

## **INTRODUZIONE**

Vita,	p. 1
Dottrina	5
Le diverse interpretazioni dei frammenti	12
Le raccolte esistenti	15
La raccolta attuale	19

### 1. Vita.

Della vita di Speusippo sappiamo in verità poco. Due sono le biografie antiche, quella di Filodemo nell'*Index Academicorum* ( non una biografia in senso proprio, ma una serie di notizie sulla partecipazione di Speusippo alla vita dell'Accademia) e quella di Diogene Laerzio, che ci dà, oltre a questi dati, qualche notizia di tipo più vario, desunta, come al solito, a più antichi biografi ellenistici. Segue una breve notizia di Suida, o del *Lessico Suda*, che non aggiunge nulla di sostanziale. Sappiamo che doveva essere nato, all'incirca, nel 410/8 a.C., e che morì nel 339 dopo essere stato otto anni a capo della scuola. Come nipote, allievo e primo successore di Platone è rimasto nella tradizione filosofica della tarda antichità, e non molte sono le note caratteristiche che lo distinguono.

Filodemo, dopo averci indicato Speusippo insieme con gli altri discepoli, ci dice di aver saputo da Filocoro che questi ricevette la scuola da Platone. Il nome di Filocoro è incerto: ma la testimonianza sarebbe di grandissimo rilievo, essendo Filocoro uno dei primi e più attendibili attidografi<sup>1</sup>. Dello stesso Filocoro sarebbe la notizia che Speusippo dedicò le immagini delle Cariti che esistono ancora nell'Accademia, 'quando si trovava a capo del Museo': non sarebbe stato quindi Platone stesso a fare questa dedica importante, ma Speusippo dopo la sua morte. Le Cariti, o Grazie, sono per la scuola le Muse; ciò non vale in particolare per l'Accademia, in quanto molte scuole erano dedicate alle Muse; ma servirebbe a dare un tocco di religiosità alla scuola stessa in quanto istituzione<sup>2</sup>. Ancora Filocoro avrebbe scritto che egli aveva già allora le membra paralizzate, e che non fu a capo della scuola che per otto anni.

Ciò che segue però non è imputabile tutto a Filocoro, né Filodemo ci sa dire da chi gli siano giunte le testimonianze sull'elezione di Senocrate, che fu scelto soprattutto per la sua *σωφροσύνη*, ossia la sua mitezza di carattere, essendo stato Speusippo *ἄκρατέστερος*, ossia incapace di dominarsi, e 'debole di fronte al piacere'; Gomperz, che ha integrato così il passo, si basava sulla testimonianza di Diogene Laerzio, che vedremo fra poco<sup>3</sup>. Del resto, Aristotele era già partito per la Macedonia, per il suo compito di educatore del giovane Alessandro; quanto agli altri, Menedemo di Pirra, Eraclide di Eraclea, furono superati per pochi voti<sup>4</sup>. Poiché non si parla di elezione a proposito di

---

<sup>1</sup> Filodemo. *Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia*, ed. trad. comm. a cura di T. Dorandi, p.136; Dorandi conserva il *Φιλ[όχορος]* integrato a col.VI, r.32 dal Buecheler e conservato dagli altri editori; ma avverte (p.226) che l'estratto di Filocoro non può estendersi oltre VI, r.38. Filocoro è l'attidografo del III secolo a.C., cfr. Jacoby, *FGrHist* 228 F 59.

<sup>2</sup> Cfr. *infra*, Test.1.

<sup>3</sup> Cfr. ancora VII, 14 e 17, e Dorandi, op. cit., p.227.

<sup>4</sup> Cfr. VII, 1-5.

Speusippo, siamo di fronte a un problema: Speusippo fu veramente eletto dalla scuola, o Platone lasciò a lui questa come suo possesso privato, in quanto era il nipote più versato in diatribe filosofiche? E' questa una domanda alla quale non sapremmo dare una risposta precisa; nessuno degli autori che più tardi tornano sulle medesime vicende può illuminarci in proposito<sup>5</sup>. Ma è una domanda che non possiamo non porci, e che ha le sue ragioni per sussistere.

Il διεδέξατο di Diogene Laerzio (*Vitae Philosophorum*, IV, 1) non è molto chiaro; è un verbo che indica solo la successione in una determinata διαδοχή o successione filosofica. Significa solo che Speusippo successe a Platone a capo dell'Accademia; Diogene o le sue fonti non ci dicono che sia stato eletto, e ciò rafforza le nostre supposizioni che la prima elezione in seno alla scuola sia stata quella di Senocrate. Cicerone, che è una delle fonti più antiche, negli *Academici* (I, 4, 17-18) nomina Speusippo quasi di scorcio, per parlare poi degli altri, soprattutto Senocrate ed Aristotele: "nam cum Speusippum, sororis filium, Plato philosophiae quasi heredem reliquisset..." E non a caso Speusippo è detto 'heres philosophiae', perché probabilmente a un altro, al giovane Adimanto, erede in linea maschile di Platone, andava l'eredità effettiva dell'Accademia, secondo le leggi ateniesi che escludevano l'eredità per i parenti in linea femminile<sup>6</sup>. Senza contare che qui Cicerone sembra dare ascolto a una delle molte voci denigratorie in seno alla storia del platonismo, che cioè Speusippo fosse lasciato a capo dell'Accademia solo in quanto legato a Platone da rapporto stretto di parentela, e non per altre ragioni.

Ma torniamo a Diogene, le cui notizie sono alquanto più ricche di quelle dell'*Index*. Speusippo appare citato subito come ateniese del demo di Mirrine, figlio di Eurimedonte e della sorella stessa di Platone, Potone. Dopo averci detto anch'egli che fu a capo della scuola otto anni, e che eresse nella scuola (il μουσεῖον fondato da Platone) le statue delle Cariti, ci dà particolari della sua attività. Egli rimase alle dottrine di Platone, e fu da Platone però diverso per temperamento, tendente all'ira e -questa volta con certezza - ἥττων ἰσχυρῶν, debole di fronte ai piaceri. Che Speusippo sia rimasto del tutto fedele alla dottrina di Platone, non è in realtà vero, e ce ne accorgeremo fra poco. La notizia può dipendere da scarso interesse filosofico della fonte oppure può essere una nota malevola, come malevolo, in genere, appare l'atteggiamento di Diogene nei confronti del filosofo: un'osservazione di eccessiva fedeltà a Platone e di scarsa originalità filosofica. Ma è del tutto incerto quale possa essere la fonte di questa notizia. Diodoro, che viene citato poco dopo, sembra aver messo in rilievo una tendenza originale di Speusippo stesso, quella di aver per primo colto il fondo comune delle scienze: ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθεάσατο τὸ κοινὸν (IV,2)<sup>7</sup>. E' dunque difficile attribuirgli questa affermazione di totale adesione di Speusippo alle dottrine platoniche senza creare una contraddizione interna.

Circa il viaggio in Macedonia per le nozze di Cassandro le difficoltà si fanno ancora più serie: Cassandro, figlio di Antipatro, è noto per il suo matrimonio con Tessalonice nel 316, quando Speusippo era già morto da un pezzo, e bisogna pensare o ad un fratello di Antipatro dello stesso nome o a un primo e a noi ignoto matrimonio di Cassandro; la cosa è stata tentata da filologi diversi, come Stahelin e Maas, ma resta ipotetica<sup>8</sup>. Le allieve prima di Platone e poi di Speusippo, Lastenia di Mantinea e Assiothea di Fliunte, sono citate da Diogene stesso (III, 46) e poi da diversi altri autori, Clemente Alessandrino, Temistio, l'anonimo pseudo-Olimpiodoro della *Vita Platonis*; e Lastenia è quella che appare legata da più stretti rapporti con Speusippo, come appare anche dalla *Epist.Socr. XXXIV (XXXVI Orelli)* e da Ateneo, *Deipnosoph. VII, 279 e-f*<sup>9</sup>, il quale conferma la testimonianza di Diogene sui cattivi rapporti epistolari fra Speusippo e Dionisio II; né c'è da

<sup>5</sup> Forse διαδεξάμενος ( che indica una eredità piuttosto che non una elezione) si trovava già nell'*Index*, secondo l'interpretazione del Gaiser, V,35-38; cfr. Gaiser, *Philodems Acad.*, pp.181 e 440.

<sup>6</sup> Leo, *Biographie*, p.56 sgg., ha parlato a ragione di due fonti di Diogene Laerzio, una anti- e l'altra filoaccademica; ma la prima è senz'altro la prevalente. Cfr. più oltre, *Test.2*.

<sup>7</sup> Sulle incertezze per la identificazione di Diodoro cfr. ugualmente più oltre, *Test.1*.

<sup>8</sup> In proposito F.Stahelin, *Kassandros, Real-Encycl. X 2 (1919)*, col.2293; P.Maas, *ANΘΥΓΟΝΑΣ ΘΥΓΑΘΗΡ*, "Rivista Filologia Istruzione Classica" 55 (1927), pp.68-70, e infine .Merlan, *Biographie*, p.210 sg.

<sup>9</sup> Cfr. più oltre, *Test.* 15

stupirsi: nella letteratura ellenistica si deve essere formato presto una sorta di vero e proprio romanzo epistolare fra quelli che appartennero alla cerchia di Platone in Sicilia, romanzo che coinvolse Platone stesso, se guardiamo a diverse delle lettere conservate sotto il suo nome. In questa lettera, che Diogene Laerzio ha sott'occhio o riporta citata da altri, si rimproverava Speusippo per la sua avidità di esigere tributi *παρέκόντων καὶ ἄκόντων* per sostenere la sua scuola, alla maniera di Epicuro, di cui la corrispondenza di scuola era stata resa nota dalla raccolta di Filonide, poi passata a far parte delle *Πραγματεῖαι* di Filodemo; ma il rapporto con la discepola Lastenia resta enigmatico<sup>10</sup>.

Ancora, Speusippo è accusato di aver propalato i cosiddetti 'segreti', *ἀπό ρήτων*, di Isocrate, come dice Ceneo; cioè propalato le dottrine che Isocrate destinava ad una cerchia intima; e ciò fa pensare all'appartenenza iniziale di Speusippo stesso alla cerchia isocratea; ma non è dato saperne di più, e Ceneo è indicazione discussa e non chiara<sup>11</sup>. E a tradizione scherzosa sembra improntata la notizia circa l'abilità nell'intrecciare canestri, che segue subito nel testo, come anche l'epigramma di IV, 3, che risponde ad una abitudine di Diogene nel trattare dei suoi filosofi, ma è significativo del suo atteggiamento verso di loro proprio per il carattere di volta in volta assai diverso; esso consegue alla notizia che infine, stanco della sua vita divenuta miserabile, avrebbe deciso di togliersela. Ma prima della notizia abbiamo l'episodio dell'incontro con Diogene in Atene, e su questo occorre ancora spendere qualche parola. Speusippo si sta facendo portare alla scuola in lettiga; segno che la scuola non costituiva la sua abitazione, come poi sembra essere stato invece abitudine di altri filosofi e scolari<sup>12</sup>. Vede Diogene il cinico, e lo saluta; quello gli risponde: "tu piuttosto sta' bene, che continui a vivere così ridotto". L'episodio è narrato qui totalmente in negativo, mentre in positivo ci viene dato da Giovanni Stobeo nella sua raccolta (*Flor.* IV, 52, 17), secondo il quale Speusippo, a Diogene che gli consigliava di uscire volontariamente dalla vita, avrebbe risposto: "non con le gambe viviamo, ma con l'intelletto"<sup>13</sup>. Segno che dello stesso episodio correvano due versioni diverse; e quella di Diogene Laerzio può ben dipendere dall'opera di Timoteo, più volte addotta da lui nelle sue *Vite*, volta a porre in rilievo la scarsa coerenza dei filosofi alle proprie dottrine, oppure al libello pseudo-aristippeo *Περὶ παλαιᾶς τρυφῆς*, del III secolo a.C., fra l'altro violentemente antiaccademico<sup>14</sup>. L'opera di Timoteo viene subito citata in IV, 4, a proposito dello stato di salute disastroso del filosofo, che Plutarco avrebbe detto dovuta a pediculosi acuta; ma nella *Vita di Silla* plutarchea, anch'essa qui citata, non abbiamo tale notizia.

In complesso abbiamo qui una pittura biografica aspra, che, se viene in parte confermata da autori di intonazione malevola, come Ateneo o Filostrato, è anche parzialmente accettata, ma con intonazione più mite, da altri autori quali Plutarco di Cheronea, platonista egli stesso e non solito a negare i motivi di preferibilità di quella scuola. Nel *De fraterno amore* (491f-492a) Plutarco racconta come Platone riuscisse a distogliere Speusippo fanciullo dalla sua irosità e dall'avversione verso i propri genitori col semplice comportamento, il che è prova che anche in seno alla tradizione accademica erano rimaste testimonianze di questo atteggiamento. Ancora, nel *De liberis educandis*, legato alla tradizione plutarchea se non di Plutarco, si racconta che Platone chiamasse Speusippo per punire uno schiavo; Platone non intendeva farlo lui stesso perché 'iroso' (10 d). Ma

<sup>10</sup> Cfr. per questo G. Arrighetti, Epicuro, *Opere*, pp.421-476 (*Epistularum Fragmenta*), in part. per quel che deriva dalle *Πραγματεῖαι* filodemee p. 442 sgg. Arrighetti cita dall'edizione di C. Diano, *Epicuri Ethica*, Florentiae 1946. Più di recente le *Πραγματεῖαι* sono state edite da C. Militello, *Filodemo. Memorie epicuree*, "La Scuola di Epicuro" XVII, Napoli 1997.

<sup>11</sup> Sulle questioni riguardanti il rapporto di Speusippo con la cerchia isocratea cfr. M. Gigante, *Aphareus*, pp.47-49; ma cfr. anche successivamente i dubbi di Tarán, *Speus. of Ath.*, p.182. Più ampiamente *infra*, Test. 2..

<sup>12</sup> Cfr. anche per questo *infra*..

<sup>13</sup> Test.36 I.P<sup>2</sup>., T.40 T. Stenzel, *Speus.*, col.1638, ha escluso il suicidio in base ad una simile risposta; analogamente Tarán, *Speus. of Ath.*, p.186..

<sup>14</sup> Per Timoteo cfr. Wilamowitz, *Antigonos von Karistos*, p.107, nt.5; e più di recente J. Radicke, fasc.7, in *Continuation of Fr Gr Hist.*, 1988. Per il libello pseudo-aristippeo *περὶ παλαιᾶς τρυφῆς* cfr. ancora Wilamowitz, *ibid.*, p.48 sgg. Sull'antiaccademismo, e antiplatonismo, di età ellenistica vedi oggi M. Baltes in H. Dörries, *Platonismus II*, pp.2-30, 223-264.

Plutarco è assai più interessante per quanto ci dice dell'attività di Speusippo in Sicilia; e questa è la testimonianza più specifica che lo caratterizza; testimonianza che risale indietro, a quelle contemporanee agli avvenimenti : di Eforo, di Timeo, soprattutto di Timonide di Leucade, un accademico amico di Speusippo stesso e compartecipe degli avvenimenti che lo riguardano<sup>15</sup>; per cui è necessario seguirlo in queste vicende.

Le vicende sono narrate quasi tutte nella *Vita di Dione*. Plutarco si basa essenzialmente sulla *VII Epistola* di Platone, ma è su più punti integratore delle notizie contenute in quella. Parlando del soggiorno di Dione in Atene dopo la cacciata da parte di Dionisio II, racconta che Platone accolse Dione nell' Accademia; e che questi prima fu ospite di Callippo (quel Callippo che poi doveva, a Siracusa, ucciderlo), poi acquistò un terreno per suo conto, e più tardi, partendo per la Sicilia nella spedizione contro Dionisio, lo donò a Speusippo, che era stato il più intimo e legato a lui degli amici di Atene (*Dio*, 17,3). Questo sembrerebbe contrastare con le accuse di irosità attribuite dallo stesso Plutarco a Speusippo, poiché egli aggiunge che Platone voleva con ciò addolcire il carattere (ἡθος) di Dione, e che Speusippo non a caso era definito da Timone scettico, nei *Silloi*, 'buono a scherzare', σκῶμαι ἄγαθός<sup>16</sup>. Ma ci dice anche qualcosa di più importante, e cioè che Speusippo sarebbe restato in Atene all'atto della spedizione di Dione; che fu certamente patrocinata da lui, ma non poi seguita di persona, forse a causa dell'età già alquanto avanzata o della salute malferma<sup>17</sup>. Del resto lo stesso Plutarco (*Dio*, 22, 1 sgg.) ci dice che Speusippo e altri amici erano con Dione e ne peroravano la causa, ma non che Speusippo l'abbia seguito. Si diffonde invece a parlare di un periodo precedente, quando Platone era in Sicilia, e Speusippo, verosimilmente accanto a lui, si informava circa il reale atteggiamento dei Siracusani nei riguardi di Dione, riferendone poi a questi per incitarlo all'impresa; e quando parla dei filosofi che parteciparono alla spedizione non cita Speusippo, ma altri, come Eudemo di Cipro (il dedicatario del dialogo giovanile di Aristotele περὶ ψυχῆς) o il già citato Timonide di Leucade. Questi risulta infine vincente in un confronto con Eforo; il quale parla del suicidio di Filisto sulla nave catturata, mentre Timonide racconta di aver visto con i suoi occhi Filisto scendere vivo dalla nave (35,4).

Da altra opera che non la *Vita di Dione* deriva invece una notizia che è stata causa di confusione circa un punto delle *Epistole* di Platone, e cioè dal *De adulate et amico* (70a). Ivi Plutarco racconta che Speusippo avrebbe scritto a Dione di non inorgogliersi troppo per la sua vittoria, ma di pensare piuttosto a ornare la Sicilia di giustizia e di ottime leggi, rendendo così l'Accademia famosa, εὖ κλεῶ. Il passo può esser confuso con quello della *IV Epistola*, in cui Platone (lo pseudo-Platone) raccomanda a Dione di non inorgogliersi troppo per la sua vittoria, perché l'orgoglio eccessivo porta alla solitudine; e del resto questo passo è ricordato qui anch'esso<sup>18</sup>; ma ciò ha fatto sì che alcuni abbiano attribuito la lettera in questione a Speusippo senz'altro<sup>19</sup>.

Nella tarda antichità non c'è altro di valido per cogliere qualche motivo autentico del carattere o della vita di Speusippo. Suida ripete, com'è ovvio, Diogene Laerzio, e aggiunge tutt'al più che egli era ἀσθηρὸς τῆν γνώμην, "rigido nelle sue opinioni", cosa che Diogene non ci dice espressamente<sup>20</sup>. Le testimonianze sulla chiamata di Senocrate a dirigere la scuola al suo posto, che si trovano nello pseudo-Galeno e in Temistio, derivano certamente dalla tradizione accreditata dalle, certamente apocrife, *Epist.socr.XXX* (XXXII Orelli) e *XXXI* (XXXIII Orelli), secondo le quali

<sup>15</sup> Cfr. per Timonide lo stesso Diogene Laerzio, IV,5, e Plutarco, *Dio*, 22, 15, 35,4; Capelle, RE VI A 2, 1937, coll.1305-1306.

<sup>16</sup> Timone, *Silloi*, apd. Plut., *Dio*, 17, 4 (fr.56 Di Marco, Roma 1989).

<sup>17</sup> Il nome di Speusippo non figura infatti fra gli aderenti alla spedizione: fra i quali Plutarco non cita, oltre a Eudemo e a Timonide, che Milta il Tessalo, indovino, non noto se non da questa citazione e da un'altra detto stesso Plutarco, *Dio*, 24.. Cfr. K.v.Fritz, *Real-Encycl.* XV,2, 1932, coll.1678-79.

<sup>18</sup> Cfr. *De adul. et amico*, 69 f: ἀθῶδεια ἐρεμιά σὺ νοικος.

<sup>19</sup> Cfr.C.Ritter, *Neue Untersuch.* pp.374 sgg.; confutato giustamente dal .Novotny, *Platon. epist. comm. illustr.*, p.114

sgg.

<sup>20</sup> Suida, *Lexikon*, s.v. Σπεῦσιππος, 928, IV, p.417 Adler (fr.3 I.P., T 3 T.).

Speusippo morente avrebbe richiamato a sé Senocrate per porlo alla guida dell'Accademia<sup>21</sup>; di esse si dirà adeguatamente a parte; basti qui dire che esse contrastano del tutto con la più vicina testimonianza dell' *Index Academicorum* sull'elezione di Senocrate.

## 2. Dottrina

### a) Le idee e i principi

Le opere di Speusippo sono da considerarsi fra quelle certamente andate perdute nell'incendio che l'assedio di Silla causò alla città di Atene e alla sede dell'Accademia<sup>22</sup>. Si ritiene che quasi tutte le opere di Accademici antichi siano andate perdute in quella circostanza, dal momento che non resta niente di esse, o quasi, nella letteratura tardo-antica, ma solo citazioni di seconda mano. Eppure il 'quasi' è d'obbligo: di Speusippo si conoscevano ancora il trattato *Sui numeri pitagorici*, e forse, ancora al tempo di Ateneo, gli Ὅμοια, così come Dercillide, in età di Augusto, poteva ancora citare direttamente dalla *Vita di Platone* di Ermodoro<sup>23</sup>. Opere di maggiore interesse, anche al di là degli stretti confini della filosofia, esistevano dunque, e ciò aveva la sua parte nella selezione che il mondo tardo-antico fece della tradizione relativa al filosofo. Pur tuttavia noi ignoreremmo quasi tutto della dottrina specifica di Speusippo, almeno in fatto di metafisica e ontologia, se non fosse per la polemica che Aristotele condusse costantemente, almeno nella *Metafisica*, contro di lui.

Questo dà alla nostra conoscenza della sua opera un carattere del tutto particolare, che va subito sottolineato. Essa è costantemente inserita in una generale polemica di parte: quella contro Platone (in particolare la dottrina delle idee), contro Senocrate e contro altri Accademici, e, nell'ambito di tale polemica, appare confrontata, ma anche sensibilmente deformata. Aristotele deve costruire la sua propria dottrina, e lo fa in contrapposizione con i discepoli di Platone nonché con lo stesso maestro. Cosicché una raccolta dei frammenti di Speusippo, come del resto di Senocrate o di altri dei primi discepoli di Platone, dovrebbe necessariamente subordinarsi a una raccolta delle testimonianze su Platone offerte dallo stesso Aristotele; testimonianze spesso tali da offrirci un'immagine di Platone alquanto diversa da quella cui siamo abituati dalla lettura dei dialoghi<sup>24</sup>.

Un altro discorso preliminare va fatto alla nostra ricerca. I primi discepoli di Platone, fra i quali ovviamente Speusippo, non sembrano ancora conoscere un *corpus Platonicum* già costituito: essi sembrano semplicemente voler reagire ad alcune aporie emergenti dai dialoghi più tardi, quali soprattutto il *Parmenide*, il *Timeo*, il *Sofista*, il *Filebo* (e questa può essere un'altra prova cronologica relativa alla produzione di Platone, che non va trascurata<sup>25</sup>). Se veramente questo si accetta, ne deriva come conseguenza una data leggermente, ma significativamente, più tarda della formazione di un *corpus Platonicum*, o di un insieme, ordinato come si voglia, degli scritti di Platone: e forse tale raccolta non poteva essere fatta prima che fosse riemerso anche, accanto al Platone metafisico, il Platone 'vero' e primitivo, quello del socratismo aporetico; prima, cioè, della fase scetticggiante iniziata nell'Accademia da Arcesilao<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Su di esse cfr. M. Isnardi Parente, *Due epistole socratiche e la storia dell'Accademia antica*, "La Cultura" 18 (1980), pp. 274-282..

<sup>22</sup> Su questo H. Dörrie, *Xenokrates*, *Real-Encycl.* IX A 2 (1967), coll. 1511-1528. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, è oggi il maggior sostenitore di questa tesi di una scarsa e deformata conoscenza dell'originaria Accademia platonica da parte delle generazioni successive.

<sup>23</sup> Per Dercillide cfr. Simplicio, *In Arist. Phys.*, p. 247, 30 sgg. Diels (fr. 7 Isnardi Parente); Simplicio cita da Porfirio, ma sembra che questi disponesse ancora dell'opera *De Platonis philosophia* di Dercillide, e citasse Ermodoro da questa; Dercillide quindi è trasmettitore di Ermodoro alla tarda antichità. Per i due trattati di Speusippo cfr. più oltre, fr. 95 e 96 sgg. I.P.<sup>2</sup>

<sup>24</sup> Per un tentativo fatto in questo senso posso rimandare a Isnardi Parente, *Testimonia platonica I.*, pp. 373-487.

<sup>25</sup> Si veda come la cronologia delle principali opere platoniche sia ormai fissata, con criteri stilometrici o meno; ultima prova ne è H. Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki (Societas Scientiarum Fennica) 1982 e *Studies in Plato's Two-Level Model*, *ibid.* 1999, avverso per suo conto a criteri stilometrici, ma portato alla conferma, per altra via, di quanto essi hanno stabilito.

<sup>26</sup> Cfr. A. Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma 1972, pp. 29-30; a questo mi sono riallacciata di recente, Isnardi Parente, *Storia filos. Accad.*, pp. 146-167, in part. p. 163.

Di Speusippo in particolare Aristotele ci dice che egli rifiutava la dottrina delle idee, vedendola come un insieme tale da arrecare alla dottrina platonica *δυσχέρεια καὶ πλόσις*, ‘difficoltà e artificiosità’ (*Metaph. M*, 1086a 2 sgg. = fr.42 Lang, 46 Isnardi Parente<sup>2</sup>, 35 Taran); ritenendo invece che i numeri fossero di per sé un elemento sufficiente a fornire ciò che le idee sarebbero state incapaci a darci. Siamo qui costretti a compiere la prima integrazione, cosa cui la difficile ricerca sulla dottrina dei primi Accademici ci condurrà spesso; giacché Aristotele non ci dice mai chiaramente che Speusippo ritenesse che i numeri debbano svolgere la funzione che hanno, nel sistema di Platone, le idee<sup>27</sup>. E’ però integrazione necessaria, dal momento che egli ci dice che i numeri sono il primo e fondamentale tipo di essere, e che sono separati dai sensibili, il che significa che ne costituiscono il tratto trascendente di unificazione (*Metaph.M.* 1080b 13b sgg.). La distinzione che Aristotele pone costantemente fra Speusippo e i Pitagorici, fautori anch’essi dell’assoluta priorità dei numeri, è che questi ritengono i numeri immanenti al sensibile, mentre Speusippo li ritiene separati o trascendenti all’universo<sup>28</sup>. Speusippo ci si dimostra così immediatamente indipendente rispetto a Platone, a differenza di Senocrate o di altri, che non osavano abbandonare la dottrina delle idee.

C’è peraltro un aspetto della dottrina di Platone che è divenuto ormai, per gli Accademici, il modello primo e la stessa questione più importante con cui fare i conti. Nell’ultima parte della dottrina di Platone, si va sempre più affermando un sostanziale atteggiamento: un principio fondamentale sottostà, senza peraltro trascenderle, alla dottrina delle idee. Questo è già noto dalla presentazione di essa che Platone fa nella *Repubblica*, ove l’idea del Bene è il primo grande concetto unificatore: ogni idea è, in primo luogo, bene, in quanto modello perfetto di un molteplice sconnesso, e quindi l’idea del Bene è la prima e fondamentale fra tutte le idee (*Resp.*509 c-d)<sup>29</sup>. Ma si accentua nei dialoghi più tardi, quelli cui i nostri Accademici fanno capo direttamente: diviene dottrina dell’essere e delle sue differenze nel *Sofista*; dottrina dell’immobilità e autoidentificazione delle idee nel *Filebo*, contrapponendosi a quello che, con linguaggio pitagorico, Platone chiama in questo dialogo lo *ἄπειρον*; dottrina del Vivente in sé nel *Timeo*<sup>30</sup>. In Aristotele e negli Accademici questo si ipostatizzerà in dottrina dei principi, con esiti, lo vedremo di volta in volta, diversi.

Speusippo parte dal *Parmenide*, interpretandolo come una difesa della dottrina delle idee intesa come unificazione assoluta del molteplice. Che egli parta dal *Parmenide* e che questo sia per lui il più importante dei dialoghi tardivi di Platone, è intuibile da Aristotele, *Metaph.N*, 1091a 30 sgg.: tutte le cose sensibili, nelle loro differenziazioni infinite, partono da un uno primitivo, ma questo uno è tale da non potersi dire neanche un essere, μηδέ ὅν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό. Su questo frammento (34e L., 25 I.P<sup>2</sup>., 43 T.) si è spesso speculato al di là del significato del testo: il quale indica solo che Speusippo era ben conscio dell’estrema difficoltà di indicare l’essere come causa suprema del tutto, non essendo questo che un riferimento ultimo, e che a scoprire questo il testo di Platone gli bastava.<sup>31</sup> Non dice forse proprio nel *Parmenide* Platone che l’uno, a prescindere dal suo contrario, cioè dai molti, è alcunché di inafferrabile, né mobile né immobile, né possibile né impossibile, né uguale né disuguale, né giovane né vecchio, infine, a ben vedere, qualcosa che non

<sup>27</sup> Di integrazioni da farsi nel testo di Aristotele, e di un aiuto, una βοήθεια, da richiedersi ad autori più tardivi per completare gli accenni datici da lui, ho parlato in *Storia filos. Accad.*, p.146. E’ questo il compito gravoso e difficile che si pone a quanti intendano far raccolta sistematica di filosofi della prima Accademia, e non solo di quella.

<sup>28</sup> Cfr. p.es. Aristotele, *Metaph.M*, 1076a 32 sgg., 1080b 11 sgg., N, 1090a 20 sgg., e in altri luoghi consimili.

<sup>29</sup> Non vorremmo rifarci a tutte le interpretazioni di questo celeberrimo passo. Ci basti qui citare due saggi cui il nostro punto di vista aderisce sensibilmente: L.Brisson, *Presupposés et conséquences d’une interprétation ésoteriste de Platon*, in *Lectures de Platon*, p.83 sgg.; M. Baltes, *Is the Idea of Good in Plato's Republic beyond Being?*, in *Studies on Plato and the Platonic Tradition*, Essays Whyttaker, Andelshot 1997, p.3-28.

<sup>30</sup> Anche qui le interpretazioni da citarsi potrebbero essere infinite. Sui dialoghi più tardivi di Platone la letteratura è diventata ingente: cfr.semPLICEMENTE *Los dialogos tardios de Platon*, I Symposium Platonicum, ed.C.Eggers Lan, Ciudad de Mexico 1986.

<sup>31</sup> Cfr. più oltre quanto si dirà a proposito di una errata interpretazione di Speusippo che prende il via da questo testo: *infra*, note 82-83.

è<sup>32</sup>? Il primo essere o, in senso più specifico in linguaggio aristotelico, la prima οὐσία, sono i numeri, che hanno l'unità a loro principio; l'unità non nel senso di unità numerica, perché questa fa parte semplicemente della serie, ma nel senso di unità prima e indeterminata, che si sviluppa poi nell'uno numero e negli altri e seguenti (*Metaph.*H, 1028b 18 sgg.= fr.33a L., 16 I.P<sup>2</sup>., 62 T.).

Come si sviluppa il numero? Si sviluppa, sempre seguendo, almeno relativamente, Aristotele, con andamento progressivo: Speusippo, partendo dall'uno (ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ὀρθόμενος), procede verso la pluralità delle οὐσίαι. Ma il semplice uno non basta a questo scopo, perché il numero è misto di unità e di molteplicità, πλῆθος, e già raggiungere la prima delle 'sostanze' implica l'esistenza di due fattori; giacché le idee non si compongono, in quanto sono entità assolutamente semplici, ma i numeri non lo sono. Questo ci è ripetuto più volte: in M, 1083a 20 sgg., 1085b 5 sgg., N, 1092a 35 sgg. (42d L., 46 I.P<sup>2</sup>., 34 T.; 48c L., 53 I.P<sup>2</sup>., 40 T.; 48a L., 51 I.P<sup>2</sup>., 38 T.) ; ed è la prova che Speusippo comincia a pensare le entità di cui parla in una sorta di successione ideale, che va dai numeri a realtà la cui composizione è più complessa, prima le grandezze, poi l'anima (ancora Aristotele, H, 1028 b 21-22 :καὶ ὀρχᾷ ἐκάστης οὐσίας ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς, dal già citato F16 I.P<sup>2</sup>). Si può pensare che la composizione del reale nella visione filosofica di Speusippo conoscesse anche momenti ulteriori, e su questo avremo occasione di tornare più tardi<sup>33</sup>. Per il momento basti dire questo: che le diverse entità o 'sostanze' sono legate fra di loro da un rapporto di analogia; e ciò non piace ad Aristotele, che trova venirsi a formare in tal modo una realtà discontinua (ἐπεισοδιώδης... ὥσπερ μοχθερὰ τραγωδία, fr.50 L., 57 I.P<sup>2</sup>., 37 T.)<sup>34</sup>.

La seconda delle realtà così prese in considerazione sono le grandezze, i cui principi sono l'equivalente fisico dell'uno, il punto, e l'estensione spaziale pura, la χώρα del *Timeo*; che in Speusippo riceve piuttosto il nome di τόπος, 'luogo'(Aristotele, *Metaph.* N, 1092 a 17-20 = fr.52 L., 63 I.P<sup>2</sup>., 53 T.); per quanto lo stesso Aristotele ci suscita dei dubbi in proposito, quando, in M, 1085b 31, ci propone la parola διάστημα (ἐκ διαστήματος καὶ αὐτῆς στιγμῆς). Quindi, uno ed estensione, talvolta vista come il luogo stesso nella sua forma indeterminata, ci si presentano come i principi delle grandezze. Ma quanto all'anima la questione si fa più complessa, e dobbiamo ricorrere ad altri testi, in parte di Aristotele e in parte non di Aristotele ma di altri, che in qualche modo conoscevano la dottrina speusippea. Il testimone più antico è fra questi Posidonio, un autore di età ellenistica che può ancora aver conosciuto da Speusippo direttamente la dottrina; e che però non cita Speusippo, e presenta tale teoria come propria: l'anima è ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ, 'forma di ciò ch'è generalmente esteso' (Plutarco, *De procreatione animae in Timaeo*, 22, 1023 b = fr.141a Edelstein)<sup>35</sup>. Che la teoria sia speusippea, lo dice invece la raccolta di Giovanni Stobeo, ma citando in particolare Giamblico (*Flor.*I, 49, p.363, 26 sgg. Wachsmuth = fr.40L., 67 I.P<sup>2</sup>., 54a T.)<sup>36</sup>. Non è difficile immaginare come essa sia potuta piacere a Posidonio, che ne dette un'interpretazione probabilmente materialistica. Speusippo si rifaceva con essa alla teoria di Platone sull'anima del mondo, esposta nel *Timeo*, ove si dice che l'anima copre esattamente tutta l'estensione dell'universo, e non a caso Plutarco cita tale definizione proprio allo scopo di dare una

<sup>32</sup> *Parm.*141a-142c. In proposito L.Brisson, Platon. *Le Parménide*, Paris 1994, p.43 sgg., e F.Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari 1998, p.83 sgg., 100 sgg.

<sup>33</sup> Tarán, *Speus. of Ath.*, p.47, nega che l'anima in Speusippo abbia qualcosa a che vedere con entità matematiche, numeri o grandezze; questi non si muovono mentre l'anima si pone come 'oggetto in movimento'. Fra i numeri immobili ed eterni, simili alle idee, e tutto ciò che si muove esiste un rapporto che abbiamo visto essere analogo a quello fra le idee e i sensibili in Platone. Per l'anima cfr. del resto più oltre.

<sup>34</sup> Sul concetto di analogia in Speusippo cfr. J.Stenzel, *Speus.*, *Real-Encycl.* III A 2, 1929, col.1664; lo Stenzel tende di fatto a unificare i due concetti di ἀναλογία e di ὁμοιότης, che in realtà rispondono a motivi diversi.

<sup>35</sup> Cfr. in proposito I.G.Kidd, Poseidonios, *Commentary*, II,I, Cambridge 1988, p.533 sgg.; ma è da vedersi anche W.Theiler, Poseidonios I, *Die Fragmente*, II, *Erläuterungen*, Berlin-New York 1982, in particolare II, pp.323-326 (commento al fr.391 a-b).

<sup>36</sup> Cfr. Tarán, *Speus. of Ath.*, 370-71: ma la deduzione che Speusippo abbia interpretato così Platone nel *Timeo* non è affatto in contrasto con la teoria dell'anima che gli attribuisce Aristotele in *Metaph.*1028 b 21-24, perché anima e grandezze hanno differenti principi; e quelli dell'anima sono uno sviluppo della teoria della grandezza. Cfr. per questo più ampiamente *infra*, commento a F16.

spiegazione di quella teoria, che poteva suonare strana alle orecchie di un platonico. Non poteva per contro non piacere a Posidonio l'intento, da lui letto in Platone in quella sede, di dare all'anima anche un elemento di corporeità, dal momento che essa, di natura intellegibile, pure collabora strettamente con il corporeo e lo comprende<sup>37</sup>. Ma vi è anche un passo di Aristotele che è presumibilmente riferito alla stessa teoria, e che occorrerà esaminare attentamente a tale scopo.

In *De anima*, I, 404b 18 sgg. (= F69 I.P.<sup>2</sup>, non compreso né dal Lang né dal Tarán nelle loro raccolte) Aristotele, citando probabilmente un suo passo del *Περὶ φιλοσοφίας*, riporta una singolare definizione dell'anima. Essa sarebbe formata da quattro numeri fondamentali, l'uno corrispondente all'intelletto, il due al conoscere discorsivo o *διάνοια*, il tre all'opinione o *δόξα*, il quattro alla sensazione. Egli si affretta ad aggiungere che i numeri rappresentano gli stessi *εἶδη* e addirittura i principi, il che corrisponde almeno in parte alla dottrina speusippea, mentre sembra corrispondere del tutto alla conclusione del passo, che i numeri sono gli *εἶδη τῶν πραγμάτων*, le forme ideali delle cose; dopo di che (ma con un ben preciso 'o altrimenti'), passa a parlare della teoria di Senocrate, l'anima come numero che muove se stesso<sup>38</sup>.

La ipotesi che la teoria citata in 18-26 sia di Speusippo appare probabile. In primo luogo, perché Aristotele cita assai spesso prima Platone, poi Speusippo e poi, come terzo e il peggiore, Senocrate, anche se qualche volta inverte l'ordine della citazione e dà a Speusippo il terzo luogo. Ma in sostanza perché di Speusippo sembrano essere le conclusioni; e perché la teoria di una formazione dell'anima sul numero fondamentale, che sarebbe qui il quattro, appare assai poco platonica.

Una simile teoria, noi la troviamo in un passo di opera non conosciuta, e a noi non data dal catalogo di Diogene Laerzio<sup>39</sup>, che ci è riportata dallo pseudo-Giamblico dei *Theologoumena arithmetica*, 61-62, pp.82-85 De Falco. Ivi, con riferimento all'opera *Περὶ πυθαγορικῶν ἀριθμῶν*, si attribuisce a Speusippo la teoria che il quattro è il numero fondamentale del reale, formato di piramidi. Chi accetti l'autenticità di quest'opera<sup>40</sup>, non può non rimanere colpito da questo dato fondamentale: il quattro numerico corrisponde alla figura solida che si fonda appunto sul quattro, la piramide, già considerata da Platone – e dai pitagorici – il primo dei solidi. Nel *De caelo* (III, 307a 29- b 3 = *Supplementum Academicum*, 122a, qui F70) Aristotele già attribuiva a qualcuno, accademico o pitagorico che fosse, la teoria secondo cui tutta la realtà sarebbe formata di piramidi, e non delle varie figure che Platone aveva ipotizzate. E', anche questa, una combinazione di fonti assai diverse, anche come epoca; ma una combinazione, peraltro, plausibile.

Torniamo, dopo questo, ai principi dell'anima, e chiediamoci quali essi debbano essere. E' chiaro, anzitutto, che Speusippo si riferisce qui all'anima come totalità, e solo secondariamente ad anime individuali. La *τετράς* è, in essa, il primo principio, per cui il mondo appare come un universo tetradicamente ordinato; ma tale tetradè informa di sé il *διαστατόν*, il corpo generalmente esteso dell'universo stesso; sì che *διόστασις* può dirsi il principio per mezzo del quale esso è a sua volta ordinato.

Rimangono ancora gli oggetti della sensazione. Essi non risultano dalla presentazione che della teoria fa Aristotele, eppure esistono, e devono avere i loro principi che li determinino anch'essi. Per questo dobbiamo lasciare definitivamente Aristotele ed inoltrarci nella descrizione di un'altra, e

<sup>37</sup> Kidd, *Commentary* II, I, p.531.

<sup>38</sup> Vedi *infra*, F 69..

<sup>39</sup> Sulle lacune del catalogo di Diogene Laerzio cfr. più oltre, *Test.2*.

<sup>40</sup> Oggi si tende per lo più ad accettarla; vedi però Saffrey, *Le péri philosophias d' Aristote*, p.40, nt.2 (confutato da Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.297 sgg.). La questione non è tanto l'autenticità dello scritto, ma il fatto che si tratti di teoria autenticamente speusippea; dal testo in questione sembrerebbe di poterne dedurre piuttosto il carattere filolaico. Si possono citare, fra gli autori inclini a leggere Filolao (pur in versione speusippea) nel *Περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν*, Frank, *Plato sogen Pythagoreer*, pp.132, 242 sg., App.XVIII; Cherniss, *Arist. Crit. presocr. Philos.*, pp.242 nt.111, 390-91; ancor più decisamente Mondolfo in Zeller-Mondolfo, *Filos. dei Gr.*, I,2, pp.500-501; Timpanaro Cardini, *Pitagorici* II, p.126. I più moderni sono però propensi a leggere in essi Speusippo, come W.Burkert, *Weisheit und Wiss.* p.229.; e in genere gli autori delle ultime raccolte. La dipendenza da Filolao è sostenuta del resto con argomenti non diversi da quelli usati in periodo ellenistico per affermare anche la dipendenza di Platone da questo autore, se non che non esiste alcun elemento antiplatonico o antiaccademico in questa ipotesi.

diverso, opera di Speusippo, concernente le similitudini nel campo dell'universo fisico. Questa opera, largamente attestata da Ateneo (ma in Aristotele non ne manca peraltro un ricordo, cfr. *De partibus animalium* I, 642b 4-20 = FF120 I.P.<sup>2</sup>, 67 T.<sup>41</sup>), è gli ὁμοιοι, che fanno valere per le cose dell'universo fisico il principio della somiglianza e della dissomiglianza. Sono i due principi che Platone applicava alle idee; ma per Speusippo non ci sono più idee cui applicarli. Di essi parleremo di nuovo assai presto.

b) Conoscenza, logica, epistemologia.

Sesto Empirico, *Adversus logicos* I, 145-146 ( fr.29 L.,1 I.P.<sup>2</sup>, 75 T.) ci riporta un interessante passo di Speusippo che parla di un ἐπιστημονικὸς λόγος valido a chiarire i problemi delle realtà noetiche e di una ἐπιστημονικὴ αἴσθησις valida a chiarire i problemi delle realtà soggette a sensazione. E continua con un esempio, tratto dall'abilità propria del suonatore di cetra di trarre suoni armonici da strumenti fisici; un esempio che sembra, e in effetti è, di carattere pitagorico. La testimonianza, certamente di seconda mano, tende a reagire alla assoluta teoreticità della posizione platonica, ed è stata da me stessa analizzata in tal senso<sup>42</sup>. Ma è pur vero che Speusippo subiva influenze pitagoriche, e che i pitagorici non posero mai i sensibili come subordinati alle idee; non i pitagorici più antichi, come Filolao, e nemmeno i pitagorici della cerchia di Archita, che Speusippo conobbe certamente di persona, ma dai quali altrettanto certamente non trasse nulla di valido per la propria dottrina.

Proclo, *In pr. Euclidis elementorum librum*, pp. 77,7 sgg., 179,8 sgg.,181,6 sgg. Friedlein (fr.46,30,47 L., 2-4 I.P.<sup>2</sup>, 72-74 T.) ci dice ripetutamente che Speusippo escludeva il nome di 'problema' dalle operazioni dei processi matematici, preferendo per questi il nome di θεώρημα; e che preferiva il nome di ὄξιωμα per tutti i processi fondamentali del pensiero, riservando quello di 'teoremi' alle realtà che abbisognano di dimostrazione<sup>43</sup>. E' una questione di linguaggio, e non di estensione del pensiero a un determinato tipo di enti; stiamo per vedere come la questione del linguaggio e quella della conoscenza fossero strettamente unite in Speusippo fino a fondersi quasi insieme. Ci conferma però anche che egli dava ai numeri un particolare valore di eterno e non transeunte, e ci fortifica nella convinzione che le idee, integralmente quantificate e private del loro contenuto empirico, fossero per lui divenute nient'altro che l'espressione numerica del reale.

Negli *Analitica post.* II, 97a 6 sgg. (fr.31a L., 5 I.P.<sup>2</sup>, 63a T.) Aristotele ci dice, contro qualcuno (saranno i commentatori a riconoscere in questi Speusippo), che colui che dà definizioni e fa divisioni fra le varie realtà non deve necessariamente conoscerle tutte; la conoscenza delle differenze fra le cose si ottiene anche a prescindere dalla totalità delle cose conosciute<sup>44</sup>. Si presenta a questo punto un serio problema: se, cioè, dobbiamo riconoscere in Speusippo una sorta di almeno tendenziale scetticismo, oppure al contrario dobbiamo considerarlo libero da un simile atteggiamento. Chi, in realtà, professi una teoria di questo tipo, può facilmente da un avversario solerte venir accusato di nutrire tendenze scettiche sulla possibilità della conoscenza umana, dati i limiti necessariamente imposti a questa dalle condizioni prime del conoscere. La totalità degli enti sensibili è tale da poter essere abbracciata da un unico,individuale atto conoscitivo? E non sono invece gli enti sensibili innumerevoli nella loro totalità, e tali da sfuggire sempre in parte a

<sup>41</sup> In questo passo si fa relazione a γεγραμμένοι διαρῆσεις senza far riferimento a particolari autori, e queste 'divisioni' potrebbero essere quelle del *Sofista* e del *Politico*. Tarán, *Speus. of Ath.*, p.396 sgg., ha supposto che questo autore non nominato sia senz'altro Speusippo. Rimando all'ulteriore commento del passo per la prova del mio assunto che Aristotele stia tutt'al più parlando insieme di Platone e di Speusippo; più probabilmente, egli ha in mente l'operetta che troviamo – ma non sappiamo se autenticamente così – in Diogene Laerzio, III, e si conosce comunemente col nome di Διαρῆσεις, o *Divisiones aristoteleae*.

<sup>42</sup> Isnardi Parente, *Sesto, Platone ecc.*, pp. 125-137.

<sup>43</sup> Soprattutto in base al fr. 2 I.P.<sup>1</sup>. Mi sembra che sia sicuramente affermabile che θεωρήματα sia il nome dato da Speusippo agli enti matematici, dal momento che Proclo ci dice che egli dava questo nome a ciò che è eterno e privo di movimento.

<sup>44</sup> L' anonimo commentatore degli *Analitici posteriori*, p.584, 17 sgg. Wallies, ci indica anche la fonte da cui questo risulta, che è Eudemo di Rodi (cfr. fr.6 I.P.<sup>2</sup>).

qualsiasi, il più ampio possibile tipo di conoscenza, pur lasciando intatta la possibilità di una conoscenza parziale di essi?

In realtà Speusippo ha tentato più volte e in più modi di collegare fra di loro i singoli aspetti della conoscenza umana, e non solo sul piano intellegibile, ove ogni processo unificatore si presenta come necessario e si raggiunge con maggior facilità, ma anche su quello della conoscenza sensibile. Il suo ideale di *πανσοφία* si basa su un rapporto analogico da stabilirsi fra le diverse realtà soggette a conoscenza, che costituisce in definitiva un tentativo di portare la conoscenza sensibile a una sorta di unità. Tale rapporto analogico dipende strettamente, anch'esso, da Platone, e ci è offerto dal metodo diairetico, inteso come possibilità di stabilire un rapporto di *ὁμοιότης* e *διαφορά* fra le singole realtà tale da costituire una sorta di legame unificatore fra di esse. I commentatori di Aristotele (l' Anonimo del commento *In Arist. Anal. Post.*, p.584, 17 sgg. Wallies = fr.31b L., 6 I.P.<sup>2</sup>, 63a T.; e vedi altri, il Filopono, Eustrazio<sup>45</sup>) hanno più o meno riconosciuto questa tendenza, pur negando a Speusippo ogni riconoscimento della validità della dimostrazione.

Sul legame di *ὁμοιότης* sussistente fra tutta una varietà di realtà sensibili è proprio lo stesso titolo di un'opera di Speusippo, già sopra citata, *I simili*, a renderci edotti. Il Lang, seguito parzialmente da Stenzel, ha cercato di ricostruire quest'opera, per lo più citata da Ateneo nel suoi *Deipnofisti* (fr.11-25 L., 96-119 I.P.<sup>2</sup>, 7-26 T.), come un tentativo speusippeo di fondare la prima serie di generi e specie fra le categorie del mondo animale<sup>46</sup>; i poveri e schematici dati offertici da Ateneo non ci offrono la possibilità di giungere a tanto, ma certo, una volta messa da parte la dottrina delle idee, la possibilità di tradurre i vari processi diairetici di Platone in serie di generi e specie di carattere logico – quelli di Aristotele nei *Topici* – era divenuta ormai una possibilità concreta.

Vi sono, inoltre, alcune citazioni di Simplicio sulle ricerche di Speusippo relative alla possibilità di classificare le cose a seconda del loro nome, citazioni singolari, dato che nessuno dei commentatori di Aristotele, tanto meno Simplicio ch'è fra i più tardi, aveva la possibilità di attingere direttamente all'opera del filosofo; per Speusippo era certamente a lui tramite Boeto di Sidone, il peripatetico autore di un trattato *Sulle categorie*, ma forse a sua volta giunto a Simplicio attraverso il *Πρὸς Γεδώλειον* di Porfirio<sup>47</sup>. Simplicio, o Boeto, nota che, anzitutto, Speusippo usa l'appellativo di sinonimo “secondo l'uso antico”, ossia secondo l'uso di Platone anziché secondo quello di Aristotele; ma in Aristotele ci sono ancora tracce di questo uso, ad es. in *Top.*107b 4, 17, e forse anteriormente all'uso del termine fatto in *Cat.*1a 6 sgg.<sup>48</sup>. In ogni caso egli dà uno schema che si può riportare al seguente:

*ταυτάνυμα* (cose che portano lo stesso nome)

*ὁμόνυμα* (un solo nome, concetti di varie realtà)     *συνώνυμα* (un nome, riferimento allo stesso concetto)

*ἑτερόνυμα*

*ἰδίως ἑτερόνυμα*     *πολύνυμα*     *παρόνυμα*

intendendo con questi più nomi e più concetti, più nomi e un concetto, parole differenti nella flessione che però si riferiscono allo stesso concetto (*In Arist. Categorias*, p.38, 11 sgg. Kalbfleisch = fr.32a L., 13 I.P.<sup>2</sup>, 68a T.). Tutto questo ci può dire ben poco circa i caratteri della divisione che Speusippo poneva fra i nomi; troppe sono le fonti che si interpongono fra il suo testo e quello di Simplicio per permetterlo con certezza<sup>49</sup>. Ma indica come oggetto della sua speculazione sia stato largamente il linguaggio; quel linguaggio che in uno dei suoi scritti più tardi, l'*excursus* filosofico

<sup>45</sup> Cfr. ancora FF8-10 I.P.<sup>2</sup>.

<sup>46</sup> Lang, *De Speus. Acad. scriptis*, pp.7-26, che tuttavia si fonda in buona parte su E.Hambruch, *Logische Regeln, passim.* Cfr. per una critica a questi Tarán *Homonymy and Synonymy*, pp.73 sgg.

<sup>47</sup> Cfr. gli assai discussi FF13-14 I.P.<sup>2</sup>(= 68a-c T.), ove J.Barnes, *Homonymy*, pp.65-80, ha voluto leggere solo Boeto e non Speusippo; ma tali frammenti non escludono la possibilità di una fonte più antica, come non escludono la possibilità di un tramite più recente.

<sup>48</sup> Ove, com'è noto, egli parla di 'omonimia' nel senso di uguaglianza di nome e diversità di essenza (es. il cane, costellazione e animale).

<sup>49</sup> Cfr. più oltre, commento a F15 I.P.<sup>2</sup>

della VII *Epistola*, Platone aveva detto esser la prima forma della comunicazione della conoscenza per ogni singola cosa<sup>50</sup>. Quanto si è detto serve a dimostrare che anche il linguaggio doveva essere per lui dominato dai soliti criteri di somiglianza e dissomiglianza posti a base dei sensibili, dal momento che, nella gradazione posta da Platone, si rivela chiaramente un elemento di natura sensibile. Ed è notevole ch'egli venisse ancora citato per questo da Boeto, un peripatetico di età augustea.

Ma c'è ancora un ultimo, essenziale problema. Può Speusippo aver conosciuto le *Categorie* di Aristotele, ed essersi opposto ad esse? E' ancora Simplicio che ci illumina su questo punto, ma con un "così dicono", ὅς φασιν, che rende incerta la sua citazione (*In Arist. Categ.*, p.29,5 Kalbfleisch = fr.32b L., 14 I.P.<sup>2</sup>, 68b T.): a proposito del passo *Categ.* 1a 1-2, ove Aristotele s'interroga sulla omonimia e sinonimia, cercando di mettere in rilievo il λόγος, o la 'definizione concettuale', che caratterizza le realtà omonime e quelle sinonime<sup>51</sup>. La cronologia delle *Categorie* è una delle cose più discusse nell'ambito della critica aristotelica; e, benché non manchino ragioni per ritenerla, con Krämer, arretrata nell'ambito della produzione di Aristotele, la morte di Speusippo si colloca assai presto per poter ritenere che si tratti veramente di una polemica circa lo stato dell'opera come essa è giunta fino a noi<sup>52</sup>. E si tratta poi, veramente, di polemica, e non può essere invece l'eco di qualche commentatore che consideri insieme l'opera di Speusippo e quella di Aristotele? Domande tutte alle quali non è possibile dare una risposta adeguata. Se non forse quella che anche per Speusippo il primo atto dell'argomentare era quello di distinguere fra di loro le realtà omonime e quelle sinonime, cioè in definitiva compiere un'indagine sui nomi, e per questa ragione egli è stato accomunato con Aristotele dai tardi successori di entrambi. Ma l'accento di Simplicio è troppo rapido per darci qualunque certezza sulla questione.

### c) Etica.

Anche sull'etica di Speusippo è Aristotele a offrirci i dati più precisi. Quanto egli dice nell'*Etica Nicomachea*, avendo apertamente o presumibilmente di mira nella polemica Speusippo, dimostra soltanto che tutte le posizioni etiche degli Accademici, compresa la propria, si modellavano sulla teoria platonica del μέσον, pur diversamente interpretandola. Anche nella teoria aristotelica dell'etica il μέσον, intermedio fra eccesso e difetto, ὑπεροχή e ἔλλειψις, rappresenta nient'altro che la virtù, il coraggio fra la viltà e la temerità, la correttezza nel donare fra l'avarizia e la prodigalità e così via<sup>53</sup>.

In *Eth.Nicom.* VII, 1153b 1 sgg. (=fr. 60a L., 73 I.P.<sup>2</sup>, 80a T.) Aristotele argomenta che il piacere, in quanto si oppone al dolore, che è un male, dovrebbe essere un bene, e che l'argomentazione di Speusippo è errata: egli viene a dire in sostanza che il più si contrappone insieme al meno e all'uguale, cioè che una realtà può avere due opposti. E in *Eth.Nicom.* X, 1173a 5 sgg. (fr.60b L., 74 I.P.<sup>2</sup>, 81a T.) riprende il tema, ma senza più fare il nome di Speusippo, del piacere contrapposto al dolore: non esiste solo la contrapposizione di 'bene' e 'male', che renderebbe plausibile un ragionamento quale quello speusippeo, ma esiste anche la contrapposizione di un male ad un altro male. Aristotele ragiona in base a due differenti posizioni che intende entrambe contestare, quella edonistica di Eudosso e quella antiedonistica di Speusippo. Che egli sia più vicino a Eudosso che non a Speusippo non inficia la sua posizione in merito alla non validità del ragionamento speusippeo<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Platone, *Epist.VII*, 342b 1 sgg.

<sup>51</sup> Cfr. Tarán, *Speus.of Ath.*, p.408, e C. Luna, *Fragm. Speus.*, pp. 159-164. Per l'espunzione di τῆς οὐσίας dalla citazione di Aristotele cfr. R. Bodeüs, *Aristotele, Catégories*, Paris, "Belles Lettres", 2001, p.2, e *infra*, F15.

<sup>52</sup> Krämer, *Platonismus hell. Philos.*, p.91 sgg., ha così argomentato in base ad analogie con la dottrina di Senocrate sulla sostanza; tuttavia si tratta pur sempre del successore di Speusippo.

<sup>53</sup> Cfr. Krämer, *Arete*, pp.177-181, .341-347.; accettabile nonostante la rigidezza nell'interpretazione di Aristotele, che va temperata.

<sup>54</sup> E. Berti, *Dibattito sul piacere*, pp.135-158, fa notare questo, senza in sostanza negare la somiglianza fra Speusippo e Aristotele circa la validità dello schema. Cfr. per Eudosso i fr.D 3-4, in Lasserre, *Fragmente Eudoxos.*

Speusippo ha in realtà condotto una polemica anti-eudossiana che probabilmente continuava quella platonica del *Filebo* (a meno che la polemica platonica non sia addirittura da considerarsi polemica antispeusippea, incentrata com'è sul concetto di *καθαρὰ ἡδονή*, piacere puro<sup>55</sup>). Il piacere è per lui un male in quanto incapace di raggiungere una realtà compiuta e stabile, di diventare una entità completa. Fra il piacere e il dolore, mali opposti, esiste quello che è il bene vero per l'uomo, l'assenza di dolore, *ἀσχησία*, secondo un testimone tardo ma assai attento, Clemente Alessandrino (*Stromata* II,122, p.186, 9 Stählin =57 L., 83 I.P.<sup>2</sup>, 77 T.). Se può esser dubitato che il termine sia un *primum dictum* di Speusippo stesso (se ne trova già qualche testimonianza fra gli Epicurei, e di là può averlo attinto Clemente<sup>56</sup>), non può esser messo in dubbio che questo sia un primo tentativo di indicare agli uomini il vero piacere e la vera felicità, posto in uno stato neutro ch'è l'assenza totale di turbamento.

Ebbe Speusippo una sua autentica vita politica, o elaborò mai dottrine politiche per suo conto? Il catalogo, come si è già detto incompleto, che delle sue opere ci dà Diogene Laerzio, porta titoli che potrebbero far pensare a opere di teoria politica, come *Πολίτης* o *Περὶ νομοθεσίας*; ma nulla sappiamo di esse. Ci restano due citazioni che potrebbero farci pensare ad alcunché di simile, come quella dello stesso Diogene Laerzio, a proposito di Parmenide (IX,23= fr.1 L., 91 I.P.<sup>2</sup>, 3 T.), di cui si dice che “diede leggi ai propri cittadini”, o quella di Clemente Alessandrino, dal *Cleofonte* (*Strom.* II,4,19, p.122 St.= 2 L.,92 I.P.<sup>2</sup>, 4T.), ove vengono date definizioni simili a quelle di Platone (a detta dello stesso Clemente) su concetti quali il regno, il re, la legge. Sulla prima, poco c'è da dire, ma forse molto ci sarebbe se possedessimo l'opera *Il filosofo*: Speusippo dava la sua interpretazione dei filosofi antichi rivalutandone gli atteggiamenti pratici, e forse si contrapponeva in questo ad Aristotele, il quale aveva invece una visione in termini teoretici della filosofia anteriore a Socrate<sup>57</sup>. Sulla seconda, forse c'è da dire qualcosa di più: Speusippo non si differenziava da Platone nella lettera, ma nello spirito; il suo ideale del saggio come solo *βασιλεύς καὶ ἄρχων* era ormai più somigliante a quello dell'ottimo re del *Minos* – un'operetta falsamente attribuita a Platone – che non all'ideale di *ἀνὴρ πολιτικός* (o *βασιλικός*) proprio di Platone nel *Politico*.<sup>58</sup> Qui egli ci appare, per quel poco che possiamo dire in proposito, del tutto dipendente e passivo rispetto alla realtà di fatto.

### 3. Le diverse interpretazioni dei frammenti.

Dell'opera di Speusippo non abbiamo che poche parole in tutto: qualche espressione tipica, qualche termine, un brano isolato di un'operetta di dubbia identificazione, forse (ma solo forse) una lettera<sup>59</sup>. Tutto il resto, com'è stato del resto chiaro dalla nostra ricostruzione, lo dobbiamo a citazioni di altri, che –pur significative – sono sempre citazioni. E' una di quelle dottrine che

<sup>55</sup> Cfr. il modo come, nel *Filebo*, Platone conduce la sua polemica, contro ambienti non lontani da lui come quello dei Cirenaici, ma al contrario assai vicini e a lui strettamente legati. U.v. Wilamowitz-Platon, I, pp.272-273, Taylor, *Plato*, p.400 ssg., Friedlander, *Plato*,<sup>2</sup> III, pp.339 e 540, e altri fra i più illustri studiosi di Platone hanno fatto propria questa ipotesi, che non è in alcun modo da traccarsi. Per l'analogia col termine *δυσχέρεια* usato da Aristotele cfr. M.Schofield, *Δυσχερεῖς*, pp.2-20, di cui si dirà meglio più oltre.

<sup>56</sup> Epicuro, *Epist. ad Menoeceum*, in Diogene Laerzio, X,127, usa già il termine, ma con significato limitato (*ἀσχησία τοῦ σώματος*). Altrove (ancora Epicuro, fr.526 Usener) lo si trova usato come *ἀσχησία τῆς ψυχῆς*. E, in sostanza, un termine epicureo minore, che richiede una qualche specificazione. Nulla impedisce che sia stato Speusippo a usarlo per primo in senso assoluto. Ed è da notarsi che Clemente Alessandrino è, in genere, testimone assai attento.

<sup>57</sup> Per questo aspetto del *Protreptico* cfr. Jaeger, *Aristoteles*, p.80 sgg., ma ancor più in *Ursprung und Kreislauf*, (l'articolo, uscito nel 1928, si trova riprodotto in calce alla traduzione italiana, di G.Calogero, Firenze 1935, e alla traduzione inglese, Oxford 1934, 1948<sup>2</sup>, nonché in *Scripta Minora*, Romae 1960). Cfr. *Protrepticus*, fr.11 Ross (da Giamblico, *Protr.*9, pp.49-52 Pistelli) con le presentazioni di Pitagora e Anassagora in chiave di 'vita teoretica'.

<sup>58</sup> Sul *Minos*, che ancora qualcuno ritiene autentico (cfr. ad es. G.R.Morrow, *Plato's Cretan city*, Princeton 1960, pp.35-39), cfr. Isnardi Parente, *Una nota al Minos pseudoplatonico*, “La Parola del Passato” 9 (1954), pp.35-53; e più recentemente *Storia filos. Accad.*, pp.156-157.

<sup>59</sup> E' la *Epist. Socr. XXVIII* (XXX Orelli) = fr.130 I.P.<sup>2</sup>, a Filippo il Macedone, che E.Bickermann e J.Syktutris, *Speusippus Brief an König Philipp*, pp.1-86, attribuiscono a Speusippo con successo; per dubbi rinati di recente cfr. commento al frammento citato.

ricostruiamo attraverso la lettura meditata di una serie di frammenti, di varia origine e di diverso valore. Dobbiamo vedere anzitutto quali sono le differenti tradizioni che ci rendono partecipi di questa dottrina, e quali sforzi abbiamo dovuto fare per ottenerne una ricostruzione d'insieme.

Si è detto prima che le più importanti fra queste citazioni sono quelle del contemporaneo Aristotele. Egli non è a noi noto in realtà in questa veste: l'Aristotele che noi possediamo, e sul quale ben più tardi si fonderà l'edizione del Becker, è già l'Aristotele riveduto, corretto e messo insieme da Andronico di Rodi, e come tale esso è alla base di tutti i commenti tardo-antichi<sup>60</sup>. Poiché Aristotele nella *Metafisica* non cita quasi mai espressamente Speusippo (e mai, in assoluto, Senocrate) fra i seguaci del maestro Platone ai quali intende contrapporsi, sono per lo più i commentatori che ci aiutano a scoprire Speusippo fra gli ἔνιοι o nel τις che parlano di cose platoniche; e ciò spiega quindi perché al nome di Aristotele, nella nostra come nelle altre raccolte, seguano sempre quelli di Alessandro d'Afrodisia, Aspasio, Simplicio e altri personaggi del genere, quando l'intento sia quello di individuare un singolo argomento.

Per esempio, si è detto all'inizio della nostra presentazione della dottrina di Speusippo che l'uno appare per lui alquanto di amorfo e indefinito fino a che non riesca ad accordarsi col molteplice per formare il numero. Qui (F16 I.P.<sup>2</sup>) Speusippo è espressamente citato, e non abbiamo dubbi circa il richiamo polemico. Ma non è citato là dove (FF25-26 I.P.<sup>2</sup>) Aristotele afferma che (fr.35d L.,35 I.P.<sup>2</sup>, 46a T.) alcuni asseriscono che il bene e il male non sono nelle ἀρχαί, ma solo nello sviluppo progressivo dell'essere; e, abbiamo visto sopra, il culmine di questo sviluppo si può indicare nella τετρός. E poco importa che altrove (*Eth.Nicom.* I, 1096c 5-7= fr.37a L.,31 I.P.<sup>2</sup>, 47a T.) Speusippo venga citato esplicitamente per una posizione tendente a porre l'uno nella posizione del bene, ἐν τῇ τῷ ἀγαθῷ συστοιχία; ciò non vuol dire che l'uno sia di per sé bene in quanto principio, ma solo che l'uno si trova, nella divisione generale della realtà, 'dalla parte del bene'<sup>61</sup>. Ora, c'è un altro passo della *Metafisica* che ci serve senza ombra di dubbio a identificare Speusippo fra quanti attribuiscono a quello ch'essi chiamano il 'secondo principio' la forma del πλήθος; ed è N, 1091b 30 sgg. (fr.35a L.,32 I.P.<sup>2</sup>, 45a T.), ove si afferma che quello stesso che ha negato all'uno la caratteristica specifica di essere 'bene' lo ha fatto proprio per la necessità di unire l'uno al molteplice, in quanto la genesi si determina mediante la commistione di contrarii. E' una prova evidente che lo stesso Accademico indica alla stessa maniera due caratteristiche fondamentali del reale: che l'uno non coincide col bene (come farà, invece, Senocrate<sup>62</sup>) e che all'uno si contrappone come contrario il molteplice, formando la prima e fondamentale coppia di opposti.

Vi è nella *Metafisica* un passo famoso, in cui sono prese in considerazione le varie forme che gli Accademici hanno in uso a indicare il 'secondo principio'. Tale passo (che nella mia raccolta del 1980 è stato indicato solo assai sommariamente, mentre compare completo nella raccolta del 1982 dedicata a Senocrate<sup>63</sup>), è N, 1087b 4-33: e in esso si fa menzione di quel problema che doveva porsi come dominante e primario nell'Accademia immediatamente postplatonica, forse già negli ultimi anni prima della morte del filosofo: che cosa deve intendersi, e di conseguenza quale nome è da darsi a ciò che è la fonte ultima del sensibile, ciò che varia e non è perennemente uguale a sé stesso? Fra le varie altre ipotesi, che non cesseranno di porsi, Aristotele dice che ad alcuni fra quelli che fanno della ὕλη un 'altro', ἕτερον, rispetto al bene e all'essere sembra che questo 'altro' sia da identificarsi in particolare nella molteplicità, πλήθος; e aggiunge che i numeri nascono per costoro dall'uno e dal molteplice (= fr.48b L.,32 I.P.<sup>2</sup>,39 T.). Proseguendo nel discorso, ritorna su questi (b 26-33), e infligge loro una condanna meno grave che agli altri: essi hanno se non altro compreso che non lo ἕτερον, ma il molteplice è l'opposto dell'uno, e quindi il loro errore è meno grave sul

<sup>60</sup> La storia della tradizione di Aristotele è assai nota fra gli studiosi, e non vale la pena di fermarsi qui sul tema..

<sup>61</sup> Cfr. il commento a F31 I.P.<sup>2</sup>, *infra*.

<sup>62</sup> Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, "La Scuola di Platone" III, Napoli 1982, ed.tr.comm. di M.Isnardi Parente, pp.36-40; e vedi, nel commento, tutto ciò che si riferisce alla interpretazione del *Parmenide*, di cui Senocrate è forse il primo a individuare l'identificazione dell'uno con l'idea del Bene della *Repubblica*, poi divenuta luogo comune della tradizione platonica

<sup>63</sup> Cfr. Isnardi Parente, Speusippo, fr.82a (qui dato come F52), e Senocrate, fr.99; commento pp.330-333.

piano della logica. Qui Speusippo non è citato, ma Aristotele parla di lui senza alcun dubbio, e gli fa un notevole sconto nella sua critica.

Fra le testimonianze seguenti a quella di Aristotele ( i commentatori, tutti, anche Alessandro di Afrodisia, che pur conosce ancora qualcuna fra le opere di Aristotele scritte quando questi faceva ancor parte dell'Accademia<sup>64</sup>, non sanno di Speusippo più di quanto Aristotele non dica) vi è la sola di un contemporaneo, o quasi, di Speusippo, Teofrasto, che possa dirci ancora qualcosa di lui direttamente. Ne abbiamo due testimonianze, tratte entrambe dalla *Metafisica*, operetta, o frammento di opera, probabilmente scritta a spiegazione non della *Metafisica* di Aristotele quale noi oggi la possediamo, ma di parte di essa, e non ci è oggi facile comprendere di quale parte si tratti<sup>65</sup>. L'una delle due parla di Speusippo solo in senso negativo, mettendolo insieme genericamente con molti altri che del cielo, ossia della realtà fisica dell'universo nel suo insieme, non hanno dato una trattativa specifica (*Metaph.* 11, VIa 23 sgg. Usener, p.6 Laks-Most = fr.51 L., 58 I.P.<sup>2</sup>, 59 T.). L'altra, più significativa, dice che Speusippo poneva τὸ τίμιον, 'il valore', nella parte centrale dell'universo, riservando alle due parti ultime gli estremi (32, XIa 19 sgg. Us., p.21 Laks-Most = 41 L., 40 I.P.<sup>2</sup>, 83 T.); ed è stata oggetto di più interpretazioni, a cominciare da quella cosmologica, dal Ravaisson al Burkert, fino a che l'interpretazione che Merlan dà di Giamblico, *De communi mathematica scientia* 4, p.15 sgg. Festa, non è venuta a render più difficili le cose<sup>66</sup>. Là dove si vedeva generalmente una allusione alla teoria pitagorica del fuoco centrale, che sarebbe stata accolta da Speusippo, Merlan ha infatti sostituito un'interpretazione neoplatonizzante, volta a vedere in Speusippo un uno non più semplicemente ancora incerto nella sua qualifica di essere, ma 'al di sopra del reale', ὑπερόνω, come ci dice appunto Giamblico, principio supremo; il che darebbe nuova luce all'interpretazione dello stesso frammento teofrasteo<sup>67</sup>.

Dell'interpretazione del Merlan si dirà più oltre a suo luogo; essa è stata, ed è, molto seguita, e non manca certo di validità entro certi limiti, come quando sottrae a Speusippo l'interpretazione puramente cosmologica per garantirci una ontologica in generale. E' da contestarsi semplicemente in quanto riguarda uno sviluppo discendente del reale, che non è attribuibile a Speusippo senza gravi fraintendimenti storici. La realtà per Speusippo non discende da un principio primo e supremo, ma si articola in più forme ciascuna dominata da una coppia di principi, che hanno fra di loro un rapporto di analogia; e da questo al neoplatonismo c'è un abisso. Così il τίμιον, il valore, può trovarsi al centro del reale senza che per questo si debba sospettare una discesa graduale dell'essere: abbiamo già visto sopra come si proceda in senso progressivo dall'uno iniziale alla τετρός per poi riarsestarsi su valori inferiori al termine del processo<sup>68</sup>. In questo senso il breve passo dell'opera di Teofrasto può acquistare per noi un valore altamente significativo.

Dopo Teofrasto, un lungo silenzio scende sull'Accademia antica, per non ricominciare che con Numenio, Giamblico, Proclo. Ciò non fa meraviglia, e c'è solo da chiedersi che cosa possiamo utilizzare per conoscere veramente Speusippo da questi tardi e indiretti suoi conoscitori. Di Numenio, abbiamo una storia romanzata dell'Accademia, che per i primi autori di essa dà una visione alquanto più esatta di quella data dal contemporaneo, o quasi, Diogene Laerzio: ci dice che sotto Speusippo, Senocrate, Polemone cominciò la prima divisione della scuola, e il primo effettivo 'strazio' dei principi platonici (*De Academiae a Platone defectione*, apd. Eusebium, *Praep.Evang.* XIV,5,1 sgg.= test.1c L., Test.50 I.P.<sup>2</sup>, T20 T.: τὰδὲ στρεβλοῦντες). Di Giamblico, possiamo far fede al testo solo quando questo mostra di darci espressamente le parole di un testo speusippeo: è il caso del già citato pseudo-giamblico *Theologoumena arithmetices*, che ci presenta uno Speusippo in chiave pitagorica e filolaica; il *De numeris pythagoricis* (61 sgg., pp.82-85 De Falco) sarebbe uno

<sup>64</sup> Come il *De bono* o il *De ideis*; cfr. in proposito P.Morax, *Aristotelismus II*, pp.335 sgg., ma cfr. già, dello stesso autore, *Listes anciennes*, p.39.

<sup>65</sup> Vedi la *Notice* a Théophraste, *Métaphysique*, ed..Laks- Most, pp.IX-XVIII.

<sup>66</sup> Cfr. Ravaisson, *Speus.pr.princ.*, p.44, Zeller, *Philos.d.Gr.* II, I, p.1000; Frank, *Plato sog.Pythagoreer*, p.252, e così via fino a Burkert, *Weish. Wiss.*, pp.305-306, nota 17. Di contro Merlan, *From Plato to Neopl.*<sup>2</sup>, pp.96 sgg., 110.

<sup>67</sup> Cfr. FF 49 e 59.

<sup>68</sup> Cfr. quanto già *supra*, pp. 7-9. Quanto all'interpretazione in termini etici data da Tarán, *Speus.of Athens*, p.448, cfr. *infra*, comm.a F40.

scritto di Speusippo ricavato da un precedente scritto di Filolao da lui acquistato, il che è foggato su una testimonianza già precedentemente data su Platone, e non desta stupore<sup>69</sup>. Se non che a un certo punto (p.83 De Falco) il nostro testo sembra costituire una citazione precisa: là dove parla della perfezione del numero, e del suo culminare nei numeri che rappresentano la piramide, si ha l'impressione che l'autore legga veramente qualcosa che ha di fronte a sé, e non abbiamo motivi plausibili per denunciare il carattere spurio della sua testimonianza.

Di Proclo, poi, abbiamo un curioso testo, pervenutosi in latino per la perdita del testo greco della seconda parte del *Commento al Parmenide*, e in greco ricostruito dal Klibanski e dalla Labowski (*In Platonis Parmenidem comm.*, pp.38-40 K.L.= FF.30 LP<sup>2</sup>., 48 T.)<sup>70</sup>. Ci si può chiedere che cosa veramente di Speusippo ci dia questo testo, e la risposta è negativa. Speusippo compare all'inizio di esso, "narrans tanquam placentia antiquis", per poi introdurre la dottrina dei principi e la tesi che l'uno da solo sarebbe incapace di generare alcunché di altro senza la 'interminabilis dualitas'; ma questa è dottrina senocratea, avendo noi da Aristotele appreso che Speusippo poneva accanto al l'uno, e giustamente, il molteplice, essendo il suo contrario. Non vi è quindi ragione per ritrovare alcunché di speusippeo nel breve nostro brano; se Proclo scriveva veramente come la traduzione di Guglielmo di Moerbeke ci dice, egli non si faceva più scrupolo nel confondere le diverse versioni accademiche del 'secondo principio'<sup>71</sup>. Quanto agli 'antiqui', non dimentichiamo che è qui Proclo che parla, e non Speusippo, e che gli 'antiqui' si pongono in relazione al primo e non al secondo<sup>72</sup>.

#### 4. Le raccolte esistenti.

Nel 1838 F.Ravaisson, studioso noto soprattutto per lo *Essai sur la Métaphysique d' Aristote* (1837-1846), scriveva un *De Speusippi primis rerum principiis*, senza un vero e proprio intento di comporre una raccolta, ma tuttavia apponendo tutta una serie di passi aristotelici a un suo breve saggio sul pensiero speusippeo, il che dà all'opera ai nostri occhi il significato di un primo tentativo di porre insieme quanto di Speusippo si sapesse<sup>73</sup>. In questo saggio già troviamo una prima interpretazione in chiave neoplatonizzante, curiosamente combinata con la fedeltà ad Aristotele; a p.9 il Ravaisson scriveva: "nec fortasse absurdum, si quis prima hic tam celebratae a Neoplatonicis προόδου initia deprehendere sibi videatur", e alla pagina seguente tornava il motivo del progressivismo speusippeo in una singolare forma schellinghiana<sup>74</sup>. L'interpretazione neoplatonica è perciò ben anteriore al 1928, anno dal quale la si fa partire con l'articolo di E.Dodds di cui si dirà più oltre<sup>75</sup>.

Per avere una prima organica raccolta degli scritti di Speusippo, occorre arrivare al 1911, anno in cui P.Lang diede alle stampe il suo *De Speusippi Academici scriptis. Accedunt Fragmenta*<sup>76</sup>; nel quale, fatta debita memoria di due autori precedentemente occupatisi di Speusippo, quali Fischer e Zeller, ricordava anche F.A.Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, ma si affrettava a dire che troppo mancava ancora alla nostra conoscenza di quest'autore perché non si avvertisse il

<sup>69</sup> Per questa vedi .Swift Riginos, *Platonica.*, pp.169-174, e Baltés, *Platonismus II*, p.223 sgg. La leggenda su Platone fu usata in senso antiplatonico, e la sua origine sembra da ravvisarsi in Aristosseno, il discepolo filopitagorico e antiplatonizzante di Aristotele.

<sup>70</sup> Cfr., a proposito di questo testo, Isnardi Parente, *Speus. in Proclo*, , pp.293-310; poi in *Supplementum Acad.*, cit., pp.282-294 (con alcune aggiunte). Rimando anche qui a F 30 *infra*.

<sup>71</sup> Proclo, *In Parm.*, p.38 K.-L.."le unum melius ente putantes", cioè la riattribuzione a Platone, consueta, che l'Uno è più ricco di dignità rispetto all'essere, posizione che si crede di leggere nella *Repubblica* e nel *Parmenide* interpretati nella stessa chiave. Tutto ciò ha ben poco a che vedere con Speusippo.

<sup>72</sup> Vedi per questo Cherniss, in una comunicazione epistolare a me stessa, e Tarán, *Speus. of Athens*, p. 355.

<sup>73</sup> Il titolo nella sua integrità, già dato sopra, è *Speusippi de rerum principiis placita qualia videntur ex Aristotele*, Parisiis 1838.

<sup>74</sup> Ravaisson, *Speus. de rer. pr.*, pp.9-10.

<sup>75</sup> Ma è bene citare subito qui .Dodds, *Parm. of Plato* , che risale al 1928.

<sup>76</sup> P.Lang, *De Speus. Acad. script.*, già sopra citato; quella del Lang era una dissertazione tenuta a Bonn, come spesso accadeva trattandosi di prime raccolte o di temi particolari. Ha avuto una ristampa fotostatica ad Hildesheim nel 1965.

bisogno di una edizione particolare di esso<sup>77</sup>. Coerentemente alle norme delle raccolte dell'epoca, Lang si attenne agli scritti di Speusippo, tralasciando le testimonianze di natura biografica, e cominciò da questi per compiere poi un confronto col catalogo laerziano, del quale denunciava la provvisorietà e la mancanza di completezza.

La dotta trattazione del Lang, peraltro, non prende in considerazione se non quei libri di cui il titolo ci è rimasto, o è pur sempre dato in qualche forma: nella sua introduzione non è presa in considerazione in alcun modo la produzione di tipo ontologico che Aristotele abbondantemente cita e confuta nella *Metafisica*, e anche, abbiam visto, in un passo della *Nicomachea*, o l'altra produzione di carattere etico. Questi passi riguardanti Speusippo compaiono bensì nella raccolta, in una terza parte di essa, riuniti sotto il titolo *Incertae sedis fragmenta* e regolarmente suddivisi a secondo degli argomenti; ma non ricevono dall'autore nessun specifico commento<sup>78</sup>.

Prima di arrivare a vere e proprie raccolte di tipo moderno, con commento relativo a ciascun dato di natura biografica e a ciascun frammento esistente, vi sono però più studi sull'autore di cui non possiamo tacere. Essi sono serviti ad una certa interpretazione del pensiero di Speusippo che sarebbe stata, senza di essi, impossibile.

Nel 1929 usciva il vol.IIIA della *Real-Encyclopädie* contenente la voce *Speusippos* di Julius Stenzel. Per la prima volta si aveva così la delineazione completa dell'autore, nella sua indubbia platonicità ma anche nella sua controversa e tormentata adesione al maestro. Per quello che riguarda l'ontologia, Stenzel si atteneva particolarmente ai dati offerti da Aristotele, senza cercare di interpretarli più a fondo: anche là ove Aristotele fa di Speusippo quasi un antesignano dei due principi potenza e atto, i soli che a lui veramente interessino e che ritenga tali, nel già più volte citato passo di *Metaph. N*, 1092a 30 sgg., egli riprendeva fedelmente il punto di vista dell'autore senza porsi particolari problemi sulla validità del riferimento aristotelico<sup>79</sup>. Ma anche Stenzel dava la più grande importanza agli ὁμοιοί, non solo come opera in sé stessa, ma in quanto la riteneva offrire un importante criterio per il giudizio di tutta l'opera di Speusippo nel suo insieme: essa era in effetti dominata dal criterio ὁμοιοί της - ὁνομοιοί της, il che rendeva la metodologia di Speusippo strettamente unitaria con la metodologia diairetica del tardo Platone. È nota l'importanza data dallo Stenzel alla διαίρεσις, oggi alquanto superata nel corso della critica<sup>80</sup>.

Nel 1953, molto dopo i suoi importanti saggi del 1934 su "Philologus", Ph. Merlan scriveva il suo *From Platonism to Neoplatonism*, riprendendo alcuni temi speusippeï a lui cari (lo avrebbe riedito, con aggiunte, nel 1960). In particolare la sua attenzione era attratta dal già citato passo di Giamblico *De communi mathematica scientia*, 4: sulla scorta di quanto già fuggevolmente affermato dal Dodds nel suo articolo del 1928, di cui è stata fatta più volte la citazione, Merlan riteneva che il passo di Giamblico chiarisse definitivamente Aristotele, in quanto l'uno, per Speusippo, non è essere, ma 'al di sopra' rispetto all'essere, aprendo così di lontano la via alla speculazione neoplatonica<sup>81</sup>. Tale interpretazione ha avuto poi la sua continuazione in H.J. Krämer, soprattutto in *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, del 1964<sup>82</sup>, in cui la figura di Speusippo è divenuta quella di un precoce neoplatonico, sì che lo stesso Merlan ha dovuto prendere in proposito le sue distanze<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> Si veda Fischer, *De Speus. vita*, che risale al 1845. Molto noto ovviamente Zeller, *Philos.d.Griechen* II, I, pp.99 – 108. I *Fragmenta Philosophorum Graecorum* di F.A. Mullach, usciti nel 1881 in edizione Didot, erano l'opera più vasta, sebbene farraginoso, di quanto si conoscesse all'inizio del secolo in fatto di filosofia antica,

<sup>78</sup> Cfr. Lang, *Speus. script.*, p.61 sgg., di cui gli ultimi sono *Varia Fragmenta*; essi non riportano che le deduzioni speusippeïe circa il nome di Platone e circa la sua nascita apollinea, vedi *infra*, fragm. 2, p. 26. Seguono *Epigrammata*, fra cui una brevissima testimonianza dall'*Index Academicorum*.

<sup>79</sup> Stenzel, *Speusippos*, col. 1661 sgg.

<sup>80</sup> Si vedano in particolare, fra le opere riguardanti Platone, *Stud. zur Entw.* (ristampata poi da K.Gaiser, Darmstadt 1961); e *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlin 1924, 1932<sup>2</sup> (anch'esso ristampato dal Gaiser, Darmstadt 1959).

<sup>81</sup> P. Merlan, *From Plat to Neopl.*; p.120 sgg.; le osservazioni sul *Commento al Parmenide* non compaiono che nel secondo volume, pp. 130-133.

<sup>82</sup> H.J. Krämer, *Urspr. Geistmetaph.*; cfr. anche il profilo di Speusippo dato in *Aeltere Akademie*, in H. Flashar, *Grundriss*, pp.24-38.

<sup>83</sup> Ciò soprattutto in *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, "Philosophische Rundschau" 15 (1968), pp.97-110.

Dopo la sobria e sintetica, ma precisa, voce *Speusippos* a cura di Heinrich Dörrie del 1965, su *Kleiner Pauly*<sup>84</sup>, due raccolte moderne dei frammenti di Speusippo sono infine uscite nel 1980 e nel 1981, quella di M.Isnardi Parente e quella di L.Tarán. Si tratta di due opere assai diverse fra loro, che hanno in comune solo la negazione dell'interpretazione neoplatonica di Speusippo, pur sentita e vissuta dai due autori in maniera assai differente<sup>85</sup>. La prima delle due raccolte è stata seguita da un *Supplementum Academicum* destinato a rivederne alcune improprietà e a colmarne alcune lacune<sup>86</sup>.

La raccolta di L.Tarán si presenta più completa sotto l'aspetto filologico, e costituisce una vera e propria edizione critica dei testi offerti; ciò non era nelle intenzioni dell'autrice della prima raccolta, che si limitava a presentare quei testi con scarse note di chiarimento là dove si verificava la possibilità di un cambiamento di significato. Questo è stato chiarito, contro le obiezioni di alcuni critici, nel *Supplementum*, e viene qui riveduto. Ma ciò che diversifica fra di loro maggiormente le due raccolte è la diversa interpretazione dei testi che in esse sono compresi. Tarán è dominato dalla volontà di liberarsi dell'influenza di Aristotele, così come lo erano Merlan e Krämer, ma in senso diametralmente opposto rispetto al loro. La 'dottrina dei principi' è per lui una mera speculazione di Aristotele, e non in alcun modo un tentativo dei discepoli di Platone di porre un ordine ai principi speculativi del maestro. Questa è la differenza fondamentale che separa fra loro le due raccolte di frammenti speusippe.

Se il concetto fondamentale di Speusippo è il numero, ragiona Tarán, non esiste una differenza fra numeri e principi, 'principio' potendosi dire solo la realtà minimale che si pone all'inizio di una certa serie numerica. Quindi non esiste un 'uno' che sia anteriore all'uno numerico, e i due 'principi' unità-molteplicità si identificano immediatamente con il numero uno e la molteplicità definita<sup>87</sup>. La relazione che si pone fra i numeri e le altre realtà è, inoltre, del tutto concettuale, ed è solo in tal senso che i numeri vengono detti da Aristotele 'trascendenti' rispetto alle altre realtà: non c'è traccia alcuna di derivazione o emanazione nella dottrina di Speusippo. Né c'è traccia di una dottrina dell'anima del mondo, perché il mondo si muove di un movimento puramente meccanicistico<sup>88</sup>.

Si può quindi affermare che per Speusippo la realtà si fonda su una 'biological Analogy', su di uno sviluppo nel corso del quale il bene e il bello emergono gradualmente. Il bene, secondo Tarán, si identifica sì per Speusippo con l'indivisibile, ma non con l'uno, ed è questo un difetto del suo pensiero, in quanto l'uno rappresenta la totale indivisibilità. Ciò ha un immediato riflesso sull'etica, giacché in essa i piaceri e i dolori sono considerati come mali, in quanto realtà implicanti forme di divisibilità e indefinitezza<sup>89</sup>.

Tarán ricorre allo pseudo-Giamblico, e cioè alla testimonianza sul *Περὶ πύθαγορικῶν ἀριθμῶν*, per giustificare questa sua interpretazione speusippea, con un notevole sforzo, perché lo pseudo-Giamblico usa la parola ὄρχαί nel senso improprio di *πέρατα* o limiti<sup>90</sup>. Ma soprattutto è in difetto nell'interpretazione di Aristotele: il quale ha certamente forzato i termini della questione, ma si è sforzato di dare una sua interpretazione su di un dibattito effettivamente esistente nell'ambito dell'Accademia antica, quello che pone gli accademici tutti, e non il solo Speusippo, di

<sup>84</sup> H.Dörrie, *Speusippos*, KP V, 1975, coll.304-306. Dörrie considera con grande ponderatezza la *Vita* di Diogene Laerzio, precisando approssimativamente l'anno della fondazione dell'Accademia come il 385 a. C. Considera, sulla scorta del Bickermann, autentica la *Lettera XXVIII* (XXX Orelli); cfr. F 130 *infra*.

<sup>85</sup> Cfr. i già più volte citati M.Isnardi Parente, Speusippo, *Frammenti*, e L.Tarán, *Speus. of Ath.*; la differenza d'impostazione critica fra le due raccolte sarà spesso messa in evidenza nel corso del commento.

<sup>86</sup> *Supplementum Academicum*, 1995, pp.250-311.

<sup>87</sup> Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.35, 45, 301, 313 (il primo principio, l'uno, non si distingue dal numero uno); pp.39, 331 (il 'molteplice' è pari a quella molteplicità definita che è propria di ogni numero); pp.52, 55, 317 (l'affermazione che i numeri sono entità puramente concettuali).

<sup>88</sup> Tarán, *Speus. of Ath.*, pp. 48, 386-88. Ma egli stesso riconosce che non avendo grandezza per Speusippo non sono "physical magnitudes" e sono quindi incapaci di generare movimento.

<sup>89</sup> Cfr. ancora *Suppl. Acad.*, p. 270 sgg.

<sup>90</sup> Cfr. per questo quanto già osservato altrove, Isnardi Parente, *Suppl.Acad.*, pp.276-77: Tarán compie qui una confusione fra *πέρατα*, numero che è alla base di un concetto di grandezza come suo punto d'inizio, e ὄρχή vera e propria. Ma bisogna considerare che su questa confusione si regge tutta la sua interpretazione.

fronte alla teoria di Platone nei suoi ultimi sviluppi. Aristotele, insomma, non inventa egli stesso la dottrina dei principi. E quando Aristotele ci dice che tutti gli Accademici erano in cerca del modo specifico come definire quel 'secondo principio' su cui Platone non aveva mai dato una definizione precisa, ravvisandolo di volta in volta o nel grande-piccolo, o nel disuguale, o nell' 'altro', o nella diade indefinita, e pone fra di essi il nostro filosofo come sostenitore della forma 'molteplice' desunta dal *Parmenide* e liberamente reinterpretata (ancora il passo *Metaph.N*, 1087b 4 sgg.), egli non parla di un molteplice definito, ma di quello che, da Platone in poi, è la seconda, e mutevole, e suddivisa forma dell'essere: quello che poi metterà capo a una realtà definita una volta raggiunto un primo ordine, nel nostro caso, appunto, i numeri.

In alcuni casi la nascita di questo Speusippo pre-moderno, con tendenze decisamente scientifiche, nasce dalle attribuzioni fatte gratuitamente all'autore. E' il caso della dichiarata mancanza di una teoria dell'anima del mondo, e dell'attribuzione a Speusippo di Aristotele, *De motu animalium* 699a 12-14, ove Aristotele parla, senza nominarlo com'è spesso suo costume, di un autore che avrebbe visto la causa del movimento della terra in due punti, privi di grandezza ma dotati di δύναμις<sup>91</sup>. La teoria del Merlan, che vide nella definizione dell'anima data dal nostro autore una prosecuzione della teoria dell'anima del mondo del *Timeo* di Platone, viene del tutto soppiantata da questa attribuzione basata sul semplice fatto che Speusippo avrebbe sostenuto la teoria del punto come dotato di sostanza ma non di grandezza. Il che mi sembra assai poco per garantire la esattezza dell'attribuzione: che il punto fosse 'sostanziale' era teoria generale dei Pitagorici, anche se non sembra esserlo stato di Platone<sup>92</sup>; che il punto fosse poi altra cosa rispetto alla grandezza era teoria professata generalmente, o quasi.

Chi ci ridà uno Speusippo metafisico, sulle orme di quello del Merlan, è infine Dillon, che nelle sua ultima opera (*Heirs of Plato*) riprende il tema dell'Accademia con una serie di brevi ed efficaci monografie<sup>93</sup>. Speusippo è il filosofo che ha affermato l'Uno assoluto, ma accanto all'Uno anche il molteplice o la 'diade indefinita', come attesta un passo di Proclo, *Commentarium in Parmenidem*, nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, ed. 1953 Klibanski-Labowski. Il passo, che vedremo appositamente a suo luogo, appare al Dillon centrale per la caratterizzazione di Speusippo, e di ciò andrà tenuto debitamente luogo.

Abbiamo infine una ulteriore precisazione in E.Theys, *Speus. of Ath.*, nella *Continuation* di Jacoby, *Fragmente der Griechischen Historiker*(1998)<sup>94</sup>. Essa si riferisce non a tutte le testimonianze su Speusippo, ma in particolare ad alcune di carattere biografico, su Parmenide o su Platone, in coerenza con il carattere (*Biography*) del volume in cui è inserita; e costituisce una ulteriore messa a punto critica e soprattutto bibliografica. L'atteggiamento della Theys è particolarmente critico nei riguardi di posizioni troppo particolarmente tese a proclamare la propria preferenza per una soluzione definita; ma ciò non toglie ch'esso non lasci qua e là posto per una risposta positiva. Si vedrà ciò più nettamente nei singoli passi presi in considerazione.

Ci troviamo quindi di fronte, sulla base di pochi frammenti riconosciuti, a una serie di interpretazioni in chiave del tutto differente; tra le quali le più responsabili e meditate non possono essere se non quelle che tengono conto non solo della singola posizione di uno Speusippo visto in chiave propria e del tutto indipendente, ma della posizione particolare che lega il nostro autore, pur nella sua originalità, a Platone e al dibattito intorno al suo insegnamento.

<sup>91</sup> Tarán, *Speus. of Ath.*, F 62, pp.386-388. Vedi anche qui Isnardi Parente, *Suppl.Acad.*, p.280.

<sup>92</sup> Almeno stando a *Metaph.B*, 992a 20 sgg., in cui si dice che Platone non considerava il punto altro che un γεωμετρικὸν ἢ δὸ γμα e che fu iniziatore di fatto a Senocrate della teoria delle linee indivisibili..

<sup>93</sup> J.Dillon, *Heirs of Plato*, per Speusippo pp.30-88; cfr. *infra*, F 30.

<sup>94</sup> In *FrHistGr. Continued, part Four (Biographical and Antiquarian Literature)*, IV A (*Biography*), fasc.1, pp.218-237.

## 5. La raccolta attuale.

La raccolta attuale delle testimonianze e dei frammenti (se tali possono chiamarsi) di Speusippo è la seconda cui l'autrice si accinge. Essa risulta del tutto diversa dalla prima raccolta, pur ripetendosi chiaramente in essa i criteri interpretativi già usati in passato.

Ho parlato dubitativamente di 'frammenti'. Infatti, pur essendomi decisa a segnare una differenza fra le testimonianze di natura biografica e quelle di natura teorica, mi rendo conto pur sempre che di frammenti in senso proprio non è possibile parlare. Si tratta in ogni caso di osservazioni fatte da un altro autore sull'autore considerato; solo forse nel caso del *Dei numeri pitagorici* ci troviamo di fronte a una pagina speusippea. Se si accetti la tesi di E. Bickermann e J.Sykutris dell'autenticità dell'*Epistola a Filippo* (oggi accettata, pur con un atteggiamento più soffice, da Natoli, *Letter to Philip*, del 2004), ecco che un'altra importante opera d'insieme, e questa volta non un semplice frammento, viene ad accrescere la nostra conoscenza dell'autore. Questo, pur essendo probabile, e in questo caso sarebbe assai importante, è tutt'altro che certo; è una felice ipotesi basata sull'apparenza di autenticità che la lettera presenta, ma nulla toglie, in assoluto, al fatto che essa non possa essere anche opera di un assai abile falsario. Tuttavia esiste, come Natoli afferma, una 'likely Proof of authenticity', della quale in questo caso dobbiamo contentarci<sup>95</sup>

A parte la divisione fra testimonianze e frammenti, essi sono qui reperibili in una forma diversa rispetto alla precedente edizione, e cioè corredati di un maggiore apporto filologico. La mia convinzione continua ad essere quella che si può fino a un certo punto presentare in maniera filologicamente completa una raccolta di autori così diversi fra loro come quelli che insieme concorrono a formare la raccolta: basti pensare alla differenza fra le molte edizioni moderne di Aristotele e la sola ed unica edizione della maggior parte dei commentatori, in cui molto sarebbe da rivedere e precisare. Chi potrebbe confrontare fra di loro l'edizione aristotelica della *Metafisica* ad opera, poniamo, di W.Jaeger e l'edizione di Aspasio o del Filopono, o la stessa di Simplicio del Kalbfleisch, per non dire quella della *Fisica* del Diels, come uscite dalla stessa opera di consultazione e di critica dei manoscritti?<sup>96</sup> Tuttavia bisogna pur sempre indicare, in ogni caso, il massimo raggiunto, e questa edizione si ripromette di fare qualcosa di più di quanto non sia stato già fatto in precedenza a tale proposito. I testi dei vari autori consultati sono indicati di seguito a questa introduzione.

La diversa forma delle due edizioni non si limita a questo. In questa nostra 'edizione' elettronica dei vari testi in questione è data solo l'indicazione; essi sono tutti facilmente reperibili al lettore, e possono essere consultati direttamente. In questo senso l'indicazione delle edizioni moderne di essi offerta dall'indice delle fonti è essenziale. Rispetto al primo commento a Speusippo, il commento contiene, o cerca di contenere, tutti i risultati più rilevanti della ricerca speusippea degli ultimi venticinque anni..

Non mi resta, da ultimo, che ringraziare il collega prof. Tito Orlandi per avermi data la possibilità di questa pubblicazione.

---

<sup>95</sup> Cfr. Natoli, *Speusipps Letter to Philipp II*, in part. p.19.

<sup>96</sup> La stessa edizione dell'*In Aristotelis Physicorum libros* di Simplicio, compiuta dal Diels, appare oggi (come, del resto, varie altre dei CAG) da sottoporsi a nuova revisione critica. Cfr. L. Tarán, *The Text of Simplicius' Commentary on Aristotle Physics*, in *Simplicius: Sa vie, son oeuvre, sa survie*, Coll.Intern.Paris 1985, ed. Ilsetraut Hadot, Paris 1987, pp.246-266.