic videtur mirabilem coelestium congruentiam».

<sup>41</sup> Cfr. Bonin (2000); Colli (2017). Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* IV, 69, p. 179: 61-29: «Et ideo dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiae et sensus in umbra rationis, quia in sensibilibus lumen cognoscitivum magis occumbit, adeo, quod non possunt elevari ad intelligibile simplex nec possunt speciem acceptam separare ab

Pertanto, l'anima delle piante, completamente immersa nel composto materiale, è impedita nell'esercizio delle funzioni delle anime superiori, come sensazione e movimento, ma non per questo impossibilitata ad esercitare l'*actus vitae* di cui tutti i corpi viventi partecipano proporzionalmente alla propria natura<sup>42</sup>.

Al di là della molteplicità delle sue funzioni e dei corpi in cui è calata, l'anima è intesa da Alberto come un *totum potentiale*, dal quale emanano le varie funzioni a seconda della maggiore o minore perfezione dell'ente<sup>43</sup>. In questo senso, la potenza vegetativa animale e razionale differiscono da quella vegetale non rispetto alle funzioni in sé, secondo il principio per cui il "nutrirsi, crescere e riprodursi" è comune e proprio di tutti i viventi, ma in quanto esercitate in corpi più nobili di quelli vegetali<sup>44</sup>.

Per questa ragione, spiega Alberto, è necessario dedicare un'indagine all'anima vegetativa, partendo dalle piante in quanto dotate degli unici corpi in cui l'esercizio della vita, *commune primum principium*, è l'atto ultimo e proprio del corpo organico<sup>45</sup>.

appendiciis materiae, et anima vegetabilibus oritur in umbra sensus, quia ibi iam omnino occumbit radius cognitionis».

<sup>42</sup> Albertus Magnus, *Super Dionysium De Caelesti hierarchia* 2, p. 37, 35-44: «[...] et sic oritur ratio in umbra intelligentiae, ut dicit Isaac, quia lumen intelligentiae obumbratur per continuum et tempus, et in umbra rationis oritur sensus, qui non abstrahit aliquo modo quiditatem, sed cognoscit rem in materialibus condicionibus, et in umbra iterum sensus oritur anima vegetabilis, quae nullam cognitionem retinet propter eius materialitatem, sed operatur opera vitae qualitatibus naturalibus, propter quod etiam naturales vires dicuntur».

<sup>43</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, p. 4: «[...] sicut diximus in libro de anima [...], vegetabile in sensibili est potentia sensibilis et non anima sive principium, per essentiam separatum ab ipso. Et similiter inest sensibile et vegetabile in rationali».

<sup>44</sup> Albertus Magnus, *De animalibus* XXI, 1, 1, p. 1321.

<sup>45</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 3, p. 3: «Primum inter haec de natura vegetabilium est pertractandum, cum propterea, quod invenitur corpus hoc separatum subjecto et loco a corporibus sensibilibus, sensibile autem non separatur ab ipso [...]». Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 6, p. 4: «[...] Propter igitur hanc causam incipiendum est a corporibus plantarum [...]. Quia vero communem primum principium, quod omnibus convenit plantis et partibus earum, est vita, quae invenitur in plantis; ideo de vita plantarum a primo inquiremus».

### 3. *Imperfectio* e *perfectio* vegetale

Contrariamente all'autore del *De plantis*<sup>46</sup>, Alberto non definisce mai seccamente la pianta come *res imperfecta*. Potendo esercitare esclusivamente la funzione vegetativa dell'anima, le piante possono dirsi imperfette esclusivamente rispetto a quegli enti che invece, posseggono un'anima perfettamente dotata di tutte le sue potenzialità. L'operazione propria della natura animale (*opus animalis, secundum quod est animal*) è *vivere manifeste*, senza dubbio più nobile del *vivere occulte et diminute* proprio della natura vegetale<sup>47</sup>.

L'imperfezione non è tuttavia uno stigma dell'ente vegetale: di per sé, la pianta, è perfettamente in grado di esercitare il fine per cui è ordinata, ovvero crescere, nutrirsi, e riprodursi. Come tra le varie specie animali, a seconda della partecipazione alle potenze animali, è possibile distinguere enti perfetti (*quaedam sunt perfecta in participandum potentias animales*) e imperfetti (*quaedam imperfecta*), così anche nelle piante è possibile stabilire una scala di perfezione nell'esercizio delle funzioni vegetative. La perfezione massima a cui le piante possono accedere è individuata da Alberto negli *arbores* che manifestano il «modo perfetto di nutrizione, crescita e generazione». Tutte le piante, proporzionalmente alla propria composizione materiale, partecipano alla perfezione dell'albero secondo gradazione<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Nicolaus Damascenus, *De plantis* I, 1, 28, p. 521: «Et omne animal habet animam, sed planta est res imperfecta et animal habet membra determinata et planta indeterminata; et habet planta naturam propriam ex motu quem habet se».

<sup>47</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 7, 54, p. 30: «Res inanimatae imperfectiores sunt rebus animatis et res habentes partem partis animae imperfectiores sunt his rebus quae habent animam perfectam. Amplius autem opus animalis – secundum quod est animal – nobilius est omni opere plantae – secundum quod est planta – quoniam sentire nobilius est quam simpliciter vivere, sicut manifeste vivere nobilius et perfectius est quam vivere occulte et diminute. Et sic perfectius est animal quam planta. Adhuc autem in animali invenimus omnes vires animae, quae sunt in planta, et multas alias quoniam superiora habent omnes potentias inferiorum et insuper multas alias, sicut saepe diximus [...]».

<sup>48</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* II, 1, 2, 20, p. 111: «Videtur enim esse in plantarum generibus, sicut est in generibus animalium, quod videlicet quaedam sunt perfecta in participando potentias animales, et quaedam sunt imperfecta. Licet enim omnia vegetabilia



Attraverso un simultaneo impoverimento materiale e formale, ogni ente vegetale si allontana progressivamente dal modello più perfetto, mostrandosi più o meno conforme alle caratteristiche della pianta perfetta<sup>49</sup>. Così gli arbusti (*arbusta*), a causa di una diminuzione delle potenze vegetative e della confusione della materia organica (*confusio materiae corporis*), non riescono ad accedere alla perfezione dell'albero, e dunque ricevono (*recipiunt*) il nome di pianta proporzionalmente (*secundum proportionem*) alla propria natura<sup>50</sup>. Allo stesso modo, gli ortaggi, non riuscendo a raggiungere la perfetta complessione (*complexionem perfectam non attingit*), sono privati dell'elemento ligneo proprio della configurazione arborea. Infine, le *herbae*, dotate di un *humor incompletus et indeterminatus*, non sono in grado di accedere né alla forma né all'esercizio perfetto delle funzioni vitali proprie dell'albero, per cui si nutrono e generano diversamente<sup>51</sup>.

Alberi, arbusti, ortaggi ed erbe non sono specie diverse entro un singolo genere, ma diverse fasi di un unico processo che porta ogni singolo ente vegetale al raggiungimento della sua *perfectio naturalis*. Sulla scorta della reinterpretazione neoplatonica della *continuità* della *scala naturae* in termini di progressiva ascesa/innalzamento dell'ente al livello superiore dell'essere<sup>52</sup>, Alberto

nutriantur et augeantur et generent, non tamen habent tam perfectos modos nutritionis et augmenti et generationis ceterae plantae sicut arbores, et ideo posterius in eis invenitur ratio generis».

<sup>49</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* II, 1, 2, 20, p. 111: «Dividentes plantam in subjecta sibi proxime genera, dividimus eam in arbores et arbusta et fructices et olus et herbam et fungum et alia huiusmodi. Quae tamen divisio non est vere generis in species, quoniam planta magis habet de ratione nominis sui in arbore, quam in fungo, et aliis plantis proportionaliter convenit».

<sup>50</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* II, 1, 2, 22, pp. 111-112: «Arbusta enim sunt quasi busta arborum dicta, quae siccitate terrestri et forti calore adurentur ad perfectionem arborum non perveniunt, licet figuras arborum habere videantur. Constat autem, diminutionem ipsorum arbustorum esse a diminutione virtutis plantae et confusione materiae corporis eorum; propter quod etiam plantae nomen non nisi secundum proportionem recipiunt».

<sup>51</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* II, 1, 2, 24, p. 112: «Olus autem etiam complexionem perfectam non attingit et ideo destituitur a ligni soliditate. Magis autem mollis propter incompletum et interminatum humorem remanet herba [...]. Ultima igitur perfectio plantae in arborum soliditate et vita, proportionaliter autem et quodammodo est in aliis enumeratis generibus».

<sup>52</sup> Vd. *supra*, §1.

spiega che le piante, in ragione di una maggiore semplicità corporea rispetto agli animali, possono permutare la loro natura anche una volta compiuto il processo generativo. Grazie all'aumento simultaneo di potenze formali e materiali, la pianta può accedere a una condizione più nobile, innalzandosi (*ascendit*) alla natura della pianta superiore (*ad naturam plantae superioris*); tuttavia, per effetto della complessione del nutrimento, la pianta può sia passare (*transire*) alla natura della pianta più affine, sia degenerare (*degenerare*) in una pianta meno nobile<sup>53</sup>.

Per stabilire il livello di perfezione a cui la pianta partecipa, Alberto si avvale del criterio di un progressivo allontanamento del corpo vegetale dalla semplicità degli elementi. Quanto più una pianta presenta diversità nelle parti e negli umori, tanto più mostrerà una complessità di processi e, dunque, sarà più lontana dalle virtù peculiari della semplicità degli elementi che compongono i corpi inanimati. L'albero, dunque, è l'unica pianta che raggiunge (*attingit*) la perfetta natura della pianta perché le qualità elementari che compongono il corpo arboreo si allontanano massimamente (*maxime recedunt*) dalla semplicità degli elementi. Così, erbe e gli ortaggi, meno distanti dalle caratteristiche degli elementi semplici (*minus ab excellentiis simplicium elementorum recedentes*), mostrano potenze dell'anima vegetativa più deboli, e dunque partecipano meno della perfezione dell'albero<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* II, 1, 2, 24, p. 112: «Ultima igitur perfectio plantae in arborum soliditate et vita, proportionaliter autem et quodammodo est in aliis enumeratis generibus. Propter uniformitatem tamen materiae corporum plantarum herbae mutantur in olera, et lignescunt processu temporis, ut arbusta et forte arbores efficiuntur quaedam earum, sicut ruta, cum remanserit et antiquata fuerit. [...] Sed cum plantae ad invicem transmutatur, duas habent mutationes: aliquando processu solo temporis per incrementa virium et consolidationem corporis, ascendit ad naturam plantae superioris, sicut diximus de ruta; aliquando autem propter nutrimenti complexionem transit in aliam sibi affinem secundum speciem [...]. Propter quod ordeum saepe degenerat in quandam speciem graminis [...]».

<sup>54</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* VI, 2, 1, 264, p. 473: «[...] arbor sola perfectam plantae attingit naturam, et in ipsa qualitates elementales maxime recedunt ab excellentiis, quas habet in ipsis simplicibus elementis. Herbae et olera secundum minorem satis rationem accipiunt rationem et nomen plantae, et qualitates elementales in ipsis magis sunt acutae, et minus ab excellentiis simplicium elementorum recedentes: propter quod etiam sunt molliores, eo quod a primo humore pinguescente in terra minus recedunt, nec alte elewantur propter debilem virtutem animae vegetabilis in ipsis».

In quest'ottica, l'*imperfectio/perfectio* intraspecifica delle piante non è intesa come uno *status* di completezza/incompletezza qualitativa e quantitativa, ma come un continuo movimento dell'ente naturale che, nella tensione a realizzare la perfezione del modello, può essere coadiuvato o impedito dalle potenze materiali.

#### 4. *Imitatio plantarum*

Il concetto neoplatonico secondo cui è possibile rinvenire anche nei livelli più bassi dell'essere tracce della partecipazione al medesimo modello archetipico guida Alberto nell'indagine su una delle questioni più complesse ereditate dalla botanica antica, la generazione vegetale. L'autore dello pseudo-aristotelico *De plantis* aveva trattato in maniera molto confusa la questione della generazione vegetale, mescolando una serie di opinioni aristoteliche, presocratiche e tardoantiche circa la possibilità di avvalersi dell'analogia con l'animale<sup>55</sup>.

Se l'analogia della pianta come *uomo capovolto* consente agli autori antichi di delineare un modello abbastanza coerente circa la nutrizione e crescita vegetale<sup>56</sup>, la medesima analogia pone diverse difficoltà quando impiegata per spiegare la riproduzione. L'analogia tra le dinamiche nutritive animali e quelle vegetali si fonda sul riconoscimento del rapporto tra due organi che, per quanto diversi nella sostanza e nella configurazione (bocca e radice), esercitano la medesima funzione (ricevere l'alimento). Così, in assenza di un vero e proprio corpo sessuato per le piante, l'analogia con l'animale non può fondarsi sul rapporto organo-funzione. Contrariamente alla generazione animale, nella generazione vegetale non è necessario un organo deputato all'emissione e un organo deputato a ricevere perché, secondo la tradizione aristotelica, il seme possiede internamente i principi maschili e femminili già mescolati<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Ferrini (2012: 408-411).

<sup>56</sup> Repici (2000).

<sup>57</sup> L'argomentazione del *De plantis* prende le mosse dalla dottrina aristotelica secondo cui i principi del maschile e del femminile, che negli animali superiori sono per natura divisi, nelle piante sono per natura uniti in un'unica sostanza, molto simile a quella di un embrione,

L'autore del *De plantis* si limitava a mettere in luce i limiti dell'analogia animale-pianta nell'indagine sulla riproduzione vegetale<sup>58</sup>, eludendo la domanda implicita al ragionamento: in che modo "maschile" e "femminile" sono presenti nel seme. Come potenze? Come sostanze? Come principi metafisici?

Nel riorganizzare la questione, Alberto prende le mosse dalla dottrina aristotelica secondo cui "maschile" e "femminile", *propter perfectionem animalium*, sono accidenti propri esclusivamente della sostanza animale; mentre, i vegetali in ragione della loro imperfezione (*propter imperfectionem*) non necessitano di tale distinzione morfologica<sup>59</sup>.

Anche il possesso o meno di un corpo sessuato è interpretato da Alberto come espressione della maggiore o minore prossimità dell'ente alla Prima causa. Nella catena dell'essere, quanto più un ente è lontano dal Primo principio, tanto più sarà carente di funzioni dell'anima, e dunque, meno differenziato nelle parti organiche<sup>60</sup>. Per quanto la potenza generativa vegetale e animale siano analoghe rispetto al fine, ovvero generare qualcosa di simile a sé, la potenza generativa animale agisce già in vista del sensibile, formando un corpo maggiormente differenziato sia nelle parti che nelle sue funzioni. La perfezione delle funzioni animali (*perfectio operum animalis*) richiede (*exigit*) che il maschio e la femmina siano due sostanze separate<sup>61</sup>: il maschio apporta la forma animale

cfr. Repici (2000: 30-35). Aristotele nega alle piante una distinzione sessuale che è invece ammessa da Teofrasto, secondo cui alcuni alberi presentano qualità umorali e morfologiche condivise dagli individui maschili e femminili animali (alcuni recano frutti, altri svolgono funzioni analoghe al maschio contribuendo alla maturazione del frutto).

<sup>58</sup> Nicolaus Damascenus, *De plantis* I, 6, 45, p. 523: «Sed mixtionem masculi vegetabilium et feminae debemus imaginari alio modo, quia semen plantae simile est impregnationi, quae est mixtio masculi et feminae».

<sup>59</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 12, 85, p. 45: «Aristoteles autem tradidit, masculinum et femininum esse inseparabilia accidentia et propria animalium, et non plantarum; et haec plantis non convenire, propter plantarum imperfectionem videlicet; animalibus plurimis autem convenire dicit sexus, propter perfectionem».

<sup>60</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 9, 65, 35: «[...] Nunc autem longe distare a principio universitatis facit eam (*scil.* plantam) in viribus deficere, et ideo corpus, quod movet, magis homogeneum esse».

<sup>61</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 12, 90, p. 47: «Et ideo perfectio operum animalis exigit masculi et feminae distinctionem per substantias separatas».

(maggiormente separata dalla materia), mentre la femmina una “proto-forma” nutritiva che consente all’embrione di esercitare il nutrimento ancor prima di aver raggiunto la *perfectio naturalis* intesa dalla natura<sup>62</sup>. La distinzione dei sessi negli animali, dunque, è causata dal fatto che l’animale accede a una condizione più nobile, maggiormente separata dal vincolo corporeo rispetto all’ente vegetale<sup>63</sup>.

Tuttavia, l’assenza di un corpo sessuato non impedisce di rinvenire nelle piante una qualche proprietà di ciò che partecipa al sesso animale (*aliquas proprietates sexum participantium possibile est in plantis invenire*) del sesso animale<sup>64</sup>.

Per spiegare il modo in cui le piante partecipano al modello di generazione animale, Alberto introduce una distinzione concettuale tra il (i) *sexus* in quanto organo sessuale strumentale a veicolare e ricevere, (ii) la *vera sexus virtus*, contenuta nei semi maschili e femminili, e (iii) l’*imitatio, reverberatio*, e *non vera* potenza generativa vegetale<sup>65</sup>.

Per Alberto, il livello più evidente di distinzione sessuale è quello degli organi riproduttivi maschili e femminili, i *sexus*, ri-

<sup>62</sup> Cerrito (2023a: 114-123).

<sup>63</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 12, 88, pp. 45-46: «[...] distinctus masculinus a feminino sexus non exigitur, nisi propter animam sensibilem, et si esset anima generati tantum vegetabilis, non exigeretur sexus distinctus. Cuius dicti causa haec est, quod anima sensibilis magis format et distinguit quam vegetabilis; quod ostendit diversitas figurarum animalium tam in toto corpore [...] quam etiam in partibus, qua figura unum eiusdem animalis membrum differt ab alio membro animalis; et haec est magis separata anima, quam sit vegetabilis, sicut antehabitis probatum est. [...] Haec igitur est ratio Aristotelis, quare plantis non conveniat masculinum et femininum, sed animalibus solum propter perfectionem animalis».

<sup>64</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 7, 40, p. 23: «Si enim consideremus definitiones horum sexuum, tunc masculinum est quod ex suo semine in alio suae speciei generat individuo, per modum agentis in generatione se habens; femininum autem est, quod ex alio suae speciei individuo suscepto semine, generat in se ipso, per modum materiae et patientis in generatione se habens. Et si ista secundum omnia definitia consideremus, absque dubio sexus in plantis non invenitur, sed forte aliquas proprietates sexum participantium possibile est in plantis invenire. Sexus enim proprie sumpti separantur ab invicem subiecto et loco; sed proprietates aliquae communes invenitur utriusque sexus etiam in plantis».

<sup>65</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 12, 91, p. 47: «Et secundum hanc veritatem, distinguendum est, quod aliud est sexus, et aliud vera sexus virtus, et aliud resultatio quaedam imitatio virtutis sexus et non vera virtus eius».

spettivamente atti a emettere (*ad projiciendum*) e a ricevere (*ad recipiendum*) il seme<sup>66</sup>. Un secondo livello di differenziazione sessuale è presente nei due semi mescolati tramite l'atto generativo (*per coitum*), che esercitano due funzioni opposte "formato" e "essere formato"<sup>67</sup>.

La "vera potenza generativa", in realtà, vede coinvolte tre potenze o principi: (i) il seme maschile in quanto principio formativo ed efficiente (*formans et operans*); (ii) il seme femminile in quanto principio materiale su cui il seme di sesso opposto esercita la formazione e la configurazione degli organi (*operatus et formatus in organa*)<sup>68</sup>; (iii) e il sangue mestruale che fornisce un supplemento nutritivo durante il processo formativo<sup>69</sup>.

Il terzo e ultimo livello di differenziazione sessuale è l'*imitatio* o *similitudo* della vera potenza generativa. A questo livello non pertiene nessuna delle potenze coinvolte nel modello<sup>70</sup>. Sono tuttavia presenti coppie di residui contrari e complementari (caldo/freddo; umido/secco) tra i quali si instaura il medesimo rapporto funzionale (formare/essere informato) che sussiste tra il seme maschile e femminile animale<sup>71</sup>.

Per Alberto, dunque, il rapporto funzionale formare/essere formato scandisce la logica riproduttiva di ogni vivente, ma si dà in più stati differenziati, manifestazione di più modi di esistenza

<sup>66</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 12, 91, p. 47: «Sexus differentia est ad projiciendum, et alia ad recipiendum sexus semen. Et sic sexus nullo modo est in plantis».

<sup>67</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 12, 91, p. 47: «Virtus autem vera sexus est in seminibus taliter commixtis per coitum; quorum unum est ut formans et operans animam sensibilem ex semine, in quo est potentia. Et hoc est semen masculi. Et aliud est semen operatum et formatum in organa ejusdem animae».

<sup>68</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 12, 91, p. 47.

<sup>69</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 12, 91, p. 47: «Et hoc est semen feminae secundario, et semen masculi principaliter, quantum ad substantiam corpulentam, quae est in ipso – et tertio loco obsequitur sanguis menstruus in supplementum sicut cibus».

<sup>70</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 12, 91, p. 47: «Et iterum hoc modo in seminibus plantarum non sunt vires sexuum».

<sup>71</sup> Albertus Magnus, *De vegetabilibus* I, 1, 12, 91, p. 47: «Et sic similitudo quaedam masculini sexus et feminini est in semine plantarum, quia ibi est aliquid reliquo calidius, et hoc formans et operans, et aliquid humidius et frigidius, et hoc est sicut semen femininum operatum et formatum. Et hoc modo solo sexus virtus, non vera, sed longe imitativa eius, est in plantis».

di un medesimo modello riproduttivo che procede dalla *vera sexus virtus* animale alla *non vera* potenza generativa vegetale. Tali aggettivi non segnalano l'inautenticità del maschile e femminile delle piante, né tantomeno sono indicativi dell'impossibilità di applicare una vera e propria analogia tra il modello generativo animale e quello vegetale<sup>72</sup>. Sulla scorta dei suoi commenti allo pseudo-Dionigi, Alberto intende "vero" ciò cui l'essere pertiene in primo luogo e perfettamente, e "non vero" ciò che partecipa allo stesso essere per derivazione<sup>73</sup>.

La *similitudo* tra piante e animali individuata da Alberto è definita una *similitudo remota*<sup>74</sup>. Questa non si fonda sul riconoscimento di una struttura organica analoga, né tantomeno su una piena identità di funzioni, ma sul presupposto metafisico teologico che ogni livello dell'essere reca tracce (*vestigia*) della partecipazione al medesimo modello archetipico, che può essere misurato in una scala che va dalla *similitudo propinqua* alla *similitudo remota*. Gli enti creati sono copia (*exemplata*) della divina somiglianza (*similitudo*) che, secondo diversi gradi di imitazione, è rappresentata imperfettamente dagli enti<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Come invece sostenuto da Sandford (2023: 57-58), secondo cui Alberto da *Aristotelian plant philosopher* affronta la questione del maschile e del femminile in termini metafisici, negando alle piante una qualsiasi forma di distinzione sessuale o forma di applicazione dell'*analogia* pianta-animale.

<sup>73</sup> Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* 5, 9, p. 380: «[...] verum esse dicitur esse aliquid in aliquo in quo primo et perfecte est, et non-verum, in quo per posterius est per participationem aliquam [...]. Et similiter ens invenitur primo in deo et perfecte, quia prachabet, quicquid est nobilitatis in omnibus aliis, et multo amplius; in aliis autem est ens ab ipso et sub ipso, quorum entitas non habet perfectam rationem entitatis primae, sed secundum quod quaedam sunt propinquiora participantia entitatem a primo pluribus participationibus, dicuntur verius esse. Horum entitas est quaedam imago entitatis primae, et ideo non habet illam veritatem primae entitatis, tamen quoddam habet veritatem secundam et quoddam tertiam, et unumquodque secundum gradum suae naturae».

<sup>74</sup> Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* I, 1, 12, 93, p. 48: «[...] sexus nullo modo convenit plantis, secundum quod convenit animalibus. Sed neque vires sexuum permixtae naturae conveniunt sementinae naturae plantarum simpliciter, sed quodammodo quaedam resultatio virtutum sexuum permixtorum secundum similitudinem remotam convenit seminibus plantarum».

<sup>75</sup> Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus* I, 9, 16, p. 387: 32-48: «Deus enim non dat tantum quibusdam suam similitudinem, sed omnibus, ideo quod est causa omnibus, quod sint similia, inquantum dat eis formam, in qua simulantur, et sic dat

Solo in questo senso, dunque, la potenza generativa vegetale è “non vera”, perché ampiamente imitativa (*longe imitativa*), una eco (*resultatio*), *similitudo remota* delle potenze generative animali.

## Bibliografia

### Fonti primarie

Albertus Magnus, *De animalibus Libri XXVI*, ed. H. Stadler, Aschendorff, Münster 1916-1920.

Albertus Magnus, *De motibus animalium*, ed. A. Borgnet, *Opera Omnia*, vol. 9, Ludovicus Vivès, Parisiis 1890.

Albertus Magnus, *De natura et origine animae*, ed. B. Geyer, Aschendorff, Münster 1955.

Albertus Magnus, *De vegetabilibus et plantis*, edd. E. Meyer et C. Jessen, Georg Reimer, Berlin 1867.

Albertus Magnus, *Quaestiones super de animalibus*, ed. E. Filthauth O.P., Aschendorff, Münster 1955.

Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti Hierarchia*, ed. P. Simon, Aschendorff, Münster 1993.

Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, Aschendorff, Münster 1972.

Nicolaus Damascenus, *De plantis*, ed. D. Lulofs and E.L.J. Poorman, *De plantis. Five Translations*, North Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford-New York 1989.

### Letteratura secondaria

Anzulewicz, H. (2000a), *Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie*, in Hamesse, J. et

eis similitudinem; et quicquid est de similitudine in creaturis, exemplatum est *divinae similitudinis* et *vestigium* eius, quia imperfecte repraesentat similitudinem divinam, qua sibi similis est. Unde si deus esset similis rebus, quae sunt sibi similia, oporteret, quod esset similis contrariis et quod contraria essent sibi invicem similia. Nunc autem quamvis sequatur, quod quae eidem sunt aequalia, sint sibi aequalia, non tamen sequitur, ut quae uni sunt similia, sibi sint similia, et primo, quia possunt esse similia eidem non secundum idem, et secundo, quia etsi secundum idem sint similia causata suae, non tamen sunt in eodem gradu imitationis causae, quam unum propinquius, alterum remotius».



- Steel, C. (2000, eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, pp. 369-396.
- Anzulewicz, H. (2000b), *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Grossen*, in Boiadjev, T., Kapriev, G., Speer, A. (2000, hrsg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sophia vom 8. bis 11 April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, Turnhout, pp. 251-295.
- Anzulewicz, H. (2009), *Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung*, in Honnefelder, L., Möhle, H., Bullido del Barrio, S. (2009, hrsg.), *Via Alberti. Texte- Quellen- Interpretationem*, Aschendorff, Münster, pp. 219-249.
- Anzulewicz, H. (2013), *The Systematic Theology of Albert the Great*, in Resnick, I.M. (2013, ed.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and Sciences*, Brill, Leiden-Boston, pp. 15-67.
- Anzulewicz, H. (2019), *Zum anthropologischen Verständnis der Perfectio bei Albertus Magnus*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», XXX, pp. 339-370.
- Anzulewicz, H. e Krause, K. (2018), *Albert der Große und sein holistisches Konzept menschlicher Erkenntnis*, in Iremadze, T. and Reinhold Jeck, U. (2018, eds.), *Veritas et subtilitas: Truth and subtlety in the History of Philosophy: Essay in Memory of Burkhard Mojsisch (1944-2015)*, John Benjamins, Philadelphia, pp. 157-194.
- Anzulewicz, H. (2000), *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Grossen*, in Boiadjev, T., Kapriev, G., Speer, A. (2000, hrsg.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, Turnhout, pp. 251-295.
- Bonin, T. (2000), *The Emanative Psychology of Albertus Magnus*, in «Topoi», XIX, pp. 45-57.
- Bonin, T. (2001), *Creation as Emanation: The Origin of Diversity in Albert the Great's on the Causes and the Procession of the Universe*, Notre Dame University Press, Notre Dame, IN.
- Burrell, D. and Moulin, I. (2008), *Albert, Aquinas, and Dionysius*, in «Modern Theology», XXIV, 2, pp. 633-649.
- Cerrito, A. (2019a), *Paternitas naturalis and Paternitas divina: Albert the Great on Matthew 6,9 and Luke 11,2*, in «Divus Thomas», CXXII, 2, pp. 59-78.
- Cerrito, A. (2019b), *Alberto Magno e il De plantis: ricostruire la botanica perduta di Aristotele*, in Martorana, M., Pascual, R., Regoli, V. (2019, a cura di), *Ricerche di storia della filosofia e teologia medievali*, IF Press, Roma, pp. 9-28.
- Cerrito, A. (2020), *Alberto Magno e la logica del vivente*, in Perfetti, S. (2020, a cura di), *Nature imperfette. Umano, subumano e animale nel pensiero di Alberto Magno*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 101-126.

- Cerrito, A. (2021), *Disclosing the Hidden Life of Plants. Theories of the Vegetative Soul in Albert the Great's De vegetabilibus et plantis*, in Baldassarri, F. and Blank, A. (2021, eds.), *Vegetative powers. The Roots of Life in Ancient, Medieval and Early Modern Natural Philosophy*, Springer, Cham, pp. 105-122.
- Cerrito, A. (2023a), *Albert the Great (c. 1193-1280) and the Configuration of the Embryo*. *Virtus formativa*, Palgrave Studies in Medieval and Early Modern Medicine, Springer, Cham.
- Cerrito, A. (2023b), *Maschile e Femminile. Paternità e Maternità delle Piante nel Pensiero di Alberto Magno*, in «Bulletin de Philosophie Médiévale», LXV, pp. 201-217.
- Colli, A. (2017), *Alberto Magno e la nobiltà. Genesi e forme di un concetto filosofico*, Edizioni ETS, Pisa.
- de Libera, A. (1990), *Albert le Grand et la Philosophie*, Vrin, Paris.
- Ferrini, M.F. (2012), *[Aristotele]. Le piante*, Introduzione, traduzione, note e apparati, Bompiani, Milano.
- Guldentops, G. (2000), *Albert the Great's zoological anthropocentrism*, in «Micrologus», VIII, pp. 217-235.
- Kitchell, K. and Resnick, I.M. (2022), *Albertus Magnus and the World of Nature*, Reaktion Book, London.
- Hugonnard-Roche, H. (2003), *Pseudo-Aristote. De plantis*, in Goulet, R. (2003, éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplement*, CNRS-Éditions, Paris.
- Kohler, T.W. (2007), *Homo Animal Nobilissimum: Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Teilband 1, Brill, Leiden-Boston.
- Krause, K. (2015), *Albert the Great on Animal and Human Origin in his Early Works*, in «Lo sguardo. Rivista di filosofia», XVIII, 2, pp. 205-232.
- Mulchahey, M.M. (1998), *First the Bow is Bent in Study...: Dominican Education Before 1350*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- Perfetti, S. (2019), *Adveniat regnum tuum. Dionysian Schemes of Divine Kingship and Foundation of the 'Political' in Albert the Great's Commentary on 'Matthew 6,10'*, in «Divus Thomas», CXXII, 2, pp. 79-112.
- Perfetti, S. (2020), *Nature imperfette. Umano subumano e animale nel pensiero di Alberto Magno*, Edizioni ETS, Pisa.
- Repici, L. (2009), *Il De plantis pseudo-aristotelico nella tradizione antica e medievale*, in Paravicini Bagliani, A. (2009, éd.), *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, Micrologus' Library, Firenze, pp. 77-94.
- Repici, L. (2000), *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Edizioni Laterza, Roma-Bari.

- Sandford, S. (2023), *Vegetal Sex. Philosophy of Plants*, Bloomsbury Academic, London-New York.
- Takahashi, A. (2008), *Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great*, in «Early Science and Medicine», XIII, pp. 451-481.
- Weisheipl, J. (1980), *The life and works of St. Albert the Great*, in Weisheipl, J. (1980, ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, pp. 13-52.



Terza Sezione  
*Esegesi biblica*



# Trois lectures de Paul : l'*Ad Quirinum* de Cyprien, les *Canons* de Priscillien, et la *Concordia epistularum*

Laetitia Ciccolini

Les paratextes et les aides à la lecture antiques suscitent, depuis quelques années, un intérêt accru<sup>1</sup>. Ces travaux nourrissent aussi des réflexions plus globales sur la diffusion de l'information et les conditions concrètes de la construction du savoir dans l'Antiquité<sup>2</sup>. À l'intersection de ces deux voies de recherche, la présente contribution s'intéresse aux moyens concrets de l'exégèse et plus particulièrement à la façon dont les aides à la lecture sont étroitement corrélées au travail d'interprétation. L'influence s'exerce dans les deux sens : comment l'interprétation est-elle conditionnée par les outils disponibles pour accéder au texte ? Comment la nécessité d'interpréter un texte conduit-elle à mettre en place des outils spécifiques, qui ne sont pas neutres ?

Le corpus paulinien – entendu de manière large comme l'ensemble des épîtres mises sous le nom de Paul par les auteurs qui utilisent et interprètent les épîtres – fournit un bon terrain d'observation. Ce sont évidemment des textes fondamentaux – on se rappelle le Speratus des *Actes des martyrs scillitains* (§ 12) qui transporte dans sa *capsa* les « libri et epistulae Pauli uiri iusti » – et dont la place est accrue par les débats doctrinaux du IV<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Comment les Latins lisaient-ils les lettres de Paul dans l'Antiquité tardive ? On pense immédiatement aux grands commentaires, dont Cassiodore a dressé un bilan dans les *Institutiones*, ou aux sermons qui permettaient d'ex-

<sup>1</sup> La réimpression, respectivement en 2014 et 2015, des instruments de travail mis au point par D. De Bruyne sur les sommaires (1914) et les préfaces (1920) de la Bible latine en est l'une des manifestations.

<sup>2</sup> Riggsby (2019), Amsler (2023) en sont deux exemples.

<sup>3</sup> Pour une vue d'ensemble, voir Wiles (1967), Mara (1983), dont les résultats sont repris dans Mara (1984) et Boucaud (2013). Ces synthèses, qui privilégient les écrits strictement exégétiques, font peu de place aux textes que nous abordons ici.

pliquer des passages précis<sup>4</sup>. Il faut tenir compte d'un autre type de sources : les extraits organisés thématiquement. L'*Ad Quirinum*, la *Concordia* et les *Canones* relèvent, à des titres divers, d'une lecture sélective du corpus paulinien. Le relatif délaissement scientifique dont ces textes ont été l'objet tient à leur caractère intrinsèquement discontinu et à la part réduite ou indirecte de commentaire. L'objectif est ici de les comparer, sous l'angle des aspects concrets du travail, de l'évolution des méthodes et des contingences techniques, afin de préciser les liens entre aspects matériels et exégèse.

## 1. Cyprien de Carthage, *Ad Quirinum* (CPL 39)

Cyprien, évêque de Carthage au milieu du III<sup>e</sup> s., a composé un florilège biblique thématique en trois livres, adressé à un débutant, nommé Quirinus. Comme il l'explique dans la lettre qui accompagne les deux premiers livres, les extraits bibliques sont choisis pour illustrer des enseignements élémentaires, que le lecteur doit mémoriser<sup>5</sup>. Chaque point important est ainsi étayé par un nombre variable de courtes citations, qui se suivent sans être accompagnées de commentaire. Les trois livres procurent un enseignement complet sur le remplacement des juifs par les chrétiens (livre 1, composé de 24 dossiers thématiques), le Christ (livre 2, avec 30 rubriques) et la discipline chrétienne (livre 3, doté d'une préface propre, avec 120 dossiers). Pour Cyprien, le recueil est une étape avant la lecture des Écritures elles-mêmes, explicitement prévue, mais réservée à des chrétiens plus avancés, comme lui.

Le florilège n'est pas exclusivement paulinien. Il est constitué d'un large panel de citations vétéro et néo-testamentaires mises en relation les unes avec les autres. Paul est peu présent dans les livres 1 et 2, mais joue un grand rôle dans le livre 3, sur lequel je vais me concentrer<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cassiod. *inst.* 1.8. La présentation matérielle de certains d'entre eux dans les manuscrits tardo-antiques a été étudiée par Houghton (2017).

<sup>5</sup> L'édition de référence a été donnée par R. Weber (*CCSL* 3, 1972).

<sup>6</sup> Voir les statistiques données par Mara (1983: 22-23), que nous précisons: quatre ci-



La critique s'est intéressée aux sources de Cyprien et s'est interrogée sur la dépendance éventuelle de l'évêque par rapport à des dossiers de *testimonia* déjà constitués, notamment dans le cas des livres 1 et 2<sup>7</sup>. Les éditeurs de Cyprien ont essayé d'identifier les liens entre les groupements de citations de l'*Ad Quirinum* et l'armature scripturaire de ses autres écrits (traités et lettres). D'un point de vue littéraire enfin, des études ont été menées sur l'organisation des sections dans chacun des trois livres de l'*Ad Quirinum*. Le livre 3, le plus étendu, semble résister aux tentatives de déceler un ordre dans la succession des 120 dossiers<sup>8</sup>.

Sur les sources et sur l'ordonnance du livre 3, on n'a sans doute pas assez tenu compte de la structure des dossiers. Tous les dossiers ne sont pas composés de la même manière. Le dossier standard réunit sous une rubrique thématique plusieurs citations ; les sources de chaque citation sont données ; les citations supplémentaires sont souvent introduites par *item*, qui souligne l'ajout d'une citation jugée concordante, par exemple :

VIII. Iracundiam uincendam esse ne cogat delinquere. Apud Solomonem in Parhoemiis [Pr 16, 32] : Melior est uir patiens forti. Qui enim iracundiam continet melior est quam qui urbem capit. Item illic [Pr 12, 16] : Inprudens eadem die nuntiat iram suam, abscondit autem inhonorationem suam astutus. De hoc ipso ad Ephesios [Ep 4, 26] : Irascimini et nolite delinquere. Sol non occidat super iracundiam uestram. Item in euangelio cata Mattheum [Mt 5, 21–22] : Audistis quoniam dictum est antiquis : non occides, qui autem occiderit reus erit iudicio.

tations dans le livre 1 (pour trois dossiers) ; neuf citations et une allusion dans le livre 2 (pour sept dossiers) ; dans le livre 3, soixante-six dossiers sont étayées par au moins une citation de Paul.

<sup>7</sup> Voir par exemple Daniélou (1978: 234-239), Monat (1985), ainsi que la discussion de Deléani (1997: 416-424), qui situe l'*Ad Quirinum* dans la tradition des compilateurs antiques. L'autrice signale aussi les discussions de critique d'authenticité suscitées par le florilège. Sur l'exégèse impliquée par les regroupements de citations dans l'*Ad Quirinum*, voir Murphy (2018), qui accorde une large place à l'*Ad Quirinum* dans son étude sur l'interprétation de Paul par Cyprien.

<sup>8</sup> Voir par exemple Alexis-Baker (2009) ; et le compte rendu de Deléani (2010: 301): « Chercher un ordre dans la succession des chapitres de *Quir.* III n'est pas sans intérêt. Mais l'A. a tendance à imposer cet ordre ».

Ego autem dico uobis quia omnis qui irascitur fratri suo sine causa reus erit iudicio.

Un trait spécifique du livre 3 est le nombre de dossiers qui ne sont constitués que d'une unique citation : quarante-trois dossiers sur cent vingt<sup>9</sup> ; dans vingt-cinq cas, il s'agit de citations de Paul. Dans ce livre, plus précisément dans sa seconde partie, se détachent aussi sept séquences : dossiers n<sup>os</sup> 70–73 (autour de Ep 6) ; 75–77 (1 Tm 5) ; 81–85 (Lv 19) ; 88–89 (1 Th 4 et 5) ; 90–93 (1 Co 7 à 11) ; 102–106 (Pr) ; 110–113 (Si). Les dossiers présentent des traits particuliers :

- au moins l'un des dossiers de la séquence – souvent plus d'un – ne comporte qu'une seule citation ;

- les citations sont prélevées à une source biblique unique, dans l'ordre de la source ; il arrive que la source ne soit pas indiquée en introduction de la citation, contrairement à l'habitude ;

- *item* ou *item illic* est utilisé pour introduire le titre du dossier. *Item* ne sert plus à accumuler les textes bibliques illustrant un même thème, comme c'est son emploi ordinaire dans les dossiers à sources multiples<sup>10</sup> ; il signale une source biblique commune, dont Cyprien a tiré des préceptes.

Des sept séquences, quatre séquences sont pauliniennes. Voici, à titre d'exemple, les dossiers 90 à 93, autour de la Première épître aux Corinthiens :

XC. Vxorem a uiro non recedere aut, si recesserit, innuptam manere. In epistulis Pauli ad Corinthios I [1 Co 7, 10–11] : His autem quae nupserunt praecipio, non ego sed Dominus, uxorem a uiro non separari, si autem recesserit, manere innuptam aut reconciliari uiro, et uirum uxorem non dimittere.

XCI. Tantum unumquemque temptari quantum potest sustinere. Ad Corinthios I [1 Co 10, 13] : Temptatio uos non occupauit nisi humana. Fidelis autem Deus non patietur uos temptari super quod potestis, et

<sup>9</sup> Dans le livre 1, trois des vingt-quatre dossiers ne comportent qu'une seule citation (les dossiers 11, 23 et 24) ; dans le livre 2, deux dossiers sur trente (les dossiers 2 et 17).

<sup>10</sup> *Item* se lit aussi dans les titres de deux dossiers du livre 1 (1, 2 et 1, 7) où il semble qu'*item* serve à marquer un lien plus étroit entre deux rubriques (Deléani 1996: 94).

faciet cum temptatione etiam euadendi facultatem, ut possitis tolerare.

XCII. Item non quidquid licet esse faciendum. In epistula Pauli ad Corinthios I [1 Co 10, 22–23]: Omnia licent, sed non omnia expediunt.

Omnia licent, sed non omnia aedificant.

XCIII. Item praedictum quod heresis futurae essent. [1 Co 11, 19]

Oportet et heresis esse, ut probati manifesti sint in uobis.

Une interprétation possible de ces irrégularités est de voir dans ces séquences l'importation d'annotations au texte biblique. On saisit peut-être le dossier *in statu nascendi* : constitué d'une citation tout juste transférée, le dossier est peu évolué et peu alimenté. Cela complique la recherche d'une structure dans le livre 3 : l'ordonnance qui guide la succession des dossiers ne serait pas seulement thématique ; il faut peut-être supposer, à une étape de la constitution du livre 3, une logique de sources. Ces sections pourraient apporter la preuve du processus de collecte dont parle Cyprien dans la préface du livre 3 : « collecta sunt a me quaedam praecepta dominica »<sup>11</sup>. Dans l'exemple reproduit ci-dessus, Cyprien exploite 1 Co 7–11. On peut même étendre la séquence, puisque 1 Co 11, 27 est cité dans le dossier 94 et 1 Co 15, 33 dans le dossier 95.

Cette hypothèse de travail ouvre la voie à d'autres questions. Si on accède à des dossiers *in statu nascendi*, est-il possible d'entrevoir la manière dont Cyprien a procédé pour choisir les extraits ? A-t-il été guidé par le manuscrit qu'il avait à sa disposition ? À partir du IV<sup>e</sup> s., se développent, notamment pour le Nouveau Testament, des sommaires bibliques (*capitula*) : des listes de rubriques, le plus souvent rassemblées en tête, qui résument des sections du texte<sup>12</sup>. Pour les Évangiles, l'un des sommaires conservés, KA Cy, peut être situé, à partir de critères internes, au III<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. Pour Paul, certaines séries remontent au IV<sup>e</sup> s., comme la série notée KA A par les spécialistes<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Pour Mara (1983: 23), Cyprien ne fait que reprendre des dossiers déjà constitués.

<sup>12</sup> Le matériau est rassemblé par De Bruyne (2014, ed. ; réimpression du volume de 1914).

<sup>13</sup> Houghton (2016: 88-89, 199).

<sup>14</sup> Frede (1975-1992, ed.: 120-121); Houghton (2016: 172).

Les matériaux rassemblés par D. De Bruyne permettent de comparer les séquences pauliniennes de l'*Ad Quirinum* avec plusieurs séries de *capitula* transmises par les manuscrits bibliques. Pour trois séquences (70–73, 76–77, 90–93) – les trois plus fournies –, le découpage recoupe celui de la série, très répandue, KA A. Ainsi, pour la séquence donnée en exemple, les versets retenus dans les dossiers 90 et 91 coïncident avec KA A 34 et 47. Pour les dossiers 92 et 93, KA 49 et 56 débutent plus haut (l'*Ad Quirinum* est donc plus sélectif), mais le verset sélectionné par Cyprien correspond à une scansion importante de l'extrait, mise en évidence par la rubrique du sommaire biblique. Pour le dossier 94, la citation paulienne complète un verset du Lévitique et correspond au début de KA 58. Le rapprochement n'est pas probant en revanche avec le dossier 95 (mais, de manière inhabituelle, la série KA A ne comporte qu'un seul *titulus* pour une longue suite de versets).

<i>Ad Quirinum</i> , livre 3		KA A	
<i>Numéro et titre du dossier</i>	<i>Versets cités</i>	<i>Numéro de la rubrique et versets visés</i>	<i>Titre de la rubrique</i>
XC. Vxorem a uiro non recedere aut, si recesserit, innuptam manere	1 Co 7, 10–11	KA A 34 (v. 10–11)	De coniugibus non separandis
XCI. Tantum unumquemque temptari quantum potest sustinere	1 Co 10, 13	KA A 47 (v. 13–14)	De domino sic temptante famulos suos ut possint omnia sustinere
XCII. Item non quidquid licet esse faciendum	1 Co 10, 23	KA A 49 (v. 18–24)	De his quae idolis sacrificantur quod daemoniis immolentur et quod omnia liceant sed non expediant uniuersa
XCIII. Item praedictum quod heresis futurae essent	1 Co 11, 19	KA A 56 (v. 18–22)	De communi conuiuio et heresibus
XCIII. Cum timore et honore eucharistiam accipiendam	Lv 7, 20 ; 1 Co 11, 27	KA A 58 (v. 27–32)	De accipientibus indigne eucharistiam
XCV. Bonis conuiuendum, malos autem uitandos	Pr 24, 15 ; Si 9, 16 ; 6, 16 ; 9, 13 ; 25, 9 ; 28, 24 ; Ps 17, 26–27 ; 1 Co 15, 33	KA A 65 (v. 3–58)	De resurrectione et fine

Un sondage, mené à partir des citations de l'Épître aux Éphésiens, la Première épître aux Corinthiens et la Première Épître à Timothée dans le livre 3, donne des résultats analogues. Les versets que sélectionne Cyprien, par l'étendue de l'extrait et l'orientation globale que lui assigne la rubrique, correspondent souvent à ceux que KA A met en évidence<sup>15</sup>.

Si l'orientation thématique des rubriques est convergente, la formulation est différente, comme le montre le tableau ci-dessus. On ne peut donc pas conclure à un lien de dépendance entre Cyprien et KA A – ce qui reviendrait à remonter la date de KA A. La comparaison suggère cependant une technique commune d'extraction. Peut-être Cyprien avait-il accès à un « proto-sommaire » de KA A : son manuscrit disposait-il d'annotations, que l'évêque aurait reformulées ? Et/ou d'une mise en texte et d'un découpage qui sollicitaient de la sorte l'annotation et l'extraction ? Les manuscrits les plus anciens que nous ayons conservés des épîtres de Paul sont dépourvus de sommaires. La répartition du texte sur la page, avec retour à la ligne et lettres en *ekthesis*, constitue cependant une aide à la lecture, qui pouvait conditionner en partie l'annotation. Si les fragments subsistants offrent des coïncidences intéressantes avec les citations ici examinées, le matériau commun est malheureusement trop limité pour qu'on puisse pousser la comparaison<sup>16</sup>. Ainsi pour VL 64 (les fragments de Freising), la comparaison est possible pour un seul verset dans la séquence 90–95 : 1 Co 7, 10 est en *ekthesis*. Dans le cas de VL 75 (*Codex Claromontanus*), où une comparaison complète est

<sup>15</sup> Voici quelques exemples, empruntés à une étude plus globale, en préparation :

*Ad Quirinum* 3, 8 (« Iracundiam uincendam esse ne cogat delinquere ») avec Ep 4, 26 : cf. KA A 18 « De ira sed innocenti et opera manuum » (v. 26-28).

*Ad Quirinum* 3, 13 (« Non maledicendum ») avec Ep 4, 29 : cf. KA A 19 « De abstinencia mali sermonis et non contradicendo spiritum sanctum et de mutua sustentatione sanctorum » (v. 29-32).

*Ad Quirinum* 3, 73 (« Item dominos mitiores esse debere ») avec Ep 6, 9 : cf. KA A 29 « De temperamento dominorum » (v. 9).

<sup>16</sup> Le projet *COMPAUL: The Earliest Commentaries on Paul as sources for the Biblical Text* (2011-2016, dir. H.A.G Houghton) visait à analyser le texte des Épîtres pauliennes et son traitement dans les plus anciens commentaires grecs et latins. Le projet inclut plusieurs transcriptions électroniques de manuscrits bibliques ([www.epistulae.org](http://www.epistulae.org)).

possible, trois versets sélectionnés par Cyprien ont leurs premières lettres en *ekthesis* (1 Co 7, 10 ; 10, 23 ; 11, 27)<sup>17</sup>.

## 2. La *Concordia epistularum* (CPL 728)

La *Concordia epistularum* est un guide thématique des lettres de Paul<sup>18</sup> : elle est constituée de cinquante-six rubriques thématiques en *de*, non numérotées. Chaque rubrique est suivie non des textes pauliniens eux-mêmes, mais des références à des passages des lettres. La *Concordia* n'est donc pas un florilège, comme l'*Ad Quirinum*, mais plutôt un florilège virtuel, qui suggère plusieurs parcours thématiques dans Paul, correspondant chacun à des points de doctrine.

Ces éléments de doctrine sont présentés comme transversaux au corpus lui-même : sous chaque rubrique, on trouve en effet au moins deux renvois à des lettres Paul, mais souvent bien davantage (jusqu'à une dizaine). Les titres des épîtres sont suivis de numéros facilitant le repérage : les numéros correspondent aux sections des sommaires KA A. Dans le plus ancien témoin de la *Concordia*, le *codex Fuldensis*<sup>19</sup>, les sommaires KA A précèdent les lettres, et les numéros de leurs rubriques figurent en marge du texte des lettres<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Sur ces manuscrits, voir Houghton (2016: 238-239, 243), qui donne la bibliographie antérieure.

<sup>18</sup> Le texte est édité par Wordsworth et White (1913: 12-16); De Bruyne (2015: 220-223).

<sup>19</sup> Fulda, Landesbibliothek, Bonifatianus I, s. VI<sup>med</sup> (546-547), Italie, Capoue (= *CLA* 1196), f. 186r-189v. Sur ce manuscrit du Nouveau Testament, exceptionnel par son ancienneté, son contenu et ses possesseurs (d'abord Victor de Capoue, qui l'a révisé, puis Boniface), voir Petitmengin (1985: 107-110) ; Houghton (2016: 256-257). Sur les paratextes du *Fuldensis*, voir Scherbenske (2013: 175-232) : l'auteur mentionne la *Concordia*, mais étudie surtout le prologue *Primum quaeritur*, les *argumenta* et les *capitula* des lettres. Le manuscrit est numérisé sur le site de la bibliothèque et une transcription en a été procurée par Ranke (1868).

<sup>20</sup> L'Épître aux Romains est un cas particulier. La première moitié de KA A manquait dans le modèle ; le compilateur a donc cherché à compléter la série. Dans le manuscrit, les rubriques KA A 24-51 (à partir de Rm 9, 1) sont précédées KA Ant 1-23 (jusqu'à Rm 14, 1). En apparence, la succession numérique est parfaite ; en réalité, les deux parties se recoupent partiellement. Les numéros portés le long du texte correspondent à KA A.

La *Concordia* a intéressé surtout les biblistes. Les spécialistes la situent en milieu pélagien, au début du V<sup>e</sup> siècle, notamment en raison de sa dernière rubrique<sup>21</sup> : « De eo quod possibile sit omnibus et necesse uniuersa mandata dominica plenissime custodire ». Si on replace la *Concordia* dans une histoire des aides à la lecture, l'ambition est de se passer des sommaires qui précèdent chacune des épîtres : grâce à cet index thématique et cumulatif, le lecteur est renvoyé directement à un passage précis des lettres. Cependant, la *Concordia* n'existe que grâce aux sommaires, plus précisément à la série KA A. Plusieurs rubriques transposent directement les libellés du sommaire KA A, par exemple :

[41.] De subiectione mulierum ad maritos : Ad Eph. XXIII [= KA A 24 de subiectione mulierum ad maritos] ; ad Col. XVI [= KA A 16 de subiectione mulierum ad maritos]

Parfois, le libellé du dossier est fourni par une seule des références. Les autres rubriques comportent un mot ou une expression qui ont déclenché le regroupement, par exemple :

[5.] De sanctis hominibus quod templum sint dei : Ad Cor. I, XIII ; Ad Cor. II, XVIII ; Ad Eph. VIII

Ad Cor. I, XIII	KA A 13 <i>De sanctis quod templum sint dei</i>
Ad Cor. II, XVIII	KA A 18 <i>De separatione fidelium ab infidelibus et quod omnes sancti templum sint dei</i>
Ad Eph. VIII	KA A 8 <i>De ciuibz sanctorum et domesticis dei et de aedificatione templi</i>

En parcourant les références fournies par la *Concordia*, on comprend que l'auteur a lu les sommaires KA A dans un ordre bien précis, en suivant la succession canonique :

- 1 Co pour les rubriques 1 à 25 ;
- 2 Co pour les rubriques 26 à 34 ;
- Ga pour les rubriques 35 à 37 ;

<sup>21</sup> Voir Frede (1975-1992: 106) qui synthétise les résultats de la recherche, notamment De Bruyne (1908).

- Ep pour les rubriques 38 à 47 ;
- Ph pour les rubriques 48 et 49 ;
- Col pour la rubrique 50 ;
- 1 Tm pour les rubriques 51 à 54.

Chaque sommaire permettait à l'auteur d'ajouter de nouvelles rubriques et d'alimenter celles qui avaient déjà été notées en rapprochant les libellés identiques ou proches. Plusieurs épîtres n'ont pas fourni de nouvelles rubriques, mais ont nourri celles qui existaient déjà au moment où leur sommaire a été dépouillé : les deux Épîtres aux Thessaloniens, la Seconde épître à Timothée, l'Épître à Tite, celle à Philémon. De manière générale, l'auteur ne « crée » donc pas les titres des dossiers. L'une des exceptions est le titre du dossier 56, qui est le plus marqué doctrinalement<sup>22</sup>. Le dossier 56 présente d'autres irrégularités : on y retrouve une référence à 1 Co et Ga, qui ne devraient plus être citées, car l'auteur ne revient pas sur une épître déjà traitée pour compléter les rubriques qui sont venues ensuite s'ajouter. Il comporte aussi la seule référence à l'Épître aux Romains, absente partout ailleurs<sup>23</sup>. La rubrique 55 présente aussi un schéma irrégulier : son titre vient du sommaire à l'Épître à Timothée (KA A 13), qui a donc fourni la séquence 51–55, mais la référence au passage est précédée par un renvoi à 2 Th. C'est conforme à l'ordre canonique, mais non à la méthode de dépouillement suivie jusque-là. Est-ce le signe qu'un premier travail, très systématique, a été complété ultérieurement ?

Les questions en suspens sont encore nombreuses. Les éditions disponibles permettent cependant de relever des points communs et des différences avec l'*Ad Quirinum* de Cyprien. Dans les deux cas, il s'agit bien de lire Paul par extraits. L'interprétation des extraits est fortement guidée par les rubriques. La *Concordia* présente deux différences par rapport à l'*Ad Quirinum* : elle est cen-

<sup>22</sup> Voir De Bruyne (1908: 80-81).

<sup>23</sup> Les spécialistes ont supposé que l'auteur de la *Concordia* ne disposait pas du sommaire de cette lettre, sans doute particulièrement exposé en tête du corpus, voir De Bruyne (1908: 81). Le sommaire était d'ailleurs incomplet dans le modèle du *Fuldensis*.



trée exclusivement sur Paul et elle équipe le texte biblique, alors que l'*Ad Quirinum* était conçu pour se substituer à la lecture de la Bible chez les débutants.

Tout comme les sommaires donatistes<sup>24</sup>, cette concordance a été exportée hors du contexte polémique dans lequel elle a vraisemblablement vu le jour. La transposition a été facilitée par la nature des rubriques : les rubriques, à l'exception de la dernière, sont assez neutres, ce qui n'est pas étonnant étant donné la manière dont elles ont été composées. Un autre facteur a favorisé cette longévité : si l'objectif est toujours de lire des extraits de Paul, le regard sur l'Apôtre a changé, et la *Concordia* répond parfaitement à de nouveaux besoins. Chez Cyprien, les lettres de Paul sont d'abord un gisement de citations, une source privilégiée où sélectionner des passages pouvant étayer des préceptes de discipline. Dans la *Concordia* en revanche, Paul est un tout cohérent dont on présente une synthèse de la pensée. C'est le sens de la liste cumulative de rubriques. On peut juger la synthèse paresseuse (dans sa dépendance aux *capitula* KA A), un peu *sommaire* : elle reflète surtout les grandes tendances de l'exégèse ancienne. L'idée qu'il y a une cohérence dans la pensée de Paul n'est évidemment pas nouvelle : mais un outil comme la *Concordia* lui donne une consistance et une traduction concrète<sup>25</sup>. L'intitulé, *Concordia epistularum*, va dans le même sens. Il se lit dès le plus ancien témoin, le *Fuldensis*<sup>26</sup>. Dans ce témoin, qui comporte une harmonie des Évangiles, un tel titre est particulièrement significatif et s'accorde pleinement avec la démarche du compilateur, qui vise à insister sur les concordances entre les passages scripturaires. Cette optique générale l'amène à utiliser des aides à la lecture qui ont vu le jour dans des contextes doctrinaux marqués, parfois en opposition (pélagiens et anti-pélagiens). La question de l'orientation doctrinale est abordée dans la préface à l'Har-

<sup>24</sup> Voir Bogaert (1982).

<sup>25</sup> On ne trouve pas de référence à l'Épître aux Hébreux : bâtir un instrument d'ensemble implique une prise de position sur les limites du corpus.

<sup>26</sup> Le texte est transmis avec d'autres intitulés, voir Wordsworth et White (1913: 12), par exemple *Capitulatio de omnibus epistulis*.

monie des Évangiles, à propos de Tatien. Victor de Capoue allègue l'utilité du dispositif ; son critère est la possibilité de reconnaître les paroles du Seigneur<sup>27</sup>.

### 3. Les *Canones* de Priscillien (CPL 786)

Les *Canons* de Priscillien sont antérieurs à la *Concordia*. Cependant, le texte transmis correspond non au texte de Priscillien (mort en 385), mais à une révision procurée par un évêque désigné dans les manuscrits sous le nom de Peregrinus – peut-être un pseudonyme. Actuellement, l'édition de Peregrinus se lit dans des manuscrits bibliques, espagnols (notamment le *Codex Cavensis*)<sup>28</sup>, mais pas seulement<sup>29</sup>. Les spécialistes pensent que la révision de Peregrinus date du V<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. Dans quelques lignes d'introduction, Peregrinus précise que l'auteur des *Canons* n'est pas Jérôme, mais Priscillien, dont il a révisé le travail pour en ôter les traces d'hérésie et mettre ainsi à disposition une œuvre utile.

Le prologue de l'auteur, conservé par l'éditeur, présente le dispositif. À un correspondant qui souhaitait disposer d'un moyen de répondre aux hérétiques, Priscillien propose une édition des lettres de Paul<sup>31</sup>, caractérisée par une division selon des unités de sens appelées *testimonia*. Ces *testimonia* sont numérotés en noir dans chaque lettre. Le corpus paulinien est précédé de quatre-vingt-dix *canones* : il s'agit de rubriques thématiques, qui condensent des points importants de la pensée de Paul et que viennent étayer les *testimonia*. Comme dans la *Concordia*, les ru-

<sup>27</sup> Ranke (1868: 1-2). L'inclusion de matériaux hétérogènes est étudiée par Scherbenske (2013: 175-232).

<sup>28</sup> Cava de' Tirreni, Archivio della Badia, 1 (14), s. IX, Espagne (VL 189). Voir Houghton (2016: 255).

<sup>29</sup> Voir Houghton (2016: 202).

<sup>30</sup> Houghton (2016: 62-63). Pour l'édition du texte, voir Wordsworth et White (1913: 20-32), De Bruyne (2015: 224-234). Les *Canons* sont également édités ou traduits avec le reste des œuvres de Priscillien : Schepss (1889: 110-147), Conti (2010: 164-209); voir aussi Blomkvist (2012: 255-268).

<sup>31</sup> Le corpus de Priscillien compte quatorze lettres et inclut la lettre aux Hébreux.

briques sont suivies des références aux *testimonia* et non des extraits eux-mêmes, auxquels le lecteur peut se reporter grâce aux numéros. Innovation des *Canones* : dans les lettres, chaque *testimonium* est accompagné des références au(x) canon(s) pertinent(s), qui sont portées en rouge.

Les *Canons* de Priscillien ont fait l'objet d'une étude récente de T.J. Lang et M.R. Crawford<sup>32</sup>. L'article met l'accent sur deux points : l'ambition de la synthèse théologique proposée par Priscillien et le caractère innovant du dispositif, clairement inspiré des canons d'Eusèbe<sup>33</sup>. Avec les canons de Priscillien, il est possible de circuler dans le corpus paulinien, d'aller des canons à un passage spécifique grâce aux numéros en noir, mais aussi de remonter, à partir d'un passage donné, au(x) canon(s) grâce aux numéros en rouge.

Les auteurs de l'article ne mentionnent pas la *Concordia*, qui constitue pourtant un point de comparaison intéressant. Dans les deux cas, le projet est de dégager des propositions qui résument l'enseignement de Paul et soulignent la cohérence du corpus paulinien. Le travail de Priscillien est toutefois plus ambitieux que celui de l'auteur de la *Concordia*. Outre le nombre de rubriques (90 contre 56), il faut tenir compte de leur longueur : à l'exception des n<sup>os</sup> 1 et 2, les *Canones* sont des propositions en *quia*, propres à véhiculer un enseignement plus étoffé que les syntagmes prépositionnels en *de* de la *Concordia*. L'ordonnance de l'ensemble répond aussi à des logiques différentes : dans la *Concordia*, elle dépend de l'ordre dans lequel les sommaires des épîtres ont été dépouillés, tandis que les *Canons* débutent par des considérations sur Dieu et s'achèvent par des rubriques relatives aux fins dernières<sup>34</sup>. Enfin, le travail fourni pour concevoir les outils n'est pas le même. Contrairement à l'auteur de la *Concordia*, qui utilise KA A, Priscillien ne dépend pas d'un découpage préexistant.

<sup>32</sup> Lang et Crawford (2017). Voir aussi la notice de Veronese (2015).

<sup>33</sup> Comme le relèvent les auteurs, contrairement à Eusèbe, les parallèles pauliniens sont associés à des rubriques thématiques, ce qui contraint la lecture et donne aux canons l'allure d'un abrégé de théologie paulinienne.

<sup>34</sup> Sur la disposition des *Canones*, voir Lang et Crawford (2017: 129).

Il en fait un à nouveaux frais, qui est plus fin que les sommaires que l'on connaît, y compris KA A, qui est la série la plus détaillée. Par exemple, dans KA A, 1 Co a 72 rubriques, alors que Priscillien découpe l'épître en 105 *testimonia* ; pour Rm, le rapport est du simple au double (51 d'un côté, 125 de l'autre).

Pour Priscillien, *testimonium* désigne véritablement une division du texte, alors que le mot est utilisé anciennement et couramment pour un extrait donné à titre de preuve. S'il se montre plus systématique que les auteurs des sommaires, Priscillien suit une logique qui n'est cependant pas si différente. Dans un sommaire, c'est parfois un mot, une expression qui suscite la rubrique et justifie le rattachement d'un ensemble de versets. Priscillien fonde son découpage sur certains mots clés :

Ensuite, je me suis appuyé sur certains termes des témoignages en question et j'ai mis au point des canons, qui restituent l'essence des témoignages eux-mêmes<sup>35</sup>.

On le voit aussi quand Priscillien décrit le rapport entre un canon et un *testimonium* :

Quant à ce qui explique qu'un canon ne se rapporte pas à l'ensemble d'un témoignage, tu es assez habile pour noter que ces mêmes témoignages se composent de plusieurs segments, tandis que les canons sont faits d'un nombre réduit de mots, parce que, de manière habituelle, pour donner une réponse, on produit un nombre réduit de mots. Il arrive donc que, dans certains témoignages, seuls les débuts conviennent au canon sous lequel ils sont placés, dans d'autres ce sont les parties médianes, dans quelques-uns la fin, mais souvent, c'est le témoignage tout entier<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Priscill. *can.*, prol.: « Praeterea ex ipsis testimoniis quaedam uerba decerpens canones iisdem concinnauī saporibus ipsorum testimoniorum constantes ».

<sup>36</sup> Priscill. *can.*, prol. : « Cur autem non omne testimonium possideat canon, sollerti studio animaduerte, quia eadem testimonia ex multis uersibus constant, canones autem ex paucis uerbis eo quod semper ad respondendum pauca uerba proferantur. Ideoque euenit, ut aliquorum testimoniorum principia tantum cum canone cui subdita sunt conueniant, aliorum autem medietas, nonnullorum uero finis, plerumque totum ».

Un *testimonium* donné peut ainsi étayer plusieurs *canones* (avec plusieurs chiffres en marge). Il y a une autre conséquence, qui apparaît quand on établit la correspondance entre certaines rubriques et les références fournies : la dimension cumulative d'un canon et sa dépendance fréquente au texte biblique. Le canon 59, par exemple, est constitué de la juxtaposition de trois versets bibliques :

K LVIII. Quia Christus caput sit uiri, uir autem mulieris [= 1 Co 11, 3] et quia oporteat sine ira et disceptatione semper orare [= 1 Tm 2, 8] et mulieres ornatas esse debere non monilibus sed conuersatione [1 Tm 2, 9-10] : Cor. I, LXV. LXVI. LXX ; Tim. I, XI. XII. XVIII<sup>37</sup>.

Cela permet de mieux apprécier la synthèse de Priscillien. Dans certains cas, sa synthèse est une addition de micro-extraits : manifestement, la meilleure façon de résumer Paul est encore de le citer<sup>38</sup>. Tous les canons ne sont pas réductibles de la sorte à la juxtaposition de versets. Le travail de marqueterie est parfois plus fin et combine non des propositions, mais des mots ou des expressions, par exemple :

K XXXII. Quia uetus homo [cf. Ep 4, 22 ; Col 3, 9] exterior sit qui corrumpitur [cf. 2 Co 4, 16 ; Ep 4, 22] et in quo corpus peccati destruitur [= Rm 6, 6] quique terrestres domus [cf. 2 Co 5, 1] et uas fictile [cf. 2 Co 3, 7] ab apostolo nuncupatur : Rom. XLI. Cor. II. XXIII. XXVII. XXVIII. Eph. XXIII. Col. XXVII<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Voici la correspondance des références : Cor. I. LXV = 1 Co 11, 3-6 ; LXVI = 1 Co 11, 7-15 ; LXX = 1 Co 11, 31-32 ; Tim I. XI = 1 Tm 2, 8-10 ; XII = 1 Tm 2, 11-15 ; XVIII = 1 Tm 5, 3-15.

<sup>38</sup> Cela suggère enfin parfois des corrections au texte transmis, ou plutôt aux chiffres transmis (particulièrement exposés), par exemple dans « K XI. Quia quae uidentur temporalia, quae autem non uidentur aeterna sint [= 2 Co 4, 18], ideoque qui in hac uita tantum sperantes sunt miserabiliores esse omnibus hominibus [= 1 Co 15, 19] ». Le verset 2 Co 4, 18 correspond au *testimonium* 29, qui n'est pas cité parmi les références ; on trouve néanmoins Cor. II, XXXVIII [2 Co 7, 13-15], qu'il convient peut-être de corriger ici. Une autre hypothèse est que la référence figurait à l'origine et s'est perdue au cours de la transmission.

<sup>39</sup> Rom. XLI = Rm 6, 6-7 ; Cor. II. XXIII = 2 Co 4, 6 ; XXVII = 2 Co 4, 16 ; XXVIII = 2 Co 4, 18-5, 9 ; Eph. XXIII = Ep 4, 20-22 ; Col. XXVII = 3, 9-11.

#### 4. Conclusion et perspectives de recherche

Avec l'*Ad Quirinum*, la *Concordia* et les *Canones*, on entrevoit trois manières, non exclusives les unes des autres, de travailler sur les manuscrits de Paul : les annoter pour extraire (ce qu'a sans doute fait Cyprien), améliorer une édition existante (ce que fait l'auteur de la *Concordia* à partir de l'édition KA A), proposer une édition à nouveaux frais (Priscillien). Cette comparaison intéresse l'histoire des formes éditoriales de la Bible. La *Concordia* et les *Canones* illustrent les efforts pour permettre une lecture thématique des Écritures et faciliter l'extraction. L'exportation de la *Concordia* et des *Canones* en dehors des contextes polémiques où ils ont vu le jour montre qu'ils répondaient à des besoins plus larges. L'objectif commun est de se passer des sommaires spécifiques à chaque Épître. La supériorité des *Canones* vient de ce que les possibilités de circulation sont multiples : des rubriques thématiques au corpus bien sûr, mais aussi d'un passage spécifique aux *Canons*, et de là, aux passages parallèles du corpus. La *Concordia* ne fonctionne que dans un sens, de la liste thématique au texte. Le trajet inverse n'est pas possible : quand le lecteur part d'un passage paulinien, il ne peut remonter qu'au sommaire particulier de la lettre.

À la mise au point de ces techniques savantes est liée une évolution du regard sur Paul : source de préceptes, il devient l'objet d'une synthèse. La liste commune des rubriques donne corps à l'idée que les lettres constituent un ensemble cohérent. Le titre *Concordia epistularum*, transmis dans le *codex Fuldensis*, est à cet égard révélateur.

Ce sont aussi des objets exégétiques propres. Évidemment, cette exégèse est minimale : elle est limitée à la rubrique thématique. Elle est aussi en partie implicite, puisqu'elle découle des rapprochements proposés entre des versets disjoints des Écritures. Le principe même du florilège, même s'il est virtuel, comme dans le cas de la *Concordia* et des *Canones*, repose sur la décontextualisation et la fragmentation. La forme fait ainsi la part belle à la lettre du texte biblique : à l'exégèse littérale, mais aussi à une exégèse opportuniste, qui exploite un mot clé pour en extraire un

point de doctrine. Il est significatif que le travail qui tente de cerner de la manière la plus fine, la plus précise, la pensée de Paul (les *Canones*) aboutisse parfois à un centon de versets pauliniens.

On peut enfin s'interroger sur les usages et les compétences requises des lecteurs. La lecture sélective et orientée de la Bible est un point commun : à visée catéchétique pour l'*Ad Quirinum*, polémique pour Priscillien (et certainement aussi pour l'auteur de la *Concordia*). Les rubriques de l'*Ad Quirinum* sont présentées comme facilitant la mémorisation de points essentiels de doctrine : on peut penser que les rubriques de la *Concordia* et les *Canones* avaient les mêmes vertus. Le rapport au texte intégral n'est cependant pas le même. L'*Ad Quirinum* est une propédeutique à la lecture des Écritures, qui n'intervient que dans un second temps. C'est un substitut provisoire, pour un débutant. La *Concordia* et les *Canones* sont des aides à la lecture qui, dans les livres à disposition des lecteurs, précèdent le texte intégral, mais n'interdisent pas la lecture immédiate de ce dernier. Le même livre permet à la fois une lecture sélective, aidée et orientée des lettres de Paul, et une lecture continue (et affranchie des rubriques thématiques, qui ne coupent pas le texte).

Il faudrait évidemment creuser les liens entre ces aides à la lecture et les formes rédigées d'exégèse (commentaires, mais aussi sermons) : pour mieux comprendre les réflexes exégétiques des auteurs et peut-être mieux contextualiser sermons et commentaires d'un point de vue matériel. Actuellement, les enquêtes de ce genre demandent beaucoup de manipulations. Certes, les volumes de l'édition en cours de la *Vetus latina* donnent, au milieu des citations patristiques, les rubriques des sommaires présentant des variantes remarquables. Mais puisque les éditions en ligne se développent, l'idéal serait de pouvoir renvoyer systématiquement aux assignations possibles d'un verset dans les différents sommaires. Intégrer les paratextes tardo-antiques et médiévaux démultiplierait les points de vue possibles. Une autre voie, plus immédiatement empruntable, consiste à étudier les exemplaires manuscrits pour déceler les traces de lecture concrète et mieux voir à quel degré et dans quel contexte intellectuel les trois textes ont été exploités.

## Bibliographie

- Alexis-Baker, A. (2009), *Ad Quirinum Book Three and Cyprian's catechumenate*, in «Journal of Early Christian Studies», XVII, pp. 357-380.
- Amsler, M. (2023, ed.), *Knowledge Construction in Late Antiquity*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Blomkvist, V. (2012), *Euthalian traditions: Text, Translation and Commentary. Including the Appendix Parainesis as an ancient genre-designation*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Bogaert, P.-M. (1982), *Les particularités éditoriales des Bibles comme exégèse implicite ou proposée. Les sommaires ou capitula donatistes*, Bogaert, P.-M. (1982, éd.), *Lectures bibliques. Colloque du 11 novembre 1980*, Institutum Judaicum, Bruxelles, pp. 7-21.
- Boucaud, P. (2013), *Corpus Paulinum. L'exégèse grecque et latine des Épîtres au premier millénaire*, in «Revue de l'histoire des religions», CCXXX, 3, pp. 299-332.
- Conti, M. (2010, trad.), *Priscillian of Avila: The Complete Works*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Daniélou, J. (1978), *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée III. Les origines du christianisme latin*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- De Bruyne, D. (1908), *Une concordance biblique d'origine pélagienne*, in «Revue bénédictine», V, pp. 75-83.
- De Bruyne, D. (2014, ed.), *Summaries, Divisions and Rubrics of the Latin Bible*, introductions by P.-M. Bogaert and Th. O'Loughlin, Brepols, Turnhout; réimpr. de D. De Bruyne (1914, éd.), *Sommaires, divisions et rubriques de la Bible latine*, A. Godenne, Namur.
- De Bruyne, D. (2015, ed.), *Prefaces to the Latin Bible*, introductions by P.-M. Bogaert and Th. O'Loughlin, Brepols, Turnhout; réimpr. de D. De Bruyne (1920, éd.), *Préfaces de la Bible latine*, A. Godenne, Namur.
- Deléani, S. (1996), *La syntaxe des titres dans les recueils scripturaires de saint Cyprien*, in «Recherches augustinienes», XXIX, pp. 91-112.
- Deléani, S. (1997), *Les titres des traités de saint Cyprien : forme et fonction*, in Fre-douille, J.-Cl. Goulet-Cazé, M.-O., Hoffmann, P., Petitmengin, P., Deléani, S. (1997, éd.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Actes du colloque international de Chantilly, 13-15 décembre 1994*, Institut d'études augustinienes, Paris, pp. 397-425.
- Deléani, S. (2010), recension de Alexis-Baker, A. (2009), in *Chronica Tertullianea et Cyprianea 2009*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», LVI, 2010, pp. 300-301.



- Fontaine, J. et Pietri, Ch. (1985, éd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Éd. Beauchesne, Paris.
- Frede, H.J. (1975-1992, éd.), *Vetus Latina: die Reste der altlateinischen Bibel*, 25, *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos. Einleitung, Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum*, Herder, Freiburg.
- Houghton, H.A.G. (2016), *The Latin New Testament: a Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Houghton, H.A.G. (2017), *The Layout of Early Latin Commentaries on the Pauline Epistles and their Oldest Manuscripts*, in Vinzent, M. (2017, éd.), *Studia patristica vol. XCI. Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015. Volume 17: Biblica; Philosophica, Theologica, Ethica; Hagiographica; Ascetica*, Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT), pp. 71-112.
- Lang, T. J., Crawford, M. R. (2017), *The Origins of Pauline Theology: Paratexts and Priscillian of Avila's Canons on the Letters of the Apostle Paul*, in «New Testament Studies», LXIII, pp. 125-145.
- Mara, M.G. (1983), *Paolo di Tarso e il suo epistolario: ricerche storico-esegetiche*, Leonardo Ugo Japadre editore, L'Aquila.
- Mara, M.G. (1984), *Il significato storico-esegetico dei commentari al corpus paulino dal IV al V secolo*, in «Annali di storia dell'esegesi», I, pp. 59-74.
- Monat, P. (1985), *Les testimonia bibliques de Cyprien à Lactance*, in Fontaine, J. et Pietri, Ch. (1985, eds.), pp. 499-507.
- Murphy, E. (2018), *The Bishop and the Apostle. Cyprian's Pastoral Exegesis of Paul*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Petitmengin, P. (1985), *Les plus anciens manuscrits de la Bible latine*, in Fontaine, J. et Pietri, Ch. (1985, eds.), pp. 89-127.
- Ranke, E. (1868, éd.), *Codex Fuldensis I. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani*, sumtibus N. G. Elwerti bibliopolarum academici, Marburgi-Lipsiae.
- Riggsby, A.M. (2019), *Mosaics of Knowledge: Representing Information in the Roman World*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Schepss, G. (1889, éd.), *Priscillianii quae supersunt*, F. Tempsky, Pragae-Vindobonae; G. Freytag, Lipsiae.
- Scherbenske, E.W. (2013), *Canonizing Paul: Ancient Editorial Practice and the Corpus Paulinum*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Veronese, M. (2015), *CPL 786. Canones in Pauli apostoli epistulas a Peregrino episcopo emendati*, in Colombi, E. (2015, a cura di), *Traditio Patrum I. Scriptores Hispaniae*, Brepols, Turnhout, pp. 97-104.
- Weber, R. (1972, éd.), *Sancti Cypriani episcopi opera, pars I. Ad Quirinum*, Brepols, Turnhout, pp. 1-179.

Wiles, M.F. (1967), *The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wordsworth J., White H.J. (1913, eds.), *Nouum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi Latine secundum editionem Sancti Hieronymi* II/1, e typographeo clarendoniano, Oxonii.

*More suo dicit Scriptura:*  
a proposito di alcune formule esegetiche  
nelle *Locutiones de Genesi* di Agostino\*

*Silvio Nastasi*

## 1. Introduzione

*Le monde qui meurt et le monde qui va s'épanouir*: con questa immagine evocativa H.I. Marrou (1958: 3) descriveva l'incontro tra Simmaco e Agostino al tempo della nomina del secondo alla cattedra milanese di retorica. Lo studioso francese illustrava in modo icastico questa sorta di avvicendamento tra uno degli ultimi rappresentanti della classicità pagana e colui che avrebbe segnato il punto di svolta per una civiltà e una cultura dominate dal Cristianesimo. Nondimeno, tale passaggio deve essere analizzato nel segno della continuità piuttosto che della cesura: dell'antichità classica – e della sua letteratura – gli intellettuali cristiani già da tempo stavano diventando i custodi<sup>1</sup>. Questo aspetto è osservabile sotto molteplici punti di vista, tra i quali il metodo esegetico costituisce un oggetto di studio significativo.

Una parte considerevole della produzione agostiniana è costituita dalle opere di esgesi, sia come trattati di impianto teorico (*De doctrina Christiana*), sia come veri e propri commenti biblici. Scorrendo le pagine di Agostino è evidente il debito nei confronti della tradizione ermeneutica pagana: egli, infatti, riprende la terminologia tecnica dei commentatori classici e ripropone la metodologia di analisi del testo appresa negli anni della sua formazione. In sostanza, comparando le note di Donato o Servio (e Servio Da-

\* Desidero ringraziare per il supporto ed i suggerimenti Marcus Beck, Rolando Ferri, Rainer Jakobi, Alessio Mancini, Anna Zago. Sono riconoscente agli amici co-organizzatori del Workshop *Exegesis and Knowledge from Antiquity to the Middle Ages*, così come a quanti hanno partecipato ai lavori, per aver contribuito a migliorare questo studio. Un ringraziamento particolare è per Giuseppe Nastasi che ha letto la prima stesura del testo.

<sup>1</sup> Vd. e.g. Hagendahl (1958; 1967). Cfr. Markus (1990: 28): «Paganism [...] existed only in the minds, and, increasingly, the speech habits, of Christians».

nielino) alle glosse di Agostino al testo dell'Ettateuco è possibile notare l'uso delle medesime formule esegetiche.

D'altra parte, l'applicazione degli strumenti ermeneutici e filologici al testo biblico costituì un motivo di dibattito già ad Alessandria per la traduzione della Bibbia da parte dei LXX<sup>2</sup>. A tal proposito, si può considerare la *Hexapla* di Origene come un tentativo di conciliare la sacralità del testo con la tradizione filologica. Non solo la Bibbia non era immune dai fenomeni tipici dei testi letterari, quali l'insorgere di varianti o corrotte, ma dalle molteplici traduzioni dall'ebraico in greco si producevano versioni concorrenti.

Un panorama altrettanto variegato si presentava ai tempi di Agostino e Gerolamo<sup>3</sup>. Prima della Vulgata circolava un gran numero di traduzioni in latino dal greco, oggi indicate comunemente con il nome di *Vetus Latina*. Tali versioni erano caratterizzate da un forte letteralismo rispetto ai molteplici modelli: pertanto, ebraismi e grecismi venivano resi in latino in modo non idiomático. Come è facile immaginare, questo processo di traduzione aveva generato un gran numero di espressioni scorrette o poco eleganti e lo stesso Agostino ricorda la sua avversione giovanile al testo biblico in una celebre pagina delle *Confessiones*<sup>4</sup>.

Agostino e Gerolamo sentirono l'esigenza di porre rimedio a questo problema, ma svilupparono due punti di vista diversi. Il primo, sostenitore della *praeeminens auctoritas* dei LXX, esortò lungamente il secondo a revisionare il testo biblico latino sul modello greco; tuttavia, Gerolamo scelse di effettuare una nuova traduzione in nome della *Hebraica veritas*. Pur con alcuni segnali di apertura nei confronti della *interpretatio ex Hebraeo*, Agostino continuò a privilegiare la versione dei LXX, i cui testimoni<sup>5</sup> furono usati per la redazione di diversi commenti in cui

<sup>2</sup> Vd. Neuschäfer (1987); Schäublin (1974); Niehoff (2011); Schironi (2012; 2020). Cfr. anche Young (1997).

<sup>3</sup> Una panoramica in Houghton (2023).

<sup>4</sup> Aug. *conf.* 3.5.9.

<sup>5</sup> Sull'argomento vd. Schirner (2015).

non mancano correzioni linguistiche e proposte di interventi migliorativi.

## 2. *Locutiones in Heptateuchum e mos Scripturarum*

Nel 419 Agostino approfittò di un periodo a Cartagine per dedicarsi allo studio approfondito dell'AT. Sebbene l'obiettivo primario fosse l'organizzazione del materiale per la redazione dei libri 15–16 del *De Civitate Dei*, in quei mesi videro la luce due opere esegetiche sull'Ettateuco, le *Locutiones* e le *Quaestiones*. Queste ultime, appartenenti a un genere letterario di lunga tradizione, costituiscono un ricco commento su temi linguistici, narrativi, dottrinali. Nelle *Locutiones* l'autore lascia sullo sfondo gli interessi di natura allegorica e teologica per discutere quasi esclusivamente problemi linguistici. Agostino segnala degli idiomatismi morfologici e sintattici, discute varianti testuali, chiarisce valori semantici. Nel commento vengono menzionate figure retoriche e talune espressioni vengono spiegate attraverso paralleli tratti sia dalla Bibbia, sia dalle opere classiche<sup>6</sup>. Talvolta, a partire da uno o più fenomeni osservati nel lemma, l'autore propone delle riflessioni sul *mos* (o *consuetudo*) *Scripturarum*.

Questi primi dati avvicinano le *Locutiones* ad un commento alle opere classiche, come quelli pervenutici di Servio a Virgilio o di Elio Donato a Terenzio<sup>7</sup>. Pertanto, questo contributo discuterà inizialmente alcuni casi specifici con l'intento di far emergere i contatti tra l'ermeneutica pagana e agostiniana; in secondo luogo, si rifletterà sulle considerazioni che Agostino dedica al *mos Scripturarum*.

Sembra ragionevole circoscrivere la ricerca al primo libro delle *Locutiones* relativo al testo della Genesi, poiché esso rappresenta quasi un terzo dell'opera con 213 lemmi su un totale di 734.

<sup>6</sup> Vd. Müller (2003: 384–386); Nastasi (2024).

<sup>7</sup> Irvine (1994: 186): «These works [*scil. Enarrationes in Psalmos, Tractatus in Iohannis Evangelium*, i vari commenti alla Genesi e *Locutiones in Heptateuchum*] are in many respects the methodological equivalents of Servius's famous commentary on Vergil».

### 3. *Distinctio*

Pur senza escludere gli interessi di stile, il fine delle *Locutiones* è senz'altro la necessità di evitare fraintendimenti nella comprensione del testo. Come spiega lo stesso Agostino<sup>8</sup>, alcune espressioni idiomatiche possono far inferire erroneamente un significato traslato, laddove si tratta soltanto di espressioni inconsuete. Nel paragrafo delle *Retractationes* dedicato a quest'opera la sintesi è efficace: *multa autem in Scripturis sanctis obscura cognito locutionis genere dilucescunt*<sup>9</sup>.

Per comprendere un testo è necessario anzitutto compiere in modo corretto la *distinctio* tra le parole<sup>10</sup>. Con questa nozione non si indica semplicemente la facoltà di individuare il confine tra una parola e quella successiva, ma anche saper riconoscere le pause all'interno del periodo e interpungere il testo<sup>11</sup>. Ricordare la centralità di questa operazione sui testi antichi, sprovvisti di punteggiatura, può apparire banale. Tuttavia, in un'epoca segnata dalle controversie dottrinali, un'inesattezza del genere poteva compromettere in modo significativo il significato e l'interpretazione di un testo: secondo la formula di Gerolamo *male distinguentes, male intellegentes*<sup>12</sup>. Tertulliano e lo stesso Agostino esprimono alcune considerazioni a proposito del rapporto tra questa procedura e le conseguenze dottrinali<sup>13</sup>:

<sup>8</sup> Aug. *doctr. christ.* praef. 9; 3.5.9; 29.40. Sull'apporto della grammatica nel *De doctrina christiana* vd. Chin (2005).

<sup>9</sup> Aug. *retract.* 2.54. Sul concetto di *genus locutionis* vd. Gitner (2025).

<sup>10</sup> Don. *gramm. mai.* 612, 3-7 Holtz: *Distinctio est, ubi finitur plena sententia: huius punctum ad summam litteram ponimus. Subdistinctio est, ubi non multum superest de sententia, quod tamen necessario separatim mox inferendum sit: huius punctum ad imam litteram ponimus. Media distinctio est, ubi fere tantum de sententia superest, quantum iam diximus, cum tamen respirandum sit: huius punctum ad mediam litteram ponimus. Cfr. Diom. *gramm.* I 437, 14-20.*

<sup>11</sup> Vd. Irvine (1994: 68-74); Minonne (2019: 300-308) Cfr. Cic. *orat.* 53: *distincta alios et interpuncta intervalla, morae respirationesque delectant*; Quint. *inst.* 1.8.1: *ut puer sciat, ubi suspendere spiritum debeat, quo loco verum distinguere*; 11.3.36; Suet. *gramm.* 24.3: *multaque exemplaria contracta emendare ac distinguere et adnotare curavit.*

<sup>12</sup> Hier. *in psalm.* s. alt. 89, p. 415, 45-46 Morin.

<sup>13</sup> Cfr. Aug. *doctr. christ.* 4.7.13 con l'analisi delle cesure in 2Cor 11, 16-30.

Tert. *adv. Marc.* 5.11.9: Scimus quosdam sensus ambiguitatem pati posse de sono pronuntiationis aut de modo distinctionis, cum duplicitas earum intercedit.

Aug. *doctr. christ.* 3.2–3: Sed cum verba propria faciunt ambiguum Scripturam, primo videndum est ne male distinxerimus, aut pronuntia-verimus. [...] Iam nunc exempla considera. Illa haeretica distinctio: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat*, ut alius sit sensus: *Verbum hoc erat in principio apud Deum*, non vult Deum Verbum confiteri. Sed hoc regula fidei refellendum est qua nobis de Trinitatis aequalitate praescribitur ut dicamus: *Et Deus erat Verbum*, deinde subiungamus: *Hoc erat in principio apud Deum*.

L'esempio agostiniano è paradigmatico: l'inizio del prologo di Giovanni, se frainteso (volontariamente o meno), dà origine a un testo che giustificerebbe la negazione della divinità di Cristo<sup>14</sup>.

Il problema della *distinctio* è affrontato anche nelle *Locutiones*, da cui sembra utile presentare un caso di studio:

Aug. *loc. hept.* 1.7 (Gn 2.16): Quod habent latini codices *ex omni ligno quod est in paradiso escae edes*, non *paradiso escae* distinguendum est, sed *escae edes*; nam 'esca edes' dici admittit latina locutio, quoniam pro dativo casu graeco ablativum vel quem appellant septimum, in huius modi locutionibus solent ponere. Aut certe ordo verborum est *ex omni ligno escae*.

Questo lemma costituisce un modello interessante non solo per la *distinctio*, ma anche per la riflessione traduttologica e sull'ammissibilità della costruzione latina, nonché per la nozione del *septimus casus*. Come appare evidente, il problema interpretativo non riguarda soltanto la *distinctio* di un nesso rispetto ad un altro, ma anche la costruzione sintattica. Per questo motivo, oltre che per ricreare il punto di partenza della riflessione di Agostino, si è scelto di riportare il testo della citazione biblica senza le virgole presenti nell'edizione di riferimento di Fraipont (1958).

<sup>14</sup> Cfr. Aug. *retract.* 1.24.2 che, a proposito di Gal 3, 19, ammette anche una *distinctio* non corretta poiché *non abhorret a vero*.

Per comprendere il senso della nota è necessario anzitutto chiarire il senso di *distinguendum est*, con cui si indica la necessità di “isolare, mettere in risalto” tramite interpunzione<sup>15</sup>. Agostino ritiene che non si debba isolare il nesso *paradiso escae*, ottenendo *ex omni ligno quod est in paradiso escae, edes* («da ogni albero che è in paradiso da mangiare, tu mangerai»). Al contrario, il nesso da evidenziare con enfasi è *escae edes*: riscrivendo il periodo con la punteggiatura si ha *ex omni ligno, quod est in paradiso, escae edes* («da ogni albero che è in paradiso, mangerai come cibo»<sup>16</sup>). Se nel primo caso *escae* appartiene alla relativa, nel secondo si lega al verbo *edo* (ri)creando una figura etimologica: Agostino comprende infatti che la costruzione di *edo* con il dativo sia un calco sintattico, per quanto improprio, sul greco βρώσει φάγη. A sua volta, il greco traduce l'idiomatismo ebraico אָכַל תֹּאכֵל ('*ākōl tōkēl*), letteralmente “mangiare mangerai”: l'uso raddoppiato dello stesso verbo, con la forma coniugata che segue l'infinito c.d. “assoluto”, è usato per ottenere il significato intensivo “mangerai liberamente, a tuo piacimento”<sup>17</sup>. Ai limiti del paradosso, Agostino giustifica la sua *distinctio* che lega *escae* al dativo a *edes* – una traduzione di per sé erronea – poiché in latino è ammessa la costruzione di *edo* con *esca* all'ablativo o al cosiddetto “settimo caso”. Per questa scelta può aver influito anche la variante del versetto *edes ad escam*, dove il legame sintattico tra le due forme è meno ambiguo, citata da Agostino nel suo commento alla Genesi<sup>18</sup> alternativamente con *escae edes*<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. ThLL s.v. *distinguo* 5.1.1528, 8-56.

<sup>16</sup> Catapano e Moro (2018: 969, 985) traducono “per nutrirti” rispettivamente Aug. *gen. ad litt.* 8.8 p. 242, 16 *escae edes* e Aug. *gen. ad litt.* 8.13 p. 251, 1 *edes ad escam*.

<sup>17</sup> La traduzione di Gerolamo per la Vulgata è, non a caso, *ex omni ligno paradisi comede*.

<sup>18</sup> Aug. *gen. c. Manich.* 2.29.43; cfr. anche *in escam* nella parafrasi di Aug. *doctr. christ.* 3.36.52.

<sup>19</sup> Il confronto tra i passi fa emergere la natura particolare delle *Locutiones*: infatti, se anche in Aug. *gen. ad litt.* 8.17 vi è una correzione morfologica (*non dixit 'edētis'*: Agostino si riferisce al numero degli interlocutori, dal momento che Dio si rivolge ad Adamo ed Eva), il commento si protrae per diversi paragrafi su tematiche teologico-dotttrinali: c.f. Aug. *gen. ad litt.* 8.27 dove si tratta il problema della modalità con cui Dio si rivolge ai progenitori, *aut per substantiam [...] aut per sibi subditam creaturam*.



Nel finale il commentatore accenna ad un'ulteriore possibile spiegazione, ipotizzando che l'ordine delle parole corretto unisca *ex omni ligno escae* («da ogni albero commestibile») con un forte iperbato che rafforza il valore metonimico di *lignum*. Questa interpretazione viene introdotta dalla formula avversativa *aut certe*<sup>20</sup> e, naturalmente, accantona tutto il discorso sulla reggenza.

Sembra opportuno soffermarsi sulla formula *distinguendum est* nei commentatori pagani, dove è piuttosto ricorrente<sup>21</sup>:

a. Don. Ter. *Phorm.* 298.2: INOPEM POTIUS DUCEBAT DOMUM <non> 'inopem potius' sed 'potius ducebat' **distinguendum est**<sup>22</sup>.

b. Serv. *Aen.* 1.380: ITALIAM QUAERO hoc loco **distinguendum est**; nam si iunxeris 'patriam', non procedit.

c. Serv. *Aen.* 9.220: SERVANTQUE VICES hic **distinguendum est**, alias sensus non procedit.

d. Serv. auct. *Aen.* 1.548: NON METUS hoc loco **distinguendum est**. Cuius autem rei, ex sequentibus probat; nam vult eam non timere, ne inaniter praestet. *Alii 'non metus officio' legunt et hunc sensum dicunt: non metuo pro officio nostro, id est non timeo, ne non sit unde satisfaciamus officio ac parem gratiam reddamus.*

e. Serv. *Georg.* 4.345: VULCANI MARTISQUE secundum Donatum hic **distinguendum est**, ut 'dolos' ad Vulcanum, 'furta dulcia', id est adulterium, referamus ad Martem: scimus enim quod Sole indicante Mars cum Venere *deprehensus est et per artem Vulcani est religatus catenis.*

f. Claud. Don. *Aen.* 11.197–199 p. 435, 19–28: MULTA BOUM CIRCA MACTANTUR CORPORA MORTI: circa multa hominum funera multa boum corpora mactantur. SAETIGEROSQUE SUES RAPTASQUE EX

<sup>20</sup> Cfr. Aug. *loc. hept.* 5.18.

<sup>21</sup> A proposito del problema della *distinctio* in Gerolamo vd. Gamberale (2013: 84-89), in part. p. 89: «In ogni caso, la mancanza di segni d'interpunzione nel testo scritto richiede un intervento 'filologico' durante la lettura, come nella miglior tradizione grammaticale e filologica latina, testimoniata tante volte nel commento virgiliano di Servio, un altro scolaro di Donato».

<sup>22</sup> Cfr. anche Claud. Don. *Aen.* 11. 198-199 p. 435, 19-28.

OMNIBUS AGRIS IN FLAMMAM IUGULANT PECUDES: quod de bubus dictum est **separari convenit, ne fiat vitium**, si porcis et pecudibus iungantur; non enim cohaeret mactantur Morti boum corpora et mactantur saetigeros sues et pecudes. Quocirca **distinguendum est** multa boum circa mactantur corpora Morti et **separatim pronuntiandum** saetigerosque sues raptasque ex omnibus agris in flammam iugulant pecudes, ut singula diversis animalium generibus aptentur et sit, sicut est, **plena locutionis integritas**: boves intellegamus esse mactatos, iugulatam vero porcorum et pecorum multitudinem.

La nota di Elio Donato riportata al punto *a* ha la stessa struttura del lemma di Agostino, poiché in entrambi i casi sono isolate due pericopi con l'alternativa corretta al secondo posto<sup>23</sup>. Nei testi *b* e *c* Servio segnala la necessità della *distinctio*, pena un problema sintattico: *sensus non procedit*. Lo stesso accade al testo *d*, dove il commentatore giustifica la sua scelta; l'aggiunta di Servio Danieolino, riportata in corsivo, rappresenta la cartina di tornasole con altre possibili letture che cambiano il *sensus*. Nel testo *e* la *distinctio* è ascritta ad una tradizione interpretativa con la citazione di Elio Donato. In modo simile, anche il testo di Claudio Donato al punto *f* si serve del metodo della *distinctio* per evitare un errore di interpretazione. Tramite *distinctio* e *pronuntiatio* – tecnicismi già osservati nei brani del *De doctrina christiana* e di Tertulliano – si raggiunge una *plena locutionis integritas*: questo concetto ricorda la formula *admittit latina locutio*, con cui Agostino segnalava l'ammissibilità della costruzione di *edo* con l'ablativo o il *septimus casus*.

L'uso di un caso al posto di un altro – dunque, un solecismo – è uno dei fenomeni più discussi nelle *Locutiones* e, ad un tempo, dai commentatori pagani. Il grammatico Diomede riflette sulla differenza tra la lingua greca e latina a proposito della costruzione dei complementi: *nam multa quae Graeci per hos casus [scil. genitivo e dativo] dicunt nos per ablativum efferimus per nomina pronomina et participia. [...]* *Pro dativo autem sic utimur ablativo*<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Pur tenendo presente che l'assetto testuale di Don. Ter. *Phorm.* 298.2 per come è riportato è frutto di congettura: vd. Wessner (1902: vol. 2, 423) e cfr. Hyperdonat, Don. Ter. *Phorm.* 298.2, nn. 268-269.

<sup>24</sup> Diom. *gramm.* I 317.1-2. 17.

Nel nostro lemma Agostino suggerisce che costruzioni del genere con il dativo in greco siano rese in latino con l'ablativo o con il *septimus casus*. Quest'ultimo viene richiamato con un generico *appellant*, dietro il quale è verosimile intravedere l'insegnamento scolastico-grammaticale<sup>25</sup>. In realtà, la posizione dei grammatici a proposito del *septimus casus* non è univoca; sembra comunque di poter sintetizzare che con questa nozione venivano identificati alcuni valori dell'ablativo espressi senza preposizione<sup>26</sup>.

Nell'*ars grammatica* attribuita ad Agostino<sup>27</sup> al *septimus casus* è riservata una breve nota, cui sembra utile affiancare il riferimento dall'*ars maior* di Elio Donato:

Aug. *gramm.* 2.9: sunt qui alium casum velint adiungere quem septimum vocant, ut cum dicimus virtute beatus et navi vectus id est per virtutem et per navem et similia.

Don. *gramm. mai.* 2.9 p. 625, 2–4 Holtz: quidam adsumunt etiam septimum casum, qui est ablativo similis, sed sine praepositione ab, ut sit ablativus casus 'ab oratore venio', septimus casus 'oratore magistro utor' [...] p. 625, 15 alia septimum casus, ut dignus munere, mactus virtute.

Come si intravedeva già nella nota (*loc. hept.* 1.7: *quem appellant septimum*), in entrambi i brani si fa riferimento non ad una tradizione grammaticale consolidata, ma come ad una corrente di pensiero<sup>28</sup>. Inoltre, Donato riporta entrambe le tipologie di *septimus casus* visibili in Agostino: da una parte *oratore magistro utor* presenta una forma verbale, quindi riconducibile a *escae edes* del nostro lemma; dall'altra, *mactus virtute* richiama *virtute beatus*

<sup>25</sup> Secondo Barwick (1922: 165 n. 1) il *septimus casus* era una categoria introdotta da Remmio Palemone; cfr. Diom. *gramm.* I 317. 23-27; Quint. *inst.* 1.4.26.

<sup>26</sup> Vd. Serbat (1994); Milani (2004); Uría (2017); Bramanti (2022: 368-378). Cfr. Da Vela e Foster (2016: 151): «Donatus, however, points out that what we describe in modern linguistics as an instrumental ablativus [...] the *septimus casus* represents one of the so-called 'black-beasts' of Latin grammar, because the definition of the term varies from a grammarian to another».

<sup>27</sup> Sui problemi di attribuzione vd. Law (1984); Bonnet (2013); Jakobi (2019).

<sup>28</sup> Sull'uso dei pronomi per indicare i grammatici vd. Vallat (2023: 381-383).

della grammatica attribuita ad Agostino. In ogni caso, il lemma delle *Locutiones* sembra essere l'unico esempio sicuramente genuino in cui Agostino parla della categoria grammaticale del *septimus casus*.

Nella formula *admittit latina locutio* suscita interesse l'uso tecnico del verbo: *admitto* è usato dai grammatici per indicare, ad esempio, quale caso può essere retto da un altro elemento della frase<sup>29</sup>. Non si può tralasciare neppure la polisemia del termine *locutio*: in quest'espressione il vocabolo significa più semplicemente "lingua"<sup>30</sup>, nel senso di "modo corretto di esprimersi"<sup>31</sup>. Al termine del periodo, invece, *in locutionibus* significa "nelle costruzioni particolari", che è il valore che dà anche il titolo all'opera<sup>32</sup>. È interessante che il passaggio della costruzione dal greco al latino sia visto da Agostino non come un'eccezione, ma una regola osservabile anche in altri passi della Scrittura (*solent ponere*); sul significato tecnico del verbo *soleo* si ritornerà al termine di questo lavoro.

#### 4. Pleonasmi

Scorrendo il testo delle *Locutiones* si nota con frequenza la registrazione di espressioni pleonastiche. Nella maggior parte dei casi, esse appaiono come il risultato di un processo di traduzione letterale dall'ebraico al greco, dunque in latino. Una tipologia ricorrente è costituita dai pronomi con valore anaforico, che in ebraico "raddoppiano" il pronome relativo indeclinabile אֲשֶׁר (*'āšer*) per meglio specificare il legame con il termine di riferimento. La diffusione di questa costruzione induce spesso Agostino a segna-

<sup>29</sup> Vd., e.g., *Diom. gramm.* I 311, 1. 32-33; 312, 2. Cfr. *Aug. loc. hept.* 4.91 (Nm 29.39): ea deinde adiunxit per alium casum, ubi subaudiri non possit 'exceptis', sed 'excepta': quod non admittit nec graeca nec latina locutio.

<sup>30</sup> *ThLL s.v. locutio* 7.1.1607, 22-38.

<sup>31</sup> Cfr. *Quint. inst.* 1.6.20: quid enim necessarium quam recta locutio; *Aug. doct. christ.* 4.5 ipsa arte grammatica, qua discitur locutionis integritas.

<sup>32</sup> Weber (2010); cfr. *ThLL s.v. locutio* 7.1.1607, 38-74.

lare le pericopi interessate senza corredarle di un commento<sup>33</sup>. Per altre tipologie di pleonasmii, invece, è possibile osservare svariate formule che sembra ragionevole presentare in tre sezioni distinte. I lemmi riportati non comprendono tutti i casi in cui vengono registrati dei pleonasmii, ma rappresentano un modello completo delle formule adoperate nel primo libro di *Locutiones*.

a. *Locutio familiaris, mos, sufficio, addo*

a. Aug. *loc. hept.* 1.22 (Gn 7.23): *Cum dixisset et deleta est omnis suscitatio quae erat super faciem omnis terrae, ab homine usque ad pecudem et reptantium et volatiliū celi*, deinde addidit *et deleta sunt de terra; locutionem* illam esse **repetitionis**, qua **familiariter** utatur Scriptura, notandum est.

b. Aug. *loc. hept.* 1.24 (Gn 8.9; 11): *Quod scriptum est et extendit manum suam, accepit eam, et induxit eam ad semetipsum in arcam*, locutio est, quam propterea hebraeam puto, quia et punicae linguae **familiarissima** est, in qua multa inuenimus hebraeis uerbis consonantia; nam utique **sufficeret**: *et extendit manum, etsi non adderet* ‘suam’. Tale est etiam quod paulo post dicit: *habebat oliuae folia, surculum in ore suo*.

c. Aug. *loc. hept.* 1.44 (Gn 14.1): *Factum est autem in regno Amarphal regis Sennaar*: secundum **nostrae locutionis consuetudinem** sic incipere **sufficeret** *in regno autem Amarphal*, ergo quod ait Scriptura ‘factum est autem’, **more suo locuta est**.

d. Aug. *loc. hept.* 1.38 (Gn 12.12): *Erit ergo cum te viderint Aegyptii, dicent quia uxor illius haec*: genere locutionis adiunctum est *quia*, nam **sufficere** potuit ‘uxor illius haec’.

e. Aug. *loc. hept.* 1.62 (Gn 18.28): *Et dixit quia non perdam si inuenero ibi quadraginta quinque*: **superfluum videtur** ‘quia’, et ideo in codicibus nonnullis latinis non legitur.

<sup>33</sup> Cfr. Aug. *loc. hept.* 6.30 (Gs 24.17): *In omnibus gentibus quas transiuimus per ipsas: usitatae in scripturis sunt istae locutiones nec tam crebro notandae quam crebro intercurrent.*

Le note di questa prima sezione presentano varie tipologie di formule con le quali il commentatore segnala la diffusione di alcune ripetizioni. Nei primi due testi la *repetitio*<sup>34</sup> è segnalata con l'aggettivo *familiaris* e l'avverbio corrispondente *familiariter*: al punto *a* essa è definita propria del linguaggio biblico<sup>35</sup>, mentre in *b* Agostino attribuisce il pleonasmo alla lingua ebraica sulla base di un confronto con il punico<sup>36</sup>, dove una costruzione del genere è molto frequente. È interessante notare che la metafora della "familiarità" di un costrutto sia attribuita alla Scrittura, in modo simile a come ci si riferisce a Terenzio in alcune glosse donatiane:

Don. Ter. *Andr.* 539 ACCREVIT ut supra (III 2.14) 'accurate': 'ad' praepositione **familiariter** utitur.

Don. Ter. *Hec.* 539 PERNOCTARET [...] **familiariter** hoc verbum poni a Terentio.

Explan. in *Don. gramm.* IV 559.12: **familiare** verbum Terenti.

La personificazione della *Scriptura* risulta ancora più evidente nell'espressione *more suo locuta est*. Su quest'aspetto si tornerà in modo più approfondito nell'ultima parte di questo studio, ma vale la pena citare sin d'ora alcune note in cui con *more suo* sono indicate delle peculiarità di un poeta<sup>37</sup>:

Claud. Don. *Aen.* 9.36–38 p. 191, 24: hunc locum **more suo poeta** excutus est; 9.237–240 p. 219, 18 interea **more suo Vergilius** ante ipsius consilii cognitionem possibilitatem praemittit effectus, tunc inventio-nem ipsam dicit; 10.187 p. 317, 11: **more suo Vergilius** vult inducere fabulam Cycni, ut in catalogo septimi libri (7.765) de Hippolyto fecit.

<sup>34</sup> Cfr. *Rhet. Her.* 4.13.19: Repetitio est, cum continenter ab uno atque eodem uerbo in rebus similibus et diuersis principia sumuntur, hoc modo: 'uobis istuc adtribuendum est, uobis gratia est habenda, uobis ista res erit honori'.

<sup>35</sup> Cfr. Aug. *loc. hept.* 2.42 (Ex 8.14) *Et colligebant eas acervos acervos*: haec repetitio multitudinem acervorum significat, et Scripturis est familiaris.

<sup>36</sup> Sulla conoscenza del punico da parte di Agostino vd. Green (1951); Penna (1983); Cox (1988).

<sup>37</sup> Vd. Biville (2022: 34-36).

Don. Ter. *Eun.* 226: ADEO NE HOMINES INMUTARIER EX AMORE UT NON COGNOSCAS EUNDEM ESSE **more suo** a plurali numero ad singularem se convertit; 414 MOLESTUS MAGIS EST **more suo** ‘magis’ addidit, ne diceret ‘molestior’; 920 SPERO ME HABERE pro ‘habituram’. Aut ‘spero’ pro credo **more suo**.

Don. Ter. *Phorm.* 121: QUID FIT DENIQUE **more suo** Terentius ‘denique’ posuit in fine sensus.

Al *mos* della Scrittura fa da contraltare la *consuetudo* della lingua latina, in virtù della quale Agostino propone talora una riscrittura corretta della pericope. Trattandosi di pleonasmii, non stupisce l’uso del verbo *sufficio* (testi *c* e *d*) con cui è indicata la parte di testo strettamente necessaria. Un procedimento affine si nota già, ad esempio, nella definizione di pleonismo nell’*ars* di Diomede, ma anche nei commenti di Donato alle commedie terenziane:

Diom. *gramm.* I p. 449, 18–21: pleonasmos est sententia verbo plus quam necesse est abundans, ut ‘sic ore locuta est’, cum utique **sufficeret** ‘sic locuta est’.

Don. Ter. *Andr.* 327: PRINCIPIO UT NE DUCAS **sufficeret** dixisse ‘ne ducas’.

Don. Ter. *Phorm.* 340: OTIOSUM AB ANIMO τῷ ἀρχαϊσμῷ addidit ‘ab’, cum **sufficeret** ‘animo’.

Nei testi al punto *d* ed *e* (*loc. hept.* 1.38; 62) Agostino riflette sul pleonismo sintattico del *quia* con valore *recitativum*<sup>38</sup> calcato sul greco ὅτι<sup>39</sup>, che spesso nei LXX rende la congiunzione ebraica

<sup>38</sup> Le congiunzioni *quia*, *quod*, *quoniam* hanno valore recitativo nella VL: vd. Leumann-Hofmann-Szantyr (1972: § 312 δ, pp. 578-579); Biville (2015).

<sup>39</sup> LSJ s.v. ὅτι A.II.1; cfr. Kühner e Gerth (1955: § 551, 3, pp. 365-366); Jannaris (1987: 471-472). Cfr. Préaux (1931: 414): «Cette tournure est loin d’être un vulgarisme; elle exprime l’un des mouvements les plus vivants de la pensée; elle est un exemple entre mille de la souplesse expressive qui est naturelle au grec»; Zinzi (2013: 112): «La congiunzione ὅτι conferiva al testo l’immediatezza di una costruzione di tipo dichiarativo e allo stesso tempo

פ<sup>40</sup>. In latino questa costruzione appare ridondante: Agostino o riscrive il testo (*sufficere potuit...*), oppure indica il termine ridondante con *superfluum*, vocabolo piuttosto diffuso nei commenti<sup>41</sup>:

Pomp. *gramm.* 3.54 p. 34, 4–6 Zago (p. 294, 4–5 Keil): Pleonasmos est quando dicis *oculis uidi*: **superfluum** est, abundabat enim *uidi*; aliter enim uidere non poterat.

Serv. *Georg.* 4.101: DULCIA MELLA non est **superfluum** epitheton; nam ideo ait 'dulcia', quia sunt etiam amara, ut Corsicana, sicut in Bucolicis (IX 30) diximus.

#### b. *Sensus plenus, sensus integer*

All'idea di un elemento *superfluum* Servio contrappone il concetto di una frase compiuta, cui non è necessario alcun altro elemento. Anche Donato definisce il pleonasmo come l'aggiunta di una parola superflua per una *plena significatio*:

Serv. *Aen.* 1.409: Item sunt elocutiones, quarum una pars plena est: quae si convertantur, habent aliquid *superfluum*. In Sallustio 'in tugurio mulieris ancillae': bene addidit 'ancillae'. At si dicas 'in tugurio ancillae mulieris', erit *superfluum* 'mulieris'; ancilla enim et condicionem ostendit et sexum.

Don. *gramm. mai.* 3.3 p. 658, 13–14 Holtz: Pleonasmos est adiectio verbi supervacui ad plenam significationem, ut 'sic ore locuta est' pro 'sic locuta est'.

Nella nota a *Aen.* 1.409 Servio accenna a espressioni di cui una sola parte risulta *plena*, ossia "completa, sufficiente" per rendere

la vivacità del discorso in presa diretta, riportato come se il mittente stesse realmente parlando con il destinatario, mimando in tutto e per tutto il discorso virgolettato».

<sup>40</sup> Sul valore recitativo di פ si rimanda a Zorell (1933); Jouon e Muraoka (1991: § 157c); Miller (1996: 103-116); cfr. Blass e Debrunner (1976: § 470, 1). Per Gn 18.28 il TM non presenta alcuna congiunzione, dunque Süss (1932: 44-46) commenta questa *locutio* come grecismo e non come ebraismo. Vd. Aejmelaeus (1990: 82); Muraoka (2016: § 79c, p. 692).

<sup>41</sup> Cfr. anche Serv. auct. *Aen.* 2, 779: ILLE *superfluum hoc loco pronomem*; 11, 453: ARMA MANU *nam praeter vocem, gestum etiam flagitantis expressit, nec est superfluum 'manu', ut quidam volunt*. Vd. Kozák (2023).



comprensibile una *locutio*, per cui non sono necessari ulteriori elementi<sup>42</sup>. Agostino adopera sovente quest'aggettivo in senso tecnico, come anche *integer*, per determinare il *sensus* di un'espressione:

Aug. *loc. hept.* 1.105 (Gn 28.16): *Surrexit Iacob de somno suo, et dixit: 'Quia est Dominus in loco hoc, ego autem ignorabam': plenus sensus est, etsi non habeat 'quia'.*

Aug. *loc. hept.* 1.109 (Gn 30.4): *Et dedit illi Ballan ancillam suam ipsi uxorem: plenum esset, etsi 'ipsi' non adderetur.*

In svariati commenti in cui è evocata la categoria del *sensus* – in modo esplicito o sottinteso – gli elementi superflui sono introdotti da una concessiva con valore ipotetico, costruita con *etiam si* / *etsi*<sup>43</sup> ed i verbi *habeo*<sup>44</sup> e *addo*<sup>45</sup>, i quali sottintendono come soggetto il testo, la *Scriptura*. Nel primo lemma l'elemento pleonastico è ancora *quia* con valore recitativo: Agostino varia l'uso delle formule per segnalare un certo fenomeno. L'uso di *plenus* è frequente nei commenti ed uno studio ne ha indagato l'uso nelle opere esegetiche di Servio, con particolare attenzione riservata al nesso *plenum est*<sup>46</sup>. L'analisi dei passi ha portato ad una tripartizione dei valori possibili: *a)* *plenum* come forma completa e corretta di un termine (rispetto a quanto presente in Virgilio); *b)* *plenum* come parola a sé stante; *c)* *plenum* come versione completa del periodo, di cui riportiamo un esempio con un parallelo donatiano:

Serv. *Aen.* 9.91: PROSIT NOSTRIS IN MONTIBUS ORTA bona brevitate detraxit et 'his' et 'esse'; nam **plenum est** 'prosit his ortas esse in montibus nostris': quod fecit elocutionis causa.

<sup>42</sup> ThLL s.v. *plenus* 10.1.2418, 68-75.

<sup>43</sup> Cfr. Serv. *Aen.* 1.475: INFELIX multi hoc loco distinguunt et subiungunt 'puer atque inpar congressus Achilli', ut ex eo inparem ostendat, quod puer; sed tamen etiam si iungas 'puer', unus est sensus.

<sup>44</sup> ThLL s.v. *habeo* 6.3.2415, 33-2416.32.

<sup>45</sup> Cfr. ThLL s.v. *addo* 1.588.13-57. A proposito dell'uso di *addo* in Servio vd. Kozák (2023).

<sup>46</sup> Zago (2011).

Don. Ter. *Phorm.* 223, 1: AUFER MIHI OPORTET 'mihi' τῷ ἀπτικισμῷ **addidit**; et sine hoc sententia **plena est**.

L'uso agostiniano sembra avvicinarsi più a quest'ultimo valore, ma con una differenza: infatti, mentre Servio deve integrare alcune espressioni ellittiche di Virgilio, Agostino segnala degli elementi pleonastici.

Se *plenus* rimanda alla completezza, *integer* indica la correttezza dell'espressione<sup>47</sup>:

Aug. *loc. hept.* 1.13 (Gn 4.8): *Et factum est, dum essent in campo, insurrexit Cain super Abel, et occidit eum*: locutio est; **nam etsi non haberet** 'et factum est', **posset integer sensus esse** 'et cum essent in campo'.

Aug. *loc. hept.* 1.120 (Gn 32.18): *Si interrogaverit te Esau dicens: 'Cuius es? Et quo vadis? Et cuius haec quae antecedunt te?' et dices: 'Pueri tui Iacob'*: **plenum esset et integrum, etiam si 'et' non haberet**.

Nel primo esempio Agostino indica prima la pericope superflua, poi riscrive la parte restante con la correzione *dum* > *et cum*; *integer* sembra avere un valore simile a *plenus*. Nel secondo caso, *plenus* e *integer* vengono proposti insieme<sup>48</sup>: la congiunzione *et* non è necessaria e causa un problema sintattico, poiché coordina l'apodosi (*dices*) alle protasi precedenti. Curiosamente, a parte un lemma in cui con *integer* si introduce la correzione di un caso<sup>49</sup>, le altre occorrenze dell'aggettivo riferite a *sensus* nelle *Locutiones* riguardano il pleonismo della congiunzione *et*<sup>50</sup>. Il principio dell'*integritas* non è assente nei grammatici, al punto che Servio lo adopera per scegliere tra più varianti tramandate<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> ThLL s.v. *integer* 7.1.2076, 71 - 2077, 4; 2078, 45-63; 2082, 27-34.

<sup>48</sup> Pomp. *gramm.* V 279.34: ita debes discernere: quando plenus est et integer sensus, ad summam litteram ponimus punctum.

<sup>49</sup> Aug. *loc. hept.* 4.11.

<sup>50</sup> Aug. *loc. hept.* 3.4 (*integre*). 30; 4.96.

<sup>51</sup> Serv. *Aen.* 8.260: ANGIT INHAERENS ELISOS OCULOS ET SICCCUM SANGUINE GUTTUR 'angit guttur' bene dicimus, 'angit oculos' non procedit. Ergo 'angit' ad unam rem pertinet, ut (XII 435) 'disce, puer, virtutem ex me verumque laborem, fortunam ex aliis': nam fortuna non discitur. Unde multi 'elidens' legunt, et integer sensus est: nam 'elisos' soloeco-

c. *Quid minus esset?*

L'elevato numero di pleonasmi porta Agostino a variare le formule di introduzione. Nel corso dell'opera non è raro l'uso dell'avverbio *plus* in formule come *plus est* seguite dall'elemento superfluo, ma nel primo libro vi è una sola occorrenza<sup>52</sup>. Più folto invece appare un terzo gruppo di lemmi in cui compare il suo contrario *minus*:

Aug. *loc. hept.* 1.138. (Gn 38.14): *Et depositis vestimentis uiduitatis suae a se: quid minus esset, si non adderetur* 'a se'?

Aug. *loc. hept.* 1.151. (Gn 41.1): *Et factum est post biennium dierum: quid minus esset si non haberet* 'dierum'?

Aug. *loc. hept.* 1.168. (Gn 42.14): *Hoc est quod dixi uobis, dicens, quod exploratores estis: quid deesset, etiam si non adderet* 'dicens'?

Nel primo libro di *Locutiones* Agostino costruisce le note di commento come domande retoriche composte dalle formule *quid deesset* / *quid minus esset* (che della prima costituisce la versione più "recente"<sup>53</sup>) e dalle solite ipotetiche con *addo* e *habeo*. Nei libri successivi la costruzione con *minus*<sup>54</sup> resta, ma talora l'aggiunta di *nihil* trasforma la frase da interrogativa in assertiva<sup>55</sup>. Se i commentatori pagani adoperano *minus* perlopiù per segnalare un

phanes est, ut sit ita 'angit guttur et elisos oculos facit'. Cfr. Serv. *gramm.* IV, 438 8-10: Nam possum dicere sic, legit. Nunc enim et plena est elocutio, et adverbium tamen non invenitur. Nam cum dico cras hodie, non erit integra elocutio, nisi addam verbum, ut puta dico vel facio.

<sup>52</sup> Aug. *loc. hept.* 1.51 (Gn 16.3): *Et dedit eam abraham uiro suo ipsi uxorem: plus habet 'ipsi'*. Cfr. Aug. *loc. hept.* 1.109.

<sup>53</sup> Leumann, Hofmann, Szantyr (1972: § 241 Ef); Thomas (1880: 148); Thilo (1881: LXXII); ThLL s.v. *minus* 581, 83-582, 31. Cfr. Macr. *Sat.* 1.4.5. Pomp. *gramm.* V 197, 30-31: de istis omnibus rebus si unum minus fuerit, iam non stat analogia; de his rebus, quae positae sunt apud Caesarem, siquid minus fuerit, iam non stabit ratio analogiae.

<sup>54</sup> Quint. *inst.* 8.3.50 ἐλλειψις, cum sermoni deest aliquid, quo minus plenus sit.

<sup>55</sup> Aug. *loc. hept.* 6.15 (Gs 10.25): *Ita faciet dominus omnibus inimicis vestris, quos vos debellabitis eos: nihil minus esset huic sententiae, etsi non haberet 'eos'; 5.15 (Dt 4.34): Secundum omnia, quae fecit dominus deus vester in Aegypto coram te vidente: nihil minus est, et si non additur 'vidente'.*

elemento mancante<sup>56</sup>, Agostino rovescia l'uso per registrare parti del discorso superflue<sup>57</sup>.

## 5. Indicatori di frequenza: *more suo*, *amat*, *solet*

Nell'ultima parte di questo studio sembra utile tornare ad una delle formule accennate al punto 4.a circa l'indicazione dei pleonasmi. Con *more suo*, infatti, i commentatori non indicano soltanto la frequenza di questo fenomeno, ma si possono riferire a peculiarità sintattiche o semantiche ricorrenti. Con più di quaranta occorrenze, Servio è l'autore in cui la formula appare maggiormente. Pertanto, vengono proposti di seguito due gruppi di lemmi affini per contenuto:

- a) Serv. *Aen.* 1.38: NEC POSSE ITALIA detraxit **more suo** praepositionem provinciae; **non** enim **dixit** 'de Italia', sed 'Italia';

Serv. *Aen.* 1.263: ITALIA in Italia, et detraxit praepositionem **more suo**.

- b) Serv. *Aen.* 7.638: TREPIDUS festinus, **more suo**.

Serv. *Aen.* 8.4: TUMULTU TREPIDO festino: **more suo**.

Serv. *Aen.* 9.231: ACCEPIT TREPIDOS festinos, **more suo**.

Servio segnala per mezzo di *more suo* due aspetti considerati caratteristici di Virgilio: da una parte l'assenza della preposizione per i complementi di luogo con il termine *Italia*; dall'altra il chiarimento di significato dell'aggettivo *trepidus*, puntualmente glossato con *festinus*<sup>58</sup>. Nella nota a *Aen.* 1.38 è possibile notare un'al-

<sup>56</sup> Serv. *Aen.* 1, 365 DEVENERE LOCOS: minus est 'ad'; cfr. 1.530; 2.419.458; 4.281.

<sup>57</sup> Ma vd. anche Aug. *loc. hept.* 1.205 (Gn 48.18): *Hic enim primitivus*: minus habet 'est' secundum codices graecos.

<sup>58</sup> Serv. *Aen.* 3, 666: TREPIDI festini, ut (IX 113) ne trepidate meas Teucri defendere naves item (IX 231) accepit trepidos ac Nisum dicere iussit; 4, 121: TREPIDANT festinant, ut (III 616) hic me dum trepidi crudelia limina linqunt. Cfr. Non. p. 656, 12 Lindsay.

tra formula particolarmente ricorrente: tramite *non dixit* (forma che si alterna con il presente *dicit* o *ait*<sup>59</sup>) il commentatore appunta la forma nella lingua corrente. Ciò appare con grande frequenza anche nelle *Locutiones*, da cui si riporta un esempio:

Serv. *Aen.* 1.58 (Gn 17.24): *Abraham autem erat annorum nonaginta novem, cum circumcisis est carnem praeputii sui: non dixit* ‘carne’ aut ‘in carne’.

La similarità dell’approccio ermeneutico non si ferma all’uso delle medesime formule, ma si riflette inevitabilmente anche nel messaggio dell’esegeta. In altre parole, come per Virgilio la forzatura sintattica non è analizzata come un errore<sup>60</sup> ma da *vitium* diventa *schema*<sup>61</sup>, in quanto avviene secondo l’*usus* del poeta, ciò vale anche per il testo biblico<sup>62</sup>. Infatti, Virgilio e la Bibbia si impongono come testi dotati di *auctoritas*; non a caso, nelle *Locutiones* Agostino ricorre più volte a *exempla* virgiliani per giustificare delle forzature linguistiche solo apparenti del testo sacro<sup>63</sup>. Le riscritture di Servio e Agostino hanno uno scopo, per così dire, “illustrativo” e costituiscono delle osservazioni piuttosto che delle correzioni vere e proprie. Pertanto, risulta evidente che dietro un uso del genere di testi e commenti pagani da parte di Agostino vi sia una motivazione ideologica e apologetica,

<sup>59</sup> Un recente contributo sull’uso di *dico* in Servio è Gioseffi (2023).

<sup>60</sup> Cfr. Serv. *Aen.* 1, 2 *ITALIAM: ars quidem hoc exigit ut nominibus provinciarum praepositiones addamus, civitatum numquam. [...] Sane sciendum est usurpari ab auctoribus ut uel addant uel detrahant praepositiones; namque ait Vergilius ‘siluis te, Tyrhene, feras agitare putasti’ pro ‘in siluis’. Vt ergo illic detraxit loco praepositionem, sic hic provinciae – et est figura.*

<sup>61</sup> Don. *gramm. mai.* 3.1 p. 653, 2-658, 3 Holtz: *Barbarismus est una pars orationis vitiosa in communi sermone. [...] Soloecismus est vitium in contextu partium orationis contra regulam artis grammaticae factum. Inter soloecismum et barbarismum hoc interest, quod soloecismus discrepantes aut inconsequentes in se dictiones habet, barbarismus autem in singulis verbis fit scriptis vel pronuntiatis. [...] Soloecismus in prosa oratione, in poemate schema nominatur.*

<sup>62</sup> Cfr. Aug. *ord.* 2.4.13: *Soloecismos et barbarismos quos vocant, poetae adamaverunt; quae schemata et metaplasmos mutatis appellare nominibus quam manifesta vitia fugere maluerunt.*

<sup>63</sup> Aug. *loc. hept.* 1.94; 4.47; 5.28; 6.10.

volta a difendere la *locutio Scripturarum* con gli stessi strumenti adoperati dagli avversari.

Come si può immaginare, *more suo* non è l'unica formula usata dai commentatori per segnalare un tratto stilistico ricorrente. Oltre a svariate forme avverbiali<sup>64</sup> (*plerumque, ubique, frequenter*), è possibile riscontrare con una certa frequenza anche il verbo *soleo*:

a) Serv. auct. *Aen.* 10, 31: SINE PACE TUA *sine voluntate tua, sine tua concessione, ut solet dici 'pace illius dixerim'.*

Serv. *Aen.* 1.134 (Gn 37.27): Quod Iudas dicit: *manus autem nostrae non sint super eum*, hoc est, quod dici a nobis solet 'manus ei non inferamus'.

b) Serv. auct. *Georg.* 2.168: ADSUETUMQVE MALO LIGUREM id est labori [...] 'malo' pro labore, sicut e contrario laborem pro malo solet ponere, ut ibi ille dies primus leti primus que malorum causa fuit.

Aug. *loc. hept.* 1.61 (Gn 18.20): Dixit autem Dominus: clamor Sodomorum et Gomorrhae inpletus est, et delicta eorum magna valde: clamorem scriptura **solet ponere** pro tanta inprudencia et libertate iniquitatis, ut nec verecundia nec timore abscondatur.

Tra le molteplici occorrenze di *soleo* risultano particolarmente interessanti un paio di valori che si ritrovano tanto in Servio, quanto in Agostino. Negli esempi riportati al punto a) la pericope commentata viene parafrasata nella lingua corrente, quindi è spiegata per come è consuetudine (*solet*) dire nel linguaggio non letterario<sup>65</sup>. Più affini al tema dell'uso di un autore sono le note riportate al punto b): in entrambi i casi *solet* si costruisce con l'infinito *ponere* e l'esegeta propone un chiarimento semantico dei termini *clamor* e *malum*, che nel testo assumevano un valore diverso da quello tradizionale.

<sup>64</sup> Vd. Tischer (2022).

<sup>65</sup> Cfr. Aug. *loc. hept.* 1.143 (Gn 39.7): Et misit uxor domini eius oculos suos in Ioseph: solet et apud nos uulgo esse usitata locutio pro eo, quod est 'amauit eum'.

Una struttura simile è osservabile per il verbo *amo*, del quale è osservabile l'uso tecnico-metaforico<sup>66</sup>:

a. Serv. *Aen.* 1.244 FONTEM TIMAVI **amant** poetae rem unius sermonis circumlocutionibus **dicere**.

Serv. *Aen.* 3.10 RHOETEAS **amat** Vergilius declinationes Graecas, salva regulae reverentia, in Latinas **convertere** et Graecam diphthongon in 'e' longum mutans.

Serv. auct. *Aen.* 8.451: *AERA LACU amat lacum pro aqua ponere*.

Aug. *loc. hept.* 1.68 (Gn 21.27): *Et disposuerunt ambo testamentum, uel testati sunt ambo: amat scriptura testamenti nomine pactum appellare*.

Aug. *loc. hept.* 1.97 (Gn 26.28): *Et disponemus tecum testamentum: amant scripturae pro pacto ponere testamentum, id est διαθήκην*.

b. Don. Ter. *Eun.* 557 ATQUE AB EO GRATIAM HANC QUAM VIDEO VELLE INIBO [...] Sed haec est elocutio 'gratiam ab eo inibo' pro 'eius gratiam merebor'. Nam 'ab eo' **amat** Terentius pro eius **ponere**, ut in Andria (1.129) 'primum ab eo animaduertenda iniuria est' pro 'eius iniuria'.

Aug. *loc. hept.* 1.199 (Gn 47.20): *Et facta est terra pharaoni: non ait 'pharaonis'. Amat sic loqui scriptura, sicut in psalmo [...]*.

Negli esempi proposti si notano alcune somiglianze nella struttura e circa il contenuto dei commenti. Nei commentatori il soggetto di *amo* è generalmente il poeta specifico, talvolta chiamato per nome; qualora venga adoperata la forma plurale (*poetae amant*), il riferimento è ad una caratteristica ritenuta tipica del linguaggio poetico<sup>67</sup>. Inoltre, *amo* viene costruito con degli infi-

<sup>66</sup> Uhl (1998: 292).

<sup>67</sup> Cfr. Don. Ter. *Phorm.* 41: QUAM INIQUE COMPARATUM EST HI QUI MINUS HABENT garrulos servos et sententiosos amat comoedia, tristes et parce loquentes tragoedia. Aug. *loc. hept.* 1.152 (Gn 41.7): *Surrexit autem Pharaon, et erat somnium. Amant scripturae sic loqui de somniis, cum fuerit evigilatum, tamquam reddita homini veritate vigilantium tunc illud adpareat somnium, quod cum videretur quasi veritas fuit*.

niti: essi indicano il fenomeno segnalato in modo generico (*dicere*, *ponere*) o più specifico (*convertere*). Nei casi riportati al punto *a* emerge l'interesse semantico: da una parte è notato l'uso di *lacus* per *aqua*, dall'altro *testamentum* in luogo di *pactum*. Inoltre, Servio e Agostino richiamano per motivi diversi la lingua greca. L'*amor* dell'autore per una costruzione è provato mediante dei paralleli, come si può notare nelle note presentate al punto *b*; in entrambi i casi gli esegeti propongono all'inizio la forma corretta dell'espressione.

## 6. Conclusioni

Scorrendo le pagine di una qualsiasi opera esegetica di Agostino si possono ritrovare molte delle formule qui brevemente riportate. Lo stile scarno e l'assenza pressoché totale di temi dottrinali hanno probabilmente reso le *Locutiones in Heptateuchum* una tra le sue opere meno studiate. Allo stesso tempo, però, queste caratteristiche permettono di stabilire un legame con la prassi ermeneutica tardoimperiale, testimoniata dai commenti degli esegeti pagani.

Le affinità nella terminologia tecnica, così come nella struttura e nel contenuto delle note, sono emerse soltanto in piccola parte e su un campione relativamente ristretto di testimonianze. Tuttavia, l'analisi comparata dei lemmi ha messo in luce la comunanza di interessi linguistici, semantici e sintattici al punto che talvolta i paralleli si rivelano quasi sovrapponibili. Agostino condivide con Servio ed Elio Donato – i commentatori da cui è stata attinta la maggioranza delle glosse – non soltanto una tecnica ermeneutica osservabile nelle formule, ma anche un atteggiamento familiare nei confronti del testo. Il fatto che Agostino si riferisca all'autore delle Scritture – lo Spirito Santo, seppur per mano degli agiografi – con la stessa disinvoltura dimostrata verso Virgilio o un qualsiasi autore profano risulta un tratto ereditato dall'abitudine scolastica.

In conclusione, il lavoro ha cercato di mettere in luce la similarità degli strumenti e delle categorie interpretative tra pagani e cristiani. Agostino incarna la figura dell'intellettuale che, una vol-



ta convertito, mette il sapere ereditato dalla tradizione al servizio della nuova fede; non a caso, da questo momento in poi si osserva il fenomeno noto come “cristianizzazione della grammatica”<sup>68</sup>. L’analisi di alcune note alla Genesi ha reso evidente quanto affermato da M. Comeau, secondo la quale Agostino «applica ai libri sacri il metodo di cui si era già servito per commentare un tempo gli autori profani. [...] L’antico professore, l’antico allievo dei grammatici riappare ogni momento»<sup>69</sup>.

## Bibliografia

### *Fonti primarie*

- Bonnet, G. (2013, éd.), *Abrégé de la grammaire de Saint Augustin*, Les Belles Lettres, Paris.
- Bramanti, A. (2022, ed.), *M. Plotii Sacerdotis Artium grammaticarum libri I-II. [Probi] De Catholicis*, Weidmann, Hildesheim.
- Brugnoli, G. (1972, ed.), *C. Svetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Teubner, Leipzig.
- Calboli, G. (2020, ed.), *Cornifici seu Incerti Auctoris Rhetorica ad C. Herennium*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Fraipont, J., De Bruyne, D. (1958, eds.), *Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII. Locutionum in Heptateuchum libri VII. De octo quaestionibus ex veteri testamento*, CCSL 33, Brepols, Turnhout, pp. 481-465.
- George, H. (1905-1906, ed.), *Tiberi Claudii Donati Interpretationes Virgilianae*, Teubner, Leipzig.
- Green, M., Daur, K. (1970, eds.), *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*, CCSL 29, Brepols, Turnhout, pp. 89-137.
- Holtz, L. (1981, éd.), *Donat et la tradition de l’enseignement grammatical*, CNRS Éditions, Paris.
- Keil, H. (1857, ed.), *Grammatici Latini*, vol. I, Teubner, Leipzig.
- Kroymann, A., Gerlo, A., Willems, R., Waszink, J.H., Borleffs, J.G.P., Reifferscheid, A., Wissowa, G., Dekkers, E., Thierry, J.J., Evans, E., Harnack, A. (1954, eds.), *Tertullianus. Opera I*, CCSL 2, Brepols, Turnhout, pp. 1421-1454.

<sup>68</sup> Cfr. Schindel (1975); Munzi (2000); Carracedo Fraga (2006); Chin (2008: 72-109).

<sup>69</sup> Vd. Comeau (1930: 80, 88).

- Lindsay, W.M. (1903, ed.), *Nonii Marcelli De compendiosa doctrina*, Teubner, Leipzig.
- Morin, G. (1978, éd.), *Sancti Hieronymi tractatum in psalmos Series altera*, CCSL 78, Brepols, Turnhout, pp. 353-446.
- Schindel, U. (1975, hrsg.), *Die lateinischen Figurenlehren des 5. bis 7. Jahrhunderts und Donats Vergilkommentar (mit zwei Editionen)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Simonetti, M. (1994, ed.), *Sant'Agostino. L'istruzione cristiana*, Mondadori, Milano.
- Thilo, G. (1881-1887, ed.), *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, voll. I-III, Teubner, Leipzig.
- Weber, D. (1998, hrsg.), *De genesi contra Manichaeos*, CSEL 91, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Wessner, P. (1902-1905, ed.), *Aeli Donati quod fertur commentum Terenti*, Teubner, Leipzig.
- Westman, R. (1980, ed.), *Orator*, Teubner, Leipzig 1980.
- Winterbottom, M. (1970, ed.), *M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri duodecim*, Clarendon Press, Oxford.
- Zago, A. (2017, a cura di), *Pompeii Commentum in Artis Donati partem tertiam*, Weidmann, Hildesheim.
- Zycha, J. (1894, ed.), *S. Aurelii Augustini De Genesi ad litteram libri duodecim eiusdem libri capitula; De Genesi ad litteram imperfectus liber. Locutionum in Heptateuchum libri septem*, CSEL 28/1, Tempsky-Freytag, Wien-Leipzig.

### *Letteratura secondaria*

- Aejmelaeus, A. (1990), *Ὅτι recitativum in Septuaginta Greek*, in Fraenkel, D., Quast, U., Wevers, J.W. (1990, hrsgg.), *Studien zur Septuaginta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 74-82.
- Bardy, G. (1950, ed.), *Œuvres de Saint Augustin. Les Révisions*, Desclée, Paris.
- Barwick, K. (1922), *Remmius Palaemon und die römische Ars grammatica*, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.
- Biville, F. (2015), *Ad quod dicendum quod... Les emplois métalinguistiques et discursifs de quod dans le discours grammatical latin*, in Haverling, G. (2015, ed.), *Latin linguistics in the early 21st century: acts of the 16th International Colloquium on Latin Linguistics, Uppsala, June 6th-11th, 2011*, Uppsala Universitet, Uppsala, pp. 387-398.
- Biville, F. (2022), *Qu'y a-t-il de 'grammatical' dans le commentaire de Servius à Virgile?*, in Garcea, A., Vallat, D. (2022, eds.), *Ars et Commentarius. La grammaire dans le commentaire de Servius à Virgile*, Brepols, Turnhout 2022, pp. 15-40.

- Blass, F. e Debrunner, A. (1976), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Carracedo Fraga, J. (2006), *Cristianización del capítulo De vitiis et virtutibus orationis en las gramáticas visigóticas*, in «Revista de Poética Medieval», XVII, p. 23-47.
- Catapano, G. e Moro, E. (2018, a cura di), *Agostino. Commenti alla Genesi*, Bompiani, Milano.
- Chin, C.M. (2005), *The Grammarian's Spoils: De Doctrina Christiana and the Contexts of Literary Education*, in Pollmann, K., Vessey, M. (2005, eds.), *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, Oxford University Press, Oxford, pp. 167-183.
- Chin, C.M. (2008), *Grammar and Christianity in the Late Roman World*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Comeau, M. (1930), *Saint Augustin exégète du quatrième Evangile*, Beauchesne, Paris.
- Cox, M.G. (1988), *Augustine, Jerome, Tyconius and the lingua Punica*, in «Studia Orientalia», LXIV, pp. 83-105.
- Da Vela, B. e Foster, F. (2016), *Servius, Donatus and Language Teaching*, in Garcea, A., Lhommé, M.K., Vallat, D. (2016, eds.), *Fragments d'érudition. Servius et le savoir antique*, Olms, Hildesheim, pp. 143-154.
- Gamberale, L. (2013), *San Gerolamo intellettuale e filologo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Gioseffi, M. (2023), *Per un lessico dei commenti tardoantichi a Virgilio. Il caso di Servio*, in Tischer, U., Kuhn-Treichel, T., Poletti, S. (2023, hrsgg.), *Sicut commentatores loquuntur. Authorship and Commentaries on Poetry / Autorproblematik und antike Dichterexegese*, Brepols, Turnhout, pp. 187-222.
- Gitner, A. (2025), *The Transformation of the Idiom in Late Antique Biblical Hermeneutics*, in John, A., Ross, A. (2025, eds.), *Translation and Greek-Latin Bilingualism in Late Antiquity*, «Journal of Late Antiquity», XVIII, 1, pp. 11-38.
- Green, W.M. (1951), *Augustine's Use of Punic*, in Fischel, W.J. (1951, ed.), *Semitic and Oriental Studies presented to W. Popper*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, pp. 179-190.
- Hagendahl, H. (1958), *Latin Fathers and the Classics*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Hagendahl, H. (1967), *Augustine and the Latin Classics*, Elander, Gothenburg.
- Houghton, H. (2023, ed.), *The Oxford Handbook of the Latin Bible*, Oxford University Press, Oxford.
- Irvine, M. (1994), *The Making of Textual Culture: 'Grammatica' and Literary Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Jakobi, R. (2019), *Überlieferung, Form und Echtheit der Augustinus zugeschriebenen Ars breviata (mit einem textkritischen Anhang)*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», LXXXII, 1, pp. 245-253.
- Jannaris, A.N. (1897), *An Historical Greek Grammar Chiefly of the Attic Dialect*, MacMillan, New York.
- Jouon, P. e Muraoka, T. (1996), *A Grammar of Biblical Hebrew*, II ed., Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- Kozák, D. (2023), *In Addition: The Rhetoric of Copia in Servius (Auctus)*, in Tischer, U., Kuhn-Treichel, T., Poletti, S. (2023, hrsgg.), *Sicut commentatores loquuntur. Authorship and Commentaries on Poetry / Autorproblematik und antike Dichterexegese*, Brepols, Turnhout, pp. 187-222.
- Kuhner, R. e Gerth, B. (1955), *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Leverkusen.
- Law, V. (1984), *St. Augustine's 'De Grammatica': Lost or Found?*, in «Recherches Augustiniennes et Patristiques», XIX, pp. 155-183.
- Leumann, M., Hofmann, J., Szantyr, A. (1972), *Lateinische Syntax und Stilistik*, II ed., Beck, München.
- Marrou, H.-I. (1958), *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, II ed., De Boccard, Paris.
- Markus, R. (1990), *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Milani, C. (2004), *Il septimus e l'octavus casus nel pensiero dei grammatici latini*, in Graffi, G. (2004, a cura di), *Atti del Convegno «Fortuna e vicissitudini di concetti grammaticali»*, Verona. 22 novembre 2002, Unipress, Padova, pp. 9-43.
- Miller, C.L. (1996), *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative. A Linguistic Analysis*, Scholars Press, Atlanta.
- Minonne, F. (2019), *I primi autori cristiani e la lettura: l'uso della grammatica come strumento esegetico*, in «Adamantius», XXV, pp. 292-314.
- Müller, G.A. (2003), *Formen und Funktionen der Vergilzitate bei Augustin von Hippo. Formen und Funktionen der Zitate und Anspielungen*, Schöningh, Paderborn.
- Muraoka, T. (2016), *A syntax of Septuagint Greek*, Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT).
- Munzi, L. (2000), *Testi grammaticali e renovatio studiorum carolingia*, in De Nonno, M., De Paolis, P., Holtz, L. (2000, eds.), *Manuscripts and tradition of grammatical texts from Antiquity to the Renaissance: proceedings of a Conference held at Erice, 16-23 October 1997, as the 11th Course of International school for the study of written records*, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, Cassino, pp. 351-388.

- Nastasi, S. (2024), *Quod testimonium non adhiberem, nisi locutionis esset. Classical Quotations in Augustine's Works on the Heptateuch*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», LXX, 2, pp. 203-236.
- Neuschäfer, B. (1987), *Origenes als Philologe*, Reinhardt, Basel.
- Niehoff, M.R. (2011), *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Penna, A. (1983), *Vocaboli punici in S. Girolamo e S. Agostino*, in Bartoloni, P. (1983, a cura di), *Atti del I congresso internazionale di studi fenici e punici. Roma, 5-10 novembre 1979*, vol. 3, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma, pp. 885-895.
- Préaux, C. (1931), *Ὅτι suivi d'un discours direct après un verbe dicendi*, in «Chronique d'Égypte», VI, 11, pp. 414-415.
- Schäublin, C. (1974), *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Hanstein, Köln-Bonn.
- Schirner, R.S. (2015), *Inspice diligenter codices: Philologische Studien zu Augustins Umgang mit Bibelhandschriften und Übersetzungen*, De Gruyter, Berlin.
- Schironi, F. (2012), *The Ambiguity of Signs: Critical Σημεῖα from Zenodotus to Origen*, in Niehoff, M. (2012, ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden-Boston, pp. 87-112.
- Schironi, F. (2020), *Eusebius' Gospel Questions and Aristarchus on Homer - Shared Strategies 'to save' a Sacred Text*, in Ayers, L. (2020, ed.), *The Rise of the Christian Intellectual*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 193-226.
- Serbat, G. (1954), *Le septimus casus en Latin: un cas-fantôme*, in De Clercq, G., Desmet, P. (1954, eds.), *Florilegium Historiographiae Linguisticae. Études à la Mémoire de M. Leroy*, Peeters, Leuven, pp. 159-172.
- Süss, W. (1932), *Studien zur lateinischen Bible: Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache*, Mattiesen, Tartu.
- Thomas, E. (1880), *Scoliaes de Virgile. Essai sur Servius et son commentaire sur Virgile*, Thorin, Paris.
- Tischer, U. (2022), *Frequency as an Indicator of Regular Language in Servius' Commentaries*, in Garcea, A., Vallat, D. (2022, eds.), *Ars et Commentarius. La grammaire dans le commentaire de Servius à Virgile*, Brepols, Turnhout, pp. 205-226.
- Uhl, A. (1998), *Servius als Sprachlehrer. Zur Sprachrichtigkeit in der exegetischen Praxis der spätantiken Grammatikerunterrichts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Uría, X. (2017), *Septimus casus: the history of a misunderstanding from Varro to the late Latin grammarians*, in «Journal of Latin Linguistics», XVI, pp. 239-266.

- Vallat, D. (2023), *Méthodes grammaticales et auctorialités exégétiques dans le commentaire de Servius*, in Tischer, U., Kuhn-Treichel, T., Poletti, S. (2023, hrsgg.), *Sicut commentatores loquuntur. Authorship and Commentaries on Poetry / Autorproblematik und antike Dichterexegese*, Brepols, Turnhout, pp. 369-406.
- Weber, D. (2011), *Locutiones*, in Mayer, C. (2011, hrsg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. III, 7/8, Schwabe, Basel, coll. 1048-1054.
- Young, C.M. (1997), *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Zago, A. (2011), *Espressioni plenae e pleonasmī (Aen. 9, 463)*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXXXIX, pp. 319-325.
- Zinzi, M. (2013), *Dal greco classico al greco moderno. Alcuni aspetti dell'evoluzione morfosintattica*, Firenze University Press, Firenze.
- Zorell, F. (1933), *Gibt es im Hebräischen ein 'Kī recitativum'?*, in «Biblica», XIV, 4, pp. 465-469.

# *Volo vos sine sollicitudine esse. L'uso retorico dell'esegesi paolina nel De vita contemplativa di Pomerio in relazione alla gestione dei beni ecclesiastici\**

Martina Carandino

## 1. Introduzione<sup>1</sup>

Può forse essere rilevante ancora oggi domandarsi in che modo gli storici debbano e possano affrontare lo studio dell'esegesi, e se l'importanza dei risultati di tale studio si possa estendere oltre alla più speculativa interpretazione teologica. Nel 1959 Henri de Lubac, pubblicando il primo volume del suo monumentale studio *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, suggerì che l'esegesi «définir les rapports de la réalité historique et de la réalité spirituelle, de la société et de l'individu, du temps et de l'éternité; elle contient, comme on dirait aujourd'hui, toute une théologie de l'histoire, en connexion avec une théologie de l'Écriture»<sup>2</sup>. In altri termini, ben lontano dall'essere una preoccupazione di nicchia, riservata ad un gruppo limitato di teologi speculativi, l'esegesi opera come una lente interpretativa che pone in rilievo l'indissolubile legame tra la realtà storica, gli eventi che si sviluppano nel mondo materiale, e la realtà spirituale, intesa come relazione tra l'individuo e Dio. L'esegeta svolge un ruolo di mediatore ermeneutico a partire dal testo sacro, influenzando con la propria ricerca pratiche individuali e collettive, che trovano ispirazione e legittimità nell'interpretazione biblica.

Obiettivo di questo contributo è l'esame di come il retore tardoantico Pomerio, nelle pagine del suo trattato *De vita contem-*

\* Salvo diversa indicazione, tutte le traduzioni sono mie. Desidero esprimere la mia gratitudine a Paolo Costa, Conrad Leyser e Josh Timmermann per aver esaminato la prima versione di questo articolo e per i preziosi suggerimenti offerti. Ringrazio anche Martina Naretto per avermi celermente procurato utili risorse bibliografiche.

<sup>1</sup> Questo articolo non affronterà il tema di quale versione della *Vetus Latina* Pomerio abbia impiegato nella sua opera.

<sup>2</sup> De Lubac (1959: 17).

*plativa* composto verso la fine del quinto secolo, affronta l'esegesi delle lettere del *Corpus Paolinum* per sostenere le proprie posizioni riguardo all'amministrazione ecclesiastica dei beni temporali. Le criticità nella gestione della proprietà ecclesiastica nel tardo-antico furono già messe in evidenza da Peter Brown nel 1971 nella sua imprescindibile opera *The World of Late Antiquity*: figure ascetiche, punti di riferimento per la loro inflessibilità morale e per la loro rinuncia ai beni materiali, si trovarono ad amministrare le casse della Chiesa, che si riempivano rapidamente grazie alle offerte dei fedeli<sup>3</sup>. Questa tensione nel riconciliare il rigore spirituale con l'esigenza ben concreta di gestire le sempre più numerose donazioni si evolse nel corso dei primi cinque secoli dopo Cristo, trovando nella formulazione di Pomerio un punto cruciale di svolta.

Originario del Nord Africa, dove era conosciuto come retore, verso la fine del quinto secolo Pomerio si trasferì ad Arles, nella Gallia meridionale, dove entrò in contatto con le principali figure del suo tempo, come il vescovo della città Eonio, Firmino di Arles, Ruricio di Limoges ed Ennodio di Pavia. Gennadio di Marsiglia e Isidoro di Siviglia gli attribuiscono la paternità di diverse opere, anche se la maggior parte della sua produzione letteraria è oramai perduta. Solo pochi frammenti del suo trattato teologico sull'anima, il *De natura animae*, sono giunti fino a noi, mentre il suo *De vita contemplativa*, un'opera spesso descritta come "un manuale per vescovi"<sup>4</sup>, sopravvive nella sua interezza<sup>5</sup>. Questo trattato in tre libri assume la forma di un dialogo platonico, in cui un vescovo di nome Julianus interroga Pomerio su diversi aspetti della dottrina cristiana: il primo libro si concentra sulla vita contemplativa, cioè sulla contemplazione di Dio nel mondo futuro; il secondo, sulla vita attiva e su come il sacerdote debba comportarsi nei confronti dei peccatori e su come debba

<sup>3</sup> Brown (1971: 108-109).

<sup>4</sup> Markus (1998: 191).

<sup>5</sup> Per una dettagliata discussione sulla vita e sulle opere di Pomerio, si veda Carandino (2024: 3-8).



gestire la sua comunità; il terzo infine sui vizi e le virtù<sup>6</sup>. Tra il nono e il diciassettesimo capitolo del secondo libro del *De vita contemplativa*, Pomerio affronta nel dettaglio la spinosa questione di come coloro che si trovano ad amministrare il patrimonio della Chiesa debbano gestire i propri beni e i possedimenti ecclesiastici affidati loro.

Sono numerosi gli studi dedicati a capitoli finalizzati alla ricostruzione storica e teologica del rapporto tra Chiesa e ricchezza nel quinto secolo. Il primo studio fu pubblicato nel 1970 da Jean Devisse, che sottolineò come Pomerio fosse consapevole delle criticità sociali che sarebbero derivate da una Chiesa completamente distaccata dai beni materiali, e pertanto si impegnò a legittimarne il diritto ad amministrare proprietà terrene<sup>7</sup>. Brown ha successivamente osservato come il *De vita contemplativa* sostenga l'importanza del coinvolgimento di sacerdoti e chierici nella gestione dei beni della Chiesa: «Pomerius went out of his way to prove that involvement with the wealth of the church need not pollute them or detract from their spiritual life»<sup>8</sup>. Benché Ian Wood nel 2022 abbia scelto di porre particolare enfasi su alcuni passi di Pomerio diretti ad ammonire quei sacerdoti che mantenevano possedimenti personali anche dopo essere entrati nella Chiesa<sup>9</sup>, è opportuno notare che, nel suo complesso, il *De vita contemplativa* assuma sul punto una posizione più sfumata sulla questione. Tali complessità erano già state rilevate da Leyser nel 2000, quando sostenne che secondo Pomerio «the bishop's household ought to live with their property in common» ma «unlike Augustine, he was even prepared to tolerate priests who were too weak to renounce their possessions»<sup>10</sup>.

Inoltre, molteplici studi hanno evidenziato l'ampia ricezione del *De vita contemplativa* di Pomerio durante il periodo carolingio, in particolare in relazione ai passi riguardanti la gestione dei

<sup>6</sup> La figura di Julianus, dedicatorio del trattato, rimane così sfuggente da rendere arduo stabilire se sia un personaggio realmente esistito (Carandino 2024: 5, n. 17).

<sup>7</sup> Devisse (1970: 290).

<sup>8</sup> Brown (2012: 485).

<sup>9</sup> Wood (2022: 90).

<sup>10</sup> Leyser (2000: 78).

beni della Chiesa. Nel 1995, David Ganz ha rilevato come le posizioni di Pomerio abbiano esercitato notevole influenza su Crodegango di Metz, Bonifacio di Metz, Alcuino di York, Rabano Mauro e Alitgario di Cambrai<sup>11</sup>. Eric Shuler nel 2012 ha affermato che le idee di Pomerio hanno posto le basi dello sviluppo del pensiero di Cesario di Arles su come la Chiesa debba gestire i suoi possedimenti, rappresentando parimenti il fondamento dell'idea di decima di Cesario<sup>12</sup>. Due anni dopo è stato pubblicato da Josh Timmermann un dettagliato articolo dedicato all'influenza pomeriana sui circoli carolingi, ed in particolare sui concili della Chiesa coevi<sup>13</sup>.

## 2. Pomerio e la gestione dei beni della Chiesa

La trattazione di Pomerio su come la Chiesa debba gestire le proprie risorse materiali prende il via da una domanda a lui rivolta dal suo interlocutore, il vescovo Julianus, riportata verso la fine del diciottesimo capitolo del secondo libro del *De vita contemplativa*: «Conviene dunque che la Chiesa abbia a sua disposizione beni materiali, per accogliere e supportare i fratelli, o dovrebbe invece disprezzare la ricchezza per amore di perfezione?»<sup>14</sup>. La lunga risposta di Pomerio si sviluppa tra i capitoli nono e sedicesimo del secondo libro. Egli presenta le sue argomentazioni in tre sezioni: in primo luogo, proponendo alcuni esempi pratici istruzioni su come amministrare i beni della Chiesa (2.9–2.12); in seguito, supportando le sue affermazioni con alcuni riferimenti scritturistici (2.13–2.14), infine, concludendo con una riflessione sulla *caritas*, a cui i fedeli devono ispirare la loro condotta (2.15–2.16).

Nel primo capitolo della prima sezione, Pomerio introduce

<sup>11</sup> Ganz (1995: 18-26).

<sup>12</sup> Shuler (2012: 48-49).

<sup>13</sup> Timmermann (2014).

<sup>14</sup> Pomer. 2, 8 (PL 59, col. 453A): *Utrum, inquit, congregandis fratribus, aut alendis expediat facultates Ecclesiae possideri, an perfectionis amore contemni.*

una distinzione tra beni personali e beni ecclesiastici. A suo giudizio, la ricchezza personale deve essere disprezzata, mentre ciò che appartiene alla Chiesa deve essere attentamente gestito da un amministratore (*dispensator*), dato che queste risorse comuni (*communes facultates*) appartengono all'intera comunità cristiana. Per mostrare ai presbiteri alcuni esempi di comportamento, l'autore evoca due figure paradigmatiche, ben conosciute nell'area gallica: Paolino di Nola e Ilario di Arles<sup>15</sup>. Entrambi secondo Pomerio hanno rinunciato ai loro possedimenti personali al momento dell'ingresso nei ranghi ecclesiastici, diventando tuttavia scrupolosi amministratori (*procuratores*) dei possedimenti appartenenti alle comunità da loro guidate. Di fatto, nella prospettiva dell'autore, questi possedimenti altro non sono che il frutto delle offerte dei fedeli, ed è pertanto opportuno che siano gestiti in modo da poter supportare coloro che non dispongono di altre fonti di sostentamento<sup>16</sup>.

Tra il decimo e il dodicesimo capitolo, Pomerio fornisce una risposta più dettagliata riguardo a chi sia autorizzato ad attingere dalle casse della Chiesa per la propria sussistenza. Il punto centrale della sua argomentazione è che chiunque sia in grado di sostenersi da solo, a prescindere da quanto sia povero, non debba richiedere alcun aiuto dalla Chiesa. Lo stesso ragionamento si applica a vescovi e chierici, che non devono abusare del loro ruolo, sfruttando le risorse della comunità. Anche se Pomerio riconosce la severità del proprio messaggio, egli ammonisce i lettori, ricordando loro che nel giorno del giudizio saranno ritenuti responsabili per qualunque bene di cui si siano impropriamente appropriati. Inoltre, con tono ironico si domanda se sia così difficile per i fedeli gestire i beni pensando al mondo futuro, rispet-

<sup>15</sup> Non vi è dubbio che Pomerio stia qui facendo riferimento ad Ilario, vescovo di Arles fino al 449, dato che afferma in Pomer. 2.9 (PL 59, col. 453C): «Quid sanctus Hilarius? [...] Is tamen cum merito perfectionis suae fieret ecclesiae Arelatensis episcopus». Suelzer, 1947: 185, n. 34 riporta erroneamente la sua data di morte come 499 invece di 449; Spinelli (1987: 149, n. 88) prima lo identifica correttamente con Ilario di Arles, per poi chiamarlo Ilario di Poitiers (1987: 150, n. 90).

<sup>16</sup> Pomer. 2.9 (PL 59, col. 453B-454A).

to a quello presente<sup>17</sup>. L'autore fornisce poi alcune istruzioni per coloro che sono a guida di una comunità, ammettendo che è legittimo ricevere un supporto finanziario dalla Chiesa per quei sacerdoti e chierici che hanno abbandonato i propri possedimenti o sono nati in povertà<sup>18</sup>. Al contrario, coloro che non hanno avuto la forza spirituale di abbandonare la propria ricchezza dovrebbero continuare ad usare le proprie risorse finanziarie per la propria sussistenza, senza mai accettare alcun genere di compenso finanziario per loro stessi<sup>19</sup>.

La sezione successiva, che copre i capitoli tredici e quattordici, si concentra sull'interpretazione di alcuni passaggi scritturistici che Pomerio introduce per supportare la sua prospettiva su come la Chiesa debba gestire la propria ricchezza. L'autorità di Pomerio si esprime qui principalmente nel suo ruolo di esegeta: egli interpreta, talvolta in modo accomodatizio, riferimenti biblici specifici a supporto delle proprie argomentazioni. In primo luogo, egli mette in mostra la differenza tra gioie "vere" (*vera*) e gioie "terrene" (*corporalia*). Secondo Pomerio, la ricchezza è certamente una gioia e non qualcosa da disprezzare in quanto tale. Tuttavia, il diavolo ne fa uso per distrarre le persone dalla vera gioia, che consiste nel praticare le virtù: modestia, giustizia, pietà, umiltà, innocenza, purezza, prudenza, temperanza e *caritas*. L'autore sostiene che i giusti – coloro che possiedono questi doni – sono in grado di gestire la ricchezza senza esserne contaminati, ed è pertanto opportuno che i possedimenti ecclesiastici siano affidati alla loro gestione. Tale affermazione è supportata e legittimata attraverso due citazioni dal *Corpus Paolinum* (1 Cor. 7.32; 1 Tim. 6.10) che discuterò nel dettaglio nel prosieguo di questo studio<sup>20</sup>. In seguito, Pomerio descrive come l'Apostolo si rapportò con i Corinzi: Paolo sostenne di meritare il loro supporto finanziario, ma decise comunque di rinunziarvi per proteggere la propria autorità morale (1 Cor. 9.13–15). L'autore sceglie questo esempio

<sup>17</sup> Pomer. 2.10 (PL 59, col. 454B-455B).

<sup>18</sup> Pomer. 2.11 (PL 59, col. 455C).

<sup>19</sup> Pomer. 2.12 (PL 59, col. 455D-456A).

<sup>20</sup> Pomer. 2.13 (PL 59, col. 456A-457C).

quale modello per gli uomini religiosi del suo tempo: così come Paolo rifiutò le donazioni (*vitae corporalis expensa*) dei Corinzi, analogamente vescovi e chierici non devono attingere dalle offerte dei fedeli per il proprio sostentamento<sup>21</sup>.

In linea con questo ammonimento, nei capitoli quindicesimo e sedicesimo del secondo libro Pomerio pone enfasi su quanto pericolosa possa essere la cupidigia. Questo peccato può allontanare i fedeli dalla *caritas* e indurli a sottomettersi alle tentazioni volontariamente, dato che loro diventano troppo coinvolti nella ricerca della ricchezza e dimenticano di ricercare le virtù<sup>22</sup>. Pertanto nei capitoli successivi Pomerio sostiene che una sola persona deve essere responsabile di tutte le questioni finanziarie per la comunità. Mediante l'assunzione di tale responsabilità, l'amministratore permette a ogni altro membro di non avere preoccupazioni per le questioni materiali, così da dedicarsi interamente al progresso spirituale. L'autore conclude ricordando come sia impossibile ricercare allo stesso tempo Dio e i beni materiali. I presbiteri pertanto dovrebbero trattare i possedimenti della Chiesa come appartenenti a Dio, sui quali costoro non dovrebbero rivolgere alcuna mira personale<sup>23</sup>.

A partire dal capitolo diciassettesimo, Pomerio affronta un'ulteriore domanda posta dal vescovo Julianus, cioè se la perfetta astinenza debba essere confinata al solo corpo o debba estendersi anche all'anima. Pomerio sostiene che non sia sufficiente la mera rinuncia ai possedimenti materiali, dato che anche i filosofi pagani possono ottenerla; al contrario, obiettivo dei Cristiani è la conformazione della loro intera esistenza, sia corporale che spirituale, al volere di Dio<sup>24</sup>.

La prospettiva espressa da Pomerio sulla gestione dei beni ecclesiastici può essere meglio compresa considerando l'attenzione da lui dedicata alle due summenzionate figure esemplari: Paolino di Nola e Ilario di Arles. Sicuramente la loro fama duratura in

<sup>21</sup> Pomer. 2.14 (PL 59, col. 457C-458B).

<sup>22</sup> Pomer. 2.15 (PL 59, col. 458B-459B).

<sup>23</sup> Pomer. 2.16 (PL 59, col. 459C-461C).

<sup>24</sup> Pomer. 2.17 (PL 59, col. 461D-463A).

Gallia ha rappresentato uno degli elementi che ha fatto propendere per la scelta delle loro esperienze come paradigmatiche. Infatti, entrambi erano nati in seno all'aristocrazia locale, entrambi divennero celebri guide di comunità religiose, entrambi svilupparono un'ampia rete di relazioni con influenti personalità<sup>25</sup>.

Occorre tuttavia sottolineare un ulteriore tratto che condividono, legato in particolare al modo in cui gestirono le proprie ricchezze personali in seguito alla conversione: dopo aver accettato un ruolo prominente nella Chiesa, Paolino e Ilario si liberarono delle loro ricchezze in modo organizzato, regolato, disciplinato. Trout ha evidenziato come l'atteggiamento di Paolino nei confronti dei beni materiali fosse in realtà più pragmatico di quanto talvolta dichiarasse:

Constructed from the pith of sometimes contrary philosophic and gospel precepts, Paulinus's theory denigrated the value of traditionally conceived worldly goods at the same time that it advised calculated monetary investment to benefit the poor and humble. As Paulinus perceived it, wealth could be either immensely deleterious or exceedingly salutary to one's spiritual well-being; but his various discourses on goods, property, and redemption are also firmly ensconced in economic and social realities of the temporal world. Despite his occasionally bold rhetoric of renunciation, Paulinus recognized and honored the complex practical and emotional obstacles facing men and women of elite background. By emphasizing, instead of complete renunciation, intellectual detachment from wealth and mastery over, or proper use of, riches, Paulinus's writings frequently obscured the more radical implications of the ascetic project<sup>26</sup>.

Paolino promuoveva un ideale ascetico che implicava l'abbandono dei beni, ma era attento ad evitare che atti di carità eccessivi divenissero causa di instabilità sociale. Pur invitando alla rinuncia

<sup>25</sup> La rete di relazioni di Paolino si può desumere dalle numerose lettere conservate che documentano il suo dialogo con personalità di rilievo, tra cui Ausonio (*Auson. epist.* 19-23), Agostino (*Paul. Nol. epist.* 4, 6, 45, 50) e Gerolamo (*Hier. epist.* 53, 58, 85). Inoltre, la permanenza di Ilario a Lerino, attestata dalle fonti, suggerisce che egli fosse in relazione con figure di spicco del panorama religioso della Gallia (*Vita Hil. Arel.* 7).

<sup>26</sup> Trout (1999: 133).

al mondo, era consapevole delle complesse realtà economiche di cui le ricche famiglie dell'aristocrazia romana dovevano tenere conto nell'amministrazione patrimoniale<sup>27</sup>. Esempio sotto questo aspetto è il suo atteggiamento in tre lettere, probabilmente composte tra fine quarto e inizio quinto secolo, dirette alla facoltosa coppia Aper e Amanda<sup>28</sup>. Aper decise di abbandonare la vita pubblica per dedicarsi ai suoi interessi religiosi e contestualmente la moglie continuò ad amministrare le loro proprietà. Paolino esprime il suo sincero supporto a questa decisione: mentre Amanda si occupa delle questioni terrene, suo marito può dedicarsi a quelle spirituali, e la loro unione può continuare nel servizio verso Cristo<sup>29</sup>. Secondo l'autore, la scelta di Amanda e quella di Aper rivestono pari valore di fronte a Dio: rimanendo legata agli affari del mondo terreno, Amanda infatti permette al marito di dedicarsi pienamente alla vita spirituale<sup>30</sup>. Qui Paolino, ben lontano dal promuovere una rinuncia completa alla proprietà terrena, descrive la decisione di Amanda di continuare a gestire il patrimonio del marito come un sacrificio per cui la donna verrà ricompensata nella vita futura.

Simili considerazioni sull'importanza di una gestione regolata del patrimonio familiare si possono ricavare anche dall'esame dell'agiografia di Ilario di Arles. Ilario, essendo in procinto di intraprendere una carriera ecclesiastica, cede rapidamente tutti i suoi diritti sulle proprietà familiari al fratello ricevendo denaro (*pecuniae*) che in parte offre ai poveri, in parte dona ai monaci per la loro sussistenza<sup>31</sup>. Evidentemente Ilario si libera dei suoi beni terreni senza creare disordini eccessivi nel sistema sociale ed economico che lo circonda, dato che suo fratello mantiene il completo controllo di tutti i possedimenti della famiglia. Questo dato è stato posto in evidenza anche da Franca Ela Consolino, che ha

<sup>27</sup> La familiarità di Paolino con le questioni finanziarie è già stata notata da Monteleone (2021: 323-339).

<sup>28</sup> Paul. Nol. *epist.* 38, 39, 44. Per ulteriori riferimenti sulla datazione, si faccia riferimento a Walsh (1967: 338, n. 1; 340-341, n. 1; 349, n. 1).

<sup>29</sup> Paul. Nol. *epist.* 44.8.

<sup>30</sup> Paul. Nol. *epist.* 44.4.

<sup>31</sup> Vita *Hil. Arl.* 6.

notato che la conversione di Ilario «per la sua famiglia non ebbe particolari conseguenze, né sul piano economico, né su quello affettivo»<sup>32</sup>.

Questi due esempi di conversione “disciplinata” emergono in particolare se messi a confronto con un caso che Pomerio ha deciso di ignorare: la drammatica conversione di Melania e Piniano<sup>33</sup>. Considerando che Pomerio era originario del Nord Africa, dove Melania e Piniano avevano fondato diversi monasteri e lasciato generose donazioni<sup>34</sup>, sembra improbabile che Pomerio non fosse consapevole della loro attività di benefattori. Il loro esempio non è tuttavia privo di controversie, almeno secondo quanto ci viene trasmesso dalla *Vita Melaniae* e dalla *Historia Lausiaca*. I primi capitoli della *Vita* presentano diversi episodi dove Melania sfida i suoi genitori o mente loro<sup>35</sup>; dopo essersi riconciliata con il padre sul suo letto di morte<sup>36</sup>, Piniano e Melania iniziano a scontrarsi con il fratello di lei, Severo, che – apparentemente sotto l'influenza del demonio – non offre loro un compenso sufficiente in cambio delle loro proprietà<sup>37</sup>. Mentre procedono nei loro sforzi di liberarsi dei beni terreni, agiscono in modo così sconsiderato da arrivare a causare una rivolta di schiavi a Roma, e l'imperatrice Serena decide di intervenire e prendere il controllo di questa difficile situazione per evitare ulteriori disordini<sup>38</sup>.

Questa condotta, efficacemente descritta da Giardina come “carità eversiva”<sup>39</sup>, non rappresenta un modello accettabile per Pomerio. Il suo presbitero ideale «affida i suoi beni alla famiglia, li offre ai poveri, li condivide con la Chiesa»<sup>40</sup>, in una rappresentazione che riprende molto da vicino le azioni di Ilario. Pomerio, in linea con il pensiero espresso da Paolino, sostiene che «diven-

<sup>32</sup> Consolino, 2016: 112.

<sup>33</sup> Brown (2012: 360-369); Cooper (2005: 11-35).

<sup>34</sup> *Vita Melaniae* 20-22; Pallad. *hist. mon.* 61.

<sup>35</sup> *Vita Melaniae* 2, 4, 6.

<sup>36</sup> *Vita Melaniae* 7.

<sup>37</sup> *Vita Melaniae* 10; Pallad. *hist. mon.* 61.

<sup>38</sup> *Vita Melaniae* 11; Pallad. *hist. mon.* 61.

<sup>39</sup> Giardina (1988).

<sup>40</sup> Pomer. 2.11 (PL 59, col. 455C): Parentibus reliquit, aut pauperibus distribuit, aut ecclesiae rebus adjunxit.



tare ricchi di beni temporali è un gran bene»<sup>41</sup> se questi possono essere messi a disposizione dei poveri. Egli sa di rivolgersi ad un pubblico composto dalle classi più abbienti della società<sup>42</sup>. Egli anticipa le loro preoccupazioni, e afferma «le parole che pronuncio sono dure, io questo non lo nego»<sup>43</sup>. In ultima istanza egli è anche disponibile ad accettare coloro che non sono pronti a liberarsi dei beni personali, «se essi restituiscono quello che hanno ricevuto all'amministratore della Chiesa, di modo che possa essere usato in supporto dei poveri»<sup>44</sup>. Sotto questo aspetto, Pomerio risulta più accomodante di Agostino. Leyser ha notato come due sermoni (ss. 355 e 356) che il vescovo predica tra dicembre 425 e gennaio 426 – conosciuti nel loro insieme con il nome di *De vita et moribus clericorum suorum* – ebbero una notevole influenza sul pensiero di Pomerio<sup>45</sup>. Tuttavia, in quei sermoni Agostino rimprovera duramente alcuni sui chierici per essere rimasti legati ad alcune delle loro proprietà anche dopo essersi uniti ai ranghi ecclesiastici<sup>46</sup>, mentre Pomerio in ultimo accetta questa pratica sotto determinate circostanze. Pertanto, considerando la sua posizione più accomodante sulla ricchezza e sulla sua gestione, si può affermare che, per Pomerio, il disprezzo incontrollato del denaro operato da Piniano e Melania fu troppo destabilizzante e irresponsabile per diventare, nella sua prospettiva, un modello accettabile.

<sup>41</sup> Pomer. 2.13.2 (PL 59, col. 456C): *Ditari quoque divitiis grande est bonum.*

<sup>42</sup> Questa affermazione trova conferma in altre sezioni del *De vita contemplativa*. Esempio a questo riguardo l'ammonizione rivolta da Pomerio nel quindicesimo capitolo del primo libro ai vescovi che indeboliscono l'efficacia della loro predicazione a causa delle cattive azioni: i primi due esempi di cattiva condotta presentati sono il mangiare in modo sproporzionato durante lussuosi banchetti (*sumptuosis dapibus crudus*) e il diventare troppo legati al denaro (*vitio cupiditatis addictus*). Queste due ammonizioni hanno maggiore rilevanza se rivolte ad un pubblico facoltoso: Pomer. 1.15.2 (PL 59, col. 431A–B).

<sup>43</sup> Pomer. 2.10.3 (PL 59, col. 455B): *Dura sunt quae dico, nec ego diffiteor.*

<sup>44</sup> Pomer. 2.12 (PL 59, col. 455D): *Si ea quae accepturi erant, dispensatori relinquant, nihil habentibus conferenda.*

<sup>45</sup> Leyser (2012: 458–460).

<sup>46</sup> Leyser sostiene che in questo passo l'indignazione di Agostino non dovrebbe essere presa alla lettera, ma «the scandal was something of a set-up, an orchestrated media event» per facilitare la transizione del potere al suo successore Eraclio (Leyser, 2012: 230).

### 3. L'esegesi Paolina: come gestire la ricchezza?

È ora opportuno riflettere su come Pomerio sviluppi la propria esegesi delle lettere paoline nella seconda sezione della sua argomentazione (*De vita contemplativa* 2.13–14). Il ragionamento si incentra su due epistole appartenenti al *Corpus Paulinum*, la Prima Lettera ai Corinzi e la Prima Lettera a Timoteo, che vengono richiamate nel tredicesimo capitolo del secondo libro del *De vita contemplativa* per sostenere le posizioni dell'autore sulla gestione dei beni della Chiesa. Pomerio riflette sulla differenza tra gioie celesti e gioie terrene: il ladro può certamente provare euforia dopo un furto, e l'ubriacone trova piacere nella dissolutezza delle feste, ma – osserva Pomerio – questi piaceri effimeri sono destinati a svanire rapidamente. Il perseguimento delle virtù invece offre una ricompensa duratura che si estende al mondo futuro, risultando dunque preferibile ai desideri e alle ricchezze materiali. Egli tuttavia sottolinea che le ricchezze non sono intrinsecamente malvagie ma, se amministrate con saggezza e orientate al servizio divino, possono rappresentare un dono prezioso. Il giusto, dunque, deve mantenere un atteggiamento di distacco e autocontrollo nella gestione del denaro, mentre la sottomissione ai propri desideri è un segno distintivo dell'empio. L'autore conclude affermando<sup>47</sup>:

Pertanto, quelli che servono Dio devono allontanarsi con il loro cuore dalle ricchezze. Infatti, quelli che le desiderano non riescono a cercarle senza sofferenza, non le trovano senza fatica, non le conservano senza preoccupazioni, non le possiedono con piacere e senza ansia, non le perdono senza dolore. L'Apostolo infatti dice ai soldati di Cristo: *Voglio che voi siate senza preoccupazioni* (1 Cor. 7.32), e *il desiderio di*

<sup>47</sup> Pomer. 2.13.3 (PL 59, col. 457B–C): Propter hoc igitur eis qui militant Deo fugiendae sunt ex toto corde divitiae, quas qui habere volunt, sine labore non quaerunt, sine difficultate non inveniunt, sine cura non servant, sine anxia delectatione non possident, sine dolore non perdunt. Apostolus autem Christi militibus dicit: *Volo vos sine sollicitudine esse* (1 Cor. 7.32); et, *Radix omnium malorum est avaritia: quam quidam appetentes erraverunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis* (1 Tim. 6.10). Ac sic census iste terrenus eis a quibus vitiose diligitur, non est voluptatum materia, sed dolorum. Quapropter expedit facultates ecclesiae possideri, ut inde vivant qui non saeculo, cuius gaudia fugitiva repudiant, sed Deo serviunt, cuius ineffabilia bona desiderant.

*denaro è la fonte di ogni male: cercandolo, molti si sono allontanati dalla fede e si sono assoggettati a molti dolori* (1 Tim. 6.10). Pertanto questa ricchezza terrena non è una fonte di piacere, ma di sofferenza, per coloro che la desiderano empicamente. Conviene dunque che le ricchezze della Chiesa siano possedute per supportare quelli che non servono il mondo, le cui gioie sfuggenti disprezzano, ma Dio, ai cui beni ineffabili essi aspirano.

Prima di analizzare in maggiore dettaglio l'approccio esegetico di Pomerio alle lettere paoline, è necessario collocare queste epistole nel loro contesto originario. Esse furono scritte agli albori del Cristianesimo, in un periodo in cui la dottrina era ancora in via di definizione e le prime comunità affrontavano frequenti tensioni interne.

Intorno alla metà degli anni 50 d.C., quando l'Apostolo inviò la sua missiva ai Corinzi, la città di Corinto presentava particolari dinamiche sociali, economiche e religiose. L'antica Corinto era stata rasa al suolo da Lucio Mummio nel 146 a.C., ed era stata rifondata come colonia romana da Giulio Cesare nel 44 a.C.<sup>48</sup>. Anche se la componente romana era dominante a metà del primo secolo d.C., per via della sua posizione geografica Corinto era profondamente influenzata dalla religione e dalla filosofia ellenistica. Inoltre, il ruolo di Corinto come snodo commerciale tra Occidente e Oriente la rese un centro estremamente vivace, contribuendo alla diffusione di culti misterici provenienti dall'Egitto e dall'Asia. La combinazione di questi fattori portò allo sviluppo di un forte sincretismo religioso<sup>49</sup>. Paolo fondò lì una comunità cristiana probabilmente nel 51-52 d.C., ma, una volta partito per proseguire la sua missione di evangelizzazione, iniziarono a emergere numerosi conflitti con i Corinzi. Tali tensioni derivavano dalle profonde discrepanze tra i principi fondamentali della predicazione paolina e l'interpretazione del messaggio cristiano adottata dai membri della comunità locale.

Gordon Fee suggerisce che i Corinzi avessero recepito il mes-

<sup>48</sup> Murphy-O'Connor (1983: 5-7).

<sup>49</sup> Fee (2014: 43-44).

saggio cristiano attraverso una lente ellenizzante, vedendolo propedeutico al raggiungimento della sapienza filosofica (σοφία / γνῶσις). Credendo di poter acquisire questa conoscenza in modo autonomo, iniziarono a trascurare gli insegnamenti di Paolo e del Vangelo, ritenendoli intellettualmente inadeguati e incompatibili con il loro stile di vita. L'epistola paolina va quindi interpretata come una risposta a tali contrasti<sup>50</sup>.

La struttura della lettera, fatta eccezione per l'introduzione (1.1-9) e la conclusione (16.13-24), si snoda in due sezioni principali. La prima (1.10-6.20) contiene la reazione dell'Apostolo ai resoconti giunti da Corinto, che riportavano le divisioni interne alla comunità (1.10-4.21) e le trasgressioni morali (5.1-6.20). La seconda (7.1-16.12) presenta istruzioni dottrinali ed etiche su temi come il matrimonio (7.1-7.40), i sacrifici agli idoli (9.1-11.1), i doni dello Spirito (12.1-14.40), e la resurrezione dei fedeli (15.1-15.58).

Il passo paolino citato da Pomerio, «vorrei che foste senza preoccupazioni» (1 Cor. 7.32)<sup>51</sup>, si trova nelle prime righe della seconda parte della lettera (7.1-16.12). Nel contesto originale, l'Apostolo fornisce alla comunità precise istruzioni dottrinali su come rapportarsi al matrimonio alla luce della rivelazione escatologica, che Paolo riteneva imminente. In forza di tale prospettiva, egli esorta coloro che non si sono ancora sposati a non farlo, evitando così le "preoccupazioni" dei doveri coniugali che li avrebbero distratti dal dedicarsi interamente al servizio di Dio<sup>52</sup>.

Pomerio cita tuttavia questo passaggio in relazione a ciò che può essere ritenuto accettabile o meno in merito al possedimento e alla gestione della ricchezza (*De vita contemplativa* 2.13.3). Inizialmente, egli sostiene che ottenere dei beni materiali può essere utile, purché questi siano conseguiti in modo onesto e subordinati all'esercizio delle virtù morali. Nella parte finale del capitolo egli afferma che il desiderio di beni per il loro valore terreno è una caratteristica distintiva dell'empio e non uno strumento per

<sup>50</sup> Fee (2014: 45-50).

<sup>51</sup> Pomer. 2.13.3 (PL 59, col. 457B): Volo vos sine sollicitudine esse (1 Cor. 7.32).

<sup>52</sup> Fee (2014: 264-265).

raggiungere la salvezza eterna. Secondo Pomerio infatti questo desiderio conduce inevitabilmente alla preoccupazione (*cura*) e all'apprensione (*anxia*), e si pone in opposizione al messaggio cristiano, poiché Paolo aveva affermato: «vorrei che foste senza preoccupazioni». La reinterpretazione di questa espressione da parte di Pomerio risulta evidente. Nel suo contesto originale, era intesa come un invito ad evitare il matrimonio, mentre nel *De vita contemplativa* rappresenta un monito ad amministrare la ricchezza con disinteresse.

Questa citazione è poi immediatamente seguita, nel *De vita contemplativa*, da un passaggio tratto dalla Prima Lettera a Timoteo. L'autorialità della lettera è ancora oggetto di discussione ma, a prescindere dalla redazione da parte dell'Apostolo stesso o di un autore pseudonimo, essa è ritenuta una testimonianza attendibile delle dispute all'interno delle prime comunità cristiane<sup>53</sup>. Dopo aver visitato la turbolenta comunità di Efeso<sup>54</sup>, Paolo aveva lasciato Timoteo come suo rappresentante per dirigere la Chiesa locale. La lettera quindi sarebbe stata composta per istruirlo su come educare e guidare la comunità, e su come mantenerne il controllo di fronte ad un nuovo convertito che stava scalando le gerarchie locali.

A differenza della Prima Lettera ai Corinzi, la Prima Lettera a Timoteo appare priva di una chiara coerenza epistolare. Essa consiste principalmente in una serie di brevi istruzioni, ed è talvolta considerata una prima testimonianza della configurazione della gerarchia ministeriale della Chiesa<sup>55</sup>. Dopo un saluto iniziale (1.1–2), Timoteo è incaricato di contrastare i falsi maestri con l'aiuto della grazia (1.3–20). L'autore prosegue con una serie di direttive su vari temi: dalle linee guida su come predicare e sui rispettivi ruoli di uomini e donne durante le liturgie (2.1–15), alle prescrizioni su come un maestro nella fede debba essere educato e su come si debba comportare nella casa di Dio (3.1–16); dalle raccomandazioni su come gestire l'insegnamento e l'opposizione

<sup>53</sup> Johnson (2001: 135-147).

<sup>54</sup> Costa (2021).

<sup>55</sup> Dibelius e Conzelmann (1955, trad. ing. 1972: 5-7).

ad esso (4.1–16), agli ammonimenti su come comportarsi nella comunità (5.1–6.2). La lettera è conclusa da una severa condanna dei desideri di ricchezza (6.2–10).

Il passo citato da Pomerio subito dopo il suo riferimento a 1 Corinzi 7.32 proviene dalla sezione finale della Prima Lettera a Timoteo; vi si legge: «il desiderio di denaro è la fonte di ogni male: cercandolo, molti si sono allontanati dalla fede e si sono assoggettati a molti dolori»<sup>56</sup>. Pomerio accosta queste due citazioni per descrivere come gli uomini di Chiesa debbano gestire le ricchezze affidate loro. Ogni volta che i sacerdoti amministrano i beni ecclesiastici, non devono trattarli come se fossero personali, poiché ciò causerebbe sofferenza e li allontanerebbe dalla fede. Al contrario, dovrebbero sorvegliare e amministrare questi beni con disinteresse, considerandoli uno strumento per ottenere la salvezza eterna.

Sebbene l'interpretazione di Pomerio di 1 Timoteo 6.10 sia abbastanza vicina al messaggio della lettera, lo stesso non si può dire della sua interpretazione di 1 Corinzi 7.32. L'espressione «vorrei che foste senza preoccupazioni» viene riportata in modo differente dal contesto originale. Pomerio priva il versetto paolino del suo significato escatologico, elimina il legame con il matrimonio che l'Apostolo aveva stabilito e lo impiega invece come un ammonimento contro il desiderio di ricchezza. È lecito domandarsi se questa particolare esegesi di 1 Corinzi 7.32 rappresenti un contributo originale del *De vita contemplativa* o se risenta di altre influenze.

Ho potuto constatare un solo uso congiunto di queste due citazioni precedente al *De vita contemplativa* nel sermone agostiniano 159/A (Dolbeau 13, Mainz 42): *De honorandis vel contemnendis parentibus*<sup>57</sup>. Questo sermone appartiene ad una serie di discorsi pronunciati da Agostino a Cartagine verso la fine del

<sup>56</sup> Pomer. 2.13.3 (PL 59, col. 457B): Radix omnium malorum est avaritia: quam quidam appetentes erraverunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis (1 Tim. 6.10).

<sup>57</sup> All'interno del primo volume del catalogo aggiornato della Mainz Stadtbibliothek pubblicato nel 1990, Ekkehard Rotter e Gerhard List compilarono la *notitia* del manoscritto del quindicesimo secolo Mainz I 9, contenente 62 sermoni patristici (List e Powitz, 1990: 31-37). Grazie al loro lavoro, François Dolbeau fu in grado di identificare in quel manoscritto 27 sermoni fino ad allora sconosciuti, di cui 26 sono stati attribuiti ad Agostino ed uno a Cesario di Arles (Dolbeau, 2009: 5-16).

quarto secolo e fu probabilmente pronunciato il 15 luglio, in occasione della festa del martire Catulino, in un anno compreso fra il 395 e il 400<sup>58</sup>. Il vescovo sostiene che il cristiano fedele, così come i martiri, debba rinunciare sia ai beni terreni sia ai legami familiari per seguire il percorso tracciato da Cristo. Il sermone è pertanto diviso in due sezioni principali: la prima (1–5) tratta di come rinunciare alla ricchezza e alle tentazioni, mentre la seconda (6–13) affronta come resistere all'eccessiva influenza dei legami familiari. Nel terzo capitolo di questo sermone, quando il predicatore ammonisce sui pericoli della ricchezza, l'Ipponate sostiene che il fedele possa essere allontanato da Cristo sia a causa di minacce esterne sia a causa dei propri desideri. A quel punto, Agostino presenta questi due elementi interconnessi, poiché il desiderio di denaro rende le persone più suscettibili alle minacce e, di conseguenza, al peccato. Si rivolge direttamente al suo uditorio, rimproverando coloro che sono attaccati ai beni materiali, accusandoli di soffrire un dolore fisico quando li perdono<sup>59</sup>:

Pertanto, se tu disprezzassi il denaro, potresti subire delle perdite, ma non ne proveresti dolore. Quando tu disprezzi nella tua anima tutto quello che hai, non sei infastidito da chi prende da ciò che non ami. Ma tu ami il denaro, tu hai paura di chi può portarti delle perdite, e non è lui quello che ti tormenta, ma sei tu che ti tormenti da solo dato che ti sei reso schiavo del dolore. *Il desiderio di denaro è la fonte di ogni male: cercandolo, molti si sono allontanati dalla fede e si sono assoggettati a molti dolori* (1 Tim. 6.10). Qualcuno ti può minacciare con delle perdite, ma non ti ha trovato avido di denaro, ti ha trovato libero; tu puoi ridere

<sup>58</sup> Dolbeau (2009: 283-287); Dolbeau e Dulacy (2023: 91-92).

<sup>59</sup> Aug. *serm.* 159/A. (= Dolbeau 13, Moguntinus 42) 3 (CCSL 41Bb, pp. 101-102): Nam si contempserit pecuniam, damna patitur, non dolores. Totum hoc est in animo contentmentis: non te cruciat qui tibi aufert quod non amas. Sed amas pecuniam: times eum qui damna comminatur, nec te ipse cruciat, sed tu te cruciasti, quia te doloribus inseruisti. *Radix est enim malorum auaritia, quam quidam appetentes a fide pererrauerunt et inseruerunt se doloribus multis.* Damna comminatur: qui te non inuenit cupidum, inuenit liberum; inanem risisti, quia non te inseruisti. Sic etiam cetera quae per doctrinam salutarem contemnere discimus, non amare admonemur, ut in temptationibus liberi inueniamur. Ad quam libertatem nos hortatur illa apostolica lectio, ubi est: *Et qui utuntur hoc mundo tamquam non utentes sint*, ut habeant libertatis usum, non cupiditatis adfectum. *Praeterit enim figura huius mundi. Volo uos sine sollicitudine esse.*

della povertà, perché tu non ti sei reso suo schiavo. Questo è vero per tutto ciò che abbiamo imparato a disprezzare grazie agli insegnamenti celesti, e siamo stati avvertiti di non amare queste cose di modo che saremo trovati liberi quando siamo tentati. L'insegnamento dell'Apostolo ci spinge verso quella libertà, quando dice: *quelli che usano questo mondo dovrebbero comportarsi come se non lo facessero* (1 Cor. 7.31), di modo che possiamo servirci di questa libertà, non della schiavitù del desiderio. Infatti, *la forma di questo mondo passerà, e io voglio che voi siate senza preoccupazioni* (1 Cor. 7.32).

Si può notare una chiara eco di questo sermone nel *De vita contemplativa* 2.13.3. In primo luogo, sia Agostino che Pomerio citano gli stessi passi paolini, 1 Timoteo 6.10 e 1 Corinzi 7.32, a breve distanza l'uno dall'altro. Inoltre, in modo forse ancora più significativo, le loro rispettive interpretazioni di 1 Corinzi sono molto simili, ed entrambe distanti dal messaggio paolino originale. Laddove Paolo aveva redatto questo avvertimento contro il matrimonio – e tale è il contesto in cui la maggior parte degli autori cristiani lo cita, incluso Agostino in altre opere<sup>60</sup> – nel sermone 159/A, così come nel *De vita contemplativa*, il versetto viene impiegato come un rimprovero contro i beni temporali. Agostino invita pareneticamente i suoi uditori a disprezzare il denaro, affinché possano affrontare le perdite finanziarie senza sofferenza. Infatti, se il fedele riesce a rimanere libero dalla schiavitù della ricchezza, può conservare la sua libertà anche quando si serve dei beni materiali. Agostino introduce poi la citazione paolina «io voglio che voi siate senza preoccupazioni (*sollicitudo*)», traslando il significato di “preoccupazioni” dal contesto matrimoniale a quello economico. Questo ragionamento viene prontamente seguito da Pomerio: pur cambiando il registro stilistico del sermone di Agostino per adattarlo meglio alla forma di un trattato, egli segue le stesse linee logiche. Pomerio contrappone esplicitamente il giusto (*iustus*) all'iniquo (*iniustus/inquus*), una distinzione accennata solo implicitamente da Agostino, affermando che il giusto è

<sup>60</sup> Agostino cita questo passo in relazione al matrimonio numerose volte, dimostrando la sua conoscenza del contesto paolino originale: e.g. Aug. *bon. coniug.* 10.10 (CSEL 41, p. 201); *civ.* 20.14 (CCSL 48); *nupt. et concup.* 1.13.15 (CSEL 42, p. 227).



in grado di disprezzare i beni temporali e vivere senza afflizione, mentre l'iniquo no.

In aggiunta, Pomerio porta l'esegesi di Agostino un passo oltre. Mentre quest'ultimo si rivolge all'uditorio per istruirlo su come gestire il proprio denaro, il primo sostiene che lo stesso principio debba essere applicato quando si amministrano i beni della Chiesa – qualcosa a cui Agostino non aveva fatto allusione nel proprio uso di 1 Corinzi 7.32 nel sermone 159/A. Qui, Pomerio dimostra la sua abilità nell'interpretare e ripasmare l'esegesi agostiniana, estendendo il suo significato oltre quanto Agostino avesse inizialmente concepito.

L'influenza di questo particolare approccio esegetico a 1 Corinzi 7.32 può essere evidenziata anche nel *sermo* 1 di Cesario di Arles. Questo sermone è considerato un'epistola pastorale da Morin, l'editore nel 1937 dei sermoni di Cesario, che decise di inserirlo quale testo iniziale nella raccolta, considerandolo un buon sommario della concezione di Cesario del predicatore ideale<sup>61</sup>. Il testo è approssimativamente diviso in due sezioni, allineate con gli obiettivi dell'opera: esortare i vescovi a leggere il Vangelo durante i pasti comuni e a predicare con maggiore vigore alle proprie comunità<sup>62</sup>.

Nel diciannovesimo capitolo, verso la fine della seconda sezione, Cesario afferma che i sacerdoti, durante la loro predicazione, dovrebbero aspirare alla santità, e prosegue fornendo la sua spiegazione etimologica della parola "santo". Cesario sostiene che la parola greca "santo" (ἅγιος) significhi "non terreno", essendo a suo avviso un composto della parola greca "terra" (γῆ) preceduta dall'alfa privativo (α). Come osservato da Bona, questa etimologia è tratta da Origene, *In Leviticum* 1.1, che Cesario probabilmente conosceva nella traduzione latina di Rufino<sup>63</sup>. Cesario prosegue poi introducendo quattro citazioni paoline, assenti nella traduzione di Rufino, per giustificare tale interpretazione della parola "santo": «La nostra vita è nel regno celeste» (Fil. 3.20); «Se tu ri-

<sup>61</sup> Morin (1937: 3).

<sup>62</sup> Bona (1992: 153-154).

<sup>63</sup> Bona (2000: 81 n. 147).

sorgi con Cristo, dovresti cercare quello che c'è sopra, non quello che c'è sulla terra; tu dovresti amare quello che c'è sopra» (Col. 3.1-2); «Non essere preoccupato, ma in ogni preghiera e supplica» (Fil. 4.6); «io voglio che voi siate senza preoccupazioni» (1 Cor. 7.32).

Ciascuna di queste citazioni sottolinea un contrasto tra i beni terreni e le ricompense nel mondo a venire. L'estratto da 1 Corinzi si inserisce meglio in questo contesto se lo si considera unitamente all'esegesi proposta da Agostino e Pomerio, che riferisce il detto paolino «io voglio che voi siate senza preoccupazioni» ai beni materiali. Lo scopo principale di Cesario, in questo passo, è rafforzare l'affermazione che il santo deve essere "non terreno". In questo contesto, suggerire che il santo debba essere pronto a lasciare alle spalle tutte le proprietà personali appare perfettamente ragionevole. Al contrario, se il passo paolino fosse da interpretare in riferimento al matrimonio, come originariamente inteso da Paolo, il messaggio di Cesario sarebbe meno convincente.

È difficile stabilire con certezza se l'uso che Cesario fa di Paolo sia da attribuire all'influenza di Pomerio, di Agostino, o forse di entrambi. Tuttavia, si può notare un filo comune che lega questi tre autori e le loro pratiche esegetiche. Inoltre, il *Sermo* 1 di Cesario e il *De vita contemplativa* di Pomerio sembrano presentare un messaggio coerente riguardo al ruolo della ricchezza per l'uomo di Chiesa. Le ricchezze non devono essere disprezzate, ma neanche ricercate ed esse sono accettabili finché beneficano il progresso spirituale della comunità, ma non devono essere perseguite per loro stesse<sup>64</sup>. È interessante notare come i due autori offrano prospettive leggermente differenti in merito all'obiettivo da raggiungere attraverso un uso appropriato della ricchezza. Pomerio presenta quale esito ideale un ozio produttivo e la quiete, mentre Cesario si concentra sul permettere la cura delle anime e l'aiuto ai poveri<sup>65</sup>. Sembra quindi che il primo si concentri maggiormente su una dimensione spirituale, mentre il secondo enfatizzi la predicazione sopra ogni altra cosa. Tuttavia, entrambi

<sup>64</sup> Caes. Arel. *serm.* 1.7-9.

<sup>65</sup> Toneatto (2012: 193-194).

considerano le ricchezze come strumento utile per ottenere i propri obiettivi.

#### 4. L'esegesi Paolina: i chierici dovrebbero essere pagati?

In precedenza ho analizzato come Pomerio interpreti le lettere paoline per sostenere che solo coloro che si distaccano dal desiderio di denaro dovrebbero essere autorizzati a gestirlo (*De vita contemplativa* 2.13). Nel capitolo successivo del *De vita contemplativa*, l'autore affronta un'altra questione cruciale: è legittimo che le persone che lavorano per la Chiesa ricevano un sostegno finanziario da essa? E, in tal caso, in quali circostanze<sup>66</sup>?

Su queste persone, l'Apostolo sembra dire: *Quelli che sono impiegati al servizio del tempio ricevono il loro cibo dal tempio, e quelli che servono all'altare prendono parte in ciò che è sacrificato sull'altare* (1 Cor. 9.13). Se non intendesse quelli che disprezzano la loro ricchezza, egli non avrebbe aggiunto poco dopo: *Allo stesso modo, il Signore ordinò che quelli che proclamano il Vangelo debbano ottenere il loro sostentamento dal Vangelo* (1 Cor. 9.14). Quelli che vivono secondo il Vangelo sono quelli che non vogliono avere nulla di proprio, che né hanno, né desiderano avere, nulla. Loro non hanno proprietà personali, ma solo quelle condivise con tutti. Cos'altro vuol dire vivere secondo il Vangelo se non che quelli che lavorano devono ricevere qualsiasi cosa di cui hanno bisogno per vivere da dove lavorano? L'Apostolo tuttavia, che certamente predicava il Vangelo e tuttavia non viveva del Vangelo,

<sup>66</sup> Pomer. 2.14 (PL 59, col. 457C–458A): De talibus dicere videtur Apostolus: *Qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt edunt, et qui altario deserviunt, cum altario participant* (1 Cor. 9.13). *Qui nisi hoc de contemptoribus facultatum suarum vellet intelligi, nunquam secutus adjungeret: Ita et Deus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere* (1 Cor. 9.14). De Evangelio vivunt qui nihil proprium habere volunt, qui nec habent, nec habere aliquid concupiscunt; non suorum, sed communium possessores. Quid est aliud de Evangelio vivere, nisi laborantem inde ubi laborat necessaria vitae percipere? Apostolus tamen, qui sic Evangelium praedicavit, ut nec de Evangelio viveret, sed necessaria sibi suis manibus ministraret, de se confidenter eloquitur: *Ego autem nullo horum usus sum*. Et quare hoc dixerit, secutus aperuit dicens: *Expedit mihi magis mori quam ut gloriam meam quis evacuet* (1 Cor. 9.15).

ma piuttosto si prendeva cura delle sue necessità con le proprie mani, dice con sicurezza riguardo a sé stesso: *Io invece non mi sono avvalso di alcuno di questi diritti* (1 Cor. 9.15). E lui spiega poco dopo perché ha detto ciò: *Preferirei piuttosto morire. Nessuno mi toglierà questo vanto!* (1 Cor. 9.15).

In questo passaggio, Pomerio basa le sue argomentazioni sulla Prima lettera ai Corinzi, proponendo l'Apostolo come modello ideale per il clero. Egli sostiene che, così come Paolo rinunciò a qualsiasi forma di supporto finanziario dalle comunità a cui predicava, i sacerdoti del suo tempo dovrebbero adottare un comportamento analogo. Al contrario, secondo Pomerio molti dei suoi contemporanei non solo utilizzano le risorse finanziarie della Chiesa per soddisfare le loro necessità quotidiane, ma arrivano persino a sfruttare i doni dei fedeli per accumulare ricchezza personale.

Sebbene l'invocazione di Paolo da parte di Pomerio avesse un'autorità significativa presso il suo uditorio, è opportuno domandarsi anche in questo caso se l'interpretazione dell'epistola nel *De vita contemplativa* sia coerente con il pensiero paolino originale. Nella lettera, Paolo difende la sua autorità apostolica, messa apparentemente in discussione dalla comunità in sua assenza (1 Cor. 9). Una delle questioni centrali è rappresentata dai legami finanziari tra lui e la comunità: nella società greco-romana, era consuetudine che missionari e filosofi si affidassero principalmente al patronato come strumento di supporto<sup>67</sup>. Questo sistema creava un legame tra il predicatore e la comunità, nel quale l'uno dipendeva dall'altro, e tale connessione favoriva lo sviluppo della fiducia reciproca. Paolo, tuttavia, sembra aver rinunciato a tali diritti, probabilmente per conservare indipendenza ed efficacia nel diffondere il Vangelo (1 Cor. 9.15). Tale decisione, però, finì per erodere la sua autorità<sup>68</sup> e causare dispute con altri predicatori<sup>69</sup>. Quando scrive ai Corinzi, Paolo si propone quindi due obiettivi

<sup>67</sup> Hénaff (2002, trad. ing. 2010: 23-99).

<sup>68</sup> Fee (2014: 293-294).

<sup>69</sup> Mesick (2024: 162-206).

principali: da un lato, affermare la propria autorità apostolica, e pertanto il suo diritto a ricevere supporto finanziario dalla comunità; dall'altro, giustificare la sua decisione di abbandonare tali diritti. Per questa ragione, Paolo dapprima argomenta, avvalendosi di una serie di esempi, a favore del proprio diritto a ricevere assistenza materiale, e successivamente spiega perché egli abbia deciso di non richiederla.

Il contesto in cui operava l'Apostolo era profondamente diverso da quello in cui scrisse Pomerio. Quando Paolo predicava alle sue comunità, la Chiesa non si era ancora sviluppata come un'istituzione strutturata in grado di gestire risorse finanziarie. I predicatori mantenevano un rapporto diretto con i loro discepoli, e i contributi ricevuti servivano a soddisfare bisogni essenziali, come cibo e vestiti, garantendo così una relazione di dipendenza reciproca. Cinque secoli dopo il cristianesimo occidentale era caratterizzato dalla comparsa di quelli che Brown definisce "managerial bishops". Il loro compito principale consisteva nell'amministrare con efficacia e disciplina le risorse accumulate nel tempo dalle comunità che guidavano<sup>70</sup>. Alla fine del quinto secolo, invocare Paolo per giustificare la rinuncia ai beni diventava uno strumento utile per gli obiettivi Pomerio. Tuttavia, tale esegesi realizzava un significativo spostamento dal significato originale del testo. Mentre Paolo appariva quasi apologetico riguardo al suo rifiuto del supporto finanziario, Pomerio lodava apertamente questo comportamento. Nel primo secolo, un evangelizzatore che rinunciava al sostegno finanziario della propria comunità rappresentava una figura controversa; nel quinto secolo invece, diventava un esempio ideale per un "managerial bishop" che mirava a gestire con attenzione le limitate risorse finanziarie della sua istituzione.

Considerando l'influenza di Agostino sull'interpretazione di Pomerio di 1 Corinzi 7.32, precedentemente ipotizzata, sembra opportuno chiedersi se il pensiero agostiniano abbia condizionato parimenti l'esegesi di questo passaggio nel *De vita contemplativa*. Agostino discute infatti 1 Corinzi 9.13–15 in diverse opere: *De*

<sup>70</sup> Brown (2012: 496-499); Ziche (2006: 69-78).

*sermone Domini in monte* (393)<sup>71</sup>, *De consensus evangelistarum* (c. 400)<sup>72</sup>, *De opere monachorum* (c. 400)<sup>73</sup>, *In Iohannis evangelium tractatus* (406–420)<sup>74</sup>.

Nel *De opere monachorum*, Agostino offre un'analisi dettagliata di questo passaggio paolino. Il trattato, scritto intorno al 400 su richiesta di Aurelio, vescovo di Cartagine, è un'istruzione pastorale sulla disciplina monastica<sup>75</sup>. L'opera ha l'obiettivo principale di contestare l'idea secondo cui i monaci potessero vivere esclusivamente grazie alle offerte dei fedeli, senza dedicarsi al lavoro manuale<sup>76</sup>. Agostino infatti rileva come alcuni monaci richiassero 1 Corinzi 9.13–14 per sostenere il loro diritto a non lavorare<sup>77</sup>. In risposta, egli pone enfasi, così come farà Pomerio, sul verso successivo della lettera paolina (1 Cor. 9.15), dove l'Apostolo dichiara di aver rinunciato al sostegno a cui avrebbe avuto diritto<sup>78</sup>. Agostino ricorda ai monaci destinatari della sua opera che non vi è nulla di disonorevole nel lavoro manuale, ma anzi che questo può contribuire al progresso spirituale. In seguito, egli concede che i predicatori e chi conduce una comunità religiosa abbiano il diritto di ricevere supporto dalla Chiesa, affermando: «Se sono evangelizzatori, io direi, lasciateglielo avere; se sono sacerdoti all'altare, se amministrano i sacramenti, questo è accettabile. Loro non traggono vantaggi, ma richiedono apertamente ciò che correttamente appartiene loro»<sup>79</sup>. Al contrario, i monaci dediti esclusivamente alla contemplazione non hanno alcun diritto a richiedere questo supporto.

<sup>71</sup> Aug. *de serm. dom.* 2.54.

<sup>72</sup> Aug. *cons. euang.* 2.30.73–74.

<sup>73</sup> Aug. *op. monach.* 9.10; 19.22 (CSEL 41).

<sup>74</sup> Aug. *in euang. Iob.* 122.3.

<sup>75</sup> Caner (2002: 117–120).

<sup>76</sup> La comunità ascetica di Cartagine potrebbe essere stata fondata dallo stesso Agostino. In quel periodo, l'influenza del monachesimo orientale era ancora relativamente contenuta, e la caratteristica principale di questa comunità risiedeva nella vita comune, priva di forme di ascesi particolarmente rigide (Sanchez Carazo 1982: 173–182).

<sup>77</sup> Aug. *op. monach.* 9.10 (CSEL 41).

<sup>78</sup> Aug. *op. monach.* 10.11 (CSEL 41).

<sup>79</sup> Aug. *op. monach.* 21.24 (CSEL 41): Si enim evangelistae sunt, fateor, habent; si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non adrogant, sed plane uindicant potestatem.

La prospettiva espressa da Agostino nel *De opere monachorum* risulta in linea con il secondo libro di Pomerio. Entrambi gli autori attestano una trasformazione rispetto al significato e al contesto originario dei versetti della prima epistola di Paolo ai Corinzi. Nel quinto secolo, la relazione diretta tra l'evangelizzatore e la comunità, in forza della quale il fedele istituisce un rapporto di patronato con l'apostolo, non era più sostenibile. Mentre Paolo aveva dovuto giustificare la sua scelta di non accettare il sostegno dei Corinzi, Agostino e Pomerio lodano apertamente questa condotta. Entrambi concordano sul fatto che la Chiesa possa occasionalmente fornire supporto finanziario ai suoi membri, ma questo beneficio è limitato a un ristretto gruppo di persone: Pomerio la concede ai chierici privi di altri mezzi di sussistenza (*vitae necessaria*)<sup>80</sup>; analogamente Agostino menzionava predicatori ed evangelizzatori<sup>81</sup>. È invece richiesto che tutti gli altri membri della comunità lavorino, assicurandosi la propria sussistenza.

## 5. Conclusioni

In conclusione, l'esegesi di Pomerio sui tre passi paolini relativi ai beni della Chiesa analizzati in questo articolo lascia chiaramente trasparire le trasformazioni avvenute nell'arco di cinque secoli. All'inizio del primo secolo vi era un sistema di patronato diretto tra gli apostoli e le loro comunità, mentre nella sua evoluzione sociale, istituzionale e politica, la Chiesa sviluppò una struttura organizzativa sempre più complessa per gestire le sue risorse. Nondimeno, questo processo di evoluzione non fu lineare, e non mancarono periodi di tensione e conflitto.

Un esempio significativo di tali dinamiche è stato messo in luce da Giardina, prendendo in considerazione le pratiche caritative

<sup>80</sup> Pomer. 2.11 (PL 59, col. 455C): Clerici quoque quos pauperes aut voluntas, aut nativitas fecit, cum perfectione virtutis vitae necessaria, sive in domibus suis, sive in congregatione viventes accipiunt.

<sup>81</sup> Aug. *op. monach.* 21.24 (CSEL 41).

di Melania la Giovane<sup>82</sup>. Egli enfatizza come la sua “carità eversiva” non solo rifletta una pietà personale, ma anche le intricate relazioni tra ricchezza, potere e devozione religiosa nel quinto secolo:

Rispetto a tali equilibri – morali, economici, sociali – una carità troppo coerente con l’orrore quasi fisico nei confronti dei beni materiali, dal quale era nato il primo impulso alla dissipazione, rappresentava, sia all’interno della società globale che della stessa comunità cristiana, un fenomeno «eversivo», un comportamento estremo destinato a correggersi per aggiustamenti progressivi<sup>83</sup>.

Questo progressivo aggiustamento delineato da Giardina richiama il ruolo di mediatore svolto da Pomerio nel suo contesto storico. L’esegesi paolina che egli presenta è fortemente segnata da connotazioni morali<sup>84</sup>, e spesso si discosta dal messaggio originale dell’Apostolo, traendo ispirazione dagli esempi forniti in precedenza da Agostino. In particolare, Pomerio mostra un approccio selettivo, e sceglie interpretazioni che si allineano direttamente ai suoi obiettivi, come può essere osservato nella sua analisi dell’affermazione paolina «Io vorrei che foste senza preoccupazioni» (1 Cor. 7.32). Sebbene Agostino commenti questo passo più di una dozzina di volte, Pomerio si concentra su un’interpretazione specifica tratta dal sermone Dolbeau 13, che differisce in modo sostanziale da quella rinvenibile in altre opere del vescovo di Ippona. Pur radicato nella prospettiva agostiniana, Pomerio trasforma e rimodula il messaggio originale di Agostino attraverso “aggiustamenti progressivi”, adattandolo ai suoi scopi pratici e retorici.

Brown ha osservato che i sermoni riscoperti da Dolbeau ebbero una circolazione limitata (“sluggish”), poiché affrontavano questioni strettamente legate alla comunità locale del Nord Africa, risultando privi di contenuti dottrinali più ampiamente applicabili che li avrebbero resi utili – e di conseguenza copiati – nel medioevo<sup>85</sup>. Benché tale opinione si possa generalmente accettare, va sot-

<sup>82</sup> See also Brown (2012: 360-369); Cooper (2005: 11-35); Sessa (2011: 58-59).

<sup>83</sup> Giardina (1988: 142).

<sup>84</sup> Sui diversi tipi di esegesi, si veda De Lubac (1959: 129-138).

<sup>85</sup> Brown (2000: 444).



tolineato che questi testi continuarono a esercitare un'influenza anche quando non venivano più copiati nella loro forma originale. In questo caso, un estratto dal sermone Dolbeau 13 di Agostino venne parafrasato da Pomerio nel *De vita contemplativa* senza alcuna citazione esplicita. Mentre il sermone stesso di Agostino è a noi pervenuto solo in un manoscritto del XV secolo recentemente riscoperto, il *De vita contemplativa* divenne una delle opere più copiate del medioevo<sup>86</sup>. Le parole originali di Agostino, così come il nome di Pomerio, possono essere state dimenticate per lungo tempo, ma la loro influenza continuò a durare attraverso il testo del *De vita contemplativa*.

## Bibliografia

### *Fonti primarie*

- Augustinus Hipponensis, *De bono coniugali*, CSEL 41, ed. Zycha, J. (1900), Wien, pp. 187-230.
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, CCSL 47-48, ed. Dombart, B., Kalb, A. (1981<sup>5</sup>), Brepols, Turnholti.
- Augustinus Hipponensis, *De consensu euangelistarum*, CSEL 43, ed. Weihrich, F. (1904), Wien.
- Augustinus Hipponensis, *De nuptiis et concupiscentia*, CSEL 42, ed. Urba, L. F., Zycha, J. (1902), pp. 531-595.
- Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum*, CSEL 41, ed. Zycha, J. (1900), Wien, pp. 531-595.
- Augustinus Hipponensis, *De sermone Domini in monte*, CCSL 35, ed. Mutzenbecher, A. (1967), Brepols, Turnholti.
- Augustinus Hipponensis, *In Iohannis euangelium tractatus*, CCSL 36, ed. Willems, R. (1954), Brepols, Turnholti.
- Augustinus Hipponensis, *Sermons Dolbeau 1-10*, ed. Dolbeau, F., Dulaey M. (2023), Institut d'Études Augustiniennes, Paris.
- Caesarius Arelatensis, *Sermones*, ed. G. Morin (1937), *Sancti Caesarii episcopi opera omnia*, 2 vols., Maredsous, i; repr. in CCSL 103, 104 (1953).
- Decimus Magnus Ausonius, *Epistulae*, LLA 554.1, ed. Prete, S. (1978), Teubner, Leipzig.

<sup>86</sup> De Maeyer (2023: 149-223).

- Gerontius, *Vita Melaniae Iunioris*, SC 90, ed. Gorce, D. (1962), Editions du Cerf, Paris.
- Hieronymus, *Epistulae*, CSEL 54; 55; ed. Hilberg, I. (1910-1918), Wien.
- Honoratus Massiliensis, *Vita Hilarii*, in *Vita Sanctorum Honorati et Hilarii Episcoporum Arelatensium*, ed. Cavallin, S. (1952), Skrifter Utgivna av Vetenskaps-Societeten I, Lund, pp. 80-109. (= SC 404, 1995).
- Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. Butler, C. (1898, 1904), Cambridge University Press, Cambridge.
- Paulinus Nolanus, *Epistulae*, CSEL 29, ed. Hartel, G. (1894), Wien.
- Paulinus Nolanus, *Epistulae*, traduzione inglese Walsh, P.G. (1967), *Letters of St. Paulinus of Nola, Volume II - Letters 23-51*, ACW 36, The Newman Press, Westminster (MD).
- Pomerius, *De vita contemplativa*, ed. Le Brun des Marettes, J.-B., Mangeant, D. (1711), Paris, reprinted in PL 59, col. 412-520.
- Pomerius, *De vita contemplativa*, traduzione italiana di Spinelli, M. (1987), *La vita contemplativa*, Città Nuova Editrice, Roma.
- Pomerius, *De vita contemplativa*, traduzione italiana di Suelzer, M.J. (1947), *Julianus Pomerius: The Contemplative Life*, ACW 4, The Newman Bookshop, Westminster (MD).
- Vita Sancti Caesaris Episcopi Arelatensis*, ed. Bona, E. (2002), Adolf M. Hakkert, Amsterdam.

### *Letteratura secondaria*

- Bona, E. (1992), *Un testimone sconosciuto del Sermo I di Cesario di Arles: il codice Parisinus Lat. 12116*, in «Civiltà classica e cristiana», XIII, pp. 153-168.
- Bona, E. (2000), *Predicare la parola. Scelta di sermoni sull'amore per la Scrittura e la predicazione*, Qiqajon, Bose.
- Brown, P. (1971), *The World of Late Antiquity: AD 150-750*, Thames and Hudson, London.
- Brown, P. (2000), *Augustine of Hippo: A Biography*, New ed., University of California Press, Berkeley (CA).
- Brown, P. (2012), *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- Caner, B. (2002), *Wandering, Begging Monks Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley (CA).
- Carandino, M. (2025), *Pastoral Rules: Pomerius, Gregory the Great and the Making of Patristic Tradition*, in «Journal of Ecclesiastical History», LXXI, 1 (Jan. 2025), pp. 1-24.

- Consolino, F.E. (2016), *Travolti dall'ascesi? Famiglie aristocratiche di Gallia passate dal secolo a Dio (fine IV - prime decadi V secolo)*, in Neri, V., Girotti, B. (2016, a cura di), *La famiglia tardoantica: società, diritto, religione*, Erga-Logoi. Quaderni, 5, Milano, pp. 101-128.
- Cooper, K. (2005), *The Household and the Desert: Monastic and Biological Communities in the Lives of Melania the Younger*, in Mulder-Bakker, A.B., Wogan-Browne, J. (2005, eds.), *Household, Women, and Christianities: in Late Antiquity and the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, pp. 11-35.
- Costa, P. (2021), *Scoppiò un grande tumulto (At 19,23-40). Efeso, la 'Via' e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, G. Giappichelli Editore, Torino.
- Ganz, D. (1995), *The ideology of sharing: apostolic community and ecclesiastical property in the early Middle Ages*, in Davies, W., Fouracre, P. (1995, eds.), *Property and Power in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 17-30.
- De Lubac, H., (1959), *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, par. I, vol. I, Aubier, Paris.
- De Maeyer, N. (2023), *The transmission of Pomerius' De vita contemplativa, Part 1: Descriptive catalogue of the complete and partial manuscript witnesses*, in «Revue d'histoire des textes», XVIII, pp. 149-223.
- Devisse, J. (1970), *L'influence de Julien Pomère sur les clercs Carolingiens. De la pauvreté aux V<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles*, in «Revue d'histoire de l'église de France», LVI, pp. 285-295.
- Dibelius, M. e Conzelmann, H. (1955), *Die Pastoralbriefe*, Mohr Siebeck, Tübingen; traduzione inglese di Buttolph, P., Yarbro, A. (1972), *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Pastoral Epistles*, Fortress Press, Philadelphia.
- Dolbeau, F. (2009), *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, 2d rev. ed., Institut d'Études augustiniennes, Paris.
- Fee, G.D. (2014), *The First Epistle to the Corinthians, Revised Edition*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (MI)-Cambridge.
- Giardina, A. (1988), *Carità eversiva: Le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoantica*, in «Studi Storici», XXIX, 1 (Jan.-Mar., 1988), pp. 127-142.
- Grote, A. e Gascoigne, D. (2013), *De opere monachorum*, in «The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine», Oxford University Press, Oxford.
- Hénaff, M. (2002), *Le prix de la vérité*, Éditions du Seuil, Paris; traduzione inglese di Morhange, J.-L. (2010), *The Price of Truth: Gift, Money, and Philosophy*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- Johnson, L.T. (2001), *The First and Second Letters to Timothy*, Doubleday, New York (NY).
- Leyser, C. (2000), *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford.

- Leyser, C. (2005), *Homo pauper, de pauperibus natus: Augustine, Church Property, and the Cult of Stephen*, in «Augustinian Studies», XXXVI, 1, pp. 229-237.
- Leyser, C. (2012), *Augustine in the Latin West, 430-ca. 900*, in Vessey, M. (2012, ed.), *A Companion to Augustine*, John Wiley & Sons, Oxford, pp. 450-464.
- List, G. e Powitz, G. (1990), *Die Handschriften der Stadtbibliothek Mainz, Band I, Hs I 1 - Hs I 150*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Markus, R.A. (1998), *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mesick, C. (2024), *Paul and His Rivals: Apostleship and Antagonism in the Corinthian Correspondence*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Monteleone, B. (2021), *I nummularii in alcuni scritti di Paolino da Nola. Immagini di attività bancarie a cavallo tra IV e V secolo*, in «KOINΩNIA», VL, pp. 323-339.
- Morin, G. (1937), *Prefatio*, in Morin, G. (1937, ed.), *Sancti Caesarii Episcopi Arelatensis Opera Omnia: Nunc Primum in Unum Collecta*, Maretioli, Bruges.
- Mulder-Bakker, A.B. e Wogan-Browne, J. (2005, eds.), *Household, Women, and Christianities*, Brepols, Turnhout.
- Murphy-O'Connor, J. (1983), *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, A Michael Glazier book, Wilmington (DE).
- Sanchez Carazo, A. (1982), *De opere monachorum: Retórica, evangelio y tradición eclesiástica*, in «Augustinus», XXVII, 106, pp. 169-216.
- Sessa, K. (2011), *The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: Roman Bishops and the Domestic Sphere*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Shuler, E. (2012), *Caesarius of Arles and the Development of the Ecclesiastical Tithe: From a Theology of Almsgiving to Practical Obligations*, in «Traditio», LXIX, pp. 43-69.
- Timmermann, J. (2014), *Sharers in the Contemplative Virtue: Julianus Pomerius's Carolingian Audience*, in «Comitatus», XLV, pp. 1-44.
- Toneatto, V. (2012), *Les banquiers du seigneur: évêques et moines face à la richesse (IVe-début IXe siècle)*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- Trout, D.E. (1999), *Paulinus of Nola: life, letters, and poems*, University of California Press, Berkeley (CA).
- Wood, I. (2022), *The Christian Economy of the Early Medieval West: Towards a Temple Society*, Gracchi Books, Binghamton (NY).
- Ziche, H.G. (2006), *Administrer la propriété de l'église: L'évêque comme clerc et comme entrepreneur*, in «Antiquité tardive», XIV, pp. 69-78.

Quarta Sezione  
*Esegesi straussiana*



# Leo Strauss e la contesa tra poesia e filosofia

Marco Menon

## 1. Introduzione. La contesa tra due forme di saggezza

Uno dei meriti principali dell'opera di Leo Strauss consiste nel recupero di una forma di pensiero – la filosofia politica classica o, più precisamente, la filosofia politica platonica – che fino a metà del secolo scorso sembrava condannata a essere esclusivamente oggetto di studio storico o erudizione. Il suo lavoro ermeneutico di scavo, mirato a riattivare questioni ritenute fondamentali e coeve all'essere umano, recuperandole dalla stratificazione che le ha rese opache e pressoché incomprensibili alla sensibilità contemporanea, è accompagnato da una radicale critica filosofica della posizione identificata come "storicismo"<sup>1</sup> e dal recupero dell'arte della lettura tra le righe, ovvero la riscoperta della cosiddetta "scrittura reticente"<sup>2</sup>. Tuttavia questa operazione di ritorno o recupero non ha implicato solamente la riabilitazione di alcune categorie filosofiche. Il lavoro di Strauss, sempre incline a misurare la necessità e legittimità di una forma di vita o di una forma di sapere di fronte alle sue alternative più intransigenti, ha parimenti riattivato altre istanze. La più famosa di queste alternative è quella metaforicamente indicata da Gerusalemme, ovvero la fede biblica, che secondo Strauss era rimasta vittima, non diversamente dalla filosofia politica, di un fraintendimento secolare riguardo alla sua autentica natura<sup>3</sup>. Vi è tuttavia un'altra alternativa alla filosofia politica che, pur senza la stessa radicalità della rivelazione biblica (la quale *nega* la legittimità della vita filosofica), pone dei problemi con cui essa deve necessariamente misurarsi: la poesia<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Cubeddu (1983).

<sup>2</sup> Cfr. Altini (2000).

<sup>3</sup> Cfr. Meier (2003).

<sup>4</sup> I punti di contatto tra le due *querelle* sono stati messi in evidenza da Pangle (1983).

Il tema, che pure è presente in varie forme lungo tutto l'arco della sua carriera<sup>5</sup>, acquista una rilevanza centrale allorché viene affrontato in maniera esplicita nelle grandi opere degli anni '60, vale a dire *The City and Man*<sup>6</sup>, *Socrates and Aristophanes*<sup>7</sup>, *Liberalism Ancient and Modern*<sup>8</sup>, e resta un elemento imprescindibile, per quanto in maniera meno appariscente, nelle opere finali su Senofonte e sulle *Leggi* di Platone<sup>9</sup>. In questa sede si è preferito circoscrivere l'indagine alle sei lezioni tenute da Strauss all'Università di Chicago tra il 27 ottobre e il 7 novembre 1958 aventi per oggetto l'origine della scienza politica e il problema di Socrate<sup>10</sup>. Si tratta dei testi in cui il filosofo tedesco per la prima volta si dedica in maniera estesa alla contesa tra le due forme di saggezza riaprendo la *querelle* che le ha viste contrapposte nella fase cruciale dell'origine della filosofia politica, ovvero tra la critica di Aristofane e le repliche di Senofonte e Platone. Nello specifico, la prima lezione (27 ottobre) serve da introduzione, offrendo un argomento che, partendo dalla constatazione della crisi del razionalismo e della filosofia politica nella contemporaneità, mostra la necessità di occuparsi nuovamente dell'origine della filosofia politica tornando alle fonti primarie della questione socratica<sup>11</sup>. La seconda e la terza lezione (29 e 31 ottobre) si concentrano rispettivamente sulla commedia di Aristofane in generale e sulle *Nuvole*, mentre la quarta lezione (3 novembre), riallacciandosi a delle considerazioni già introdotte nell'incontro precedente, si sofferma sugli scritti socratici di Senofonte. Le ultime due lezioni (5 e 7 novembre) sono dedicate alla *Repubblica* di Platone e alla critica della poesia ivi sviluppata.

<sup>5</sup> Si pensi ad esempio alla figura del poeta Simonide nel commento al dialogo sullo *Ierone* di Senofonte, su cui si veda Cubeddu (2014: 185-186), oppure alla trattazione del capolavoro *Kuzari* di Yehuda Halevi, un poeta per cui la conversione momentanea alla filosofia era equivalsa a un "inferno spirituale", su cui si veda Deanini (2017). In generale su questo tema si rimanda ai contributi di Janssens (2011) e Burns (2015).

<sup>6</sup> Cfr. Strauss (1978; trad. it. 2010).

<sup>7</sup> Cfr. Strauss (1980; trad. it. 2019).

<sup>8</sup> Cfr. Strauss (1995; trad. it. 1973).

<sup>9</sup> Cfr. Strauss (1975; trad. it. 2006); Strauss (1998a; trad. it. 2024); Strauss (1998b; trad. it. 2009).

<sup>10</sup> Strauss (1996); tutte le traduzioni, se non indicato diversamente, sono mie.

<sup>11</sup> Cfr. Sassi (2015) e Bonazzi (2018).



Il presente contributo intende esaminare le argomentazioni a favore della supremazia della poesia e quelle a favore della supremazia della filosofia ricavate da Strauss a partire dalle opere di Aristofane e Platone, in particolare da *Nuvole*, *Repubblica* e *Leggi*. A tale ricostruzione verranno dedicati il secondo e il terzo paragrafo. Nel quarto verrà approfondita la differenza tra poesia e filosofia, dacché l'argomentazione a favore di quest'ultima si dimostrerà essere tutt'altro che conclusiva, e verranno ripercorsi i passaggi mediante cui Strauss propone di distinguere la specificità della filosofia politica classica, ovvero della filosofia platonica, e di riaffermarne definitivamente il primato sulla poesia. Nella conclusione verranno sollevate due questioni ulteriori riguardanti la *querelle* tra poesia e filosofia che non sembrano trovare una risposta nei testi presi in esame, e che rimandano necessariamente a ulteriori ricerche sui lavori pubblicati in seguito da Strauss, come *Socrate e Aristofane* e il commento al *De rerum natura* di Lucrezio.

## 2. L'argomento aristofaneo a favore della supremazia della poesia

Nell'introdurre l'argomento a favore del primato della poesia che Strauss ricava dall'opera di Aristofane è importante notare alcune cose. In primo luogo secondo il filosofo tedesco quella che il poeta muove al filosofo ateniese nelle *Nuvole* è una critica sicuramente esagerata, ma non falsa. Anzi, essa può addirittura essere considerata come un monito amichevole. Ciò può suonare paradossale, considerato il fatto che nell'*Apologia di Socrate* è lo stesso Socrate a lasciar intendere che quella di Aristofane è stata «la prima accusa che è diventata il modello e la fonte della seconda e finale accusa»<sup>12</sup>. Strauss trova elementi decisivi a favore della sua tesi negli scritti socratici di Senofonte e nei dialoghi platonici allorché è possibile rintracciarvi dei passi eloquenti in cui il ritratto aristofaneo del Socrate filosofo della natura viene confermato<sup>13</sup>,

<sup>12</sup> Cfr. Strauss (1996: 139).

<sup>13</sup> Cfr. Pl. *Phd.* 96a e Xen. *Mem.* IV.6.1

ma soprattutto fa valere la collocazione cronologica del *Simposio* platonico, in cui vediamo Socrate intrattenersi amichevolmente fino all'alba in una discussione con Agatone e Aristofane su un argomento a loro molto caro. Il fatto che questa conversazione sia ambientata ben sette anni dopo la rappresentazione a teatro delle *Nuvole* lascia intendere, secondo Strauss, che il poeta e il filosofo fossero in ottimi rapporti nonostante l'immagine ben poco lusinghiera che il primo aveva dato del secondo. A partire da queste considerazioni, Strauss pone le basi per una riconsiderazione che prenda filosoficamente sul serio la critica veicolata dalle *Nuvole*.

Ad avere un peso maggiore però sono le riflessioni sviluppate a partire dal carattere della commedia aristofanea in quanto tale, definita come la «commedia totale» in cui la comicità è «onnipervasiva: persino ciò che è serio appare esclusivamente nella guisa del ridicolo»<sup>14</sup>. L'effetto comico totalizzante viene ottenuto da Aristofane grazie al ricorso, tra le altre cose, all'oscenità e al turpiloquio, in particolare ad espressioni «blasfeme» ed empie riguardanti gli dei. L'utilizzo di questo registro risulta comico, e quindi piacevole, perché genera nel pubblico un effetto liberante. I personaggi della commedia aristofanea, in generale, «dicono in pubblico delle cose che non possono essere dette in pubblico con decoro». Il piacere viene generato perché «il decoro è percepito come un peso, come qualcosa di imposto, come qualcosa che deve la sua dignità all'imposizione, alla convenzione, al *nomos*», e la rottura gioiosa e ridicola di questi vincoli viene vissuta in maniera catartica. Le invenzioni comiche non si arrestano nemmeno di fronte alla sacralità della famiglia: basti pensare, per limitarsi alle *Nuvole*, al rapporto rovesciato tra Strepsiade e Fidippide, in cui è il figlio a educare il padre con le maniere forti dopo che quest'ultimo aveva manifestato la propria disapprovazione per le allusioni incestuose nei versi di Euripide recitati dal giovane già esposto alla «corruzione» socratica. La rottura dei vincoli del costume e della tradizione, in una parola dei vincoli imposti dal *nomos*, equivale al trionfo del desiderio erotico e dei piaceri del corpo su quanto è

<sup>14</sup> Strauss (1996: 144).

concepito come nobile, decoroso e appropriato per convenzione. Alla base della commedia di Aristofane Strauss riconosce così «la distinzione tra *nomos* e *physis*», e si tratta di una considerazione decisiva, se è vero, come si legge in *Natural Right and History*, che «la distinzione tra natura e convenzione, tra *physis* e *nomos*, è [...] coeva alla scoperta della natura e quindi alla filosofia»<sup>15</sup>.

In queste righe Strauss avvicina notevolmente il filosofo al poeta, allorché segnala che quest'ultimo non è affatto ignaro della felicità che caratterizza la vita dedicata alla conoscenza: non solo «la commedia aristofanea si basa sulla conoscenza della natura», in essa è pure percepibile la «consapevolezza dei piaceri sublimi che accompagnano la conoscenza della natura», cioè la filosofia<sup>16</sup>. Strauss tuttavia nota prontamente che il trionfo della natura presentato in modo comico e ridicolo nelle commedie non è l'ultima parola del poeta sulla questione. Lo scopo di quest'ultimo è dichiaratamente quello di insegnare «ciò che è giusto», di farsi voce critica dei costumi e di riportare la città sulla retta via, ovvero al modo di vivere dei «bei vecchi tempi», alla vita semplice dei contadini che si batterono valorosamente a Maratona. Quasi si trattasse di un filosofo politico *ante litteram*,

Aristofane non ha dubbi sul fatto che la natura, la natura umana, abbia bisogno del *nomos*. Aristofane non rifiuta il *nomos*, ma cerca di metterne in luce la condizione problematica e precaria, la sua condizione a metà strada tra i bisogni del corpo e quelli della mente, perché se non si comprende la condizione precaria del *nomos*, si è destinati ad avere aspettative irragionevoli nei confronti del *nomos* (Strauss 1996: 144).

La commedia totale di Aristofane, mostrando in una luce ridicola sia il *nomos* sia il trionfo della *physis*, esibisce i limiti di entrambi ed esercita una funzione educativa di moderazione delle aspettative su ciò che la convenzione e l'educazione possono realmente fare.

<sup>15</sup> Strauss (1965: 90).

<sup>16</sup> Cfr. Strauss (1996: 152) con Strauss (1965: 110, 113, 115, 126) e Strauss (2000: 101).

Sulla base di queste considerazioni, è possibile contestualizzare e in parte relativizzare la critica a cui il poeta sottopone il Socrate comico. Quest'ultimo è «caratterizzato da una sorprendente mancanza di *phronesis*, di saggezza pratica o prudenza»<sup>17</sup>, come è dato constatare nel suo atteggiamento al tempo stesso superficiale e arrogante nei confronti dell'uomo che gli si rivolge per risolvere la propria disastrosa situazione finanziaria. Nel trasmettere prima a Strepsiade e poi a Fidippide le sue conoscenze, senza averne mai messo alla prova il carattere e la tempra morale, Socrate commette l'errore tipico di chi ritiene che lo studio della natura abbia lo stesso effetto (positivo) su tutti gli individui. L'incidente di Strepsiade, che porta infine alla distruzione del pensatoio che ospitava Socrate e i suoi compagni di studi, mostra in maniera chiara come il filosofo fosse «completamente ignaro dell'effetto devastante che la sua indifferenza alle questioni pratiche avrebbe necessariamente avuto sulla città, se gli uomini che non si occupano di teoria fossero stati influenzati dai sentimenti di Socrate»<sup>18</sup>.

Nella denuncia di questa grave manchevolezza è possibile vedere la prima critica fondamentale mossa dal poeta nei confronti del filosofo: «Socrate non ha consapevolezza dell'ambiente in cui si trova il suo pensatoio. È privo di conoscenza di sé. La sua mancanza di prudenza deriva dalla sua mancanza di conoscenza di sé. È a causa della sua mancanza di conoscenza di sé che è così radicalmente apolitico»<sup>19</sup>. Totalmente assorbito dallo studio della natura (dei corpi celesti, oppure del movimento di esseri viventi molto piccoli), il filosofo ignora deliberatamente – e non senza una punta di disprezzo – la dimensione delle cose umane, ritenute effimere e futili. Ciò tuttavia comporta la totale mancanza di conoscenza delle condizioni materiali della sua stessa forma di vita (dal momento che il pensatoio dipende letteralmente dalla città, o dalla comunità politica, di cui è una sorta di “parassita”) così come dei pericoli che delle interazioni avventate con i non filosofi possono portare con sé (è il caso, emblematico, di Strepsiade). L'in-

<sup>17</sup> Strauss (1996: 154).

<sup>18</sup> Strauss (1996: 157).

<sup>19</sup> Strauss (1996: 157).

cendio finale non può tuttavia essere inteso come una forma di persecuzione politica, di cui è vittima invece l'Euripide protagonista delle *Tesmofoiazuse*. Il grande poeta tragico, accusato dalle donne di aver danneggiato gravemente la loro reputazione, riesce però a salvarsi e a evitare la condanna. Per dirla con una formula, Euripide riesce laddove Socrate fallisce. Questo è dovuto al fatto che, secondo Strauss, «la ricerca di Socrate, lo studio preciso della natura e della retorica, non è un potere pubblico, mentre la poesia è un potere pubblico»<sup>20</sup>, dacché è in grado di influenzare e manipolare l'opinione di gruppi o fazioni all'interno della *polis*. Come sostiene chiaramente Strauss poco più avanti, «la filosofia non è in grado di persuadere i non-filosofi, o la gente comune, e quindi la filosofia non è un potere politico. La filosofia, a differenza della poesia, non può ammaliare la moltitudine»<sup>21</sup>.

Sembra quindi che la critica aristofanea veicolata dalle *Nuvole* riguardi esclusivamente il carattere impolitico della filosofia, incapace di difendersi e garantire, o perlomeno contribuire a conservare, le proprie condizioni materiali di possibilità. In realtà non si tratta solo di questo. Quella che Strauss definisce come mancanza di conoscenza di sé da parte del filosofo va al di là del mero livello politico-esistenziale. La critica di Aristofane riguarda in realtà la stessa pretesa conoscitiva dello studio della natura praticato da Socrate. La sua ignoranza sprezzante delle cose umane non è solo pericolosa perché lo espone ai rischi insiti nell'avere a che fare con esseri umani che possono gravemente fraintendere la filosofia o scienza della natura; essa rappresenta un limite fondamentale di un'indagine che, pur cercando la conoscenza dell'intero, poggia su un quasi impercettibile errore di prospettiva dalle conseguenze macroscopiche.

Nel ricostruire la critica aristofanea al Socrate comico, Strauss scriveva che a quest'ultimo mancava la conoscenza di sé, anticipando quella che, in una successiva riformulazione del medesimo passo, diventa quasi una definizione di poesia: «La filosofia man-

<sup>20</sup> Strauss (1996: 157).

<sup>21</sup> Strauss (1996: 158). Sulla saggezza politica di Aristofane si rimanda ai saggi contenuti in Frost e Mhire (2014).

ca di conoscenza di sé. La poesia è conoscenza di sé»<sup>22</sup>. È a questo punto che Strauss compie un passo ulteriore, segnalando quella che potrebbe essere intesa come la seconda critica, più profonda, mossa nelle *Nuvole* dal poeta comico. La mancanza di conoscenza di sé (ovvero di poesia) non è solo un difetto politico, ma è un vero e proprio errore filosofico, perché «le cose politiche, le cose meramente umane, hanno un'importanza decisiva per la comprensione della natura nel suo insieme»<sup>23</sup>. La conoscenza e comprensione dell'intero, ciò che è “primo in sé”, non può fare astrazione dalla conoscenza di quella parte del tutto che è “prima per noi”, cioè le cose umane, anzi; deve prendere le mosse proprio da queste ultime, tenendole sempre come riferimento nel proseguire dell'indagine che articola il tutto e le sue parti<sup>24</sup>.

La seconda e più profonda critica che Aristofane muove alla filosofia che si vuole ricerca e studio della natura ma che non considera la dimensione che con Nietzsche siamo abituati a chiamare “umana, troppo umana” può essere allora riformulata in questo modo: senza la poesia, la filosofia non è coerente con se stessa e non è all'altezza dello scopo che si è prefissata; una condizione necessaria (per quanto non sufficiente) della sua impresa viene fornita dalla poesia. In altre parole, la conoscenza di sé offerta dalla poesia è sia indispensabile a scopi pratici, sia indispensabile a scopi teorici. È per questa ragione che Aristofane, la cui commedia si basa sulla conoscenza della natura, ovvero sulla filosofia, può af-

<sup>22</sup> Strauss (1996: 158).

<sup>23</sup> Cfr. Strauss (1996: 158).

<sup>24</sup> La ragione che sta alla base di questa centralità delle cose umane nella ricerca della conoscenza del tutto viene presentata da Strauss in una formulazione quadruplica che richiederebbe un approfondimento separato, e che qui ci si limita solo a riferire: «Le cose umane o politiche sono infatti la chiave di tutte le cose, dell'intera natura, poiché sono il legame o il vincolo tra ciò che è più alto e ciò che è più basso, o poiché l'essere umano è un microcosmo, o poiché le cose umane o politiche e i loro corollari sono la forma in cui i principi più alti vengono alla vista per la prima volta, o poiché la falsa stima delle cose umane è un errore fondamentale e primario» (Strauss 1996: 177). La “svolta” (Meier 2013) che avviene nella trasformazione della filosofia in filosofia politica, con la relativa concentrazione dell'indagine sulle cose umane, senza per questo dimenticare lo studio della natura di ogni cosa e l'articolazione dell'intero, non ha una valenza puramente “prudenziale” o pratica, nel senso di un'attenzione per le condizioni di sopravvivenza della vita filosofica nei contesti politici e sociali in cui viene a trovarsi di epoca in epoca.

fermare la supremazia della poesia su quest'ultima. Il bilancio di questa critica viene esposto da Strauss come segue:

La filosofia, l'indagine su ciò che sta nel cielo e ciò che sta sotto la terra, è radicalmente impolitica. Semplicemente trascende il politico. È ignara dell'essere umano, o meglio della vita umana, eppure la vita umana è la sua base. Quindi non comprende se stessa. Manca di conoscenza di sé, quindi manca di saggezza pratica. Poiché non si interessa alla vita umana, è anerotica e amusicale. La filosofia deve quindi essere integrata in un tutto governato dalla poesia. La poesia è sia fondamento sia pietra angolare della saggezza al cui interno la filosofia trova il suo posto, o attraverso cui la filosofia è protetta e allo stesso tempo perfezionata (Strauss 1996: 164).

Nell'ultima frase è chiara la duplice correzione offerta dalla poesia alla filosofia incarnata dal Socrate comico: la poesia protegge la filosofia (in qualità di potere pubblico o politico) e la perfeziona (in quanto è la forma di conoscenza di sé necessaria sia a scopi difensivi sia al fine di comprendere davvero la natura nel suo complesso).

### 3. L'argomento platonico a favore della supremazia della filosofia

A quella che Strauss definisce come «la formulazione più importante a favore della poesia nella secolare contesa tra poesia e filosofia»<sup>25</sup>, e che è stata appena ricostruita nei suoi due momenti principali, rispondono Senofonte e Platone. I due presentano un Socrate che contraddice quasi totalmente l'immagine data dal poeta comico: se questo era totalmente ignaro della realtà delle cose umane, anerotico e indifferente alla dimensione delle Muse, il filosofo ritratto negli scritti socratici senofontei e nei dialoghi platonici si presenta al contrario come cittadino virtuoso e leale, indagatore della saggezza umana, «seduttore» della gioventù

<sup>25</sup> Strauss (1996: 157).

ateniese e forse colui che più di ogni altro in Atene ha consapevolezza di sé, delle necessità della città e della vita filosofica che in essa trova la propria condizione di possibilità<sup>26</sup>. Un Socrate che ha perfettamente assimilato la doppia lezione veicolata dalle *Nuvole* di Aristofane, ma che tuttavia rovescia il rapporto gerarchico tra poesia e filosofia. Strauss presenta così una tesi che emerge soprattutto dai dialoghi platonici, e che afferma la supremazia della filosofia sulla poesia: «la filosofia, non certo la fisiologia del Socrate aristofaneo, ma una certa psicologia, diciamo la psicologia platonica, è sia fondamento sia pietra angolare della saggezza all'interno di cui la poesia trova il suo posto o attraverso cui la poesia diventa buona»<sup>27</sup>. Laddove la formulazione dell'argomento a favore della poesia viene identificato da Strauss anzitutto nelle *Nuvole*, la cui lettura andrebbe integrata almeno con quella degli *Uccelli* e delle *Tesmofoiazuse* per avere un quadro più completo<sup>28</sup>, nel caso dell'argomento a favore della supremazia della filosofia ricavabile da Platone i riferimenti di Strauss sono, nell'ordine, i libri II, III e X della *Repubblica* e il libro IV delle *Leggi*. È soprattutto nel primo dei due dialoghi che la poesia appare come la vera grande alternativa alla filosofia politica classica, in maniera ancora più enfatica della retorica. Secondo Strauss, Platone riconosce la poesia come “potere pubblico” o “politico” nel segnalare il bisogno della nobile menzogna al fine di costituire la città giusta. Si tratta di un compito che la filosofia non è in grado di assolvere, perché essa «non è in grado di persuadere i non-filosofi o la moltitudine e di affascinarli. La filosofia ha quindi bisogno della poesia come suo supplemento»<sup>29</sup>. Strauss definisce “ministeriale” [*ministerial*] la poesia che integra la filosofia prestando servi-

<sup>26</sup> Cfr. Fussi (2011).

<sup>27</sup> Strauss (1996: 164).

<sup>28</sup> Significativo nel caso degli *Uccelli* è il rapporto tra il fondatore della città degli uccelli, Pisetero, e l'astronomo Metone che viene scacciato dalla città appena fondata, una figura che ricorda da vicino il Socrate delle *Nuvole* e il suo rapporto con il poeta comico stesso. «L'ammirazione e l'amore del fondatore non possono proteggere l'astronomo dall'antipatia popolare. Anche nella città perfettamente felice, nella città che sembra essere sotto ogni aspetto la città secondo natura, non si può essere apertamente uno studioso della natura» (Strauss 1996: 149).

<sup>29</sup> Strauss (1996: 195).



zio a uno scopo da essa stabilito, mentre definisce “autonoma” la poesia che non è ridotta a strumento politico e che quindi non riconosce il primato della filosofia. È alla “poesia autonoma” che Platone rivolge la sua critica.

Strauss la ricostruisce in tre passaggi. Nel primo, ricavabile dai libri II e III della *Repubblica*, la poesia autonoma si manifesta nella forma di produzione di miti e storie sulle vicende che coinvolgono esseri umani e dei. I poeti sono indifferenti al fatto che tali storie possano o meno essere appropriate a un pubblico di adulti o di fanciulli. Questa è una valutazione di cui si devono fare carico le autorità politiche, oppure gli stessi fondatori della città, come avviene nella *Repubblica*, dove i saggi fondatori obbligano i poeti a fornire una rappresentazione degli dei e degli umani che sia edificante e ispiri comportamenti nobili e virtuosi nella cittadinanza. Su questa base è possibile specificare ulteriormente la distinzione tra poesia autonoma e poesia ministeriale: «La poesia autonoma dà espressione alle passioni imitando poeticamente le passioni, consacra le passioni. La poesia ministeriale invece aiuta l'essere umano ad imparare a controllare le passioni». La prima critica di Platone alla poesia autonoma non fa che prendere sul serio ciò che Aristofane rivendicava a sé, ovvero il ruolo del poeta come educatore della città. Se è vero che la poesia (e nello specifico la commedia) intende insegnare ciò che è giusto, essa non può farlo se «indebolisce il rispetto per ciò che è giusto nell'atto stesso di insegnare ciò che è giusto. I poeti presentano con simpatia e forza le potenze presenti nell'essere umano che fanno agire quest'ultimo contro ciò che è giusto e contro il decoro»<sup>30</sup>. La struttura dell'argomentazione platonica ricavata da Strauss è pressoché identica all'argomentazione aristofanea: in questo caso è la poesia a non essere coerente con se stessa, o all'altezza dello scopo che si è prefissata. La poesia autonoma non prende sufficientemente sul serio i requisiti educativi che stanno alla base della convivenza civile e del rispetto di ciò che è giusto, e anzi corre il rischio di ispirare condotte empie e dissolute.

Il secondo passaggio è ricavabile dal libro X della *Repubblica*,

<sup>30</sup> Strauss (1996: 196-197).

dove la discussione della poesia è collegata alla discussione del destino dell'anima dopo la morte e delle punizioni o ricompense che l'attendono. In precedenza, osserva Strauss, non era stata sollevata la domanda cruciale sulla poesia ("che cos'è?") e questa è stata trattata esclusivamente in una prospettiva politica, ovvero come qualcosa che deve essere giudicato e controllato secondo criteri di giustizia e moralità che, di per sé, le sono estranei. Nella seconda trattazione della poesia, quando finalmente Socrate solleva la domanda cruciale, essa viene affrontata nella sua relazione con la verità e intesa in termini di mimesi. Strauss ripercorre quindi la nota argomentazione platonica che porta alla conclusione secondo cui la poesia, in quanto imitazione di un'imitazione, risulta tre volte separata dalla verità. È per questa ragione che diventa possibile sostenere che, essendo mera imitazione di artefatti, la poesia «non possiede la conoscenza della natura delle cose». Nello specifico, i poeti «imitano solo opinioni. Imitano opinioni che riguardano nello specifico la virtù, o imitano i fantasmi della virtù, e quindi anche opinioni e fantasmi del divino. Essi imitano le cose umane per come appaiono alla luce dell'opinione, dell'opinione autorevole»<sup>31</sup>. Le opinioni autorevoli imitate dai poeti sarebbero quelle dei legislatori su ciò che è giusto e virtuoso, e così facendo resterebbero prigionieri della città, ovvero della caverna, senza mai essere capaci di attingere alla natura delle cose e trascendere un mondo di ombre e artefatti: «il poeta resta entro i confini stabiliti dal legislatore. Egli perciò imita il legislatore, che a sua volta imita in un modo o nell'altro l'idea della giustizia»<sup>32</sup>. Giudicata anche alla luce del criterio filosofico della verità, ovvero della conoscenza della natura delle cose, la poesia si dimostra inferiore alla filosofia. La replica platonica alla critica aristofanea è quindi completa, sia a livello politico sia a livello puramente teorico.

A questo punto Strauss, facendo leva su un detto riportato da Nietzsche nel primo aforisma de *La gaia scienza*, mette radicalmente in questione l'argomentazione svolta nei primi due passag-

<sup>31</sup> Strauss (1996: 200).

<sup>32</sup> Strauss (1996: 200).

gi. Se è vero che “gli artisti sono sempre stati i valletti di una morale”, è vero allo stesso tempo che

per un valletto non ci sono eroi. Se i poeti sono i valletti di una morale, sono anche nella posizione migliore per conoscere i difetti che il loro padrone tiene nascosti in pubblico e alla luce del giorno. Vale a dire che i poeti, almeno quelli perbene, effettivamente all'apparenza sembrano i valletti della morale a cui sono soggetti. In verità, tuttavia, sono i critici più severi di qualsiasi morale o di qualsiasi ordine stabilito (Strauss 1996: 200).

Per Strauss la seconda critica platonica alla poesia vale limitatamente per come questa è stata presentata nei libri II e III della *Repubblica*, ossia si applica alla poesia ministeriale. La vera natura della poesia emerge una volta che la si vede libera dalla duplice, ma parziale, presentazione critica in cui Platone la avvolgerebbe in questo dialogo. Strauss trova conforto a questa sua interpretazione nel IV libro delle *Leggi*, dove viene discusso il ruolo che possono avere i poeti nella stesura dei proemi. Lo straniero ateniese mostra che il carattere contraddittorio di ciò che dicono i poeti è solo apparentemente tale. Essi imitano gli esseri umani e i loro differenti stati d'animo. Sono la molteplicità e l'ambiguità delle passioni umane imitate dal poeta a dare l'impressione di contraddittorietà e irrazionalità. In realtà il poeta non si sta contraddicendo. Al contrario, egli è capace di imitare e interpretare la grande varietà dell'esperienza umana perché ne possiede una conoscenza perfetta. Il legislatore che voglia comporre delle leggi intelligenti, giuste ed efficaci deve quindi rivolgersi al poeta e alla sua competenza. Sono i poeti a «comprendere le cose umane non solo per come queste appaiono alla luce della legge o della morale stabilita, ma per come sono in se stesse». Sembra perciò di assistere a una sorta di riabilitazione della “poesia autonoma” precedentemente condannata ed “espulsa” dalla città giusta: «è il poeta, e non il legislatore, che conosce le anime degli esseri umani. Dal momento che è il poeta a essere maestro del legislatore, egli è ben lungi dall'essere il valletto di una teologia o di una morale che ne è piuttosto il creatore»<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Strauss (1996: 202).

Il rovesciamento della critica che sembrava aver trovato compimento nel libro X della *Repubblica* ora è completo: sulla base dell'argomentazione ricavata dalle *Leggi*, Strauss ora afferma addirittura che «secondo Platone i poeti possiedono una conoscenza autentica dell'anima, e quindi la poesia è *psychologia kai psychagogia*, comprensione dell'anima e guida dell'anima, proprio come la filosofia stessa, o più precisamente, proprio come la filosofia platonica stessa, perché non ogni filosofia è psicologia in senso platonico»<sup>34</sup>. Che ne è quindi della supremazia della filosofia sulla poesia, se quest'ultima sembra essersi riaffermata al punto da essere addirittura messa sullo stesso piano della filosofia platonica?

#### 4. La differenza tra poesia e filosofia politica classica

Si è visto come l'argomentazione platonica ricostruita da Strauss, dopo aver risposto nei due rispetti (politico e teorico) alla critica aristofanea, sembri culminare in un inaspettato rovesciamento che riapre completamente una contesa solo apparentemente risolta alla fine della *Repubblica*. A complicare la situazione è inoltre l'estrema vicinanza, che a tratti sembra sfiorare l'identità, che è possibile riscontrare tra poesia e filosofia platonica: entrambe sono, infatti, *psychologia kai psychagogia*: comprensione e guida dell'anima umana.

Per provare a risolvere l'impasse è necessario ripartire da qui, e in particolare dal proseguimento dell'ultimo passo citato, dove Strauss menziona il carattere particolare della filosofia/psicologia platonica:

La condizione necessaria, ma non sufficiente, perché la filosofia sia psicologia in senso platonico è che l'anima non sia considerata come derivata dal corpo o come secondaria rispetto a esso. Una filosofia materialistica è in effetti radicalmente diversa dalla poesia. Avrebbe bisogno della poesia, della comprensione della vita dell'anima per come la

<sup>34</sup> Strauss (1996: 202).

conosciamo in quanto esseri umani, solo nella forma di un dubbio supplemento sentimentale. Lo si vede chiaramente oggi allorché la poesia appare essere l'unico rifugio da una psicologia e una sociologia che non sono in grado di articolare la vita umana nella sua pienezza e profondità perché ignorano costituzionalmente la differenza tra ciò che è nobile e ciò che è vile, perché quella psicologia e quella sociologia sono di origine materialistica. D'altro canto, la filosofia platonica, che considera l'anima come fenomeno primario e il corpo come derivato, ha lo stesso oggetto della poesia (Strauss 1996: 202).

Quando Strauss spiega in che cosa consista l'integrazione offerta dalla poesia rispetto alla psicologia materialistica contemporanea, sono le esperienze fondamentali di ciò che è nobile e ciò che è vile a essere messe in primo piano<sup>35</sup>. Esperienze non necessariamente legate alla convenzione e al costume ancestrale<sup>36</sup>, dacché vi è anche una nobiltà naturale, che non dipende dal *nomos*. Il che sembra trovare risonanza con quanto Strauss sostiene in *Natural Right and History* a proposito dell'incapacità della filosofia materialista degli edonisti di comprendere veramente l'esperienza che ciascun essere umano fa di ciò che è nobile e bello. Tale posizione infatti riduce il nobile al piacevole o all'utile, ritenendo impossibile che si possa dare una ammirazione di ciò che è nobile priva di alcun interesse egoistico o priva di alcun calcolo utilitaristico. Strauss definisce tale impostazione come una «visione materialistica o cripto-materialistica, che costringe i suoi sostenitori a comprendere ciò che è superiore come nient'altro che l'effetto di ciò che è inferiore, o che impedisce loro di considerare la possibilità che esistano fenomeni che sono semplicemente irriducibili alle loro condizioni, che esistano fenomeni che formano una classe a sé stante»<sup>37</sup>. Quando Strauss presenta la capacità della poesia di offrire una «comprensione della vita dell'anima per come la conosciamo in quanto esseri umani» oppure di «articolare la vita

<sup>35</sup> Va inoltre considerato il legame di questo passo con le argomentazioni del libro X delle *Leggi*, in cui ne va della riaffermazione del primato dell'anima contro gli atei materialisti che invece affermano il primato del corpo: cfr. Strauss (1975).

<sup>36</sup> Cfr. Strauss (1996: 149).

<sup>37</sup> Strauss (1965: 128-129).

umana nella sua pienezza e profondità», sembra indicare esattamente lo stesso tipo di approccio alla dimensione irriducibile delle cose umane, al loro essere una parte del tutto che va compresa secondo la sua logica immanente, e a cui va riconosciuta una dignità non solo per prudenza pratica, ma anche in virtù di una maggiore e più profonda comprensione teorica<sup>38</sup>.

Nella misura in cui si occupano dell'anima umana senza ridurre ad altro i fenomeni e le esperienze a essa relativi, ovvero lasciando che, per riprendere l'esempio emblematico a cui ricorre Strauss, l'esperienza di ciò che è nobile e di ciò che è giusto si manifesti nella sua pienezza e nel suo significato umano, la poesia e la filosofia/psicologia platonica hanno il medesimo oggetto e, si potrebbe dire, il medesimo approccio teorico "non riduzionistico". Nel proseguimento dell'argomentazione la vicinanza tra le due forme di saggezza aumenta nonostante i tentativi di distinguerle in maniera rigorosa. Strauss nota che, per quanto sia vero che poesia e filosofia/psicologia platonica hanno come oggetto l'anima umana, è altrettanto vero che questo non è l'oggetto esclusivo di indagine della seconda. La filosofia «si occupa del tutto, di tutte le cose, e non tutto è anima, l'anima dell'essere umano. La filosofia si occupa necessariamente anche di ciò che non è anima, dei corpi, dei numeri e della relazione dell'anima con queste altre cose»<sup>39</sup>. Ma questa non sembra in realtà essere una precisazione davvero decisiva: Platone ha infatti affidato la discussione delle tematiche della scienza della natura a uno straniero, Timeo, quasi a volerle considerare come qualcosa di secondario rispetto all'indagine condotta dal maestro Socrate sulle cose umane: in ultima istanza «il nucleo, o l'*arché*, il principio iniziatore della filosofia

<sup>38</sup> Si tratta di un approccio che, nel discutere gli scritti socratici di Senofonte, Strauss descrive ricorrendo alla formula, salvo errore mai usata altrove, di "eterogeneità noetica": «Per il Socrate senofonteo, così come per il Socrate platonico, la chiave per la comprensione del tutto è il fatto che il tutto è caratterizzato da quella che chiamerò eterogeneità noetica. [...] la filosofia politica, o scienza politica, si basa sulla premessa che le cose politiche sono in una classe a sé stante, che c'è una differenza essenziale tra le cose politiche e le cose che non sono politiche. [...] La scoperta dell'eterogeneità noetica consente di lasciare che le cose siano ciò che sono ed elimina la necessità di ridurre le differenze essenziali a qualcosa di comune» (Strauss 1996: 163, 171).

<sup>39</sup> Strauss (1996: 202).

platonica è la dottrina dell'anima, e questo nucleo, o *arché*, è identico al tema della poesia»<sup>40</sup>.

La convergenza si accentua ulteriormente allorché Strauss mostra come non solo il tema, ma anche le modalità della sua trattazione sono le medesime nella poesia e nella filosofia/psicologia platonica. Platone infatti non ha scritto dei trattati scientifici ma dei dialoghi caratterizzati da un'ambientazione, da una trama e da uno svolgimento drammatico che imita i comportamenti e le fallacie di ragionatori imperfetti che si confrontano e misurano in dispute dialettiche e conversazioni appassionate – non diversamente dall'arte drammatica di Shakespeare o dello stesso Aristofane, in cui le argomentazioni razionali, lungi dall'essere assenti, sono incarnate nell'azione e nella trama. Allo stesso modo, vi sono esempi paradigmatici di come la poesia sia in grado di esplorare tanto il lato "umano" quanto il lato "naturalistico" dei fenomeni presi in esame, proprio come la filosofia platonica: ne è esempio la discussione dell'amore nel *Faust* di Goethe, dove possono essere distinti l'approccio di Faust e quello di Mefistofele nel trattare il sentimento provato dal primo nei confronti di Gretchen<sup>41</sup>. Infine, non è nemmeno possibile dire che mentre la poesia parla alle nostre passioni, la filosofia parla solo al nostro intelletto, dal momento che la filosofia platonica, nell'offrire la soluzione al problema umano della vita buona (identificata con il *bios theoretikos*) si rivolge alla totalità del nostro essere.

L'argomentazione straussiana, dopo aver presentato la critica della poesia e la risposta puntuale della filosofia, ha preso una direzione sorprendente. Le due contendenti si trovano l'una riflessa nell'altra come in un gioco di specchi. A questo punto, se «non solo l'oggetto della poesia è lo stesso della parte fondamentale della filosofia platonica, ma anche il trattamento è fondamentalemente dello stesso tipo in entrambi i casi»<sup>42</sup>, c'è da chiedersi in fondo in cosa consista la differenza tra le due, e se eventualmente la *querelle* sul primato dell'una o dell'altra possa davvero risolver-

<sup>40</sup> Strauss (1996: 202).

<sup>41</sup> Cfr. Strauss (1996: 203).

<sup>42</sup> Strauss (1996: 203).

si. Strauss sembra voler decidere la contesa con un'argomentazione che assume come criterio dirimente la presentazione della vita buona, ovvero della vita filosofica. Prestando ancora una volta la propria voce alla posizione Platonica, il filosofo tedesco afferma che il vero limite della poesia consiste nel fatto che essa presenta la vita umana nella sua complessità, ma non presenta la vita del pensiero, la vita filosofica in quanto tale. Strauss ricapitola anzitutto la prestazione fondamentale della poesia, ovvero il dar voce all'anima umana nelle sue esperienze più caratterizzanti e significative: «la poesia esprime adeguatamente e in maniera appropriata ciò che i non poeti non possono esprimere adeguatamente e in maniera appropriata. La poesia porta legittimamente alla luce ciò che la legge proibisce di portare alla luce. Solamente la poesia dà sollievo alla nostra sofferenza più profonda, così come approfondisce la nostra felicità»<sup>43</sup>. Tuttavia, ed è questo il suo grande difetto, non indica la via che permette di trascendere questa condizione di fondamentale incompiutezza, la forma di vita che Strauss identifica come l'unica possibilità reale di felicità umana, la filosofia: «la poesia in quanto poesia presenta esseri umani inferiori al filosofo e modi di vita inferiori alla vita filosofica. La poesia presenta modi di vita caratterizzati da una scelta fondamentale che esclude la filosofia come soluzione al problema umano, il problema della felicità. [...] La poesia presenta la vita umana per come appare se non la si vede come orientata verso la filosofia»<sup>44</sup>. La poesia, in ultima istanza, fornirebbe una presentazione parziale dell'umanità e delle sue possibilità naturali omettendo la vita ben riuscita del saggio.

Questa argomentazione finale getta luce su un accenno che Strauss aveva inserito in una lezione precedente a proposito di una differenza teorica fondamentale tra Aristofane e Platone. Confrontando le forme di comunismo descritte, rispettivamente, nell'*Assemblea delle donne* e nella *Repubblica*<sup>45</sup>, Strauss osservava che solo nel secondo caso il nuovo regime è retto dal governo dei filosofi, di cui Aristofane non fa menzione alcuna. Questa

<sup>43</sup> Strauss (1996: 204).

<sup>44</sup> Strauss (1996: 204).

<sup>45</sup> Cfr. Canfora (2014).



differenza è riscontrabile anche nelle concezioni di *eros* esposte nel *Simposio*, per cui «secondo Aristofane la direzione dell'*eros* è orizzontale», mentre «secondo Platone la direzione dell'*eros* è verticale»<sup>46</sup>. Nel seminario del 1959 sul *Simposio* di Platone, giusto l'anno successivo alle lezioni qui prese in esame, Strauss avrebbe formulato con maggiore precisione la medesima tesi:

Aristofane non arriva a riconoscere l'*eros* nella filosofia [...] perché il fine dell'uomo, per come egli lo intende, è un essere incapace di filosofia. Quindi, nelle sue commedie, egli accusa implicitamente Socrate di essere anerotico. Non può concepire *eros* se non orizzontalmente, allo stesso livello, e non verticalmente, come lo intende Socrate. Egli può concepire *eros* solo in termini di reciprocità: non comprende la mente – il *nous* – e la sua direzione unilaterale (Strauss 2001; trad. it. 2021: 138).

In Platone è presente una gerarchia naturale dei fini (e in ciò Strauss sembra seguirlo<sup>47</sup>) che orienterebbe l'*eros* verso la pienezza secondo natura offerta esclusivamente dalla vita filosofica<sup>48</sup>. Solo alla luce di questa gerarchia la filosofia/psicologia platonica, essendo una presentazione della vita filosofica e una introduzione a essa, può finalmente rivendicare il proprio primato sulla poesia e distinguersene sotto il rispetto più importante: «La poesia è legittima solo nella misura in cui è ministeriale al dialogo platonico che a sua volta è ministeriale alla vita dell'intelletto. La poesia autonoma è cieca dal punto di vista decisivo»<sup>49</sup>. La poesia si riscatta solo nella misura in cui è capace di purificare le passioni e prepararle alla conversione alla vita filosofica, il fine ultimo che la trascende e di cui essa è, almeno apparentemente, non pienamente consapevole. Ma ciò significa che, in ultima istanza, essa deve trovare la propria collocazione all'interno di un tutto di cui la filosofia rappresenta il fondamento e la sommità.

<sup>46</sup> Strauss (1996: 158).

<sup>47</sup> Cfr. Strauss (1965: 162-163).

<sup>48</sup> Cfr. Meier (2011); Altini (2019).

<sup>49</sup> Strauss (1996: 204).

## 5. Conclusione. Due questioni irrisolte

Nonostante l'argomentazione finale di Strauss sembri pronunciare l'ultima parola sulla *querelle* tra poesia e filosofia, la conclusione di questo contributo non può che essere interlocutoria. Anzitutto, lo è per il fatto che analizza un limitato gruppo di testi (le lezioni del 1958 sull'origine della scienza politica) in cui Strauss formula per la prima volta in maniera articolata le sue tesi sulla contesa. Non può quindi trattarsi della sua ultima parola sul tema (se mai dovesse essercene una), tanto più che nel decennio successivo sarebbe tornato sull'argomento pubblicando un'opera ampia ed estremamente complessa come *Socrate e Aristofane*. Tuttavia quanto è stato possibile fare a partire da queste prime elaborazioni è un inquadramento preliminare di alcune questioni che potrebbero eventualmente trovare una risposta proprio negli scritti successivi.

Due, in particolare, sono le problematiche riguardanti il rapporto tra poesia e filosofia che le lezioni del 1958 sembrano lasciare irrisolte. In primo luogo, resta una certa perplessità sulla possibilità che quella di Platone possa essere davvero l'ultima parola sulla contesa. Al netto di altre ipotesi di lettura che, in realtà, vanificherebbero il problema (ad esempio: Aristofane in realtà sarebbe un filosofo politico che scrive commedie e, lungi dall'essere un poeta comico ignaro del vero fine ultimo dell'essere umano, decide deliberatamente e strategicamente di non presentare la vita filosofica), c'è da chiedersi se la posizione che Strauss attribuisce ad Aristofane – relativamente all'orientamento “orizzontale” e non “verticale” dell'*eros* – non meriti una maggiore considerazione. Certo, questo nei termini straussiani equivarrebbe a negare che la vita filosofica sia l'unica soluzione al problema umano della felicità. Ma appunto: negherebbe che sia l'*unica*, non che si tratti di una soluzione. Forse la posizione aristofanea lascia spazio a un pluralismo di forme di vita buone, riuscite, non semplicemente condannate, nel migliore dei casi, a una qualche forma di consolazione? Oppure, altra ipotesi che non è possibile scartare *a priori*, egli sta negando che il problema umano possa essere risolto, e che il massimo a cui possiamo aspirare sia il piacere rassegnato

fornito dalla commedia? Il tutto si complica se all'equazione si aggiunge anche l'autocomprensione del poeta comico stesso, quale sembra adombrata negli *Acarnesi*, se vale l'identificazione in senso forte tra il protagonista Diceopoli e lo stesso Aristofane<sup>50</sup>. Che valga la pena di tenere aperta la possibilità di una replica della poesia *anche* alla filosofia/psicologia platonica viene inoltre confermato, in maniera obliqua, dallo stesso Strauss. Nel concludere l'introduzione a *Socrate e Aristofane*, egli infatti ricorda l'attacco a Socrate condotto nella *Nascita della tragedia*, in cui «Nietzsche [...] utilizza la critica che Aristofane muove al giovane Socrate come se fosse stata intesa come una critica del Socrate platonico»<sup>51</sup>. Perché Nietzsche rilancia la critica delle *Nuvole* applicandola al Socrate che, grazie a Platone, aveva fatto tesoro di quella duplice lezione? Si tratta di un attacco alla vita teorica che forse va compreso alla luce di una concezione dell'*eros* differente da quella platonica, non verticale, e magari addirittura non gerarchica<sup>52</sup>?

L'altra questione riguarda invece il rapporto tra poesia e materialismo. Si è visto infatti come Strauss contrapponga il materialismo che riduce l'anima al corpo e ne fa un fenomeno da questo derivato e la poesia o filosofia/psicologia platonica che invece considera l'anima umana e le esperienze del giusto e del nobile in una classe a sé stante, non riducibile a qualcos'altro. Esattamente un decennio dopo Strauss avrebbe pubblicato un esteso commentario al *De rerum natura* di Lucrezio, un saggio che rappresenta un altro capitolo cruciale nelle esplorazioni straussiane tra filosofia e poesia, e in cui effettivamente si ha a che fare con la produzione poetica di un filosofo materialista. Se, ed eventualmente in che misura, le tesi sulla conoscenza dell'anima umana debbano essere riviste o addirittura abbandonate alla luce di quanto emerge dalla lettura straussiana del capolavoro di Lucrezio è un interrogativo che merita ulteriore approfondimento.

<sup>50</sup> Per un'analisi dell'autopresentazione di Aristofane in questa commedia si rimanda a Zumbrennen (2004) e Ludwig (2007).

<sup>51</sup> Strauss (1980; trad. it. 2019: 38).

<sup>52</sup> Si noti che, secondo Strauss, l'orientamento orizzontale dell'*eros* non impediva ad Aristofane di concepire una gerarchia naturale: cfr. Strauss (2001; trad. it. 2021: 142).

## Bibliografia

- Altini, C. (2000), *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna.
- Altini, C. (2019), *La filosofia, ovvero la felicità della vita teoretica. Leo Strauss lettore di Al-Fārābī*, in Strauss, L. (2019), *Al-Fārābī. La filosofia politica nell'Islam medievale*, a cura di C. Altini, Edizioni ETS, Pisa, pp. 5-36.
- Bonazzi, M. (2018), *Processo a Socrate*, Laterza, Roma-Bari.
- Burns, T.W. (2015), *Philosophy and Poetry: A New Look at an Old Quarrel*, in «American Political Science Review», CIX, 2, pp. 326-338.
- Canfora, L. (2014), *La crisi dell'utopia: Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari.
- Cubeddu, R. (1983), *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.
- Cubeddu, R. (2014), *L'ombra della tirannide: il male endemico della politica in Hayek e Strauss*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Deanini, F. (2017), *The Law and the Philosopher. On Leo Strauss' "The Law of Reason in the Kuzari"*, in «Philosophical Readings», IX, 1, pp. 69-74.
- Frost, B.-P. and Mhire, J. (2014, eds.), *The Political Theory of Aristophanes: Explorations in Poetic Wisdom*, State University of New York Press, Albany.
- Fussi, A. (2011), *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Edizioni ETS, Pisa.
- Janssens, D. (2011), *The Philosopher's Ancient Clothes: Leo Strauss on Philosophy and Poetry*, in Armada, P. and Gornisiewicz, A. (2011, eds.), *Modernity and what has been lost: considerations on the legacy of Leo Strauss*, St. Augustine's Press, South Bend, pp. 53-71.
- Ludwig, P.W. (2007), *A Portrait of the Artist in Politics: Justice and Self-Interest in Aristophanes' Acharnians*, in «The American Political Science Review», CI, 3, pp. 479-492.
- Meier, H. (2003), *Das theologisch-politische Problem: Zum Thema von Leo Strauss*, J.B. Metzler, Stuttgart.
- Meier, H. (2011), *Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus Rêveries in zwei Büchern*, C.H. Beck, München.
- Meier, H. (2013), *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, C.H. Beck, München; trad. it. di M. Menon (2020), *La filosofia politica e la sfida della religione rivelata*, Edizioni ETS, Pisa.
- Pangle, T.L. (1983), *Introduction*, in Strauss, L. (1983), *Studies in Platonic political philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-26.
- Sassi, M.M. (2015), *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino.

- Strauss, L. (1965), *Natural Right and History* [1953], The University of Chicago Press, Chicago-London; trad. it. di N. Pierri (1990), *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova.
- Strauss, L. (1975), *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, Chicago-London; trad. it. di A.S. Caridi (2006), *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione*, a cura di C. Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Strauss, L. (1978), *The City and Man* [1964], The University of Chicago Press, Chicago-London; trad. it. di I. La Scala (2010), *La città e l'uomo. Saggi su Aristotele, Platone e Tuciddide*, a cura di C. Altini, Marietti, Genova.
- Strauss, L. (1980), *Socrates and Aristophanes* [1966], The University of Chicago Press, Chicago-London; trad. it. di M. Menon (2020), *Socrate e Aristofane*, Edizioni ETS, Pisa.
- Strauss, L. (1995), *Liberalism Ancient and Modern* [1968], The University of Chicago Press, Chicago-London; trad. it. di S. Antonelli e C. Geraci (1973), *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano.
- Strauss, L. (1996), *The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures* [1958], edited by D. Bolotin, Ch. Bruell, T.L. Pangle, in «Interpretation», XXIII, 2, pp. 127-207.
- Strauss, L. (1998a), *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus* [1970], St. Augustine's Press, South Bend; trad. it. di G. Brioni (2024), *Il discorso socratico di Senofonte. Un'interpretazione dell'Economico*, Edizioni ETS, Pisa.
- Strauss, L. (1998b), *Xenophon's Socrates* [1972], St. Augustine's Press, South Bend; trad. it. di R. De Bartolo (2009), *Socrate senofonteo*, Pensa Multimedia, Lecce.
- Strauss, L. (2000), *On Tyranny. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago-London; trad. it. di D. De Pretto (2010), *Sulla tirannide*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano.
- Strauss, L. (2001), *On Plato's Symposium*, a cura di S. Benardete, The University of Chicago Press, Chicago-London; trad. it. di G. Frilli (2021), *Sul Simposio di Platone*, a cura di A. Fussi, Edizioni ETS, Pisa.
- Zumbrunnen, J. (2004), *Elite Domination and the Clever Citizen: Aristophanes' "Archarnians" and "Knights"*, in «Political Theory», XXII, 5, pp. 656-677.



# Storia politica e arte della scrittura nell'esegesi straussiana di Senofonte

*Giacomo Brioni*

L'obiettivo di questo saggio è offrire alcuni spunti per una reinterpretazione del ruolo di Senofonte all'interno del pensiero di Leo Strauss. Sebbene la letteratura critica abbia pienamente documentato l'importanza dei testi senofonetei per l'elaborazione della teoria della scrittura reticente e per la concezione generale della filosofia politica classica, in pochi si sono concentrati sui caratteri specifici che Strauss attribuisce all'arte della scrittura del generale ateniese e alla sua visione della vita politica. L'individuazione di tali caratteri richiede di confrontarsi soprattutto con l'ultima produzione di Strauss. A partire dalla considerazione di alcuni degli scritti appartenenti a questa fase, in particolare *Xenophon's Socratic Discourse* e *Xenophon's Anabasis*, verranno proposte due tesi. In primo luogo (§1), verrà mostrato che per Strauss il pensiero di Senofonte occupa un piano intermedio tra storia politica e filosofia politica, fatto che lo qualifica come una peculiare forma di realismo. Questo diverso inquadramento permetterà (§2) di osservare come Strauss enfatizzi la funzione puramente mimetica dell'arte della scrittura senofonetea, intesa quale presupposto indispensabile del più noto utilizzo difensivo e protettivo. In conclusione, verranno prese in esame alcune potenziali obiezioni alla tesi del saggio (§3).

## 1. Lo sguardo di Senofonte sulle cose umane: tra storia politica e filosofia

Il modo più intuitivo di interpretare il complesso dei commenti senofonetei di Strauss è contestualizzarli nel processo di riattivazione della filosofia politica classica come modello teoretico. In questo senso, risultano programmatici i capoversi conclusivi di

*The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, il saggio del 1939 con cui Strauss annuncia la “scoperta” della scrittura reticente. Dopo aver mostrato come Senofonte abbia composto una satira della costituzione spartana mascherandola da elogio, Strauss formula alcune osservazioni criptiche sul conflitto tra filosofia e politica alla base della scrittura esoterica, sul valore esistenziale della vicenda di Socrate e sul nesso tra *nomos* e divinità come carattere definitorio della vita politica<sup>1</sup>. Tali nuclei tematici, che in alcune note lettere a Jacob Klein vengono presentati da Strauss come i risultati cruciali della propria ricerca<sup>2</sup>, saranno articolati pienamente in *On Tyranny* (1948) e nelle monografie successive, le quali fanno parte della più ampia ricerca su Socrate inaugurata dal ciclo di lezioni del 1958 *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates* e proseguita con lavori come *The City and Man* (1964), *Socrates and Aristophanes* (1966), *Xenophon's Socratic Discourse* (1970) e *Xenophon's Socrates* (1972). Questo percorso di lettura porta a osservare nel Senofonte di Strauss orientamenti non dissimili da quelli del suo Platone, come la difesa della vita filosofica e l'esame del rapporto tra saggezza e potere. A differenza di Platone, Senofonte è più attento a presentare il proprio Socrate come pio gentiluomo e buon cittadino: tuttavia, non si tratta altro che di un travestimento ben fabbricato, che lascia comunque intravedere l'essenziale estraneità del filosofo rispetto alla *polis*<sup>3</sup>.

Questo giudizio, pur corretto, rischia di avallare l'obiezione per cui Strauss sarebbe sostenitore di una concordanza assoluta di tutti gli antichi su una manciata di tesi filosofiche, con variazioni formali piuttosto che sostanziali<sup>4</sup>. Si tratta di una linea di ragionamento che può avere esiti paradossali rispetto alla stessa intenzione straussiana di restituire a Senofonte una dimensione intellettuale indipendente. Se l'espressione del filosofare socratico raggiunge il massimo grado in Platone, sembra inevitabile – come

<sup>1</sup> Cfr. Strauss (1939: 529-536).

<sup>2</sup> Cfr. Strauss (2001: 566ss.); Johnson (2012); Ruderman (2015); Chivilò e Menon (2015).

<sup>3</sup> Cfr. Altini (2021), che mette l'idea di filosofia come saggezza straniera al centro del pensiero di Strauss.

<sup>4</sup> Cfr. Fussi (2011: 11).



Strauss pare sostenere in alcuni passaggi – considerare la lettura di Senofonte un esercizio propedeutico all'interpretazione del dialogo platonico o ad essa accorpabile<sup>5</sup>. Anche da una conoscenza superficiale del modo di procedere di Strauss si capisce che questo non può essere vero. Soprattutto nello Strauss “maturo”<sup>6</sup>, l'autonomia retorica e drammatica del testo ne detta anche l'autonomia contenutistica, e l'interpretazione monografica di un autore non può essere affrontata seguendo gli schemi “didattici” della storia della filosofia politica che Strauss costruisce in altre occasioni<sup>7</sup>. Ma quali sono i tratti distintivi del Senofonte straussiano?

Per capirlo è necessario riconsiderare se, nell'economia del pensiero di Strauss, a Senofonte spetti il titolo di filosofo politico *simpliciter*, o se tale qualifica non vada ulteriormente elaborata. A tal proposito sono rilevanti due passaggi paralleli, contenuti rispettivamente nell'introduzione a *On Tyranny* e nel finale della lezione del 29 novembre 1958 sul problema di Socrate. In entrambi i casi, Strauss ingaggia un confronto polemico con la critica storicista e romantica, correnti ree di aver proiettato sugli antichi i presupposti “spirituali” di un universo politico e letterario a loro alieno, e, ancor peggio, di aver invertito il nesso di priorità tra comprensione e interpretazione che per Strauss è alla base di una corretta lettura dei classici<sup>8</sup>.

Nel diciannovesimo e ventesimo secolo, Senofonte viene paragonato come filosofo a Platone, ed è ritenuto manchevole; viene paragonato come storico a Tuciddide, ed è ritenuto manchevole. Non è necessario, anche se si potrebbe, mettere in questione le visioni di filosofia e sto-

<sup>5</sup> Cfr. Strauss (1939: 534-535); Strauss (2013: 26).

<sup>6</sup> Cfr. Bloom (1974), discusso in Fussi (2011: 141-144).

<sup>7</sup> Cfr. Strauss (1959); Strauss (1953).

<sup>8</sup> Quest'affermazione in Strauss acquisisce un senso specifico, poiché va intesa nel quadro di un metodo ermeneutico fortemente “internalista”, il quale attribuisce all'autore un controllo quasi sovrumano su qualsiasi dettaglio della composizione. Naturalmente, una posizione del genere non è accettabile per uno storico della filosofia “ortodosso” e dedito alla ricostruzione del contesto in cui un'opera è stata prodotta. Non possiamo affrontare approfonditamente la questione in questa sede, ma il dibattito tra Skinner (2002) e Zuckert (2002) è una buona sintesi della *querelle* metodologica che ha circondato la proposta straussiana.

ria presupposte in questi paragoni. Si deve semplicemente sollevare la questione se Senofonte volesse essere compreso primariamente come filosofo o storico (Strauss 2013: 26)<sup>9</sup>.

Strauss offre due ipotesi sulla questione sollevata nelle ultime due righe. Nel considerare il perché, dopo aver esaminato le *Nuvole* di Aristofane, sia corretto proseguire la ricostruzione dell'insegnamento di Socrate con gli scritti senofontei, Strauss afferma che Senofonte «era fra i conoscenti di Socrate e ha mostrato con i fatti di avere la capacità e la volontà di essere uno storico»<sup>10</sup>. Questo, tuttavia, è solo parzialmente vero. Senofonte è certamente l'autore delle *Elleniche*, un'opera che si presenta come seguito diretto della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide; tuttavia, egli scrive anche l'*Anabasi* e la *Ciropedia*, che sono storie dai forti innesti di finzione. Allo stesso modo, gli scritti socratici sono ben lontani dal raccogliere con accuratezza tutto ciò che riguarda la vicenda personale di Socrate, in quanto, per esempio, omettono qualsiasi riferimento alla carriera militare del filosofo<sup>11</sup>. In ragione di queste anomalie, Strauss propone la seconda via di lettura.

Al fine di descrivere la sua attività letteraria nel suo complesso è saggio utilizzare una descrizione che si trova a volte nei manoscritti delle sue opere. Lì viene chiamato talvolta l'Oratore Senofonte. Per quanto riguarda la stretta relazione tra oratoria e storia nell'antichità, è sufficiente riferirsi agli scritti retorici di Cicerone. L'espressione "l'Oratore Senofonte" non significa tanto che Senofonte era una persona che parlava in pubblico, ma che era un uomo che possedeva pienamente l'arte del parlare in pubblico [...]. La retorica di Senofonte era retorica socratica (Strauss 1996: 159–160)<sup>12</sup>.

Nel prossimo paragrafo ci si occuperà di capire perché l'elemento retorico-narrativo definisca, secondo Strauss, l'intero *corpus* senofonteo. Tuttavia, è prima necessario riflettere meglio

<sup>9</sup> Tutte le traduzioni dei passi di Strauss sono dell'autore.

<sup>10</sup> Strauss (1996: 159); cfr. Strauss (1970: 83).

<sup>11</sup> Strauss (1996: 159).

<sup>12</sup> Cfr. Strauss (2013: 26).

sulla questione del Senofonte storico, perché i commenti monografici di Strauss le conferiscono indirettamente un valore non trascurabile.

Come anticipato nelle righe di *On Tyranny*, la concezione classica della storia politica, nell'ottica di Strauss, non può essere accorpata all'ideale moderno di scientificità o al paradigma storicista, tantomeno se quest'ultimo è legato a una qualche idea di progresso. La storia politica è per Strauss una vera e propria categoria teorica, i cui nodi vengono esplorati nel saggio su Tucidide che chiude il trittico di *The City and Man*<sup>13</sup>.

Tucidide non raggiunge le vette della filosofia politica classica perché ha più a cuore della filosofia politica classica ciò che è "primo per noi" rispetto a ciò che è "primo per natura". La filosofia è l'ascesa da ciò che è primo per noi a ciò che è primo per natura. Questa ascesa richiede che ciò che è primo per noi sia compreso nel modo più adeguato possibile per come si presenta alla vista prima dell'ascesa. In altre parole, la comprensione politica o la scienza politica non può iniziare guardando alla città come una caverna ma deve iniziare guardando alla città come a un mondo, come a ciò che di più alto c'è nel mondo; deve iniziare dall'osservazione dell'uomo completamente immerso nella vita politica: "la guerra presente è la guerra più grande". La filosofia politica classica presuppone l'articolazione di questo inizio della comprensione delle cose politiche, ma non lo esprime nel modo insuperabile, anzi, impareggiato, di Tucidide. La ricerca di quella comprensione di "senso comune" delle cose politiche che ci ha prima condotto alla *Politica* di Aristotele, ci conduce infine alla *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (Strauss 1964: 240).

Come Strauss chiarisce fin da *Natural Right and History*, la filosofia è coeva alla formulazione del concetto di "natura"<sup>14</sup>. Tuttavia, "natura" non possiede un'unica accezione. Giocando sulla semantica di *eidos*, Strauss sostiene che la filosofia ha come oggetto la dialettica tra la natura come forma intelligibile e come

<sup>13</sup> Più estesamente sul tema cfr. Farnesi Camellone (2013).

<sup>14</sup> Cfr. Strauss (1953: 81).

manifestazione immediata<sup>15</sup>. Essa tematizza le diverse espressioni di una classe di enti – ciò che è primo per noi – e cerca di raggiungere, attraverso il procedimento dialettico, una definizione universalmente valida – ciò che è primo in sé<sup>16</sup>. Le cose politiche costituiscono un campo particolarmente rappresentativo delle difficoltà che la filosofia incontra nel passaggio da un polo all'altro della propria indagine. Ciò che è primo per noi nel contesto politico è il *nomos* della città. Quest'ultimo non si presenta alla percezione dell'uomo come un fatto del mondo simile agli altri fenomeni naturali. Il *nomos* avanza una pretesa sulla vita dell'uomo, è un fenomeno già intriso d'opinione, di codici relazionali, di strategie di legittimazione. L'*eidos* della città è il suo modo di vivere, il costume, e quest'ultimo si presenta all'uomo come già proiettato sul piano divino e ancestrale<sup>17</sup>. Tutto ciò rende il *nomos* refrattario alla critica razionale, che in quanto tale ne deve mettere a tema la possibile mancanza di fondamento. Prima di agire, pertanto, la filosofia deve comprendere la natura della vita politica nella manifestazione performativa che le è propria.

Tuttavia, è tratto distintivo della filosofia politica classica non fermarsi a questo stadio. Essa ha come obiettivo ultimo la determinazione della natura anche nell'accezione di ideale regolativo. Dato che il giudizio di valore è un elemento coevo a qualsiasi prospettiva sulle cose politiche (contro quanto sostenuto da Weber)<sup>18</sup>, l'indagine scientifica in merito non può altro che culminare nella ricerca del miglior regime<sup>19</sup>. Il fatto che questa indagine, come rilevato da Strauss nel commento alla *Repubblica*, porti a conclusioni problematiche per la violenza del suo movimento d'astrazione<sup>20</sup> non ne inficia la legittimità nella costituzione razionale della filosofia politica.

<sup>15</sup> Cfr. Strauss (1953: 123 e contesto). Come mostrato da Ciccarelli (2018), in questi ragionamenti di Strauss vi è una chiara impronta fenomenologica, risalente al confronto giovanile con il pensiero di Husserl e Heidegger.

<sup>16</sup> Cfr. Strauss (1953: 124).

<sup>17</sup> Cfr. Strauss (1953: 82-84); Brioni (2024: 18-19).

<sup>18</sup> Cfr. Strauss (1953: 35-80).

<sup>19</sup> Cfr. Strauss (1959: 34).

<sup>20</sup> Cfr. Strauss (1964: 109).

Di contro, la storia politica rimane più aderente al piano esistenziale della città, cosa che però non equivale ad assumere una prospettiva meramente classificatoria. Strauss riconosce in Tucidide l'intenzione di far emergere i tratti universali della vita politica a partire da eventi particolari in cui tali caratteristiche si manifestano con estrema intensità<sup>21</sup>. È questo il caso del conflitto tra Sparta e Atene: osservare la guerra più grande mai registrata permette di comprendere aspetti essenziali della guerra *simpliciter*. E, dato che la *kinesis* è un fatto ineludibile dell'esistenza politica, osservare la *kinesis* più grande permette di comprendere aspetti essenziali della vita politica tutta<sup>22</sup>. In sintesi, Strauss sostiene che filosofia politica e storia politica rappresentano due specie distinte di una comune postura teoretica nei confronti delle cose umane, ossia la ricerca della verità, il passaggio dall'opinione alla conoscenza (l'espressione *quest for the truth* compare in riferimento sia alla filosofia politica classica, sia a Tucidide)<sup>23</sup>. Uno dei tratti caratterizzanti della filosofia politica è la tensione zetetica verso il miglior regime.

Soprattutto se messo a confronto con Platone, il pensiero del Senofonte straussiano sembra avere molte affinità con le categorie della storia politica ora delineate. Strauss, in alcuni luoghi dei suoi commenti, descrive Senofonte come cartografo di un complesso «universo morale»<sup>24</sup>, popolato da figure «idealtipiche» che incarnano diversi modi di intendere la vita associata – Socrate, Iscomaco, Ciro, Ierone, nonché lo stesso Senofonte personaggio dell'*Anabasi*. Chiaramente, il «mondo» indagato da Senofonte non è sovrapponibile a quello di Tucidide. La prospettiva di Senofonte è infatti orientata anche dal problema di come difendere la vita filosofica, cioè da un'altra delle «determinazioni»<sup>25</sup> che Strauss attribuisce alla filosofia politica; di contro, «noi non abbiamo diritto di assumere che la filosofia sia presente in Tuci-

<sup>21</sup> Cfr. Strauss (1964: 143).

<sup>22</sup> Cfr. Strauss (1964: 143, 155-159, 230).

<sup>23</sup> Cfr. Strauss (1959: 11); Strauss (1964: 143).

<sup>24</sup> Cfr. Strauss (1970: 88); Strauss (1983: 227).

<sup>25</sup> Meier (2020: 22).

dide o per Tucidide»<sup>26</sup>. Bisogna però osservare che Senofonte stabilisce il primato dell'azione politica e definisce, attraverso quest'ultimo, lo statuto della filosofia. Questo legame di priorità logica viene individuato da Strauss soprattutto nell'*Economico* e nell'*Anabasi*.

La figura centrale dell'universo senofonteo è il gentiluomo. Alla sua presentazione è dedicata la sezione più ampia dell'*Economico*<sup>27</sup>, in cui Socrate racconta a Critobulo della conversazione con Iscomaco avuta in gioventù. Socrate parla di Iscomaco a fini educativi: egli deve insegnare a Critobulo l'arte economica, e Iscomaco è il massimo esempio di economo che egli abbia conosciuto. Il gentiluomo, dunque, viene avvicinato «da un punto di vista piuttosto basso: dal punto di vista della questione di come [...] si guadagna da vivere». Egli è osservato «non nel suo splendore, ma nei suoi bisogni»<sup>28</sup>. La dimensione ordinaria della gestione della casa, nella sua urgenza, è tuttavia un veicolo per l'arte politica. L'*oikos*, esattamente come la città, è un ordine, e in quanto tale pone all'uomo il problema di come preservarlo di fronte all'instabilità della natura<sup>29</sup> e all'imprevedibilità della condotta degli altri individui<sup>30</sup>. Così, l'Iscomaco che si fa carico dell'educazione della moglie e dei servi alle loro mansioni svolge una funzione analoga a quella pedagogico-politica del legislatore, il quale deve mostrare di conoscere i meccanismi sottesi alle passioni umane (benevolenza, rivalità, necessità di riconoscimento) al fine di incentivare i comportamenti virtuosi e scoraggiare quelli dannosi<sup>31</sup>. Allo stesso modo, la pratica dell'arte agricola pone problemi riguardanti la giustizia – i limiti all'arricchimento<sup>32</sup> – e il rapporto con la possibilità dell'intervento degli dèi nei piani degli uomini o, più in generale, con l'ordine divino del cosmo<sup>33</sup>. Nel complesso, Iscomaco,

<sup>26</sup> Strauss (1964: 143).

<sup>27</sup> I temi qui riassunti sono trattati più in dettaglio in Brioni (2024).

<sup>28</sup> Strauss (1970: 129).

<sup>29</sup> Cfr. Strauss (1970: 149).

<sup>30</sup> Cfr. Strauss (1970: 158).

<sup>31</sup> Cfr. Strauss (1970: 159-177).

<sup>32</sup> Cfr. Strauss (1970: 123).

<sup>33</sup> Cfr. Strauss (1970: 182-186).

che riunisce arte economica e politica sotto l'egida della moderazione, incarna il gentiluomo inserito nell'orizzonte teologico-politico della città.

Secondo Strauss, il tema del gentiluomo attraversa anche l'intera *Anabasi*. Giocando sull'inadeguatezza del titolo dell'opera rispetto al suo contenuto, Strauss afferma che il vero fulcro dell'*Anabasi* non è tanto la cronaca del viaggio dei soldati al servizio di Ciro, quanto l'ascesa politica di Senofonte stesso<sup>34</sup>. Senofonte diventa il capo riconosciuto dell'armata perché domina perfettamente i moduli dell'arte politica – coercizione e persuasione. Un chiaro esempio di quest'arte all'opera è individuato da Strauss nel discorso che nel libro III Senofonte rivolge ai soldati dopo essere stato eletto generale. Inizialmente, egli fa ricorso al registro religioso per sollevare il morale delle truppe, dicendo che dopo il tradimento di Artaserse i persiani hanno perso il favore degli dèi, che ora assisteranno i greci nella loro missione<sup>35</sup>. Dopo essersi preparato il terreno in questo modo, egli può passare a «considerazioni puramente umane». Da un lato, propone la «restaurazione e il rafforzamento dei poteri punitivi dei comandanti»; dall'altro, fa leva sul desiderio di ricchezza promettendo ai soldati che potranno appropriarsi dei beni dei popoli sconfitti. «L'arte economica come arte di aumentare il proprio patrimonio può essere esercitata tramite l'arte militare». Con questa dimostrazione, Senofonte diventa, «se non il capo dell'armata greca, il suo *spiritus rector*»<sup>36</sup>.

Strauss misura la superiorità dell'arte politica di Senofonte a confronto con le qualità degli altri comandanti. Uno è Chirisofo, generale spartano pronò alla violenza impulsiva; l'altro è Prosseno, che invece eccede dal lato della moderazione. Durante la marcia dei greci in Armenia, raccontata nel libro IV, Senofonte riesce a guadagnarsi la fiducia di un capovillaggio locale e lo affida

<sup>34</sup> Strauss traduce *Kyrou Anabasis* come *Cyrus' Ascent*. L'ascesa di Ciro è tuttavia interrotta alla fine del primo libro, lasciando spazio a quella di Senofonte (*Xenophon's Ascent*); cfr. Strauss (1983: 105-106).

<sup>35</sup> Strauss (1983: 114).

<sup>36</sup> Strauss (1983: 115).

al controllo di Chirisofo. «Dato che l'armeno non si comportava proprio come desiderato da Chirisofo, lo spartano lo picchiò senza legarlo; così l'armeno fuggì [...]. Prosseno non l'avrebbe mai picchiato. Chirisofo lo picchiò, ma si scordò di legarlo. Senofonte l'avrebbe picchiato, se necessario, ma avrebbe preso la precauzione di legarlo. Senofonte si attiene al giusto mezzo»<sup>37</sup>. In particolare, Senofonte riconosce l'elemento cognitivo e strategico che deve informare l'uso della coercizione. Egli si distingue in questo soprattutto da Prosseno: entrambi sono gentiluomini e allievi di figure intellettuali (Socrate per Senofonte e Gorgia per Prosseno). Tuttavia, Senofonte è più «scaltro e acuto»<sup>38</sup> di Prosseno. Si vedrà tra poco come queste caratteristiche si collegano alla figura di Socrate.

Il punto più alto dell'ascesa di Senofonte viene toccato nel libro V. Di fronte, da un lato, alla difficoltà di proseguire per il territorio della Paflagonia e, dall'altro, allo stallo delle negoziazioni sulla decisione di prendere la via del mare, «sovvenne a Senofonte che, considerando la grandezza della forza armata dei greci in questa regione periferica», i soldati avrebbero potuto «aumentare il territorio e il potere della Grecia fondando una città»<sup>39</sup>. Nell'ottica di Strauss, la figura del fondatore (e, di conseguenza, del legislatore) è l'inveramento del perfetto gentiluomo, ossia di colui che esercita l'arte politica come atto ordinatore. Tuttavia, l'impresa di Senofonte fallisce perché l'indovino al suo seguito, il quale avrebbe dovuto comunicare all'esercito il responso degli dèi sulle possibilità di riuscita, lo tradisce accusandolo di fronte ai soldati di voler fondare quella colonia a fini di prestigio personale<sup>40</sup>.

Questo episodio, insieme all'intera parabola di Senofonte nell'*Anabasi*, suggerisce a Strauss alcune osservazioni sul modo in cui l'arte del gentiluomo viene presentata. A differenza dell'*Economico*, l'*Anabasi* si svolge fuori dai confini esistenziali della *polis*.

<sup>37</sup> Strauss (1983: 120); cfr. *An.* IV.6.3.

<sup>38</sup> Strauss (1983: 111). Cfr. Stauffer (2015: 308).

<sup>39</sup> Strauss (1983: 124).

<sup>40</sup> Cfr. Strauss (1983: 124-125).



Senofonte parte mercenario senza interrogare l'oracolo sull'opportunità di questa scelta; egli si limita a chiedere come compiere il viaggio in sicurezza. La decisione, di per sé, marca la distanza tra Senofonte e il patriottismo<sup>41</sup>. In secondo luogo, Strauss nota – in guisa tucididea – che la dimensione divina viene progressivamente resa irrilevante a favore del caso e dello scontro tra interessi umani<sup>42</sup>; anzi, l'uso della religione, come si è visto, fa parte della prassi politica. Da ciò segue che il Senofonte di Strauss non vede alcuna identità di principio tra giustizia (umana o divina) e arte politica. Ciò non significa che egli non riconosca differenze tra regimi virtuosi e corrotti; queste, tuttavia, sono sovrapposizioni contingenti di orientamenti morali all'esercizio del potere.

Questa ambivalenza spiega perché Strauss non colga in Senofonte una vera e propria teoria del miglior regime in senso filosofico. Alla fine di *Xenophon's Socratic Discourse*, egli osserva che Senofonte, in opere come lo *Ierone* e l'*Economico*, si dedica a «fare esperimenti con *possibilità estreme*: quella della tirannide benevolente, stabilita in origine con la forza e la frode, da un lato, e quella di un'economia che è in procinto di diventare crematistica pura, dall'altro»<sup>43</sup>. La prima di queste viene avanzata nel dialogo tra Simonide e Ierone<sup>44</sup>, ma si ritrova anche nell'esempio del governo di Ciro nell'*Economico*. In entrambi i casi, l'elemento autocratico viene legittimato da un sistema di benefici materiali e simbolici per i sudditi: il tiranno imita la regalità. La seconda ipotesi occupa uno degli ultimi capitoli dell'*Economico*, in cui Iscomaco racconta a Socrate di come suo padre si è arricchito comprando terreni dissestati e rivendendoli a prezzo maggiorato dopo averli resi nuovamente produttivi. Secondo Iscomaco que-

<sup>41</sup> Cfr. Strauss (1983: 111-112).

<sup>42</sup> Emblematico per Strauss è un episodio del libro V (*An.* V.2.23-26). L'armata greca non riesce a rompere le difese di una fortezza del Ponto. «A un certo punto, inaspettatamente e all'improvviso, un qualche dio dette uno strumento di salvezza ai greci: qualcuno – solo dio sa come e perché – appiccò il fuoco a una casa e questo gettò una parte dei nemici nel panico; quando Senofonte capì il messaggio datogli dal caso, dette ordine di appiccare il fuoco [...] all'intera città. Ciò che prima era stato chiamato "un qualche dio" ora viene chiamato "caso": *deus sive casus*», Strauss (1983: 121).

<sup>43</sup> Strauss (1970: 203-204), corsivi aggiunti.

<sup>44</sup> Strauss (2013: 88-90, 99). Sulla tirannide in Strauss cfr. Cubeddu (2014).

sta è la prova di un amore sincero per l'agricoltura. Eppure, nota Strauss, il vero fine del padre di Iscomaco non è la cura della terra, ma l'accumulazione di denaro. La crematistica, cioè l'arricchimento senza limiti, rappresenta lo sconfinamento delle pulsioni private rispetto ai confini del *nomos*<sup>45</sup>. Essa è l'opposto speculare della tirannide, che invece consiste nell'assolutizzazione del pubblico rispetto al privato. Ciò che accomuna le due ipotesi è il nesso tra dominio delle arti economico-politiche e potenziale autonomia del potere. È questa intuizione che permette a Senofonte di spingersi quasi oltre la linea che separa classici e moderni, rispettivamente in direzione di Machiavelli e del liberalismo, cioè del «machiavellismo maturo»<sup>46</sup>.

Un'altra ragione per cui in Senofonte manca lo slancio zetetico verso il miglior regime è la consapevolezza della tensione fondamentale tra giustizia politica – *fare del bene agli amici e del male ai nemici* – e giustizia filosofica – *fare del bene agli amici e del male a nessuno*. Mentre Strauss vede emergere questa tensione nella *Repubblica* solo in un momento avanzato della fondazione della *kallipolis*, il suo Senofonte la riconosce immediatamente. Per questo egli nasconde i tratti impolitici di Socrate raffigurandolo nei *Memorabili* come gentiluomo devoto alla cura della città<sup>47</sup>. D'altro canto, l'*Anabasi* mostra come Senofonte estrapoli da Socrate la conoscenza dell'arte politica e la subordini alle necessità della prassi. Il risultato è una saggezza politica che riconosce la superiorità di Socrate, ma che non può divenire mai del tutto politica filosofica<sup>48</sup>.

La virtù dell'uomo punta alla virtù socratica e la virtù socratica richiede come sua fondazione la virtù dell'uomo; entrambi i tipi di virtù non possono coesistere pienamente in un singolo essere umano. Senofonte potrebbe aver considerato se stesso come la più vicina approssimazione

<sup>45</sup> Cfr. Strauss (1970: 200); *Oec.* XX.

<sup>46</sup> Strauss (1959: 49); cfr. Strauss (1970: 204).

<sup>47</sup> Sull'interpretazione Straussiana dei *Memorabili* cfr. De Bartolo (2012) e il dibattito tra Dorion (2010) e Johnson (2012). Sul carattere privato della filosofia in Senofonte cfr. Vertzagia (2024).

<sup>48</sup> Sul tema cfr. Stauffer (2015).

alla loro coesistenza in un singolo essere umano [...]. Certamente Senofonte (*che non è identico a Platone*) presenta se stesso nella propria differenza da Socrate (Strauss 1983: 128; corsivi aggiunti).

In definitiva, il pensiero del Senofonte straussiano può essere compreso tramite le categorie della storia politica in quanto (a) privilegia il piano esistenziale di ciò che è “primo per noi”, cioè l'economico e il politico; (b) coglie i tratti universali della vita associata tramite la figura del gentiluomo e della sua arte peculiare. Utilizzando un'espressione aliena alle categorie straussiane lo si potrebbe qualificare come “realismo politico”<sup>49</sup>: un realismo a volte prosaico, come nel caso della vita domestica di Iscomaco, a volte spregiudicato, come nello *Ierone* e nell'*Anabasi*. Nel complesso, Senofonte, in quanto «uomo d'azione», comprendeva e «faceva le cose politiche nel senso comune del termine»<sup>50</sup>.

## 2. Adornare il mondo: la funzione della retorica senofontea

Arriviamo ora alla questione lasciata in sospeso nel paragrafo precedente. In che senso, per Strauss, le opere di Senofonte vanno interpretate come esercizi di retorica (socratica)? E quale relazione intrattiene questo aspetto con l'indagine storica? È pacifico che qui “retorica” non sia altro che un nome in codice per “arte della scrittura”. Quest'ultima, nel caso della filosofia politica, è in primo luogo retorica forense, nel senso che costituisce lo strumento di difesa della filosofia di fronte al tribunale della città; in secondo luogo, è surrettiziamente retorica epidittica, perché mira a persuadere i filosofi potenziali della superiorità della vita zetetica<sup>51</sup>. La prima volta che Strauss menziona il nome di

<sup>49</sup> Sulla presenza del realismo politico in Strauss, cfr. Ghibellini (2014).

<sup>50</sup> Strauss (1983: 112). Cfr. Lampert (2013: 313).

<sup>51</sup> Strauss tratta della retorica soprattutto nei seminari sul *Gorgia* di Platone, cfr. per esempio Strauss (1963). Del tema si è occupato Farnesi Camellone (2017), osservando come Strauss riconosca nell'arte dissimulatoria della filosofia politica una rifunzionalizzazione di alcuni tratti della pratica sofistica. Questa è anche la tesi del saggio sull'*Eutidemo* contenuto negli *Studies in Platonic Political Philosophy*. Peraltro, dalla nota editoriale di Thomas Pangle

Senofonte nelle lettere a Klein, lo mette accanto a Erodoto a Tucidide: questi non vanno considerati tanto come storici, quanto come maestri della scrittura «protrettica ed essoterica»<sup>52</sup>. Si vedrà tuttavia che questa caratterizzazione acquisisce, nel caso degli storici e di Senofonte in particolare, un'accezione specifica: la rappresentazione della vita politica nella sua dimensione discorsiva e mitologica.

La sintesi più significativa dell'arte della scrittura senofontea si trova nel saggio sull'*Anabasi*. Strauss costruisce la propria analisi in tre passaggi, individuando prima le due strategie peculiari utilizzate dal generale ateniese, e poi trattando un caso in cui esse si combinano, al fine di spiegarne il senso teorico.

La prima strategia consiste nell'omissione delle caratteristiche negative da una descrizione, in modo che i difetti dell'oggetto o della persona in esame vengano inferiti dal lettore *ex silentio*. Questa figura letteraria compare a volte in forma autonoma, come evidenziato nel caso della *Costituzione degli Spartani*<sup>53</sup>, ma è spesso associata alla falsa ripetizione<sup>54</sup>: se una stessa lista di attributi posi-

posta all'inizio della raccolta, sappiamo che il piano originale di Strauss prevedeva proprio un'interpretazione del *Gorgia* da inserire dopo quella dell'*Eutidemo*. Si tratta di un dato significativo, perché il saggio sull'*Anabasi* segue quasi immediatamente nell'indice (è preceduto soltanto da *Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work*). In qualche modo la questione della retorica circonda l'interpretazione dell'*Anabasi*. La retorica forense è menzionata in connessione a Senofonte anche nei seminari che Strauss gli dedica, cfr. Strauss (1963b: 368). Da segnalare è anche un'occorrenza in relazione all'arte della scrittura spinoziana in *Persecution and the Art of Writing*, cfr. Strauss (1952: 185). Nel saggio che dà il titolo alla raccolta troviamo anche un'affermazione programmatica che fa eco al passaggio di *On Tyranny* citato nella sezione precedente: «si potrebbe dire, senza paura di essere accusati di grave esagerazione, che l'unico lavoro preparatorio per guidare l'esploratore di questo campo [cioè della lettura tra le righe] è sepolto negli scritti dei retori dell'antichità» (Strauss 1952: 24).

<sup>52</sup> Strauss (2001: 559), citato in Vertzagia (2024).

<sup>53</sup> Per esempio, Strauss (1939: 504) nota che Senofonte, nella descrizione delle leggi di Licurgo concernenti la morigeratezza nell'alimentazione, omette le prescrizioni che riguardano le donne – «o meglio, non ce ne parla con alcuna affermazione esplicita, ma ci dà tutte le informazioni necessarie tra le righe, ossia con il modo in cui organizza l'argomento». Senofonte parla di come le altre città greche limitino la quantità di cibo e vino che le donne possono consumare, e così, per contrasto, «ci fa capire che Licurgo concedeva alle donne spartane cibo e vino in gran quantità».

<sup>54</sup> «In un buon autore, che come tale non è mai prolioso, una ripetizione non è mai

tivi ha più di un'occorrenza, il lettore attento sarà portato a notare le eventuali discrasie tra le singole istanze. Secondo Strauss,

l'espressione standard indica il caso normale od ottimale; le variazioni indicano i vari stati di manchevolezza. Ciò ha la conseguenza che Senofonte, in molti casi, non è portato a parlare espressamente di difetti, o che il suo tono generale è meno aspro, più gentile di come sarebbe altrimenti; egli si mette in condizione o si costringe a parlare il più possibile in termini di lode anziché in termini di biasimo (Strauss 1983: 107).

Un'applicazione molto rilevante dell'omissione riguarda l'enumerazione delle virtù. Secondo Strauss, comparando i diversi luoghi testuali in cui Senofonte menziona le virtù, è possibile compilare un elenco complessivo che rispecchia la sua visione morale. Per converso, «nel descrivere il carattere di un uomo che non era ammirevole sotto tutti gli aspetti, ma che nel complesso era degno di lode, è sufficiente per Senofonte non menzionare le virtù che mancavano all'individuo in questione»<sup>55</sup>. Nel contesto dell'*Anabasi*, Strauss cita l'assenza della pietà nell'elogio di Ciro al capitolo I.9. Tuttavia, l'esempio principe di questa tecnica si trova nei *Memorabili* e riguarda direttamente la difesa politica di Socrate. Come testimoniato dall'elenco alla fine dell'opera, Socrate possiede tutte le virtù del buon cittadino e del gentiluomo, fuorché una: la virilità o coraggio militare (*andreia, manliness*)<sup>56</sup>. Né si fa riferimento o si allude mai alla partecipazione di Socrate nelle battaglie della guerra del Peloponneso in cui si sa per certo che egli combatté<sup>57</sup>. Come si può immaginare, Strauss legge l'omissione della virilità come uno degli indizi che Senofonte lascia al fine di

una mera ripetizione, e molto raramente una ripetizione letterale; in un buon autore una ripetizione ci insegna sempre qualcosa che non abbiamo imparato nella prima formulazione» (Strauss 1970: 126).

<sup>55</sup> Strauss (1983: 107).

<sup>56</sup> Cfr. Strauss (1970: 89); Strauss (1972: 125-126).

<sup>57</sup> Strauss (1970: 88) ritiene particolarmente eclatante il caso di *Mem.* III.5.4: nella conversazione tra Socrate e Pericle figlio si fa menzione della battaglia di Delio, una di quelle a cui Socrate prese parte; tuttavia, la presenza del filosofo non viene nemmeno lasciata intendere.

far intuire l'estraneità della filosofia rispetto alla *polis*. La strategia risulta vincente perché, nell'attribuire le altre virtù a Socrate, Senofonte ha soddisfatto le domande dell'autorità politica. Questo dice già qualcosa sul rapporto tra il Senofonte retore e il Senofonte storico: la ricostruzione dei fatti, anche di quelli apparentemente ovvi, è subordinata o rapportata costantemente alle esigenze di una determinata comunità discorsiva.

Il secondo dispositivo a cui Strauss fa riferimento è l'uso del termine *legetai*. Il fatto che un determinato giudizio sia attribuito all'opinione comune e non venga formulato come dato neutrale è indicazione implicita della valutazione di Senofonte sulla sua fondatezza o inaffidabilità. Ad esempio, c'è differenza tra l'affermazione per cui «*si ritiene* che un essere umano possenga tale o talaltra qualità» e dire «che la possiede di fatto»<sup>58</sup>. Come nel caso precedente, anche l'utilità di questo modulo retorico risiede nella sua valenza politica. L'ambito del *legetai* è il ricettacolo delle opinioni e dei pregiudizi, ciò che orienta gli uomini nel mondo. Nel caso della vita associata, l'opinione per antonomasia è quella sullo statuto teologico-politico della comunità, sul legame tra dèi e *nomos*. L'uso del *legetai* permette a Senofonte di affermarla, e dunque di darle un ruolo centrale, senza esprimersi direttamente sulla sua veridicità.

Gli esempi che Strauss estrae dall'*Anabasi* vanno in questa direzione. Nel descrivere una città sulle rive del fiume Marsia a I.2.8–9, Senofonte menziona due eventi legati a quest'ultimo: si dice infatti che lì abbia avuto luogo la sfida tra Apollo e Marsia, con il seguente supplizio del satiro, e che Serse, di ritorno dalla disfatta in Grecia, abbia eretto lì splendidi edifici. «Senofonte qui tratta una storia mitologica e una non mitologica come egualmente degne o non degne di fiducia»<sup>59</sup>. Il riferimento all'opinione comune porta sullo stesso piano il divino e l'umano. Sono poi i fatti a dare la conferma o la smentita decisiva: la sconfitta e la morte di Ciro, per esempio, sono prove *ad oculos* della falsità dei vaticini

<sup>58</sup> Strauss (1983: 107).

<sup>59</sup> Strauss (1983: 108).

che lo volevano divino e vittorioso<sup>60</sup>. In questo senso, il *legetai* senofonteo può essere considerato un caso specifico di quella differenza tra fatto (*deed*) e discorso (*speech*) che per Strauss attraversa l'intera espressione letteraria dei classici<sup>61</sup>: tutto ciò che riguarda l'articolazione di un punto di vista soggettivo all'interno di un'opera non può essere fatto coincidere a priori con l'azione che in essa si svolge, con la sua organizzazione generale, e tantomeno con l'intenzione dell'autore.

Strauss arriva ora alla sintesi dei due argomenti. Alla fine del secondo libro dell'*Anabasi*, i generali dell'armata greca vengono eliminati su ordine di Artaserse dopo essere stati attirati con una promessa di cooperazione. A permettere che ciò si compia è il tradimento di uno di loro, Menone, il quale era già noto tra i commilitoni come mentitore e spergiuro. Senofonte racconta<sup>62</sup> che il re persiano, anziché premiarlo per il tradimento, azione sia ingiusta che empia, lo avrebbe proprio per questo condannato a una morte più lenta e dolorosa di quella degli altri. Tuttavia, precisa Strauss, il racconto di Senofonte è qualificato da entrambe le strategie: egli non dice esattamente come sia morto Menone, mentre lo fa per gli altri generali (strategia dell'omissione), e introduce la frase che riguarda la sua fine con un *legetai*. Questa densità di stratagemmi retorici non è casuale, perché l'episodio riguarda due temi fondamentali della vita politica: la giustizia e la pietà come criteri di un ordine superiore e il ruolo dell'autorità nell'assicurarne il rispetto. «Menone non è stato punito per la sua empietà da alcun dio, ma dal beneficiario umano del suo crimine. [...] La premessa implicita della giustizia o magnanimità del re di Persia è credibile quanto la

<sup>60</sup> Strauss (1983: 108) fa riferimento al successo dell'armata di Ciro nell'attraversare a piedi il fiume Eufrate, evento che viene interpretato come divino dalle popolazioni locali.

<sup>61</sup> Sul tema cfr. Fussi (2011: 88, n. 122, 162-181). La relazione è più articolata di come appare dal semplice contrasto nell'*Anabasi*, ma non possiamo trattare qui la questione in profondità. Ci limitiamo ad alcuni accenni. Per esempio, i *Memorabili* per Strauss servono a mostrare la giustizia di Socrate nei discorsi e nei fatti, dove però entrambi gli elementi sono contrapposti ai «pensieri privati» del filosofo, cfr. Strauss (1972: 6). All'inizio di *Xenophon's Socratic Discourse*, poi, Strauss divide gli scritti socratici di Senofonte, fatta eccezione per i *Memorabili*, tra quelli dedicati alle azioni (*Simposio*), ai discorsi (*Economico*) e alle deliberazioni silenziose (*Apologia*), cfr. Strauss (1970: 86).

<sup>62</sup> Cfr. *An.* II.6.29.

vendetta divina contro il tradimento dei patti»<sup>63</sup>. Di qui segue la conclusione di Strauss.

Con la frase introdotta da “si dice”, Senofonte è in grado di presentare le cose – tutte le cose, “il mondo” [*the world*] – come più grandi e migliori di quello che sono (cfr. Tucidide, I.21.1), indicando allo stesso tempo la differenza tra la nuda verità [*naked truth*] e l’ornamento [*adornment*]. È riuscito non tanto a mitigare la propria dura condanna di Menone – quale fine utile avrebbe potuto raggiungere con tale mitigazione? –, quanto a parlare nel complesso in termini di lode anziché in termini di biasimo (Strauss 198: 109).

Il primo punto cruciale in questo passaggio è l’ascesa dal semplice «le cose», a «tutte le cose» e dunque a «il mondo», formulazione che va interpretata insieme al riferimento a Tucidide tra parentesi. Nelle righe di *The City and Man* citate nella prima sezione si leggeva che la differenza tra storia politica e filosofia politica sta nella presentazione di ciò che è primo di noi. La città non deve essere colta nella sua inferiorità alle cose in sé, non la si deve presentare come la caverna (*cave*), come inganno collettivo dovuto alla convenzione. Essa piuttosto va trattata come un mondo (*world*), perché la distinzione tra natura e convenzione non fa parte dello sguardo prefilosofico degli uomini. Il solo dire che la città risponde alla domanda teologico-politica affermando la propria origine divina presuppone che quella domanda venga sollevata da qualche punto di vista “esterno” alla città. Tuttavia, così non è se ci si pone dalla prospettiva di quest’ultima; la regressione dal “qui e ora” al divino che viene descritta in *Natural Right and History* è irriflessa.

Qui interviene la differenza tra Senofonte e Tucidide. Il luogo della *Guerra del Peloponneso* a cui Strauss si riferisce contiene una dichiarazione di metodo. «Egli enuncia quella che considera essere la caratteristica dei poeti: i poeti presentano le cose come se fossero più grandi e belle di quanto sono [...], mentre egli le pre-

<sup>63</sup> Strauss (1983: 109). Per il tema dell’illusoria relazione tra dèi, uomini e ordine cfr. Strauss (1970: 137, 142-143); riguardo alla stessa questione nella lettura dell’*Anabasi* cfr. Burns (2015).



senta esattamente per come sono»<sup>64</sup>. La retorica di Senofonte, pertanto, è assimilabile alla poesia. Come noto dall'analisi delle commedie di Aristofane, Strauss riconosce nella poesia una forma di saggezza in grado di rendere manifeste le tensioni critiche della *polis* senza dimenticare che, per quanto inverosimili, i miti che la informano hanno una indispensabile funzione ordinatrice. Per gestire questo equilibrio il poeta comico adopera lo strumento del ridicolo, cioè l'effetto naturale che si ottiene mettendo a confronto forme di vita tra loro incompatibili – nel caso di Aristofane, si tratta spesso di opporre le logiche dell'*eros* privato e quelle della vita pubblica. Tramite questa distorsione caricaturale, il poeta può unire validazione politica dell'autorità e asserzione implicita dei suoi limiti<sup>65</sup>. Un principio molto simile è alla base del modo di procedere di Senofonte: egli magnifica gli elementi funzionali alla legittimazione dell'ordine e contemporaneamente, per via di omissione, ne sottolinea l'infondatezza, impostando un contrasto quasi comico tra realtà e rappresentazione<sup>66</sup>. Quella di Senofonte, si potrebbe dire, è storia poetica<sup>67</sup>.

L'opposizione tra «nuda verità» (*naked truth*) e «ornamento» (*adornment*) richiama un luogo importante del commento straussiano all'*Economico*. Ci si trova nella fase della conversazione tra Socrate e Iscomaco in cui quest'ultimo racconta di come, appena sposato, si incaricò di educare sua moglie alla vita domestica. Questa sezione, che Strauss battezza *gynaikologia*, si chiude con un insegnamento di carattere estetico. Iscomaco, vedendo che la moglie aveva cercato di correggere le proprie imperfezioni ricorrendo ai cosmetici, cioè di «usare mezzi artificiali per migliorare il proprio essere [*being*], la verità [*truth*], o la propria natura

<sup>64</sup> Strauss (1964: 143).

<sup>65</sup> Sulla questione della poesia si rimanda al saggio di Marco Menon in questa raccolta.

<sup>66</sup> Il tema del ridicolo è ripreso esplicitamente nel commento all'*Economico*, rispetto al contrasto tra l'inettitudine pratica di Socrate e il suo ruolo di insegnante di arte economica nel dialogo con Critobulo. Secondo Strauss, ciò rappresenta un ribaltamento altrettanto comico delle relazioni tra Socrate e i discepoli nelle *Nuvole*, cfr. Strauss (1970: 112, 164).

<sup>67</sup> La qualifica di «storico-poeta» (*historian-poet*) è attribuita in un primo momento anche a Tuciddide – Strauss (1964: 143). Cfr. Strauss (1989: 102).

[*nature*]»<sup>68</sup>, le intima di smettere, poiché la virtù risiede nell'autenticità e non nella menzogna.

La salda posizione presa da Iscomaco a favore della natura, o della verità, contro l'inganno [*deception*] induce Socrate, non tanto ad approvarla o a metterla in questione, quanto a chiedere come la moglie replicò a quanto lui le aveva detto. Socrate apprende che lei replicò in fatto [*deed*] e parola [*speech*]. Non utilizzò mai più cosmetici ma provò a presentarsi senza camuffamenti [*undisguised*] e in maniera appropriata (Strauss 1970: 156).

Iscomaco ritiene che l'ordine razionale dell'*oikos* del gentiluomo incarni naturalmente utilità, bellezza, e giustizia, e si ritiene capace di educare altri esseri umani alla virtù di questo paradigma. Così non è per Senofonte e il suo Socrate, che secondo Strauss adottano una prospettiva esattamente ribaltata. Come nota quest'ultimo, l'*Economico* tace sull'esito reale dell'impresa pedagogica di Iscomaco. Le parole di Iscomaco sono l'unica fonte riguardo alle parole e alle azioni della moglie, e questo getta un'ombra sulla loro affidabilità<sup>69</sup>. Detto altrimenti, è possibile che lo stesso Iscomaco, in una forma di autoinganno, stia adornando il proprio microcosmo per farlo apparire più ordinato di quanto è in realtà.

Strauss mette l'accento sul fatto che Socrate si astiene dal giudicare la posizione di Iscomaco; in questo modo, anche il lettore viene lasciato nel dubbio. In *The Enduring Importance of Leo Strauss*, Laurence Lampert ha seguito fino alle estreme conseguenze la reticenza di Socrate nella ricostruzione straussiana. Strauss, secondo Lampert, ritiene che Socrate stia in realtà dalla parte della moglie di Iscomaco, cosa indicata peraltro dall'uso ripetuto di giuramenti "femminili" su Era nel contesto della conversazione. La cosmesi, ossia l'uso volontario di artifici per nascondere le imperfezioni del mondo, è l'analogo della retorica socratica<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Strauss (1970: 155).

<sup>69</sup> Strauss (1970: 153-154, 157-158).

<sup>70</sup> Cfr. Lampert (2013: 101-108, 120).

Il commento all'*Economico* avrebbe dunque un doppio fondo: da un lato, Strauss trova nell'insegnamento di Iscomaco sull'ordine della casa l'origine della filosofia politica come riconoscimento del primato delle cose umane (cioè nel suo aspetto più vicino alla storia politica); dall'altro, egli riconosce nell'episodio dei cosmetici l'origine della duplice retorica di Socrate (l'elemento poetico usato in senso politico). E d'altronde la cosmesi non è forse all'opera nella costruzione complessiva dell'*Economico*? Bisogna tenere presente che è Socrate il narratore di tutta la conversazione tra Iscomaco e la moglie, a propria volta inserita come racconto nel racconto della conversazione tra Socrate e Iscomaco. Socrate sta narrando tutto questo a Critobulo, che ha bisogno dell'aiuto del maestro per diventare un buon economo. Pertanto, Socrate non può certo dare un resoconto della vita del gentiluomo che ne renda palesi i difetti. Nel disegnare l'architettura drammatica del dialogo, egli assegna a Iscomaco il ruolo di autorità e a se stesso il ruolo di discepolo, cosicché l'insegnamento del primo non venga messo in discussione; d'altro canto, la scelta di accentuare la solennità dell'autopresentazione di Iscomaco e la propria reticenza nelle risposte orienta lo spettatore attento a cercare il non detto tra le pieghe del dialogo e a notare lo scarto funzionale tra retorica del personaggio e retorica dell'autore<sup>71</sup>. Nel complesso, Socra-

<sup>71</sup> «In questa parte dell'*Economico*, il narratore Senofonte scompare completamente, o quasi completamente, dietro al narratore Socrate. Ci potremmo permettere di chiamare questa parte del dialogo *il discorso socratico per eccellenza*, se non fosse per il fatto che in esso Socrate è evidentemente l'allievo. Poiché [...] Critobulo non fa altro che ascoltare il racconto di Socrate di una conversazione precedente, non ha l'opportunità di approvare o disapprovare ciò che sente. Quantomeno, non abbiamo modo di sapere quale effetto abbia sortito su di lui il racconto di Socrate, così come non sappiamo l'effetto che ebbe su Ierone la lode della tirannide benevolente da parte di Simonide» (Strauss 1970: 130). Come si vede da questo passaggio, la questione della differenza tra fatti e discorsi si propone a ogni livello dell'opera e del pensiero senofonteo. Nel caso del dialogo tra Socrate e Critobulo e di quello fra Ierone e Simonide, Strauss si sta riferendo alla possibilità che il saggio riesca a educare davvero il cittadino o l'uomo politico: come può convincerlo a fare la cosa giusta se ha dalla sua solo il potere dei discorsi e non quello della coercizione? Il tema, lo si è visto, investe retrospettivamente anche l'universo ordinario del gentiluomo; tuttavia, in questo caso il Senofonte di *Mem.* II.2 (in dialogo sotterraneo con Aristofane) proclama il superiore realismo di Socrate. A differenza di Iscomaco, questi «non iniziò nemmeno a discutere con Santippe: quando suo figlio Lamprocle si lamentò della condotta insopportabile della

te (Senofonte) riesce a organizzare il proprio discorso in modo da «parlare in termini di lode, anziché in termini di biasimo».

L'esame del commento all'*Economico* permette di notare come, per Strauss, il carattere poetico del pensiero senofonteo sia strettamente legato all'elemento dei discorsi, o più generalmente all'espressione dell'uno o dell'altro punto di vista soggettivo. Come già detto, parte dell'intenzione di Senofonte è senz'altro informata dal realismo, nella misura in cui riconosce la vacuità dei miti e delle convinzioni morali degli uomini sull'ordine del mondo. Le persone comuni hanno bisogno di meccanismi per tenere sotto controllo l'incertezza della natura, e le narrazioni servono a questo scopo tanto quanto le leggi. Il mondo politico è una rete inestricabile di azioni, discorsi e opinioni; non c'è atto che sia neutro o avalutativo, ossia che non venga accompagnata da giudizi morali ed emotivi in conflitto<sup>72</sup>. In questo senso, la frattura che separa la storia politica "oggettiva" di Tucidide e l'approccio senofonteo nell'*Anabasi* può essere colmata, poiché anche la *Guerra del Peloponneso* è colma di discorsi e dialoghi che Tucidide costruisce ad arte, e proprio al fine di dar voce alle posizioni esistenziali degli attori nella storia. Tutta la storia politica, sostiene Strauss, è consapevole che i discorsi e i miti sono una componente della vita umana tanto reale quanto le azioni: hanno un effetto su ciò che gli uomini credono e fanno, anche se «distorcono la realtà»<sup>73</sup>.

La peculiarità del filosofare senofonteo, in ultima analisi, è la capacità di mimetizzarsi con la modalità espressiva del proprio oggetto d'esame. Utilizzando in forma libera le categorie ermeneutiche che Strauss propone nel saggio sulla *Costituzione degli Spartani*, si può sostenere che il suo Senofonte coglie lo *spirito* della vita politica interpretando il *gusto* – morale ed estetico-retorico – di

madre nei suoi confronti, Socrate non affrontò il problema con la moglie, ma persuase il figlio a cambiare la propria condotta, cioè a cambiare la propria reazione alla condotta invariabile della moglie» (Strauss 1970: 166; cfr. Strauss 1972: 39-42). Fa parte della via del filosofo-gentiluomo considerare i limiti pratici della retorica a fronte del carattere refrattario delle cose umane. Cfr. Lampert (2013: 89-90, 107).

<sup>72</sup> Cfr. Strauss (1959: 15-25). Fussi (2011: 108-109, 119-121).

<sup>73</sup> Cfr. Strauss (1989: 92); citato in Fussi (2011: 88-89, n. 112).

coloro che la popolano<sup>74 75</sup>. La vita politica, così come la filosofica e la religiosa, si propone all'uomo nella forma della pretesa esistenziale: chiede obbedienza assoluta e promette ordine. Questo ne segna il carattere relazionale, poiché il dare e il ricevere obbedienza coinvolgono di necessità movimenti di riconoscimento e legittimazione. Retorica e politica sono coeve perché l'associazione umana è essenzialmente comunicazione<sup>76</sup>.

### 3. Osservazioni conclusive

Nel corso di questo contributo si è sostenuto che gli aspetti peculiari del Senofonte di Strauss possono venire illuminati facen-

<sup>74</sup> «La *Costituzione degli Spartani* viene a volte criticata per la scarsità di informazioni fattuali su Sparta. Ma la brevità d'espressione, la brachilogia, era una delle caratteristiche più famose degli Spartani. Se consideriamo che la brevità d'espressione è uno degli stratagemmi più comuni per non rivelare la verità, possiamo assumere che la famosa brachilogia degli Spartani abbia qualcosa a che fare con il loro desiderio di nascondere i difetti del proprio modo di vivere. Un desiderio del genere potrebbe essere chiamato timidezza. Esprimendosi il più brevemente possibile nella discussione dei vizi spartani, e dunque scrivendo una satira mascherata di Sparta, Senofonte si adatta al carattere peculiare del suo oggetto [...]» (Strauss 1939: 529-530). Una seconda occorrenza del termine *taste* si ritrova in *Xenophon's Socratic Discourse*, dove Strauss dice che Socrate, nel raccomandare le arti economiche al suo interlocutore, «si adatta ai bisogni o ai gusti di Critobulo, ossia allo stile di vita che ha assunto e alla sua reputazione» (Strauss 1970: 115).

<sup>75</sup> L'universo morale di Senofonte (il contenuto filosofico del suo pensiero) può essere quindi ritenuto una "proprietà emergente" della sua struttura retorico-drammatica. Si tratta di uno dei modi possibili per interpretare l'affermazione di Strauss secondo cui «quei lettori moderni che sono così fortunati da avere una preferenza per Jane Austen anziché per Dostoevskij, in particolare, possono accedere a Senofonte più facilmente degli altri» (Strauss 2013: 185). Questa lettura viene indicata da Fussi (2011: 145-146).

<sup>76</sup> «La questione letteraria, la questione della presentazione, riguarda un tipo di comunicazione. La comunicazione potrebbe essere un mezzo per vivere insieme; nella sua forma più alta, la comunicazione è vivere insieme» (Strauss 1964: 52). Tra le possibili spiegazioni della scrittura reticente – cfr. Fussi (2011: 123) – sono preferibili quelle che non chiamano in causa la persecuzione. Essa domina perlopiù le parti "protettiche" degli scritti di Strauss, cioè quelle che indicano allo studioso contemporaneo di materie sociali il sentiero da intraprendere per riguadagnare il piano di pensiero degli antichi. Presentare la scrittura reticente come questione di «sociologia della conoscenza» (Strauss 1952: 7) è uno stratagemma prudenziale di comunicazione accademica; tuttavia, l'idea che essa scaturisca direttamente dalle tensioni tra modelli di vita, o dal problema teologico-politico, rispetta maggiormente il senso profondo del pensiero straussiano.

do ricorso alla categoria di storia politica articolata in *The City and Man*. Tramite questa lente interpretativa sono stati raggiunti due risultati: (a) il pensiero di Senofonte, agli occhi di Strauss, si distingue da quello platonico in quanto privilegia la dimensione di ciò che è “primo per noi”, (b) retorica e indagine teorica sono strettamente legate, poiché l’universo politico consiste in una rete di comunicazione tra pretese.

Due sono le obiezioni che si potrebbero muovere all’analisi proposta in questa sede, la prima delle quali è di carattere metodologico. Il nesso tra Senofonte e la storia politica potrebbe apparire arbitrario, dato che Strauss non lo articola mai davvero in profondità, nemmeno nel saggio sull’*Anabasi*. Di conseguenza, si corre il rischio di forzare l’interpretazione dei commenti straussiani per farli rientrare in uno schema a loro estraneo. La seconda obiezione è invece di portata teorica. Il confronto con Tuciddide è davvero abbastanza per restituire una posizione autonoma a Senofonte nell’economia del progetto di Strauss? In fondo, nel saggio su Tuciddide sono presenti alcuni richiami a Platone e all’uso che quest’ultimo fa del procedimento della storia politica nei dialoghi, come nel caso dell’“archeologia” delle *Leggi*<sup>77</sup>. Inoltre, non si può dire che i testi platonici non propongano una mimesi accurata della vita politica, costruita con l’ausilio dello strumento poetico.

Il rischio delineato nella prima obiezione è reale, ed è vero che i punti d’appoggio nei testi straussiani non sono così frequenti ed espliciti. Tuttavia, è anche vero che Strauss è spesso ellittico circa la sinergia tra le proprie opere, anche data la “chiusura ermetica” dei commenti monografici dell’ultima fase. Per costruire una lettura complessiva è necessario cogliere la somiglianza di alcune formulazioni, i riferimenti a testi che sono stati commentati in altra sede, e così via – un esempio è il passo del saggio sull’*Anabasi* che rimanda a Tuciddide. Tutto ciò va fatto assumendo, come è probabile, che Strauss replichi nei suoi testi le stesse tecniche che attribuisce ai classici.

Per quanto riguarda la seconda obiezione, è vero che, nel commentare Tuciddide, Strauss attribuisce a Platone alcuni moduli del-

<sup>77</sup> Cfr. Strauss (1964: 237).

la storiografia classica. Tuttavia, la caratterizzazione dell'esperienza politica che si ritrova nell'*Anabasi* e negli altri scritti di Senofonte privilegia molto di più il punto di vista immanente rispetto alla visione platonica. Inoltre, l'interpretazione qui proposta aiuta a spiegare alcuni aspetti del Senofonte straussiano che altrimenti rimarrebbero privi di cornice teorica, come nel caso del realismo delle alternative estreme e dell'utilizzo della retorica.

Infine, al netto delle tesi specifiche, questo saggio ha sullo sfondo un *claim* di più ampio respiro: la proposta di Strauss non si esaurisce nel recupero della filosofia politica classica. Quest'ultima è solo *una* declinazione particolare di quella ricerca della verità (*quest for the truth*) sulle cose politiche che informa similmente la storia e la poesia. Benché tra loro in competizione, queste diverse manifestazioni della vita intellettuale condividono il medesimo terreno d'esperienza – la città – e, di conseguenza, ne ricalcano le categorie performative.

## Bibliografia

- Altini, C. (2021), *Una filosofia in esilio: vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma.
- Bloom, A. (1974), *Leo Strauss: September 20, 1899–October 18, 1973*, in «Political Theory», II, 4, pp. 372-392.
- Brioni, G. (2024), *Il governo delle cose e degli uomini: economia, politica e filosofia nel Senofonte di Leo Strauss*, in Strauss, L. (2024), *Il discorso socratico di Senofonte. Un'interpretazione dell'Economico*, a cura di G. Brioni, Edizioni ETS, Pisa, pp. 5-57.
- Burns, T.W. (2015), *Divine Justice in Strauss' Anabasis*, in Burns (2015, ed.), pp. 314-320.
- Burns, T.W. (2015, ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Brill, Leiden-Boston.
- Chivilò, G. e Menon, M. (2015), *Tirannide e arte della scrittura*, in Chivilò, G. e Menon, M. (2015, a cura di), *Tirannide e filosofia. Con un saggio di Leo Strauss e un inedito di Gaston Fessard sj*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia, pp. 263-274.
- Ciccarelli, P. (2018), *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger. Filosofia pratica e fenomenologia*, Edizioni ETS, Pisa.

- Cubeddu, R. (2014), *L'ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- De Bartolo, R. (2012), *Leo Strauss. L'azione del filosofo e i limiti della politica*, in Strauss, L. (2012), *Socrate senofonteo*, traduzione e cura di R. De Bartolo, Pensa Multimedia, Lecce, pp. 7-78.
- Dorion, L.-A. (2010), *The Straussian Exegesis of Xenophon: The Paradigmatic Case of Memorabilia IV 4*, in Gray, V.J. (2010, ed.), *Oxford Readings in Classical Studies: Xenophon*, Oxford University Press, Oxford, pp. 283-323.
- Farnesi Camellone, M. (2013), *Leo Strauss, Tucidide e la filosofia politica platonica*, in «Filosofia Politica», XXVII, 2, pp. 251-270.
- Farnesi Camellone, M. (2017), *I seminari di Leo Strauss sul «Gorgia» di Platone*, in «Filosofia Politica», XXXI, 2, pp. 329-340.
- Fussi, A. (2011), *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Edizioni ETS, Pisa.
- Ghibellini, A. (2014), *Leo Strauss realista politico?*, in Campi, A. e De Luca, S. (2014, a cura di), *Il realismo politico: figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 365-386.
- Johnson, D.M. (2012), *Strauss on Xenophon*, in Hobden, F. and Tuplin, C. (2012, eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Brill, Leiden-Boston, pp. 123-160.
- Lampert, L. (2013), *The Enduring Importance of Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Meier, H. (2020), *La filosofia politica e la sfida della religione rivelata*, postfazione di C. Altini, Edizioni ETS, Pisa.
- Ruderman, R.S. (2015), *"Through the Keyhole": Leo Strauss' Rediscovery of Classical Political Philosophy in Xenophon's Constitution of the Lacedaemonians*, in Burns (2015, ed.), pp. 213-226.
- Senofonte (1978), *Anabasi*, introduzione di I. Calvino, trad. e note di F. Ferrari, Rizzoli, Milano.
- Senofonte (2013), *Tutti gli scritti socratici*, a cura di L. de Martinis, saggio introduttivo di G. Reale, Bompiani, Milano.
- Skinner, Q. (2002), *Visions of Politics, Volume 1: Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stauffer, D. (2015), *The Difference between Socrates and Xenophon in Leo Strauss' Account of Xenophon's Anabasis*, in Burns (2015, ed.), pp. 305-314.
- Strauss, L. (1939), *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon*, in «Social Research», VI, 4, pp. 502-536.
- Strauss, L. (1952), *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago-London.



- Strauss, L. (1953), *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Strauss, L. (1959), *What is Political Philosophy? And Other Studies*, The Free Press, Glencoe.
- Strauss, L. (1963a), *On Plato's Gorgias*, trascrizione del corso tenuto all'Università di Chicago, reperibile all'indirizzo <https://leostrasstranscripts.uchicago.edu/navigate/19/table-of-contents> (ultima consultazione: 7 febbraio 2025).
- Strauss, L. (1963b), *Xenophon*, trascrizione del corso tenuto all'Università di Chicago, reperibile all'indirizzo <https://leostrasstranscripts.uchicago.edu/navigate/21/table-of-contents> (ultima consultazione: 7 febbraio 2025).
- Strauss, L. (1964), *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Strauss, L. (1970), *Xenophon's Socratic Discourse*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- Strauss, L. (1972), *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- Strauss, L. (1983), *Xenophon's Anabasis*, in *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago-London, pp. 105-136.
- Strauss, L. (1989), *Thucydides: The Meaning of Political History*, in Strauss, L. (1989), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, edited by T.H. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago-London, pp. 72-102.
- Strauss, L. (1996), *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures*, in «Interpretation», XXIII, 2, pp. 127-207.
- Strauss, L. (2001), *Gesammelte Schriften, Band 3. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, hrsg von H. Meier, W. Meier, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar.
- Strauss, L. (2013), *On Tyranny. Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, edited by V. Gourevitch, M.S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Vertzagia, D. (2024), *Leo Strauss' Xenophon: The Two Ways of Life*, in «CHS Research Bulletin», 12, reperibile all'indirizzo <https://nrs.harvard.edu/URN-3:HLNC.ESSAY:104275541> (ultima consultazione: 7 febbraio 2025).
- Zuckert, M. (2002), *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*, University Press of Kansas, Lawrence.



# Orientalismo o arte della lettura?

## La centralità degli studi sulla filosofia araba ed ebraica medievale nella genesi del pensiero di Leo Strauss

Chiara Adorisio

### 1. Introduzione

Leo Strauss è stato considerato, a partire dal celebre articolo di Dimitri Gutas<sup>1</sup> sulla sua interpretazione della filosofia islamica, come un filosofo che ha manipolato la tradizione dei filosofi arabi ed ebrei medievali pur non conoscendo adeguatamente la filosofia islamica e utilizzando una categoria interpretativa ad essa estranea come quella di filosofia politica. Le letture più recenti e attente di Strauss smentiscono in larga parte questa teoria<sup>2</sup>. Strauss conosceva sia l'arabo che l'ebraico<sup>3</sup> e aveva letto gli studi e le traduzioni che gli studiosi ebrei dell'Ottocento condussero sui manoscritti e sulle fonti giudeo-arabe praticamente sconosciute ancora a metà dell'Ottocento<sup>4</sup>. Uno sfondo, questo, poco considerato dagli studiosi e che invece rende maggiormente comprensibili le analisi straussiane della filosofia ebraica ed araba medievale e soprattutto la sua teoria di un illuminismo premoderno che si basa sulla distinzione, riscoperta da Gotthold Ephraim Lessing<sup>5</sup> in età moder-

<sup>1</sup> Secondo Dimitri Gutas la verità sulla questione è l'assenza di una vera e propria filosofia politica in tutto il pensiero arabo-islamico prima di Ibn Khaldun, autore vissuto tra il 1332 e il 1406. Gutas e i suoi discepoli ritengono che a Strauss poteva essere facilmente attribuito un atteggiamento da orientalista, secondo la famosa definizione contenuta nel libro di Edward Said, *Orientalismo*, e non tengono conto di un aspetto importante dell'interpretazione straussiana, ovvero del contesto nel quale questa è venuta dapprima alla luce, che testimonia invece delle competenze e della solida tradizione interpretativa ed esegetica da cui Strauss proviene sia come ricercatore presso la *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, sia come genero e amico se non anche collaboratore del famoso arabista ucciso al Cairo o forse suicidatosi in tragiche circostanze, Paul Kraus. Cfr. Gutas (2002: 5-25).

<sup>2</sup> Cfr. Rasoul (2022), Licata (2023).

<sup>3</sup> Cfr. Licata (2023).

<sup>4</sup> Cfr. Adorisio (2017).

<sup>5</sup> G. E. Lessing è un filosofo presente come un filo conduttore nell'opera di Strauss. L'idea che si fa sempre più strada tra gli interpreti straussiani è che proprio a partire dalla

na, tra scritti esoterici e scritti essoterici dei filosofi del passato. Il mio articolo intende esaminare come l'esegesi straussiana della filosofia medievale, ebraica e islamica, sia propedeutica all'elaborazione di un nuovo concetto di illuminismo ovvero di razionalismo filosofico ispirato agli antichi e sia centrale, sia dal punto di vista cronologico che dal punto di vista dell'importanza, nell'elaborazione del nuovo concetto di filosofia politica straussiano. Questo si lega infatti strettamente all'idea dell'ermeneutica della reticenza<sup>6</sup> e dell'arte della scrittura dei filosofi premoderni e all'idea di filosofia come *zetesis* o, per utilizzare il linguaggio ripreso da Strauss da uno dei suoi riferimenti contemporanei, Edmund Husserl, alla filosofia come scienza rigorosa.

## 2. La genesi degli studi straussiani sulla filosofia araba medievale

Dopo aver condotto una ricerca sui fondamenti della filosofia della religione di Jacobi ed essersi addottorato con Ernst Cassirer ad Amburgo, Leo Strauss continua la sua carriera in un contesto ebraico: quello dapprima del *Jüdisches Lehrhaus* di Francoforte fondato da Franz Rosenzweig e poi della *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* di Berlino. Mentre dunque riflette sui problemi e sulle domande della filosofia contemporanea alle prese col conflitto tra fede e ragione, al giovane Strauss alla fine degli anni '20, in piena crisi della Repubblica di Weimar, viene commissionata da parte di Julius Guttmann, allora direttore della *Akademie* di Berlino, una ricerca su Spinoza, autore feticcio in quella particolare epoca storica alle prese con l'affacciarsi sulla scena del mondo dei primi presagi di quello che, di lì a poco, sarebbe-

lettura di un filosofo moderno, Lessing, e di alcuni contemporanei, quali Hermann Cohen ed Edmund Husserl, Strauss approfondisca la possibilità di ritornare ai filosofi premoderni attraverso quello che lui chiama un *lesenden lernen*, ovvero un'attenta lettura dei testi di questi filosofi che si basi sulla convinzione che dagli antichi e dai filosofi medievali si possa imparare a ripensare i problemi della filosofia contemporanea. Cfr. Adorisio (2025).

<sup>6</sup> Cfr. Momigliano (1967).

ro stati il regime totalitario e la persecuzione degli ebrei. In linea con la tradizione della scienza dell'ebraismo e seguendo i compiti a lui assegnati da Guttman, Strauss lavora sul *Trattato-teologico politico* di Spinoza, considerato come una specie di introduzione e preparazione alla lettura dell'*Etica*. L'analisi molto accurata di Strauss della critica di Spinoza all'ortodossia religiosa e della sua scienza biblica lo porta ad accorgersi dell'importanza che le fonti medievali, Maimonide *in primis*, hanno avuto nell'elaborazione del razionalismo spinoziano. La separazione tra filosofia e teologia auspicata da Spinoza non è in realtà estranea a Maimonide, che Spinoza in un primo momento interpreta invece come un filosofo scolastico e come un dogmatico della ragione. Grazie a Spinoza Strauss riscopre Maimonide, che anche Hermann Cohen, fondatore della scuola neokantiana di Marburgo e lettore profondo della filosofia araba medievale, aveva scoperto come filosofo e definito "il classico del razionalismo ebraico" medievale. Maimonide era per Cohen colui che aveva saputo riconciliare le fonti dell'ebraismo e il razionalismo filosofico di origine greca dando vita ad un atteggiamento più coerente con le premesse del razionalismo filosofico di quanto abbia fatto l'illuminismo moderno. Nell'introduzione a *Philosophie und Gesetz* Strauss scrive:

Nach einem Worte Hermann Cohen ist Maimuni der "Klassiker des Rationalismus" im Judentums. Dieses Wort scheint uns in einem genaueren Sinne richtig zu sein als Cohen es wohl gemeint hat: Maimunis Rationalismus ist das wahrhaft natürliche Vorbild, der von jeglicher Verfälschung sorgfältig zu hütende Masstab, damit der Stein des Anstosses, an dem der moderne Rationalismus zuschanden wird. [...] Auch wer [...] glaubt, dass die Gegenwart als das Zeitalter, in dem der Mensch die bisher höchste Stufe seines Selbstbewusstseins erreicht habe, von der Vergangenheit nichts eigentlich lernen kann, stösst auf Maimunis Lehre, sobald er nur ernstlich versucht, sich über die so eingeschätzte Gegenwart klarzuwerden (Strauss 1997: 9)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> «Secondo le parole di Hermann Cohen, Maimonide è il "classico del razionalismo" nell'ebraismo. Questa affermazione ci sembra corretta in un senso più preciso di quanto Cohen probabilmente intendesse: il razionalismo di Maimonide è il vero modello naturale, il punto di riferimento che deve essere custodito con cura da ogni distorsione, affinché non

Anche coloro che credono nel progresso e quindi pensano che il presente sia il momento di maggiore compiutezza raggiunta dalla coscienza umana e che di conseguenza essa non possa imparare nulla dal passato, non appena si mettono a capire qualcosa del presente si scontrano di nuovo con Maimonide e la sua filosofia. Infatti, questa comprensione può avvenire solo paragonando il razionalismo moderno, all'origine del presente, con il razionalismo medievale<sup>8</sup>.

### 3. Maimonide e le sue fonti islamiche

Il paragone tra il razionalismo moderno e quello medievale comincia per Strauss negli anni Trenta. A partire dalla pubblicazione del libro su Spinoza nel 1930 fino alla fine della sua vita Strauss continua a studiare e a pubblicare saggi su Maimonide e le sue fonti islamiche ed ebraiche: Avicenna, al-Fārābī e Averroè. Tra la pubblicazione della *Religionskritik Spinozas* e quella di *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und Seiner Vorläufer* trascorrono cinque anni in cui Strauss approfondisce lo studio di Maimonide e della *Guida dei perplessi*, cambiando radicalmente la prospettiva da cui inquadrare l'autore e la sua dottrina. Se fino al 1930 Strauss aveva seguito la visione comune tra gli studiosi che tendevano a leggere Maimonide alla luce del pensiero medievale cristiano, in *Philosophie und Gesetz* il grande pensatore ebraico medievale è invece presentato in relazione alla filosofia islamica e l'attenzione è posta in particolar modo sulla sua profetologia. Si tratta dunque di comprendere i motivi che determinano il cambiamento di prospettiva all'interno dell'evoluzione del pensiero straussiano nei primi anni '30.

diventi la pietra di inciampo su cui il razionalismo moderno si frantuma. [...] Anche chi [...] crede che il presente, come epoca in cui l'uomo ha raggiunto il più alto grado di consapevolezza di sé, non possa imparare nulla dal passato, si trova di fronte all'insegnamento di Maimonide non appena si impegna seriamente a chiarire il presente valutato in questo modo» (traduzione italiana mia).

<sup>8</sup> Cfr. Adorisio (2025).

Nelle ultime righe della *Preface* alla traduzione inglese della *Religionskritik Spinozas*, elencando le osservazioni nate dalla ste-sura dell'opera, Strauss dice:

I began therefore to wonder whether the self-destruction of reason was not the inevitable outcome of modern rationalism as distinguished from pre-modern rationalism, especially Jewish-medieval rationalism and its classical (Aristotelian and Platonic) foundation. The present study was based on the premise, sanctioned by powerful prejudice, that a return to pre-modern philosophy is impossible. The change of orientation which found its first expression [...] in the article published at the end of this volume, compelled me to engage in a number of studies in the course of which I became ever more attentive to the manner in which heterodox thinkers of earlier ages wrote their books (Strauss 1968: 257).

L'articolo di cui Strauss fa menzione è *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, originariamente pubblicato in tedesco nel giornale accademico *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* nel 1932. In tale articolo, Strauss mostra come il tentativo del giurista tedesco di sostituire il liberalismo con un altro sistema di pensiero fondato sul concetto del "politico" sia fallimentare nella misura in cui Schmitt non riesce a liberarsi dall'orizzonte di pensiero determinato dallo stesso liberalismo. *Philosophie und Gesetz* è dunque già espressione di quel cambiamento di orientamento che si verifica in Strauss lettore dei suoi contemporanei. Strauss esplora e concentra la sua attenzione dapprima sulla filosofia premoderna medievale e poi su quella antica. Tuttavia, come abbiamo detto al centro di questo ritorno agli antichi è la sua lettura della *Guida dei perplessi* di Maimonide e più in generale il razionalismo ebraico medievale. Cosa distingue il pensiero ebraico medievale dal pensiero cristiano, secondo Strauss? Nell'ebraismo, a differenza del cristianesimo e al pari dell'Islam, la rivelazione è una rivelazione di leggi obbligatorie (*binding laws*) che regolano la convivenza della comunità umana, ossia una rivelazione il cui orizzonte è etico-politico. Per i fedeli di queste due religioni, dunque, la filosofia è immediatamente filosofia politi-

ca o etico-politica in quanto è legata alle leggi etiche provenienti dalla divinità. Tale legame è approfondito da Strauss attraverso un'indagine sulla modalità propria della rivelazione, la profezia, così come questa è intesa da Maimonide e dai suoi "predecessori", Avicenna e al-Fārābī. Secondo Strauss, la dottrina della profezia di Maimonide non è solo «una dottrina centrale» della *Guida dei perplessi*, ma costituisce anche la chiave di comprensione di tutta l'opera:

All'inizio, Maimonide risultava essere, almeno per me, completamente incomprensibile. Vidi il primo raggio di luce quando mi concentrai sulla profetologia e, di conseguenza, sulla profetologia dei filosofi islamici che lo avevano preceduto. Un giorno, leggendo il trattato di Avicenna sulla divisione delle scienze in una traduzione latina, mi imbattei in questa considerazione: la più importante opera sulla profezia e sulla rivelazione è le *Leggi* di Platone. Cominciai dunque a comprendere, almeno inizialmente, la profetologia di Maimonide e, probabilmente, l'intera *Guida dei perplessi* (Strauss-Klein 1970: 3).

In *Philosophie und Gesetz* una trattazione sistematica della profetologia di Maimonide è sviluppata nel capitolo "La fondazione filosofica della Legge: la dottrina della profezia di Maimonide e le sue fonti". Il capitolo si divide in cinque paragrafi: il primo, dal carattere introduttivo, afferma la centralità della dottrina della profezia in Maimonide e ne mette in luce le condizioni, procedendo poi a enucleare gli argomenti che saranno trattati nei paragrafi seguenti; il secondo indaga la dottrina della profezia a partire dall'opera in cui questa viene teorizzata da Maimonide, ovvero la *Guida dei perplessi*; il terzo paragrafo offre chiarimenti di carattere storico e teoretico riguardo tale dottrina attraverso l'esame delle fonti dello stesso Maimonide, in particolar modo di Avicenna e di al-Fārābī; il quarto parla del contesto generale della profezia di Maimonide; il quinto è un paragrafo conclusivo che allarga il campo d'indagine ponendo un confronto tra Maimonide e Platone.

Nel primo paragrafo, Strauss iscrive la dottrina della profezia esposta nella *Guida dei perplessi* in una tradizione filosofica che comprende Avicenna e al-Fārābī e descrive Maimonide come un



autore che, pur seguendo tale tradizione, non «la segue in modo “servile”. Da un lato, egli restringe quelle dottrine, dall’altro le amplia»<sup>9</sup>. Maimonide, infatti, segue quello che Strauss considera l’“illuminismo religioso nel Medioevo”, ovvero un tipo di illuminismo diverso da quello moderno che è critico e mette in questione la legge religiosa che allo stesso tempo gli impone di essere critico e di interrogarla. I filosofi medievali *à la* Maimonide, secondo la lettura straussiana, non sono illuministi nel senso originario del termine: non si tratta, per loro, di espandere la luce, di educare il volgo alla conoscenza razionale, di illuminare. Essi non cessano di ingiungere ai filosofi il dovere di tenere segreta, a coloro che non hanno la vocazione filosofica, la verità conosciuta razionalmente: «il carattere esoterico della filosofia era per loro [...] qualcosa di fermamente assoluto e incondizionato»<sup>10</sup>. Ciò che differenzia l’illuminismo di Maimonide e dei suoi predecessori medievali dall’Illuminismo «propriamente detto» è che se questo si propone di rivolgere e diffondere la filosofia a tutti, di guidare il popolo, l’illuminista medievale distingue le “*élites*” dalla “massa”, e per questa ragione conserva un modo di scrittura raffinato e particolarmente complesso attraverso cui tiene segreto un nucleo che vuole sia compreso da poche persone. Nell’introduzione della *Guida dei perplessi*, Maimonide afferma esplicitamente che l’opera non è indirizzata «al volgo, e nemmeno ai principianti, e neppure [...] a chi non insegna altro che la scienza della Legge, vale a dire il diritto»<sup>11</sup>. La differenza principale tra l’illuminismo moderno e quello medievale, dunque, consiste nel fatto che il primo ha un carattere “esoterico”, mentre il secondo ha un carattere esoterico. Quest’ultimo trova il suo fondamento nel primato dell’ideale della vita teoretica, nel senso che mantiene l’ideale greco della vita nella teoria, ma a partire dal presupposto della Rivelazione. Da tale presupposto derivano due conseguenze:

<sup>9</sup> Strauss (1997: 88).

<sup>10</sup> Strauss (1997: 89).

<sup>11</sup> Maimonide (2005: 69).

In primo luogo, che la Rivelazione è assolutamente vincolante; in secondo luogo, che per l'uomo, se vuol essere uomo perfetto, è a questo proposito assolutamente necessario vivere una vita teoretica. Queste convinzioni eterogenee vengono unificate dal fatto che il più alto (se non l'unico) scopo della Rivelazione consiste nel chiamare e nell'educare alla vita teoretica. La Scrittura ordina di "conoscere Dio" e il più alto oggetto della vita teoretica è l'essenza suprema, cioè Dio (Strauss 1997: 89–90).

La Rivelazione chiama e obbliga alla «vita teoretica», ovvero all'attività filosofica, tutti coloro che hanno la tendenza alla filosofia. La filosofia è «libera» a partire dal fondamento di tale autorizzazione, e «tutto ciò che esiste diventa oggetto della sua indagine», compresa la stessa Rivelazione: «la Rivelazione, intesa come Legge data da Dio attraverso un profeta, diventa oggetto della filosofia nella profetologia»<sup>12</sup>. Se la Rivelazione fosse «solo un'azione miracolosa di Dio», allora sarebbe sottratta a ogni possibilità di comprensione umana. Per essere completamente comprensibile, la Rivelazione deve essere un fatto «assolutamente naturale»<sup>13</sup>. Il mezzo attraverso cui Dio compie la Rivelazione è il profeta, cioè un essere umano eccezionale ed eccellente di fronte a tutti, ma in ogni caso un essere umano. La comprensione filosofica della Rivelazione, la fondazione filosofica della Legge significa dunque: spiegazione della profezia a partire dall'essere umano. Una spiegazione della profezia in questi termini è già presente nella filosofia di Avicenna e al-Fārābī. Questi avevano elencato una serie di caratteristiche che il profeta deve possedere perché la profezia possa avere luogo: «a) un intelletto perfetto; b) dei costumi morali perfetti; c) una perfetta facoltà immaginativa; d) la capacità dell'audacia; e) la capacità della divinazione; f) la capacità di guidare gli uomini»<sup>14</sup>. Nella *Guida dei perplessi*, queste condizioni della profezia sono riprese con una riserva: «la profezia può essere negata, in modo miracoloso, anche all'uomo

<sup>12</sup> Strauss (1997: 90).

<sup>13</sup> Strauss (1997: 90).

<sup>14</sup> Strauss (1997: 87).

che possiede tutte le condizioni per ricevere la profezia»<sup>15</sup>. Maimonide definisce dunque la propria dottrina della profezia in rapporto a quella dei suoi predecessori islamici, i *falasifa*, riprendendone alcuni elementi e introducendone altri. Nella *Guida dei perplessi*, il profeta non è solo colui che possiede la perfezione dell'intelletto e dell'immaginazione e che rappresenta metaforicamente le verità della rivelazione al volgo, ma è anche e soprattutto una «guida politica», il «legislatore» che «stabilisce le norme per le azioni», «colui che proclama una Legge che è orientata alla perfezione propria dell'uomo»<sup>16</sup>. Ora, per Maimonide e i *falasifa*, la vita dell'essere umano «non può essere perfetta se egli vive da solo: l'uomo può vivere propriamente come uomo solo se egli vive in società». In una società, però, può esserci «una grande [...] diversità, addirittura opposizione, tra i caratteri degli individui»<sup>17</sup>. È, dunque, necessaria una guida che regolamenti la vita e la giustizia nella società, e tale guida non può che essere il profeta, il migliore tra gli esseri umani. Il profeta, proclamando la Legge divina, si costituisce come «il fondatore di una società che è orientata alla perfezione propria dell'uomo»<sup>18</sup>. Ma se ciò è vero, allora il profeta è il fondatore di una «società perfetta», di uno «stato ideale», e lo stato ideale per eccellenza, secondo al-Fārābī e Avicenna, è quello che Platone ha tracciato nella Repubblica. Il profeta, dunque, non è altro che «il fondatore dello stato Platonico», il filosofo-re<sup>19</sup>. In completa libertà nella ricerca della conoscenza, i filosofi di quest'epoca sono consapevoli in ogni momento del loro essere responsabili nei confronti della Legge e di fronte alla Legge: essi giustificano la loro attività filosofica di fronte al tribunale della Legge. Essi traggono dalla Legge la loro autorizzazione all'attività filosofica come obbligazione legale all'attività filosofica. L'ordine vincolante e assolutamente perfetto della vita umana è dato loro attraverso un profeta. Una volta autorizzati

<sup>15</sup> Strauss (1997: 107).

<sup>16</sup> Strauss (1997: 110).

<sup>17</sup> Strauss (1997: 110).

<sup>18</sup> Strauss (1997: 110).

<sup>19</sup> Strauss (1997: 114).

dalla Legge, essi sono liberi di svolgere l'attività filosofica con una completa libertà aristotelica: per questo essi possono 'aristotelizzare'. Se i filosofi possono dedicarsi all'attività filosofica, è perché sono autorizzati e obbligati dalla Legge, che si costituisce come l'ordine vincolante e assolutamente perfetto della vita umana. È la Legge che ordina al filosofo di 'conoscere Dio', che lo orienta verso la perfezione intellettuale.

#### 4. Genesi e sviluppo dell'ermeneutica straussiana negli studi sulla filosofia araba medievale

La pubblicazione di questi primi studi su Maimonide risale al 1935. Strauss in questi anni riesce a lasciare la Germania recandosi prima a Parigi (1935) poi in Inghilterra e infine negli Stati Uniti (1938). Nel gennaio del 1942, alla conferenza di Wannsee, i vertici nazisti prendono la decisione di risolvere la questione ebraica attraverso lo sterminio sistematico e viene dato l'ordine di costruire i primi campi di concentramento. Nei campi, Strauss perderà tutti i suoi parenti rimasti in Germania, mentre la sorella Bettina, che aveva lasciato la Germania insieme al marito Paul Kraus, muore al Cairo proprio nel 1942. Nonostante il periodo sia per Strauss uno dei più difficili sul piano personale, è anche uno dei più fecondi sul piano intellettuale. Strauss è spinto a continuare i suoi studi sull'illuminismo ebraico medievale proprio dagli eventi tragici e dalla necessità di trovare un antidoto all'irrazionalismo e ai totalitarismi che devastano l'Europa. Da una parte, lo studio di Maimonide è approfondito e sviluppato sia nella direzione di un confronto tra la sua scienza politica e quella di al-Fārābī, sia in quella di un'analisi della dottrina della provvidenza illustrata nella *Guida dei Perplexi*; dall'altro, il campo d'indagine è ampliato ad autori quali Abravanel, Senofonte e il già citato al-Fārābī. Gli articoli pubblicati in questi anni hanno un'importanza cruciale perché testimoniano il progressivo cambiamento d'atteggiamento nell'analisi dei testi da parte di Strauss. Per esempio, in *Der Ort der Vorsehungslehre*

*nach der Ansicht Maimunis* l'attenzione non è rivolta solo al contenuto della *Guida dei Perplexi*, ma anche alla sua struttura, e in particolare all'ordine nel quale sono sviluppati i temi principali dell'opera. Introducendo il saggio, Kenneth Hart Green scrive:

What is perhaps most noteworthy about this essay is that in it, Strauss begins to espy and delineate the contours of the hidden table of contents of the *Guide*, which Maimonides had managed to bury just beneath the surface, as it were, concealed in plain sight. He reached this juncture by discerning that the order in which the key topics are arranged and treated, and so the undeclared but tacit logic by which they are elaborated, are not accidental, traditional, or merely convenient, but highly significant. (Green 2013: 39).

L'ordine dei temi trattati e la logica con cui sono elaborati, dunque, diventa fondamentale per poter scoprire la tavola nascosta dei contenuti di Maimonide. Se ciò è vero, allora la *Guida dei Perplexi* per Strauss deve essere indagata come un'opera che nella sua stessa struttura nasconde un significato nascosto, esoterico, e che, di conseguenza, non può essere letta soltanto in modo "superficiale". Tutte le suggestioni presenti negli scritti della seconda metà degli anni '30 trovano una sistematizzazione in una serie di saggi pubblicati a partire dal 1941 e raccolti nel 1952 all'interno del volume *Persecution and the Art of Writing*, ovvero: l'omonimo *Persecution and the Art of Writing*, *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, *The Law of Reason in the Kuzari*, *Fārābī's Plato*, *How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise*. In particolare, nel saggio *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, in cui è affrontato il problema della relazione tra filosofia e politica così come si presenta nell'opera di Maimonide, Strauss riprende e sviluppa le tesi esposte in *Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis* e nei saggi coevi, elaborando una lettura originale della *Guida* che fa dell'analisi della struttura e della forma letteraria la chiave per comprenderne il significato esoterico. In questo senso particolarmente interessante è, come sottolinea Hannes

Kerber<sup>20</sup>, il saggio del 1939 *Exoteric Teaching*. Esso costituisce infatti il primo tentativo di Strauss di spiegare il concetto di esoterismo in termini generali. Inoltre, rispetto a *The Literary Character* e agli articoli raccolti in *Persecution and the Art of Writing* la questione dell'esoterismo non si concentra qui sul mondo medievale, ma presenta la questione da una prospettiva "occidentale". In effetti, *Exoteric Teaching* si concentra soprattutto sul filosofo tedesco Gotthold Ephraim Lessing e sul teologo protestante Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, e in particolar modo sulla sua interpretazione di Platone. Nel corso del testo, inoltre, sono citati altri grandi nomi della filosofia europea, tra cui Leibniz, Kant, Jacobi, Rousseau. Ora, perché nel primo saggio di Strauss dedicato interamente alla questione dell'esoterismo sono assenti non solo i *falasifa*, ma anche Maimonide? Se l'intenzione dell'autore fosse stata quella di circoscrivere l'esoterismo dei pensatori islamici ed ebraici medievali a un fenomeno di poca importanza nel panorama mondiale, allora gli stessi scritti di Strauss dedicati alla *Guida* dal 1941 in poi non sarebbero altro che testi "minori". Ma le cose, secondo Kerber, sono più complicate di così. Egli ipotizza, infatti, che secondo Strauss sia possibile tracciare una storia dell'esoterismo occidentale senza chiamare in causa i *falasifa*. Io mi permetterò di andare anche oltre l'ipotesi di Kerber e affermare che, certo, per Strauss è possibile articolare l'idea dell'esoterismo dei filosofi premoderni e antichi a partire dalla sua lettura dei contemporanei e dei moderni come Lessing o Spinoza, senza far riferimento ai *falasifa* per sottolinearne l'attualità filosofica, ma la particolare riellaborazione dell'esoterismo nella filosofia araba medievale, come strumento nato dalla necessità di gestire il conflitto inevitabile tra la Legge e la filosofia, è centrale per capire il senso di questo esoterismo, per Strauss.

In definitiva, considerare le singole differenze tra i testi a partire dalla differenza fondamentale della diversa prospettiva da cui Strauss si approccia alla *Guida* permette di non invalidare le ipotesi interpretative volte ad affermare l'importanza di quei temi

<sup>20</sup> Cfr. Kerber (2014).

che, anche se non sono sviluppati in tutti i saggi su Maimonide, contribuiscono a definire l'interpretazione Straussiana dell'opera maimonidea nella sua totalità. Inoltre, consente di tracciare una linea di demarcazione tra il primo e il secondo Strauss: se le prime opere affrontano la *Guida* da una prospettiva politica, le opere degli anni americani la leggono con la lente dell'esoterismo e dell'*art of writing*. È proprio questa, forse, la sola e unica differenza radicale nella lettura Straussiana della *Guida dei perplessi* di Maimonide. Questa differenza diventa secondaria e non tanto marcata, se si legge tutto il lavoro Straussiano sulla filosofia araba medievale come una tappa del percorso a ritroso dalla filosofia moderna e dall'illuminismo radicale di Spinoza a un illuminismo più autentico di questo che egli ritrova nel modo in cui gli autori islamici ed ebrei hanno saputo far rivivere il razionalismo socratico nell'epoca delle religioni rivelate.

La ricerca che Strauss conduce sulle fonti ebraiche lo porta a scrivere opere simili a ricerche storico filosofiche, basate quindi su una lettura filologica, critica e minuziosa dei testi – testi che spesso sono rappresentati da manoscritti o frammenti di manoscritti dei filosofi del passato. Tali opere necessitano di una lettura attenta e a volte comparata perché sia possibile, a partire da esse, ricostruire il pensiero dell'autore. Si trattava dunque per Strauss di prendere sul serio i filosofi antichi, di leggerli filologicamente, ricostruirne il pensiero, e considerarli allo stesso tempo nostri contemporanei, capaci cioè di farci comprendere i nostri problemi filosofici dal punto di vista di chi è stato più vicino di noi all'origine di quei problemi e non è invece deformato nella sua visione dal peso della tradizione o delle tradizioni filosofiche succedutesi nel tempo. Per utilizzare un'immagine che lo stesso Strauss utilizza, queste tradizioni filosofiche, come ad esempio quella del razionalismo moderno, costituiscono una seconda caverna simile a quella del mito di Platone, situata però sotto il livello della caverna descritta nel mito della *Repubblica* di Platone. Per Strauss dunque ogni filosofo deve prima comportarsi da storico, per poter dalla seconda caverna a quello della caverna platonica vera e propria, dove finalmente potrà avere a che fare con i

“problemi eterni” della filosofia, cioè quei problemi che durante tutte le epoche della filosofia sono rimasti centrali per la riflessione del filosofo. L'utilizzo della storia è dunque strumentale, ma è anche parte fondamentale del lavoro del filosofo che voglia intrattenere un dialogo tra pari con i filosofi del passato. Il senso di questo dialogo è naturalmente filosofico.

## 5. Il significato filosofico dell'ermeneutica straussiana

Come ha scritto Jeffrey A. Bernstein sull'idea di filosofia di Strauss:

Come un'attività zetetica (cioè, un'attività che procede mediante inchiesta), Strauss sostiene che la filosofia si occupa di articolare le domande fondamentali, i problemi e le risposte a tali problemi (le cui risposte esulano dalla portata delle risoluzioni pratiche ultime). [...] Il filosofo non può, in linea di principio, considerare queste risposte provvisorie come destinazioni senza trasformare il suo modo di vivere in una setta (Bernstein 2015: 94).

Gli interpreti di Strauss hanno studiato l'influenza della zetetica antica negli scritti di Strauss – in special modo la reinterpretazione che Strauss fa della filosofia di Platone, le sue lezioni sulle fonti socratiche o i suoi scritti sulla letteratura e la storia greca – spesso non considerando con la stessa accuratezza le fonti ebraiche e quindi medievali dello scetticismo zetetico di Strauss. Come abbiamo visto sopra Strauss inizia i suoi studi leggendo Spinoza, il quale nel *Trattato breve su Dio, l'uomo e il suo benessere*, e nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* critica gli scettici tra i filosofi, ovvero quei filosofi che negano che gli esseri umani possano trovare alcuna verità e la cui posizione sfocia, secondo Spinoza, in una sorta di afasia<sup>21</sup>. Egli ricerca dunque insieme a Spinoza uno scetticismo diverso da quello filosofico seicentesco e grazie a Spinoza scopre Maimonide, il classico del razionalismo ebraico medievale.

<sup>21</sup> Cfr. Spinoza (2010).



Dopo un'attenta analisi del rapporto tra la dottrina contenuta nell'*Ethica more geometrico demonstrata* e il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, Strauss comincia a vedere Spinoza come un filosofo preoccupato non solo delle questioni teoriche della filosofia ma immerso in una dimensione politica e preoccupato da temi politici dai quali anzi egli ritiene necessario partire prima di finire di scrivere l'*Ethica* e pubblicarla.

La prudenza di Spinoza, il cui motto è "caute", si rende conto Strauss, non è lontana dalla prudenza di Maimonide nel rivelare solo al suo allievo più dotato il suo pensiero riguardo ai passi più oscuri della Bibbia e alle questioni più difficili della fisica e della metafisica aristoteliche. La filosofia è il tentativo di sostituire l'opinione con la conoscenza; in quanto tale essa è sovversiva delle opinioni e delle regole su cui poggia la società, ecco perché i filosofi del passato hanno fatto molta attenzione a divulgare il loro pensiero.

Le idee di Strauss trovano a questo punto una forma sistematica in *Scrittura e Persecuzione* (1952), in cui Strauss interpreta Spinoza e Hobbes, così come Maimonide e i filosofi arabi ed ebraici del Medioevo come scrittori attenti di trattati filosofici che non rivelano nulla a prima vista ma si rivolgono con cura solo ai loro potenziali allievi. Lo storico Carlo Ginzburg, nel suo saggio *Vir-  
tù, Giustizia, Forza. Su Machiavelli e alcuni suoi lettori*<sup>22</sup>, cita Leo Strauss quando descrive la relazione tra scrittura e persecuzione dicendo che l'influenza della persecuzione sulla letteratura consiste proprio nello spingere tutti quegli scrittori che pensano in modo eterodosso a sviluppare una tecnica letteraria molto precisa: quella tecnica di cui parliamo quando parliamo di "scrivere tra le righe". Questa affermazione sembra condensare il valore della ricerca di Ginzburg, che infatti commenta il passo di Strauss osservando che la ricerca consiste anche nel tentativo di cogliere qualcosa che è scritto tra le righe «con inchiostro invisibile, sulle prove frammentarie del passato»<sup>23</sup>.

In *Scrittura e Persecuzione*, Strauss si concentra perciò sulla di-

<sup>22</sup> Ginzburg (2018).

<sup>23</sup> Ginzburg (2021: 154-155).

stinzione tra l'aspetto esoterico della filosofia (cioè, la parte che appartiene alla filosofia come scienza rigorosa, per esprimerlo in termini husserliani) e l'aspetto essoterico della filosofia.

Tale aspetto già conosciuto dai filosofi antichi e medievali così come da Spinoza, è evidenziato dal filosofo tedesco e spinozista Gotthold Ephraim Lessing nelle sue opere. Nel 1939, anno di pubblicazione di un saggio Straussiano su Lessing intitolato *Exoteric Teaching*, Leo Strauss stava per affrontare gli anni più terribili della sua vita. Avrebbe perso tutta la sua famiglia a causa della persecuzione nazista, e successivamente anche suo cognato, Paul Kraus, che nel 1944 fu trovato morto al Cairo. Insieme a Kraus e partendo dalla riscoperta della figura di al-Fārābī, che è considerato come il pensatore che ha tracciato lo sviluppo della filosofia arabo-islamica ed ebraica fino ad Averroè e Maimonide, Strauss riesce ad arrivare a una comprensione completa dell'intero fenomeno della *falsafa* e a una nuova interpretazione del rapporto tra aristotelismo e platonismo nei filosofi arabi. Senza Strauss questi pensatori medievali sarebbero rimasti ancora a lungo in una specie di nicchia secondaria dalla quale già gli studiosi ebrei dell'Ottocento prima di Strauss avevano tentato di farli uscire grazie a traduzioni e studi pionieristici<sup>24</sup>.

Recentemente sono stati pubblicati vari saggi e monografie che riconoscono il valore e l'originalità dell'interpretazione di Strauss della filosofia medievale islamica. In effetti, è significativo che sia i contributi dedicati alla relazione di Strauss con la filosofia arabo-islamica, sia le opere che trattano in generale della vita e del pensiero di Strauss, sottovalutino o omettano completamente, con poche eccezioni, l'importanza di Paul Kraus per l'evoluzione intellettuale di Strauss. Come se fosse importante sminuire le capacità filologiche o la serietà di Strauss per promuovere invece un'immagine di un filosofo che manipola i testi antichi per dimostrare una teoria controversa basata sul sospetto e sull'elitarismo.

L'intenzione di Strauss – lettore dei filosofi arabi medievali e della *Guida dei Perplexi* di Maimonide fino alla fine della sua vita – non è quella di circoscrivere l'esoterismo dei pensatori islamici e

<sup>24</sup> Cfr. Adorisio (2017).

ebraici medievali a un fenomeno di scarsa importanza sulla scena mondiale oppure di utilizzarli per promuovere il suo proprio metodo di lettura dei testi filosofici. L'analisi della filosofia araba ed ebraica medievale è centrale nella genesi del concetto di filosofia e di filosofia politica di Strauss. I pensatori medievali, Maimonide tra questi, sono i primi tra i filosofi premoderni a dover affrontare il conflitto tra la filosofia e la Legge rivelata e per questo risultano essere essenziali per comprendere tutto ciò che da questo conflitto è scaturito in seguito e, soprattutto, per comprendere le strategie di sopravvivenza messe in atto dai filosofi del passato fino a Spinoza, l'ultimo dei medievali e il primo dei moderni<sup>25</sup>. Non si può comprendere il pensiero filosofico di Leo Strauss senza il riferimento ai suoi studi sulla filosofia araba ed ebraica medievale.

## Bibliografia

- Adoriso, C. (2007), *Leo Strauss lettore di Hermann Cohen. Dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi*, Giuntina, Firenze.
- Adoriso, C. (2017), *Dialectic of Separation. Philosophy and Judaism in the Work of Salomon Munk*, Academic Studies Press, Boston.
- Adoriso, C. (2025), *Philosophy as Rigorous Science, Skepticism and Anti-skepticism in Leo Strauss's Writings*, in «Maimonides Review of Philosophy and Religion», IV (forthcoming).
- Altini, C. (2021), *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma.
- Basili, C. (2021), *Leer entre líneas: Carlo Ginzburg, Leo Strauss y el problema teológico-político*, in Villacañas, J.L., Navarrete, R. y Basili, C. (2021, ed.), *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Herder Editorial, Barcelona, pp. 299-327.
- Bernstein, J. (2015), *Leo Strauss: On the Borders of Judaism, Philosophy, and History*, SUNY Series in the Thought and Legacy of Leo Strauss, State University of New York Press, New York.
- Berti, S. (1987, ed.), *Arnaldo Momigliano. Pagine Ebraiche*, Einaudi, Milano.
- Ginzburg, C. (2018), *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Adelphi, Milano.
- Ginzburg, C. (2019), *Occhiacci di legno. Dieci Riflessioni sulla Distanza*, Quodlibet, Macerata.

<sup>25</sup> Cfr. Wolfson (1983).

- Ginzburg, C. (2021), *La lettera uccide*, Adelphi, Milano.
- Gottlieb, M. (2012), *Leo Strauss on Lessing's Spinozism*, in Wiese, C., Urban, M. (2012, eds.), *German Jewish Thought between Religion and Politics: Festschrift in Honor of Paul Mendes-Flohr on the Occasion of His Seventieth Birthday*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 289-316.
- Green, K.H. (2013), *Editor's Introduction*, in Green, K.H. (2013, ed.), *Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings*, The University of Chicago Press, Chicago-London, pp. 1-87.
- Gutas, D. (2002), *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, in «British Journal of Middle Eastern Studies», XXIX, 1, pp. 5-25.
- Harvey, W.Z. (2018), *How to Begin to Study Strauss's "How to Begin to Study the Guide of the Perplexed"*, in Manekin, C.H. and Davies, D. (2018, eds.), *Interpreting Maimonides: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 228-246.
- Husserl, E. (2009), *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Kerber, H. (2014), *Strauss and Schleiermacher on How to Read Plato: An Introduction to Exoteric Teaching*, in Yaffe, M.D. and Rudermann, R.S. (2014, eds.), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Palgrave Macmillan, London-New York, pp. 203-214.
- Licata, G. (2023), *Leo Strauss, Paul Kraus e la riscoperta di Al-Farabi nella prima metà del XX secolo*, in Kajon, I. e Trotta, G. (2023, a cura di), *Costruzione e distruzione di memorie. Riflessioni storiche e filosofiche*, Lithos, Roma, pp. 225-247.
- Maimonide (2005), *La Guida dei perplessi*, a cura di Mauro Zonta, Utet, Torino.
- Momigliano, A. (1967), *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in «Rivista storica italiana», LXXIX, pp. 1164-1172.
- Rasoul, N. (2022), *Leo Strauss and Islamic Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Said, E.W. (2001), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano.
- Spinoza, B. (2010) *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di A. Sangiacomo, Testo latino e nederlandese a fronte, Bompiani, Milano.
- Strauss, L. (1952), *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe.
- Strauss, L. (1967), *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*, The City College, New York.
- Strauss, L. (1968), *Preface to the English Translation* in Strauss, L. (1968), *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, New York-London, pp. 224-259.

- Strauss, L., Klein, J. (1970), *A Giving of Accounts*, in «The College», XXII, 1, pp. 1-5.
- Strauss, L. (1971), *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*, in «Interpretation», II, 1, pp. 1-9.
- Strauss, L. (1997), *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* [1935], in L. Strauss, *Gesammelte Schriften, Band 2. Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, hrsg. von H. Meier, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, pp. 3-123.
- Strauss, L. (2001), *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat* [1930], in Strauss, L. (2001), *Gesammelte Schriften, Band 1, Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, zweite Auflage, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, pp. 1-362.
- Wolfson, H.A. (1983), *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).



## Autrici e Autori

CHIARA ADORISIO è Professoressa Associata di Antropologia Filosofica presso l'Università Sapienza di Roma. Si occupa di figure chiave della filosofia ebraico-tedesca tra XIX e XX secolo come Solomon Munk, Hermann Cohen e Leo Strauss. Oltre ad aver pubblicato numerosi contributi scientifici in tedesco, inglese e francese, è autrice di due monografie: *Leo Strauss, lettore di Hermann Cohen: Dalla filosofia moderna al ritorno agli antichi* (Firenze 2007) e *Dialectic of Separation: Judaism and Philosophy in the Work of Salomon Munk* (Boston 2017).

GIACOMO BRIONI ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Filosofia presso l'Università di Pisa con una tesi sul rapporto tra realismo e contrattualismo nella Scuola della Virginia. Le sue ricerche si concentrano soprattutto sul pensiero liberale del Novecento e sull'intersezione tra filosofia politica e scienze sociali (J.M. Buchanan, F.A. Hayek, A. de Jasay). Su questi temi ha pubblicato la monografia *Anthony de Jasay* (Torino 2022). Si occupa anche del pensiero di Leo Strauss e della sua interpretazione dei classici. Di Strauss ha curato e introdotto *Il discorso socratico di Senofonte. Un'interpretazione dell'Economico* (Pisa 2024).

MARTINA CARANDINO è Dottoranda di Ricerca in Storia Medievale presso il Worcester College, Oxford University. La sua attività di ricerca si concentra sul retore tardoantico Pomerio, con particolare attenzione alla ricezione delle opere di Agostino e Cassiano nei suoi scritti e alla successiva influenza del suo pensiero nel Medioevo. Tra i suoi interessi rientrano anche la critica testuale e la trasmissione dei testi latini. Ha recentemente pubblicato *Pastoral Rules: Pomerius, Gregory the Great and the Making of Patristic Tradition* per il *Journal of Ecclesiastical History* (2024).

AMALIA CERRITO è Assegnista di Ricerca in Storia della Filosofia Medievale presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trento. Si occupa principalmente di Alberto Magno, con

particolare attenzione alle questioni biologiche e botaniche. Su questi temi ha pubblicato diversi contributi scientifici e la monografia: *Albert the Great (c. 1193-1280) and the Configuration of the Embryo. Virtus Formativa* (Cham 2023).

LAETITIA CICCOLINI è Professoressa Associata di Lingua e Letteratura latina alla Sorbonne Université di Parigi, *Directrice adjointe* del *Laboratoire d'études sur les monothéismes* (École Pratique des Hautes Études-CNRS) e membro del comitato scientifico della *Revue d'études augustinienes et patristiques*. I suoi interessi di ricerca riguardano la patristica latina, la pseudoepigrafia, la storia delle dottrine filosofiche e la religione nella tarda antichità. È autrice di numerosi articoli su Tertulliano, Agostino e Cipriano di Cartagine, cui ha dedicato la monografia *Sancti Cypriani episcopi pars IV, Opera pseudo-cyprianea pars I* (Turnhout 2016).

FILIPPO FORCIGNANÒ è Professore Associato di Storia della Filosofia Antica presso il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano. Si è occupato dei presocratici (in particolare di Empedocle e Anassimandro), del pensiero di Platone (con ampia attenzione al *Parmenide*) e dei dibattiti interni all'Accademia, a cui ha dedicato il volume *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nell'Accademia antica* (Milano 2017). Ha anche curato una traduzione commentata della *Settima lettera* (Roma 2020).

MARCO MENON è Professore Associato di Filosofia Morale presso l'Università UniCamillus di Roma. Si occupa di filosofia politica e di etica della comunicazione, spaziando dal pensiero di Leo Strauss, su cui ha pubblicato la monografia *Saggezza politica e poesia. Leo Strauss lettore di Aristofane* (Mantova 2016), a questioni di filosofia dei media e del digitale, trattate in *Vilém Flusser e la «rivoluzione dell'informazione»*. *Comunicazione, etica, politica* (Pisa 2022) e *Sul postdigitale. Questioni teoriche e prospettive etiche* (Pisa 2024).

ANNA MOTTA è Professoressa Associata di Storia della Filosofia Antica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II. Si occupa soprattutto di Platone, della tradizione platonica, della ricezione dei presocratici e di questioni isagogiche. Oltre ad aver curato numerosi volumi sulla tradizione platonica, è stata autrice di una traduzione commentata degli *Anonimi Prolegomeni alla filosofia di*



*Platone* (Roma 2014) e di *Ventotto ore di filosofia imperiale e tardoantica* (Napoli 2024), un'introduzione alla filosofia imperiale e tardoantica.

GIUSEPPE NASTASI è Assegnista di Ricerca in Storia della Filosofia Antica presso il Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa, dove ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Filosofia nel 2024. I suoi interessi di ricerca riguardano Aristotele, la tradizione aristotelica e lo stoicismo. Ha recentemente pubblicato una traduzione commentata del *De memoria et reminiscentia* di Aristotele (Napoli 2023). È stato inoltre curatore del volume *Religione e Politica. Paradigmi, alleanze e conflitti* (Pisa 2022).

SILVIO NASTASI è Assegnista di Ricerca in Lingua e Letteratura Latina presso il Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica dell'Università di Pisa, dove ha conseguito il dottorato di ricerca in Scienze dell'Antichità e Archeologia (2025) con una tesi sulle *Locutiones in Heptateuchum* di Agostino. Tra i suoi interessi si annoverano la *Vetus Latina*, il rapporto tra esegesi pagana e cristiana e la cristianizzazione della grammatica nella tarda Antichità.

GABRIELE TRINGALE è Dottorando in Filosofia presso l'Università di Pisa e l'Università degli Studi di Firenze, dove svolge un progetto di ricerca sull'*Epistola sull'intelletto* di al-Fārābī. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sulla logica e sulla noetica farabiana, nonché sulla ricezione araba di Aristotele.

GIOVANNI TROVATO è Borsista di Ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Ha conseguito il dottorato presso l'Università di Pisa, con una tesi sul *De universi natura* attribuito ad Ocello Lucano. Tra i suoi interessi di ricerca rientrano Platone, il pitagorismo, le interazioni tra tradizione platonica e pitagorismo, nonché la pseudoe-pigrafia antica.



# Indice

Introduzione	5
PRIMA SEZIONE. <i>Esegesi nella filosofia antica</i>	
Filistione di Locri e il <i>Timeo</i> : un dossier da riaprire? <i>Filippo Forcignanò</i>	17
Una nuova fisica aristotelica a partire dalle <i>Categorie</i> di Aristotele: movimento e quiete in Boeto di Sidone <i>Giuseppe Nastasi</i>	41
Esegesi e pseudoepigrafia: i quattro elementi tra <i>De generatione et corruptione</i> e <i>pseudopythagorica</i> <i>Giovanni Trovato</i>	75
SECONDA SEZIONE. <i>Esegesi nella filosofia tardoantica e medievale</i>	
Scienza e teologia nell'esegesi neoplatonica: l'apporto di Proclo al progetto ateniese <i>Anna Motta</i>	99
L'intellezione di tutti gli intelligibili nella <i>Risāla fī l-'aql</i> di al-Fārābī: un'ipotesi interpretativa <i>Gabriele Tringale</i>	119
Note sull'influenza del neoplatonismo dionisiano nel <i>De vegetabilibus et plantis</i> di Alberto Magno <i>Amalia Cerrito</i>	141

TERZA SEZIONE. *Esegesi biblica*

Trois lectures de Paul : l'*Ad Quirinum* de Cyprien,  
les *Canons* de Priscillien, et la *Concordia epistularum* 167  
*Laetitia Ciccolini*

*More suo dicit Scriptura*: a proposito di alcune formule esegetiche  
nelle *Locutiones de Genesi* di Agostino 187  
*Silvio Nastasi*

*Volo vos sine sollicitudine esse*. L'uso retorico dell'esegesi  
paolina nel *De vita contemplativa* di Pomerio in relazione  
alla gestione dei beni ecclesiastici 215  
*Martina Carandino*

QUARTA SEZIONE. *Esegesi straussiana*

Leo Strauss e la contesa tra poesia e filosofia 247  
*Marco Menon*

Storia politica e arte della scrittura nell'esegesi straussiana  
di Senofonte 271  
*Giacomo Brioni*

Orientalismo o arte della lettura?  
La centralità degli studi sulla filosofia araba  
ed ebraica medievale nella genesi del pensiero di Leo Strauss 299  
*Chiara Adorisio*

Autrici e Autori 319





# (dis)ordini

praticare la complessità

1. Cristina Cassina, *Il giardino alla francese. Politica, cultura, costituzioni*, 2024, pp. 184.
2. Luca Bellotti, *Prospettive di filosofia della matematica*, 2025, pp. 152.
3. Giacomo Brioni, Giuseppe Nastasi, Silvio Nastasi, Gabriele Tringale, Giovanni Trovato (a cura di), *Esegesi e forme del sapere dall'Antichità al Medioevo*, 2025, pp. 328.

