

FRAGMENTA

Logica e gnoseologia

F 1

Sextus *Adv.math.* VII (*Logicos* I), 145-146

1 ἔστιν Ν, om. LEζ 7 τοῦ ante ψάλτου om. ζ 9 ἐκ Ν, om. LEζ 10 ἐνέργειαν Bekker, ἐνόργειαν G

Speusippo diceva che, dal momento che le cose sono parte sensibili, parte intelleggibili, criterio delle intelleggibili è la ragione scientifica, criterio delle sensibili è la sensazione scientifica (1). E supposeva che la sensazione scientifica sia quella che partecipa della verità razionale. Così come le dita del flautista o del citaredo hanno una capacità tecnica, non però perfezionata essenzialmente in sé stessa, ma precisata dal coesercizio della ragione (2), e così come la sensazione del musicista ha una capacità che gli permette di afferrare ciò che è armonico e ciò che è disarmonico, facoltà che tuttavia non è innata, ma derivata dal ragionamento, così anche la sensazione scientifica per natura partecipa, per opera della ragione, dell'esercizio della scienza, in vista di una distinzione non erronea degli oggetti (3).

1) Sesto attribuisce a Speusippo una distinzione fra un ἐπιστημονικὸν λόγον ed una ἐπιστημονικὴν αἴσθησιν. Mentre la gnoseologia di Platone, descritta in VII, 141 sgg., non riconosce carattere scientifico di sorta alla sensazione, Speusippo è portato a riconoscere una pregnanza scientifica anche in ciò che è soggetto a questa, individuando per essa una scientificità espressa, e vedremo meglio fra poco in che cosa essa consista. Ciò è stato messo in rilievo da Zeller, *Phil.d.Gr.* II,1, pp.997-98, che insiste sulla rottura decisa con la gnoseologia platonica, mentre è stato visto da Stenzel, *Speusippos*, col.1655 sgg., come una continuazione della teoria tardo-platonica dell'ἄτομον εἶδος (cfr.dello stesso *Studien zur plat. Dial.*², p.73 sgg.); impostazione questa continuata da Krämer, *Arist.akad. Eidoslehre*, pp.172-73. Se Speusippo parlava di una 'sensazione scientifica', in ogni caso, la novità della sua teoria appare assai marcata. Dubbi in proposito in Tarán, *Speus.of Ath.*, p.432, mentre è assai più convincente Delattre, *Speus., Diog. etc.*, p.83 sgg.: la sensazione scientifica, per Platone, può far parte tutt'al più della ὁρθὴ δόξα, mentre in Speusippo si riattacca direttamente al λόγος. Delattre ritiene tuttavia che l'aggettivo ἐπιστημονικός sia dovuto a Diogene di Babilonia, che riprende la teoria accademica in un tentativo di fondare la propria teoria della musica su quella accademico-platonica; su questo si può nutrire dei dubbi..

1) La teoria speusippea doveva consistere a un dipresso in questo: la sensazione non è tutta e soltanto ἀτοφύης, originaria, ma può essere anche di carattere scientifico in quanto partecipante alla verità intelleggibile, come il tocco tecnicizzato della mano del flautista. La teoria, soprattutto per il paragone, fa pensare a una reale dipendenza di Sesto da Speusippo, con il suo tendenziale pitagorismo. Ma è chiaro che vi è tutta una serie di passaggi, e che Sesto non deriva da Speusippo direttamente, ma attraverso una mediazione ellenistica. Lo fa pensare il suo linguaggio filosofico, che si pone a un livello ulteriore rispetto a quello accademico. La parola προηγούμενος, anzitutto, denota una fonte probabilmente più tarda: osservata per la prima volta presso Teofrasto (*De igne*, 14; cfr. H.Dirlmeier, *Die oikeiosislehre des Theophrastos*, "Philologus" *Suppl.*XXX, 1931, p.15 sgg.), essa ricorre poi ampiamente nei testi platonici più tardi, né esiste una ragione per attribuirle a fonte vetero-accademica. La parola ἀπαρτιζομένην

conduce al vocabolario filosofico di Antipatro di Tarso, e il significato che qui le vien dato (“perfezionata in connessione con la ragione”) corrisponde a quello che Antipatro usa per proprio conto a definire la stessa definizione (λόγος ἀπρητισμένως ἐκφερόμενος, Diogene L., VII,60 = SVF III, *Antipatros*, fr.23). Infine, la teoria di una ‘sensazione scientifica’, per esigenze particolari connesse alla teoria stoica, è recuperata, come si è già detto sopra, da Diogene Babilonio (Filodemo, *De musica*, I, p.11 Kemke = SVF III, *Diogenes Bab.*, fr.61); anche Diogene si valeva probabilmente di paragoni musicali. Si risale quindi a Speusippo attraverso una ricca tradizione ellenistica.

W.Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, p.55, nota 1, suppone che la citazione sia fatta tramite Antioco di Ascalona come fonte diretta. Non c’è ragione di negarlo, e la probabilità sussiste, nonostante Tarán, *Speus.*, pp.431-32, che non porta alcun argomento valido a sostegno della sua negazione. Cfr. per questo Isnardi Parente, *Sesto, Plat. etc.*, pp.129-30.

- 3) La frase denota una non assoluta e autonoma scientificità della sensazione, ma la sua dipendenza dalla ragione per la conoscenza empirica; non è più il λόγος a raccogliere in sé anche la sensazione, in quanto questa gli è premessa necessaria a dare il suo giudizio, ma è, al contrario, la sensazione a raccogliere in sé elementi dell’esercizio razionale e connaturarseli.

F 2

Proclus, *In prim. Eucl. element. librum*, p.179,8-21 Friedlein

12 πρό εκρινε G, διέκρινε C 15 θεωρίαν G 20 αἰρεῖν Mullach, αἴρειν Friedlein sic C, ἀπ’ἐκείνων G 20-21 διαβαίνουσα M supra lineam, διαβάλλουσα M

La conoscenza evidente e non dimostrativa e la comprensione senza bisogno di argomentazioni contraddistinguono i principi e gli assiomi, così come la conoscenza dimostrativa e la comprensione degli oggetti dei quali si fa ricerca con strumenti argomentativi distinguono i teoremi dai problemi. Sempre e in ogni caso i principi devono differire da ciò che da essi dipende per la loro semplicità, non dimostratività, credibilità immediata (1). Infatti Speusippo dice che le cose di cui il pensiero va a caccia (2) le une, senza fare alcuna artificiosa digressione, le premette e predispone come base per la ulteriore ricerca, e di queste ha una conoscenza per contatto, più chiara di quel sia la vista per tutto ciò ch’è visibile; delle altre, poiché gli è impossibile afferrarle direttamente, raggiungendole con un procedimento di traslazione, tenta di conpieverne ugualmente la caccia secondo il loro ordine conseguente (3).

- 1) Proclo si rifà qui anzitutto alla distinzione fra conoscenza intuitiva e conoscenza discorsiva, già chiara in Platone, ma cui Speusippo sembra aver portato integrazioni. La parte relativa ai principi può esser riferita a Speusippo; anche Speusippo può e deve considerarsi fra i fondatori di questa ipostatizzazione della teoria platonica. Non sono invece riferibili a Speusippo le righe seguenti della trattazione, come vorrebbe Cherniss, *Arist.crit.Plato Acad.*, p.396 sgg., nt.322, che alludono chiaramente alla teoria matematica della ῥύσις, concezione dinamica che vede le figure nascere per scorrimento: che questa non sia attribuibile a Speusippo è cosa su cui si discuterà più oltre.
- 2) La distinzione che Speusippo fa fra conoscenza intuitiva e discorsiva prende le mosse da Platone, *Resp.* VI, 510 b- 511d, ove è posta esattamente la questione di una conoscenza intuitiva, s’intende intellettuale, che coglie la realtà salendo ad essa in modo chiaro e immediato, e di una conoscenza discorsiva, che discende da quelle premesse a forme di conoscenza secondaria. Nel pensiero di Speusippo non si trova però traccia di una κατόβασις come caratteristica della conoscenza di secondo tipo. Anzitutto Speusippo utilizza largamente il concetto di θήρα, ‘caccia’, anch’esso di uso platonico e a torto malcompreso da un amanuense, ma di cui Platone si vale per altre espressioni (si vedano *Phaedo* 66c 2, per θήρα τοῦ ὄντος, e altri casi analoghi in *Gorgias*, 500d 1,

*Theaet.*198a 7); per questo uso cfr. Des Places, *Lexicon*, s.v., e C.J. Classen, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Berlin 1960; errata senz'altro l'ipotesi di C.Viano, *La selva delle somiglianze*, Torino 1985, pp.177, 191-2, secondo cui Speusippo si riferirebbe col termine a una forma di conoscenza casuale e sporadica, dal momento che esso è riferito proprio alla forma più alta dell'oggetto conoscitivo. Platonico è senz'altro l'uso che qui fa Speusippo di διέξοδος (l'assenza della quale caratterizza la prima e fondamentale forma del conoscere) e dalla presenza della ἐπαφή, il contatto diretto che è proprio della noèsi (in *Phaedo*, 79d, la φρόνησις, ch'è qui il termine usato per νόησις, è definita un ἐφάπτεσθαι τοῦ ὄντος). Di nuovo, Speusippo aggiunge l'aggettivo ἐναργής, non ignoto a Platone seppur usato raramente (cfr.ad es. *Resp.*511a 8) e non mai, come qui, con ἐπαφή.

Differentemente si pone la cosa per il verbo προβάλλειν, mai usato da Platone in senso conoscitivo né filosofico (cfr.Ast, *Lexicon*, e Des Places, *Lexique*, s.v.) ma ora rivalutato da Speusippo in considerazione dei προβλήματα che costituiscono una forma essenziale della conoscenza matematica e di cui si parlerà fra breve. Al verbo προβάλλειν, usato per la proposta che la conoscenza fa in vista del suo adempimento, si unisce un verbo più singolare, che è προευντρεπίζειν. Difficilmente tale verbo può dirsi di provenienza speusippea: esso, nel significato di 'preparare', è di uso filosofico più tardo, né è dato trovarlo prima di Giamblico, *Protr.*1. E' perciò da pensarsi che Proclo a questo punto amplii per suo conto la citazione.

Speusippo sembra dire che la θήρα degli oggetti condotta dalla conoscenza inferiore è compiuta per una sorta di μετόβασις o trasposizione, e non direttamente. L'uso della parola in questo senso non è certo platonico, indicando essa sempre per Platone un 'cambiamento' in senso generico. Se Speusippo l'ha usata per primo, ciò può illuminarci sull'uso che del termine vediamo fatto frequentemente nelle teorie filosofiche del primo ellenismo. Secondo gli stoici, per via di μετόβασις vengono acquisiti alla conoscenza sensibile gli incorporei (Diocle di Magnesia in Diogene L.,VII,52 = *SVF* II,87): da una trasposizione di elementi dei corpi viene cioè concepito il 'luogo' dove essi dovrebbero trovarsi. Epicuro conosce anch'egli un significato gneoseologico di μετόβασις nel senso di 'inferenza' (cfr.Περὶ φύσεως, 26.30 Arr.², e Arrighetti, commento, pp.594-95). Speusippo potrebbe aver anticipato quest'uso del termine, non concedendo alla conoscenza sensibile se non un impiego secondario dei procedimenti.

2) La conclusione di Speusippo è che la conoscenza sensibile διαβαίνει dall'uno all'altro dei suoi oggetti. Il suo movimento è dunque rettilineo, e non è prevista nessuna discesa dai presupposti all'oggetto specifico del conoscere, come Platone assegnava al procedere delle realtà matematiche. Queste del resto nel pensiero di Speusippo sono divenute primarie, ed è naturale che non procedano per κατόβασις; inoltre, la *Repubblica* è ormai lontana dalla speculazione dei primi accademici (vedi per questo *Introduzione*,nt.26).

F 3 Proclus, *In prim.Eucl Elem.librum*, pp.77,7-78,9 Friedlein

10 προθέσεις M, G 18 οικειότερον G, οικειοτέραν C 20 ποιούμεναις ex G Grynaeus, ποιοῦνται M 78,4 ταῦτα Tannery, τὰντὰ Friedlein 7 ὁροῦμεν G

Ciò che viene dopo i principi, poi, si divide in problemi e teoremi... Già fra gli antichi alcuni, come Speusippo e Anfinomo con le loro scuole, vollero dare a tutti questi procedimenti il nome di teoremi, ritenendo che tale definizione fosse più appropriata alle scienze teoriche che non quella di problemi, se non altro per il fatto che esse conducono tutti i loro procedimenti intorno ad oggetti che sono di natura eterna (1). Nelle realtà che sono eterne non vi è processo di genesi, e perciò la nozione di problema non può avere in esse spazio alcuno, giacché indica un venire all'essere e una costruzione di qualcosa che prima non esisteva; così, per esempio, la costruzione di un triangolo isoscele, oppure quella del quadrato, una volta che ne sia dato il lato, o la costruzione di una linea a partire da un dato punto. Sostengono quindi che tutte le realtà del genere sono in assoluto, e che noi cogliamo l'atto della loro genesi non nel suo effettivo farsi, ma solo sotto l'aspetto del processo

conoscitivo, prospettandoci la realtà di cose che sono eterne come se fossero in divenire (2); e perciò diciamo che tutto questo deve essere inteso nella sua essenza di teorema e non di problema. Ci sono invece altri matematici, per esempio quelli della scuola di Menecmo, che ritengono giusto chiamare problemi tutti questi procedimenti (3).

1) Il passo riguarda la distinzione fra teorema e problema, che è assai decisa in Speusippo. Anfinomo viene da Proclo accompagnato a lui in questo, ma Anfinomo è un matematico del IV secolo, contemporaneo quindi di Speusippo, di cui assai poco sappiamo: cfr. P.Tannery, *La géometrie grecque*, Paris 1897, pp.24, 137-39; K.v.Fritz, *Real-Encycl. Suppl.* VII, 1940, coll.38-39. La distinzione fra teorema e problema risale a Enopide, o, secondo altre testimonianze, al suo scolaro Zenodoto (cfr. ancora K.v.Fritz, *Real-Encycl.* XVII,2, coll.2267-68): è la distinzione fra un ragionamento che enuncia una proprietà dell'oggetto e uno che, data una certa proprietà, costruisce in base a quella l'oggetto.

Speusippo ha considerato primaria la scienza matematica, sostituendola alla stessa dottrina delle idee; egli deve quindi distinguerla in forma più rigorosa di quanto non abbia fatto Platone stesso dalla *ποίησις*. Nella definizione di problema egli avverte qualcosa di inadeguato al carattere di assoluta uguaglianza a sé e di assoluta immobilità che contraddistingue il procedere matematico, che esclude da sé qualsiasi procedimento costruttivo; la dizione di 'problema matematico' va dunque eliminata.

Secondo Lang, *Speus. Acad. scr.*, pp.28-30, il passo trova un complemento nel seguente p.161,16 sgg. Fr. (qui F 4), in cui viene precisato, senza più far nomi, che alcuni, matematici e filosofi matematizzanti, dividono il campo della disciplina in *ἄξιόματα* e *θεωρήματα*: i primi sono i postulati intuitivi che stanno alla base degli altri. E' questo certamente un'affermazione che, se riguarda in primo luogo le scienze matematiche, ha una portata più vasta; ma ciò non toglie che sia il campo matematico l'oggetto primario di discussione e considerazione. Analizzata da O.Bekker, *Mathematische Existenz*, "Jahrbuch f. Philosophie und phänomenologische Forschung" VIII, 1927, pp.539-809, in part.637 sgg. e ricostruita da K.v.Fritz, *Archai*, 67-68, 96-97 (poi *Grundprobleme der antiken Wissenschaft*, pp.392, 422-239), nonché, per chiarimento di qualche ambiguità rimasta, in *Nachtrag a Platons Theaetetus*², Darmstadt 1969, p.84 sgg., la questione rimane assodata su questo punto fondamentale, cioè quella del riferimento primario al campo della scienza dei numeri e delle figure, fino a Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.443 sgg., il quale nega tale condizione e ritiene che la questione si allarghi ad altri campi che non al solo matematico. Per Tarán Proclo ha una sua propria concezione di *θεώρημα* dovuta a influenza della matematica più tarda, e che non coincide con quella di Speusippo, per il quale la parola (ignota in Platone nel suo senso filosofico) si allarga al significato di una procedura per mezzo della quale attingiamo la conoscenza di qualcosa che sia di per sé eterno (cfr. in part. p.424, nt. 241). Ma di eterno, nel senso di costantemente uguale a se stesso, non c'è per Speusippo che numero e figura, come sarà meglio chiarito più tardi; e l'espressione *ἐν ταῖς θεωρητικαῖς ἐπιστήμασις* non può che riferirsi ai procedimenti della scienza matematica, ogni altra scienza ponendosi come subordinata a questa; né a 'teoretiche' può darsi qui un significato aristotelico, che non si addirebbe ad esse. La abbondanza di esempi che Proclo reca, del resto, è tutta quanta racchiusa nell'ambito dei vari problemi posti da questa (così la costruzione del triangolo isoscele, o quella del quadrato una volta che sia dato il lato, o la costruzione della linea a partire da un dato punto).

Che fonte di Proclo, per Speusippo, sia Gemino, astronomo e matematico della prima età imperiale, fra primo secolo a.C. e primo secolo d.C. (cfr. Tittel, *Real-Encycl.* VII,1, 1910, coll.1026-1050), è cosa riconosciuta da tutti i critici, dopo la dimostrazione datane dal Tannery (*Géom. gr.*, pp.18,38) ed è questione che non rimette in causa quanto detto precedentemente; anzi indirettamente ne è conferma, la teoria speusippea essendo passata nel campo degli studiosi di questa disciplina.

- 2) Una volta di più è messo in luce come Speusippo si rifiutasse di concepire come divenienti in atto procedimenti che sono di loro natura eterni. La distanza che separa Speusippo da Platone è qui radicale; si è già visto prima, dal passo di Sesto (F 2) come nel pensiero di Speusippo non esista traccia di *κατόβασις*, contrapposta a un tipo di conoscenza superiore.
- 3) Proclo contrappone Speusippo a Menecmo, matematico allievo di Eudosso, per il quale cfr. Kliem, *Real-Encycl.* XV,1, 1931, coll.700-701 e Heath, *A History of Greek Mathematics*, Oxford 1921, I, pp.251-55 e II, 110.16. Si tratta di vedere se il contrasto è semplicemente di linguaggio matematico o qualcosa di più, il che non ci è dato in base al semplice passo di Proclo. Poiché appare problematica l'ipotesi di K.v.Fritz, *Archai*, p.79 (*Grundpr.*, p.394) che alcuni postulati euclidei possano risalire a Speusippo (Becker, *Zum 4. u. 5. Euklidischen Postulat*, "Archiv f.Begriffsgeschichte" VIII, 1927, pp.210-16), dobbiamo pensare che l'ipotesi del linguaggio matematico, che rimanda a un altro linguaggio, quello più specificamente filosofico, sia la più valida, ed anche la più coerente al carattere della speculazione speusippea.

F.4

Proclus, *In pr.Eucl.Elem.librum*, p.181,21-24. F.

20 καὶ τοιοῦτο G

Alcuni vogliono chiamare tutti questi procedimenti postulati, e problemi tutti quelli che invece implicano ricerca. Vi sono però di quelli che li chiamano tutti quanti assiomi, e così pure teoremi quelli che necessitano di dimostrazione. Evidentemente, valendosi della stessa analogia, trasferiscono i nomi dei procedimenti specifici a quelli generali (1).

- 1) Si è già fatta menzione di questo passo *supra*, F 3. In esso Proclo non cita più Speusippo, ma insiste su quanti non vedono nella scienza o nelle scienze matematiche che *θεωρήματα*, eliminando l'ambigua parola di 'problemi'; aggiunge anzi che quegli stessi considerano poi 'teoremi' tutti quei dati per i quali occorre approntare una dimostrazione (*τὰδεό μὲνα ὀποδείξεως*), il che può offrirci anche una precisazione ulteriore per il significato di *θεωρήματα*; gli *ἀξιόματα*, in quanto identificanti con i principi, non abbisognano di dimostrazione. Proclo pone prima di questo passo l'osservazione che alcuni intendono chiamare tutto ciò di cui si fa ricerca, compresi i problemi, *αἰτήματα*; ciò non riguarda Speusippo ma la matematica ellenistica (viene infatti citato infatti Archimede) ma serve a delimitare una volta di più la sua posizione.

F 5

Aristoteles, *Anal.Post*, II, 13, 97 a 6 -14

7 ἅπαν η 10 εἶναι τοῦτο B οὐ Ad

Non è però necessario che chi definisce e divide conosca tutte le cose esistenti. Alcuni, infatti, dicono che è impossibile che conosca le differenze fra le realtà singole chi non conosce tutte le realtà singolarmente prese(1). Dicono, infatti, che senza le differenze non è possibile conoscere le realtà individue: per ciò in cui una realtà non si differenzia da un'altra, è la medesima rispetto a questa; per ciò in cui si differenzia, è invece un'altra rispetto ad essa (2). Ma è questo, in primo luogo, ch'è erroneo (3).

- 1) Che il passo sia diretto contro Speusippo lo dicono alcuni commentatori, ma sarebbe facile supporlo. Aristotele qui polemizza contro chi mira a un panorama estensivo, anzi esaustivo in senso contenutistico, di tutte le realtà esistenti, distinte fra di loro per mezzo del criterio della

διαφορά. Ritiene tale criterio evidentemente inadeguato, né tiene conto del fatto che in Speusippo, che ne usava largamente, come meglio si vedrà, nello studio di quelle specie infime che sono i simili (ὅμοια), il criterio della διαφορά si accompagnava a quello della ὁμοιότης. Ciò rende conto del fatto che la διαίρεσις platonica costituiva per Speusippo uno strumento fondamentale del conoscere, anche se, in pari tempo, denota in Aristotele una conoscenza di Speusippo assai approssimativa. Speusippo è qui considerato l'estensore di una metodologia che in realtà presupporrebbe una conoscenza di tutte le singole cose, che non può darsi con la διαίρεσις così come non può darsi con la induzione (*An.Post.* II,23, 68b 28-29 e 24,69a 16-19: che la induzione riguardi i singoli nella loro totalità, ἐπαγωγή διὰ πάντων, è ciò che ne costituisce in definitiva il limite).

- 2) La διαίρεσις è definita da Platone secondo criteri diversi. In *Soph.*235e viene caratterizzata come μέθοδος καθ' ἕκαστα καὶ ἐπὶ πάντα, sembrerebbe quindi un metodo di indagine riferito puramente agli individui sensibili; in *Polit.*278c si parla però di στοιχεῖα τοῦ παντός, ch'è definizione più generale, e in *Polit.*286a si parla di λόγος ἑκάστου, il che la riferirebbe piuttosto alla specie. E', in definitiva, piuttosto un metodo euristico di approccio agli εἶδη, come l'ha considerata Cherniss, *Riddle*, pp. 54-55, che non un metodo di conoscenza diretta degli oggetti intellegibili; e il suo fine ultimo è piuttosto un εἶδος considerato ultimativo nella ricerca specifica che non un oggetto sensibile. Speusippo accentua questo carattere nell'assumere il metodo dall'ultimo Platone; se Zeller, *Philos.d.Gr.*II,1,p.996, nt. 2, ha considerato questo passo nel senso di una individuazione del tentativo speusippeo di padroneggiare, per mezzo del metodo diairetico, il campo delle realtà sensibili, e Stenzel, *Speus.*,col.1650 sgg., insiste ancor di più sulla ricerca speusippea volta alla conoscenza del sensibile determinato, è forse più esatto pensare, con Cherniss (*Riddle*, p.37 sgg.), alla volontà del filosofo di inserire tutti i singoli esseri in una trama ordinata e razionale di relazioni. La conoscenza dei sensibili è dunque in Speusippo non una πανσοφία impossibile di singole realtà, ma il punto d'arrivo di una teoria del conoscere che, partendo dall'ordine astratto dei numeri, giunge a propettare un ordine anche dei singoli aspetti del reale per mezzo della sensazione scientifica, come già prima si è visto, senza tuttavia cadere e perdersi nella pura conoscenza sensibile.

Risulta perciò impossibile, con Krämer (*Arist. akad. Eidoslehre*, p.166 sgg., e oggi più sistematicamente in *Ältere Akademie*, in *Grundr. Gesch. Philosophie*, ed. H.Flashar, p.24 sgg.), interpretare la teoria speusippea nel senso di una 'sinistra accademica' in cui sia compiuta pienamente la rivalutazione dell'individualità. Tale individualità sarebbe presente ad ogni livello, dei numeri come dell'anima o dei corpi sensibili, e caratteristica di Speusippo sarebbe la 'elementarizzazione' dei motivi principali della filosofia platonica. Come poi possa conciliarsi questa assoluta individualità con il pre-neoplatonismo speusippeo attestato da Giamblico in *De communi mathematica scientia*, 4 (cfr.*infra*, F 41, e ancora Krämer, *Ältere Akad.*, p.32 sgg.), sarà nostro oggetto di indagine più oltre: ma si può dire nondimeno che, da una simile interpretazione, la figura di Speusippo resta contrassegnata in senso contraddittorio.

- 3) Nel *De part.anim.* I, 639a 1 sgg., Aristotele completerà questa sua critica a fondo della πανσοφία speusippea, chiarendo meglio il suo punto di vista con l'ideale del πεπαιδευμένος, e cioè dell'uomo capace non di abbracciare la totalità del conoscere, ma di saper giudicare rettamente τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἀποδίδοσι ὁ λέγων. Si tratta certo di un ideale di cultura più raffinato, che avrà grandissima importanza per la cultura successiva; ciò non toglie che la posizione di Speusippo sia qui francamente sconosciuta.

F 6 Anon. in *Arist. Anal. post.*, p.584, 17 –85,1 Wallies

17 Σπεύσιππος R 19 εἰσφέρειν om.Ua 21 μέν Ua, μοι R 22 διορίζόμενον U 25 (1) οὔτος R 28 ὡς U 29 sic Wallies, τοῦ τῶ Rua

Eudemo ci dice che questa era l'opinione di Speusippo, che cioè è impossibile che possa definire alcunché delle cose che sono chi non conosca tutte le cose che sono. E poiché, a sostegno di ciò, bisogna offrire una qualche argomentazione credibile, egli ne dà una. Il discorso che si crede possa dimostrare ciò è il seguente: chi definisce deve conoscere tutte le differenze che una realtà presenta rispetto alle altre che sono diverse da essa; ciò per cui una realtà non differisce da un'altra, infatti, è il medesimo, ciò per cui ne differisce, è l'altro. Colui che definisce qualcosa come distinguendosi dalle altre realtà, deve conoscere ciò che la differenzia dalle altre; se non conosce questo, scambierà il medesimo con l'altro e l'altro con il medesimo. Così non sarà capace di intendere l'essenza propria di una determinata cosa; e qualora ciò avvenga, nulla vieta che la definizione ch'egli ne dà sia comune anche ad altre realtà. E' quindi impossibile che conosca la differenza di una determinata cosa dalle altre chi non conosce anche tutte quelle cose rispetto alle quali un dato oggetto differisce. Quindi, è necessario che chi definisce una singola cosa conosca anche tutte quante le realtà: quella che definisce (e come, altrimenti, potrebbe definirla?) e tutte quelle altre rispetto alle quali ha posto come differente la realtà definita.

1) L'anonimo commentatore (per una sua identificazione parziale, come autore almeno anteriore al Filopono, cfr. M.Wallies, CAG XIII,3, *Praef.*, p.V, nt. 4) ci dà la preziosa notizia che la citazione su Aristotele risale a Eudemo di Rodi; cfr. per gli scritti logici di Eudemo Wehrli, *Schule des Aristoteles VIII*², p.84, comm. al fr.24, e per la derivazione dei commentatori da Eudemo anche P.Morau, *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux Seconds Analytiques d'Aristote*, Berlin 1979, p.138. Si presume che questa indicazione sia sottintesa nei passi di Giovanni Filopono e di Eustrazio. Ai fr. riportati dal Lang si può aggiungere ancora quello del Filopono, *In Anal.post.* II, 13, 97-109, p.407, 31 sgg. Wallies, che non aggiunge alcun elemento di novità.

F 7 Themistius, *In Arist. Anal. post.*, p.58, 4-11 Wallies

4 πένσιππον AC 5 ἀνὸς ὀρίζόμενον τι ? Wallies 7 εἶδὸ τα coniecit Spengel
9 διαφέρονται AC 10 εἶσιν W Ἐοῦθος C

Non dice bene Speusippo, quando afferma che è necessario che il definiente conosca tutte le realtà: egli dice infatti che deve conoscere tutte le differenze che ha inferito in rapporto alle altre cose, ma è impossibile che conosca le differenze che riguardano ogni singola cosa chi non conosce una per una tutte le singole cose (1).

1) E' un'affermazione che denota pieno scetticismo in Speusippo quanto a teoria della definizione, una forzata interpretazione di Aristotele. Cfr. *infra*, F 9.

F 8 Ioannes Philoponus, *In Arist. Anal. post.*, p.405, 27-406,2. Wallies

30 τοῦ ἴππου ἢ a, om. CFE

Dice questo per confutare i ragionamenti con i quali Speusippo cerca di distruggere il metodo dialettico e le definizioni. Quegli infatti cerca di dimostrare che non è possibile dare una definizione di sorta di alcunché affermando che chi, mediante ragionamento, cerchi di stabilire quale sia la natura dell'uomo o del cavallo o di qualsiasi altra realtà deve conoscere anzitutto tutte le realtà, e tutte le differenze che le contraddistinguono le une rispetto alle altre; così infatti può stabilire quale sia la natura dell'uomo o del cavallo o di qualsiasi altra cosa, nel separarla da tutte quante le altre; giacché ciò che si separa deve essere separato in base a certe differenze. Ma poiché è impossibile che un singolo conosca tutte le realtà esistenti e le

loro differenze, ne consegue che è impossibile stabilire una qualsiasi verità per mezzo della definizione (1).

- 1) Anche qui, mentre nel passo dell'Anonimo l'interpretazione di Aristotele si mantiene nell'ambito della moderazione, dal Filopono il passo di Aristotele è interpretato come un rimprovero a Speusippo, netto e incondizionato, di avere fissato condizioni impossibili per la definizione di ogni singola entità, una attribuzione di puro scetticismo. Su questa posizione errata cfr. Stenzel, *Speus.*, col.1650; Cherniss, *Arist.crit.Pl.Acad.*, p.59, nt.49.

F 9 Ioannes Philoponus in *Arist.Anal.Post.*, p.406, 16-22 Wallies

18 ἀναρῶ a 19 πάντα γινώσκειν a 21 ὀρισμοῦ a

Esposto il ragionamento mediante il quale Speusippo vanificava le definizioni e il metodo diairetico, procede poi alla confutazione di tutte le sue argomentazioni. Quegli diceva infatti: chiunque definisca e proceda per metodo diairetico, ha la necessità di conoscere tutte le realtà esistenti e in che cosa esse differiscano reciprocamente: se la definizione, infatti, è tale da separare una certa realtà da tutti gli altri esseri, chi definisce deve necessariamente conoscere le differenze per via delle quali ciascuna delle realtà esistenti è altra rispetto a quella definita; tutto ciò che differisce da qualcosa, infatti, è altro rispetto ad esso.(1).

- 1) La nota sulla διαίρεσις da parte del Filopono denota la sua non conoscenza diretta di Speusippo, che del metodo diairetico si è invece servito riccamente. Cfr. in proposito A.Falcon, *Arist. Speus. Division*, pp.402-414; il quale però fraintende le mie espressioni in Speusippo, *Frammenti*, pp.256-260, ove si trova scritto semplicemente che la διαίρεσις di Speusippo è altra cosa che non quella di Platone, almeno intendendo come tale la διαίρεσις del *Sofista* e del *Politico*. La διαίρεσις speusippea si esercita fra le realtà sensibili in base al criterio di ταυτότης-ἕτερότης, o, secondo un altro modo di espressione di questi concetti, ὁμοιότης-διαφορά, ed è quindi ben diversa dalla ricerca platonica, che non appare lasciar mai il piano delle realtà intellegibili, pur affrontandole da un punto di vista euristico. Falcon sembra in definitiva attribuire a Speusippo un uso, e non una teoria della divisione, il che può lasciar il campo aperto a dubbi.

F 10 Eustratius, *In Arist. Anal.post.*, p.202, 16-33. Hayduck

18 δεικνύειν E 23 διαστήση Aa μή corr. Hayduck, ἢ codd . 25 αὐτῶAa

Ma poiché Speusippo sembra aver voluto sostenere con un ragionamento credibile il principio col quale tentava di distruggere alle radici la scienza della definizione, e dimostrare come sia impossibile definire alcunché, occorre non trascurare il suo discorso senza esaminarlo, come se non fosse altro che uno scherzo gettato là a intralcio del procedere della scienza, ma rimuoverlo dal nostro cammino, con confutazioni basate sulla verità. Lo scopo del definire, egli dice, consiste nello stabilire l'essenza specifica dell'oggetto definito; e questo in nessun altro modo potrebbe avvenire se non col distinguerlo, per via di ragionamento, da tutte le altre cose. Non potrebbe però fare queste distinzioni chi non conoscesse tutte le differenze nella loro singolarità. E non potrebbe conoscere tutte le differenze nella loro singolarità chi non conoscesse tutte le realtà individue. Perciò chi definisce una singola cosa deve, in pari tempo, conoscere tutte le singole realtà. Ma è chiaro che deve necessariamente sapere tutte le differenze dei singoli oggetti colui che voglia distinguerli gli uni dagli altri mediante definizione. Se non vi è differenza delle realtà individue fra di loro, non vi è alcuna differenza reciproca (è per la differenza che il differente è tale); e se non vi è alcuna differenza reciproca, ne consegue che le realtà individue sono tutte uguali l'una all'altra. Al contrario, esse sono altre reciprocamente, e quindi la differenza esiste. E se esiste, si deve

poterla conoscere: altrimenti non si saprà come le cose differiscano le une dalle altre, né alcuno potrà formulare un ragionamento che separi il medesimo dall' altro. Ecco che perciò, per poter definire qualcosa, bisogna conoscere tutte le cose. Questo è il ragionamento di Speusippo, mediante il quale sembra ch'egli negasse la stessa possibilità di definire (1).

- 1) Per Eustrazio, commentatore bizantino (XI-XII secolo) cfr. M.Cacouros, *Dict.Philos.Ant.* III, 2000, p.382-388. A maggior ragione, pur abbondando nell'esegesi, mostra anch'egli di basarsi puramente su Aristotele, *Anal.post.II*, 97a 13 (οὐ γὰρ κατὰ πᾶσαν διαφορὰ ἕτερον) che va d'altronde confrontato con *Metaph.X*, 1054b 23 (διαφορὰ καὶ ἕτερό της ἄλλο, cfr. Ross, *Arist. Anal.*, p.660, con richiamo a Cherniss, *Riddle*, pp.59-63. Speusippo avrebbe di fatto identificato il processo dello stabilire le differenziazioni fra i singoli enti come una sorta di processo all'infinito. Con il che il commentatore allarga, ma anche snatura i termini della polemica aristotelica.

F 11 Eustratius, *In Arist.Anal.post.*, pp.203, 35-204,4 H.
204,2 ἀντιτίθησιν-ὀρίζομένω om.E

Egli (Aristotele), dandoci un metodo per la ricerca della definizione, e insegnandoci come il procedimento della divisione debba metter capo a questa, risolve la questione sollevata, circa la divisione e la definizione, da Speusippo, che pretendeva distruggerle entrambe. Perché, questi dice, si possa fissare una definizione, bisogna conoscere tutte le realtà; ma questo è impossibile, e quindi lo è anche il dividere e il definire (1).

- 1) La dimostrazione sembra qui orientarsi particolarmente sulla διαίρεσις, con i soliti limiti caratterizzanti la dipendenza di questi autori dalla semplice lettura del testo aristotelico.

F 12 Eustratius, *In Arist.Anal.post.*, p.205, 15-16 H.
16 διαφέρειν E

E' un errore quello che fa Speusippo, con l'identificare in assoluto l'esser altro per natura con il differire (1).

- 1) Insiste sullo stesso tema, con variazione di argomentazione logica.

F 13 Simplicius, *In Arist.Categorias*, p.38, 19-30. Kalbfleisch
22 lacuna in L' , ἄν σημασίαν L 23 ἕτερονύμων πάλιν ἢ εἶναι JKA, ἔστιν
ἢ 26 μάχαιρα σπάθη φάσγανον Λ

Boeto ci dice che Speusippo accettava questa divisione, tale da comprendere tutti i nomi (1). Diceva infatti che dei nomi alcuni sono tautonimi, altri eteronimi, e dei tautonimi alcuni sono sinonimi, altri omonimi (intendendo sinonimi secondo l'uso antico) (2); quanto agli eteronimi, alcuni sono tali in senso proprio, altri polionimi, altri ancora paronimi. Dei primi, si è già detto; quanto ai polionimi, sono quelli che presentano denominazioni varie e differenti ma relative a una stessa realtà (per esempio spada, pugnale, coltello, daga); eteronimi sono quelli reciprocamente altri quanto a nome, oggetto e concetto (per esempio grammatica, uomo, legno).

- 1) Il dibattito intorno a questo passo ha preso inizio da Hambruch, *Logische Regeln*, p.27 sgg., seguito poi sostanzialmente da Lang, *Speus.Acad.Scr.*, p.25 sgg. Il piano di esso risulta formulato nel modo seguente:

ταυτόνομα

ὁμώνυμα συνώνυμα

(un nome, concetti diversi) (un nome, concetti di realtà simili)

ἑτερόνομα

ἰδίως ἑτερόνομα πολύνομα παρόνομα

(più nomi, più concetti) (più nomi, un concetto) (parole differenziate nella flessione,
che si riferiscono però a un concetto)

Hambruch ha studiato (pp.27-29) la presenza dell'uso antico, platonico-speusippeo, nei *Topici* (*Top.*107b 4, b 17) ipotizzando che l'uso di questi termini sia ancora, in Aristotele, non ben differenziato da quello di Speusippo, come poi in *Categoriae*, 1a 6 sgg..Cfr. sulla stessa linea Stenzel, *Speus.*, col.1664, e Cherniss, *Arist.crit.Plato Acad.*, pp.57-58 e nt.47, di cui però si dirà meglio nelle note di commento agli Ὅμοια. La posizione del Cherniss (e cioè la presenza di un dibattito con Speusippo in *Top.*I,15) è oggi accettata da Anton, *The Aristotelian Doctrine of the Homonyma in the Categories and its Platonic Antecedents*, "Journ.Hist.of Philosophy"VI,-VII, 1968-169, pp.315-26 e 1-18, e da Tarán, *Speus.*,pp.414-15, mentre è accolta con limiti da G.E.L. Owen, *A proof in Peri ideon*, "Journ.of Hell.Studies" LXXVII, 1957, pp.103-111 (cfr.poi *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965, p.295, nt.1) e con scetticismo da Barnes,*Homonymy Arist. Speus.*, pp.65-80.

Simplicio, ovviamente, non attinge direttamente a Speusippo,e forse neanche a Boeto (peripatetico del I sec.a.C., autore di un trattato sulle categorie, su cui cfr.Gercke, *Real-Encycl.* III,I, 1897, coll.603-604, più di recente Moraux, *Aristotelismus* II, 143 sgg., e Schneider in *Dict.Philos.ant.*, II, 1994, pp.126-130) ma a Porfirio, sua fonte abituale, e al, per noi perduto,Πρὸς Γεδώλειον, il quale può avere a sua volta attinto a Boeto; questa è la convinzione di Tarán, *Speus.*, p.406 sgg.. E' chiaro però che il passo riporta la distinzione fra i nomi foggiate da Speusippo sulla base, al solito, di τὰ τό ν e θάτερον; e Speusippo poteva ancora esser conosciuto da Boeto direttamente. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, V, p.464, nota 5, parla di una tricotomia e non di una dicotomia per gli ἑτερόνομα; l'osservazione è notevole, perché il metodo diairetico non consiste nel creare dicotomie, ma semplicemente nel 'dividere', e quella della dicotomia è soltanto una delle forme della διαίρεσις, la forma usata nel *Sofista* e nel *Politico*. L'operetta chiamata più tardi *Divisiones aristoteleae* e resa a noi da Diogene Laerzio conosce διαρῆσεις formate da tre o quattro membri. Una tricotomia è dunque pensabile per Speusippo senza alcuna difficoltà; in tal modo il discusso παρόνομα (vedi Tarán, p.413) apparterebbe senz'altro a Speusippo.

L'opinione dello Hambruch, *Logische Regeln*, p.25 sgg., secondo il quale una differenza fondamentale fra Speusippo e Aristotele è che Aristotele si riferisce a enti concreti mentre Speusippo fa puramente una divisione fra nomi (seguita da Stenzel, *Speus.*, col.1654), è stata meglio precisata dal Merlan, *Beiträge Gesch. ant. Plat.* I, p..47: i due ragionamenti, piuttosto che operare su due piani diversi, vanno in due direzioni diverse, dai nomi alle cose quello di Speusippo, dalle cose ai nomi quello di Aristotele. Tale diversità è oggi negata dal Barnes, p.72 sgg., e in senso opposto, anche da Tarán, soprattutto in *Speus. Arist. Homon. Synon.*,pp.88 sgg. In realtà essa non è essenziale per la comprensione della dottrina speusippea dei nomi, che ha la sua chiave di comprensione nella metafisica di Speusippo. Speusippo ha rifiutato la dottrina platonica delle idee, non ha però rifiutato l'insegnamento del tardo Platone (*Epist.*VII, 342b) in cui il nome si pone come una prima forma di conoscenza dell'oggetto, fra le entità sensibili che hanno una loro proiezione esterna; esso è quindi da lui considerato una di quelle realtà cui si applicano di preferenza i criteri di medesimo e altro, ὁμοιότης e διαφορά. In tal modo anche per lui i nomi delle cose vengono considerati alla stregua delle cose stesse, come ciò cui si possono applicare quei parametri che li ricollegano all'unità articolata delle οὐσίαι. Cfr. peraltro da ultima la Seminara, *Omon. Pl. Speus.*, p.294, propensa a negare che da Simplicio sia possibile trarre, per Speusippo, qualsiasi decisione circa il riferimento dei sinonimi alle realtà o ai loro nomi.

2) L'uso antico della sinonimia sembra qui esser quello segnalato da Aristotele in *Categ.*1a, o almeno così sembra ragionare Simplicio. Ma non è detto sia quello sostenuto da Speusippo, che

poteva seguire invece l'uso ancora più antico di sinonimia per Platone. Su questo punto la testimonianza è particolarmente ambigua.

F 14

Simplicius, *In Arist. Categ.*, p.36,25-30. K.

28 lacuna in L', suppl.L 29 τὰ ἀπὸ τῶν νοιοτέρων L καὶ τὰ τοιαῦτα πολυώνυμα συνώνυμα καλοῦμενα add. v

Quando ci si occupa di una pluralità di espressioni e del modo molteplice di denominare una cosa singola, ci occorre un altro che sia sinonimo, o, come lo chiamava Speusippo, polionimo. Non è giusto ciò che afferma Boeto, che cioè Aristotele ha trascurato quelli che dai più recenti sono detti sinonimi, mentre polionimi li chiama Speusippo (1).

1) E' un passo importante perché qui si parla esattamente di Porfirio e del suo *Πρὸς Γεδόλειον*, e perché ci chiarisce meglio quale fosse la differenza fra Speusippo e Aristotele nell'intendere la sinonimia; il che può chiarire anche la testimonianza di F 13. Boeto viene citato semplicemente per far comprendere come i νεώτεροι (gli stoici) intendessero la sinonimia; cfr. *SVF* II, fr.150. Ma anche qui è probabilmente una falsa fonte.

F 15 Simplicius, *In Arist. Categ.*, p.29,5 K.

5 φησὶν A sic JL, Kalbfleisch ἥρκει τὸ A, ἄρκειτο Kv

Speusippo, dicono, si limitava a dire: "il discorso è altro"(1).

1) A tutta prima sembrerebbe un passo di contrapposizione alla *Categorie* di Aristotele, il che è assai difficile da sostenere. Anzitutto vi è l'estrema difficoltà di stabilire una datazione per le *Categorie*, problema per cui cfr. Düring, *Aristotle*, pp.54-55 e *Real-Encycl. Suppl.* XI, coll.203-204. Pur considerando l'opera di datazione primitiva nella vita filosofica di Aristotele, Krämer (*Arist.akad.Eidoslehre*, pp.122-124) è stato costretto ad ipotizzare una parte più antica ancora reperibile in essa. La questione di una critica di Speusippo alle *Categorie* rimane peraltro assai dubbia.

Il passo iniziale delle *Categorie* di Aristotele, 1a 2,4,7, 9-10, nei mss. giunti fino a noi, è ὁ δὲ κατὰ τοῦ νομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος. Resta da vedere il fatto se esistessero manoscritti più antichi senza almeno una delle due espressioni che mancano nel passo speusippeo; si veda per questo Simplicio, *In Categ.*, pp.29,28-30,3 K., che sembra conoscere, o aver piuttosto sentito parlare, di un manoscritto non contenente τῆς οὐσίας (in proposito Tarán, *Speus.Arist.Homon.*, p.84, nt. 36). I testi filologici moderni mantengono per lo più l'espressione nella sua integrità, ma cfr. R.Bodeüs, *En relisant le début des Catégories: l'expression litigieuse λόγος τῆς οὐσίας*, "Revue Etudes Grecques" CIX, 1996, pp.707-16, che torna al testo di Th. Waitz (Leipzig 1844) espungendo τῆς οὐσίας (ciò trova conferma nella sua edizione di Aristotele, *Catégories*, Paris, "Belles Lettres", 2001, p.2). L'espunzione è convincente, ma le questioni principali del nostro passo non ne sono toccate: in primo luogo, la questione se il passo sia o no legato, e quanto strettamente, a quello che abbiamo or ora esaminato, e quale ne sia il preciso significato.

La espunzione di τῆς οὐσίας ha il merito di chiarire che Aristotele non restringe l'omonimia alla sola sostanza. Ma come concepiva Speusippo la sua personale definizione? Tarán, *Speus.Arist.Homon.*, p.85, e *Speus.*, pp.408-09, considera la frase come la seconda parte della definizione data da Speusippo in precedenza: la frase nella sua integrità sarebbe ὁμώνυμα ὁ ὄνομα μόνον κοινόν, oppure ὁμώνυμα λέγεται τὰ τὸ νόματα, con la conclusione ὁ δὲ λόγος ἕτερος. Lo segue Luna, *Fragm.Speus.*, pp.159 sgg. Pur avendo, in *Speus'*, p.265, espresso l'opinione contraria, tutto ciò mi sembra ora rivedibile, conservando la mia preferenza per la

seconda versione, che si accorda più strettamente alla teoria speusippea della contrapposizione τὰ τὸ ν - θάτερον. Il passo può dunque congiungersi con il precedente F 14.

Esso è una prova di come Speusippo giudicasse per suo conto l'omonimia; e l'omissione di κατὰ τοῦ νομα indica semplicemente come egli ritenesse inutile la precisazione, vertendo la questione semplicemente sul nome e non sull'oggetto stesso. Tuttavia si tratta probabilmente di una versione dello stesso problema da parte di due filosofi dell'Accademia, e non specificamente di una critica di Speusippo alle *Categorie* di Aristotele.

Per un altro caso della citazione di una divisione dei discorsi argomentativi in πρὸς τοῦ νομα e πρὸς τὴν διάνοιαν in Aristotele si può vedere *Soph.Elenchoi*, 170b 12-171b 2. Non credo necessario fermarmi su questo testo, anche se Cherniss, *Ar.Crit.Pl.Acad.*, p:47, lo considera come da attribuirsi a Speusippo, e Tarán, *Speus: of Ath.*, p.414, accetta questo punto di vista (considera però di contro Barnes, *Homon. Arist. Speus.*, pp.65-80). Il passo è troppo chiaramente dato come di 'alcuni' che non possono essere che retori, e non ha in sé nulla di tipicamente speusippeo.

Metafisica: uno, principi, bene.

F 16 Aristoteles, *Metaph.VII,2*, 1028b 18-25

21 καὶ om.Ab

Inoltre vi sono alcuni i quali ritengono che, al di là dei sensibili, non vi sia niente di tutto questo, mentre altri ritengono che vi siano più realtà eterne e dotate di un'essenza superiore; così per esempio Platone, il quale pone tre essenze, le due delle idee e degli enti matematici, e la terza delle realtà sensibili (1). Speusippo invece pone più essenze a partire dall'uno e, quali principi di ciascuna di esse, pone un principio per i numeri, uno differente per le grandezze e successivamente per l'anima (2); in tal modo estende il numero delle essenze.

1) Il passo prende inizio da Platone, ma per passare subito a Speusippo. E' noto come per Aristotele Platone abbia concepito gli enti numerici come intermedi fra le realtà prime, le idee, e i sensibili; su questo punto, che è molto ricco nella storia della critica, cfr. Isnardi Parente, in *Zeller-Mondolfo II,3*, pp.753-758 (per una raccolta dei passi critici in proposito) e *Testimonia platonica I*, pp.410 sgg.

2) In contrasto con Platone, Speusippo sembra aver posto le 'sostanze', così come Aristotele le intende, in senso triplice: a partire dall'uno (cui non è qui nemmeno contrapposto il secondo principio, quello del molteplice, come si farà costantemente altrove), i numeri, le grandezze, l'anima. Alla base di queste οὐσίαι, o sostanze, o realtà, vi sono, per ciascuna, due differenti principi. Come nel successivo *Metaph. Λ*, 1075b 37-38 (*infra*, F 15), Aristotele sembra preoccuparsi della pluralità dispersiva dei principi posti da Speusippo alla base della realtà; e che l'uno, in effetti, sia solo il primo termine e non abbia principi, è detto rapidamente nel ἅπὸ τοῦ ἐνὸς ἄρξόμενος della r.22.

Si possono compiere due differenti errori di valutazione di questo passo, ed entrambi sono stati in effetti compiuti dalla critica. L'uno è quello di accettare troppo alla lettera la critica aristotelica, e di fare delle realtà qui prese in considerazione delle sostanze differenti e mancanti di una razionale correlazione; l'altro, quello di considerare tali realtà appartenenti a diversi piani dell'essere e a stabilire fra di esse un significato derivativo alla maniera neoplatonica.

Il primo critico moderno che si è occupato del passo, F.Ravaisson (*Speus. princ. Plac.*, p.36 sgg.), lo ha valutato alla luce di un'interpretazione neoplatonico-schellinghiana, in senso derivativo. Non è stato seguito a tutta prima dalla critica perché essa veniva a urtare con un'altra interpretazione dipendente, e con maggior chiarezza, da Aristotele stesso, secondo cui la realtà si evolve in senso costruttivo a partire da un uno che si pone quasi al di sotto del piano dell'essere (cfr. *infra*, F 53). Frank, *Plato sopen. Pythagoreer*, nelle note a pp.249-251, ha creduto di poter risolvere la questione in senso cosmologico pitagorizzante: la concezione speusippea del reale sarebbe sintetizzabile nella maniera seguente: 1) assoluta unità 2) assoluta pluralità 3) numero 4) grandezza spaziale 5) corpi percettibili 6) anima 7) ragione 8) impulsi 9) movimento 10) Bene. Il numero 10 sarebbe richiesto dall'impostazione pitagorica del pensiero di Speusippo, sulla quale il Frank porta riferimenti numerosi, come si vedrà meglio più oltre. Tutto ciò tiene però assai scarso conto del passo aristotelico, e l'arbitrarietà di questa ricostruzione è stata fatta notare ampiamente dal Ross, *Arist. Metaph.*, p.163; limitativo anche Krämer, *Ursprung Geistmetaph.*, p.207. Stenzel, *Speus.*, col.1664, senza riconoscere alcun elemento derivativo nella gradazione istituita da Aristotele, si è preoccupato anzitutto di stabilire un $\sigma\upsilon\ \nu\delta\epsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$ fra i diversi piani e i diversi principi dell'essere, ma ha finito col riconoscerlo come sempre nella $\delta\mu\omicron\iota\acute{o}\ \tau\eta\varsigma$, intendendo questa come un' analogia di natura matematica, valida a collegare l'una all'altra le diverse forme della realtà.

E.Dodds (*Parm. of Plato*, pp.129-142) aveva già ripreso per suo conto l'ipotesi di un'interpretazione neoplatonica di Speusippo, il cui uno sarebbe da comprendersi, come del resto Aristotele sembra dire altrove (cfr. F 25 *infra*), al di sopra dell'essere. Ma questa interpretazione ha ripreso maggior vigore dalle analisi di Ph.Merlan e dal confronto da questi fatto con Giamblico, *De communi mathematica scientia*, 4, 15-18 Festa, e con Proclo, *Comm.in Parmenidem*, p.39 Klibasky-Labowsky (F 41 e 30 *infra*). In *From Plat. to Neopl.* (1953, 1960²) pp.96-140, nell'intero capitolo *Speusippus in Iamblichus*, il Merlan si pronuncia in favore di uno Speusippo lontano fautore di una concezione di tipo neoplatonico, in cui l'uno si trova al di là e al di sopra dell'essere, che ne discende. Se in Merlan tale posizione viene attenuata in *Mon. Dual. (Parusia)*, Festgabe Hirschberger, pp.143-154) ove la posizione di Speusippo viene considerata non assolutamente monistica (cfr. in part.p.147), essa viene invece ripresa e accentuata da Krämer, *Urspr.Geistmetaph.*, pp.31-32, 208 sgg., 214-15: usando i non equivoci termini di 'Stufenschema' e 'Derivationsystem', egli utilizza *Metaph.* 1028b 18 sgg. ai fini della ricostruzione di un sistema derivativo così concepito: Uno suprasubstanziale ('Überseiendes') – numeri trascendenti – figure geometriche trascendenti immobili- figure geometriche in movimento, o anima – corpi in movimento. Per far ciò, Krämer deve valersi non solo dei passi già utilizzati dal Merlan, ma anche ricorrere al *Timeo* per il concetto di κίνησις nella definizione senocratea (*infra*, F 69) e a Giamblico presso Stobeo, *Ecl.*I, 49, p.363,26 Wachsmuth (*infra*, F 67), per la concezione geometrizzante dell'anima.

Cherniss, *Arist.crit.Plato Acad.*, p.510 sgg., ha criticato la concezione del Merlan soprattutto per ciò che si riferisce alla concezione speusippea dell'anima, e Rabinowitz, *Arist. Protr.*, p.87 sgg., ha accentuato la critica di questa ricostruzione di Speusippo: nel passo citato Aristotele si preoccupa anzitutto della pluralità delle sostanze, e la sua critica è volta farci comprendere come sia impossibile concepirle come indipendenti l'una dall'altra. Ma la critica di questa interpretazione è venuta soprattutto da Tarán nel suo *Speusippus* del 1981 (pp.300-02). Tarán ritiene infatti, per prima cosa, che l'uno qui citato da Speusippo non sia altro che il principio della serie numerica, cioè l'uno-numero. Qui Aristotele non nominerebbe il secondo principio, il πλήθος, perché gli interessa solo, per il momento, denunciare la pluralità delle 'sostanze' speusippee. Ma in generale ὄρχή, principio, ha puramente questo significato nel suo linguaggio. E se numeri e grandezze hanno qualche somiglianza reciproca, nessuna somiglianza ha con essi l'anima, a partire dalla quale soltanto comincia per Speusippo il problema della vita. Di un'ulteriore coppia di principi che Speusippo deve aver posto per completare il suo quadro, quella che serve a spiegare gli enti sensibili, Tarán non si preoccupa qui in alcun modo.

In realtà Speusippo sembra, in base a questa testimonianza (che sarà suffragata da altre, ugualmente aristoteliche), aver concepito la realtà in senso costruttivistico anziché derivativo. Ognuna di queste realtà poggia su due diversi principi, che qui Aristotele non spiega perché se ne riserva altrove la critica. Ma alle realtà così considerate manca quella di fondo, che qui Aristotele sembra negare trattarsi di una οὐσία allo stesso modo delle altre. Tutta la sua preoccupazione è qui volta a sottolineare come la pluralità delle οὐσίαι renda poco coerente il sistema speusippeo, così come sarà ancora più chiaro dal successivo passo 1075 b 37 sgg.

Due cose occorre peraltro mettere in chiaro fin da ora di fronte alle affermazioni del Tarán.

a) L'uno da cui Speusippo prende il suo inizio non è il primo numero come semplice inizio della serie numerica. Esso è principio da cui il numero deriva, e, anche se qui Aristotele non si sofferma su questo punto, ha il suo corrispettivo nel molteplice da cui il numero è formato. Si è già nell'*Introduzione* citato il passo aristotelico (*Metaph.M.*, 1087a 3) in base a cui, senza possibilità di fraintendimento, egli afferma che principio non è il πρῶτον di una serie, ma il πρότερον, ciò che sta a suo fondamento obiettivo.

b) Fra serie numerica e serie delle figure, come nota lo stesso Tarán, c'è una analogia fondamentale che la differenza dei relativi principi non può togliere. Allo stesso modo va detto per la serie delle grandezze e l'anima; si vedrà più oltre, soprattutto in base al già citato passo di Simplicio in Stobeo (I, 49), come la grandezza sia una componente essenziale di questa.

F 17 Asclepius, *In Arist. Metaph.*, p.379,12 –15 Hayduck

14-15 τοῦτον τὸ ν πρό πον dubitanter Hayduck, <διὰ τοῦ των Lang, οὐτως Tarán

Speusippo suppone che vi siano più essenze a partire dall'uno, e principi oltre che essenze; dice che una è l'essenza dei numeri, un'altra quella delle grandezze, un'altra ancora quella dell'anima; per mezzo di questi concetti, estende il numero delle essenze (1).

1) Asclepio vuol dire qui Ammonio, dato che questo discepolo (V-VI sec.d.C.) dichiara che egli riporta il commento di Ammonio ἀπὸ φωνῆς (così H.D.Saffrey, *Dict. Philos. Ant.* I, pp.633-34). In questo passo il commento segue Aristotele fedelmente, semplicemente abbreviandolo.

F 18 Asclepius, *In Arist. Metaph.*, pp.377, 34 – 378,3 H.

36 εἶναι (2) om.D

Similmente Speusippo e Senocrate e le loro scuole. Speusippo dice che vi sono molte essenze: una è per lui l'essenza delle grandezze e l'altra quella dei numeri, e ancora altra è l'essenza dell'anima e quella dell'intelletto, altra quella del punto e altra ancora quella della linea e così pure quella della superficie (1).

1) In questo passo la arbitrarietà interpretativa di Asclepio è molto più marcata. La citazione di Senocrate è gratuita. Inoltre egli attribuisce a Speusippo principi non per ogni genere di essere, ma per le specie appartenenti al genere stesso (il punto, la linea, la superficie per le figure; ma Aristotele, nel seguito del passo, ha distinto queste posizioni da quelle speusippee). Il νοῦς viene inoltre separato dall'anima in generale e rappresentante una nuova οὐσία. Cfr. già in proposito i rilievi di Zeller, *Philos.d.Gr.*II, I, p.1000, nt. 2.

F 19 Ps.Alexander, *In Arist. Metaph.*, pp.462,34-63,1 H.

Il discepolo di questi Speusippo dice che le essenze intelleggibili sono anche più di tre: la prima è l'uno in sé, un'altra è il principio dei numeri, un'altra ancora il principio delle grandezze, un'altra ancora il principio dell'anima; così estende in quantità i generi delle essenze (1).

- 1) Per lo pseudo-Alessandro cfr. anzitutto I.Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles*, Diss.Berlin 1885: Freudenthal ha sostenuto con prove inoppugnabili che nel *Commento alla Metafisica* quello ai libri E-N è di altro autore rispetto a quello, autentico, di Alessandro. L'autore è stato identificato da K. Praechter con Michele di Efeso nel 1906, e tale identificazione è stata ripresa da I.Hadot, *Simplicius*, 1987, p.229 nt. 12, nonostante L.Tarán, *Syrianus and Pseudo-Alexander's Commentary on Metaph.E-N*, in *Aristoteles. Werk und Wirkung* (Mélanges P.Moraux), ed. J.Wiesner, Berlin 1987, II, pp.215-232. Cfr. in proposito R.Goulet-M.Aouad, *Dict.Philos.Ant.*,I, p.129, e Luna, *Trois études*, pp.53-71, con le sue precise obiezioni a Tarán, che sono poi da lei inserite in un contesto sistematico riguardante la tradizione antica dei *Commentarii*.

L'interpretazione di questo passo è un saggio di come i passi di Aristotele possano essere liberamente alterati. Lo pseudo-Alessandro fraintende totalmente l'aristotelico 'cominciando dall'uno' e al posto di esso pone uno $\alpha\upsilon\tau\omicron\epsilon\nu$, del tutto neoplatonico e ignoto a Speusippo; in Aristotele troviamo l'espressione, in apparenza affine ma sostanzialmente diversa, $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu$ insieme con $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$ (*Metaph.* 1001a 30) o –questa volta in specifico riferimento a Speusippo– $\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ (*Metaph.* N, 1092a 15). Fra i moderni, Guthrie (*Hist. Greek Philos.*, I, 249, V, 459 sgg.) ha pensato che sia possibile l'attribuzione dell'espressione a Speusippo, ma in questo caso a torto. Forse l'espressione si è formata su quella di $\alpha\upsilon\tau\omicron\zeta\omega\nu$, che Alessandro usa, e che vedremo più oltre. Il commentatore trascendentizza e sostanzializza l'uno speusippeo, in scarsa coerenza con altri passi della *Metafisica*, e intende tutto il discorso rigorosamente delimitato alle $\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\iota}\alpha\iota\ \nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}\iota$, in questo caso tuttavia seguendo pedissequamente la limitazione posta all'enumerazione da Aristotele stesso.

Ma esiste, in Speusippo, una distinzione fra uno principio e uno numero? A parte ogni metafisicizzazione indebita dell'uno-principio, crediamo che a questa domanda si debba rispondere affermativamente. Abbiamo già visto poc'anzi, e continueremo a constatare, come Speusippo non possa parlare di numeri senza accennare almeno a una loro condizione, che ne è principio: i numeri sono, come del resto vedremo meglio fra poco (cfr.F 25 *infra*) i primi veri esseri. D'altra parte, esiste anche un uno concepito puramente come numero: nel passo del $\Pi\epsilon\pi\acute{\iota}\ \pi\upsilon\theta\alpha\gamma\omicron\rho\iota\kappa\omega\ \acute{\omicron}\phi\iota\theta\mu\omega$, cui dovremo più volte riferirci (*infra*, F 94), l'uno viene considerato come un dispari. Nell'ambito di questa duplice realtà si colloca in qualche modo lo $\alpha\upsilon\tau\omicron\epsilon\nu$ dello ps.Alessandro.

F 20 Arist. *Metaph.*A 10, 1075b 37 - 76a 4
1076a 4, sic codd. Al ; post $\kappa\omicron\acute{\iota}\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ add. $\acute{\epsilon}\ \sigma\tau\omega$ E²

Quelli che dicono che la prima realtà è il numero matematico, e che poi vengono tutte le altre essenze ciascuna con i suoi particolari principi, rendono episodica la realtà del tutto (nessuna di queste essenze si pone in rapporto con l'altra, né quanto al suo essere né quanto al suo non essere) e i principi diventano molti (1).

- 1) L'inizio rende il passo riferibile senza alcun dubbio a Speusippo; anche se lo ps.Alessandro, p.721, 11 sgg.Hayduck, lo intende riferito ai pitagorici. Ma qui, oltre che riprendere il discorso di *Metaph.*1028b 18 sgg., Aristotele si preoccupa anzitutto di dichiarare che chi pensa così finisce per ritenere 'episodica' la realtà tutta; e cfr. l'espressione analoga in *Metaph.*1090b 19 (*infra*, F 57).

Quanto a ricalco dello stile speusippeo, cfr. il τοῦ παντὸς οὐσίας che sembra ricalcare lo ὅλη οὐσία attribuito a Speusippo da Teofrasto, *Metaph.*XI a 23-24 Usener, *infra*, F 40).

F 21 Arist.*Metaph.* A 7, 1072b 30-1073a 1

Quelli che, come i pitagorici e Speusippo, suppongono che ciò ch'è più bello e più buono non sia posto nel principio, per il fatto che anche degli esseri viventi e delle piante i principi sono sì la causa, ma il bello e il perfetto si rivelano in ciò che poi deriva dai principi, non parlano rettamente. Il seme deriva infatti da altri precedenti esseri perfetti, e ciò ch'è primo non è il seme, ma l'essere perfetto.(1).

1) L'interpretazione progressivistica di questo passo non è stata messa in forse dai critici del XIX secolo se non dal Ravaisson, di cui già si è detto supra, F 16. Più importante fra questi è Schwegler, *Metaph. des Aristot.*, IV, pp.40, 268-270, per il suo vedere la progressione dell'essere speusippea culminante nella τετρός, e dovremo ricordarcene quando si esaminerà il passo dei *Theologoumena arithmetices*, cui Schwegler si richiama per questa sua ipotesi. Zeller, *Philos.d.Gr.* II,I, p.999, nt 1, seguito più di recente da Stenzel, *Speus.*, col.1666, insiste invece sull'argomentazione fondata sul seme, che attribuisce a Speusippo, mentre essa è invece tipica di Aristotele.

F 22 Themistius, *In Arist.Metaph. Paraphrasis*, p.24,24-29 Landauer
Speusippus corr. Krische, Landauer, Tarán; Leucippus codd.

Ma già alcuni hanno ritenuto che ciò ch'è più bello e più buono non si trovi nel principio delle realtà; così la setta dei pitagorici e <Speusippo> hanno ritenuto che i principi degli esseri viventi siano sì le loro cause, come in effetti sono, ma che ciò ch'è più bello e più perfetto non stia nel seme, ma nella realtà quando sia giunta alla sua perfezione.

1) Non dimostra maggior conoscenza di quanto Aristotele non dica nel passo *Metaph.*1072b 30 sgg.; lo interpreta tuttavia rettamente. Il passo ci giunge attraverso traduzione latina.

F 23 Ps. Alexander, *In Arist.Metaph.*, p.699, 28-33 H.

Dopo aver dimostrato che la divinità, primo principio, è un essere vivente eterno e perfetto, accusa i pitagorici e Speusippo di errare quando dicono che ciò ch'è più bello e più buono non è posto nel principio, e che non è possibile dire che il principio è il sommo bene; per esempio, il seme e il mestruo sono principi dell'essere vivente, ma non ne sono l'ottimo; più elevato nell'ordine dei beni è ciò che deriva dal seme e dal mestruo. La loro opinione, egli dice, non è giusta (1).

1) E' una più lunga ed esatta interpretazione del testo aristotelico, che ci aiuta a comprenderlo pur senza offrirci nulla di nuovo.

F 24 Ioannes Philoponus, *In Arist.Metaph.*, trad.Francesco Patrizzi, Ferrara 1583, fol.51v, col.a
Speusippum Lang, Tarán, Leucippum Patrizzi

E quindi accusa <Speusippo> il quale dice che non bisogna porre l'ottimo fra i principi; i principi sono sempre imperfetti, in quanto sono in potenza (1).

1) Anche qui non abbiamo il passo che in traduzione latina: la traduzione di questo commento è a noi giunta solo attraverso Francesco Patrizzi. Cfr. in proposito H. Reiner, *Der Metaphysik-Kommentar des Iohannes Philoponus*, "Hermes" LXXXII, 1954, pp.480-82 (ma non è propenso ad attribuire la traduzione al Patrizzi O.Hiltbrunner, s.v.*Iohannes Philoponus*, in *KP* II,1967, coll.1430-

31). Il ms. da cui essa deriva è lo stesso di Temistio, F 22, come denota il medesimo scambio di Speusippo con Leucippo. Tuttavia il passo introduce, con il ricorso al concetto aristotelico di δύναμις, 'potenza', qualcosa di più, che non abbiamo nell'altro.

F25 Arist.*Metaph.*N, 5, 1092a9-17

11 αἱ om.E 12 τι E 13 τε Ravaisson, Ross, Jaeger; δέ codd Al 14 φησὶν Π Ab, φασὶν Al.

Se è impossibile insieme porre e non porre il bene nei principi, è chiaro che non sono individuati rettamente né i principi né quelle che sono le essenze prime. Né suppone rettamente chi paragoni fra di loro i principi del tutto e quelli degli esseri animati e delle piante, per il motivo che da indefiniti imperfetti derivano realtà sempre più perfette, e quindi deve esser lo stesso anche per le realtà prime: sì che l'uno in se stesso finisce col divenire qualcosa che neppure esiste (1). Invece, i principi perfetti da cui derivano tali cose esistono: è l'uomo che genera l'uomo, e non è vero che la realtà prima sia il seme.

1) L'affermazione nuova e importante che troviamo in questo passo è che per Speusippo l'uno si può dire in certo senso 'privo di essere' (μηδέ ὄν τι). Il primo problema che tale affermazione pone è fino a che punto possiamo considerarla una sorta di illazione tratta da Aristotele stesso o fino a che punto essa possa essere stata da Aristotele effettivamente trovata nel discorso di Speusippo che egli va criticando.

Si possono considerare fra i primi Schwegler, *Metaph. des Arist.*, IV, p.361; Lang, *Speus.Acad.Scr.*, p.69; Ross, *Arist.Metaph.*, II, p.489; Reale, Aristotele, *Metaf.*, III, pp.440-42. Zeller, *Philos.d.Gr.* II,I, p.1000,nt.1, ritiene però che Speusippo, per affermare ciò, possa avere avuto antecedenti platonici diretti, che crede di poter ravvisare nel *Parmenide*. Robin, *Théorie plat. Idées nombres*, p.656, attribuisce anch'egli questa teoria dell'uno a Speusippo, con varie riflessioni sulle difficoltà filosofiche di essa. Si adegua a questa opinione Frank, *Plato sogen.Pythag.*, p.132, ma per la già citata convinzione che per Speusippo l'uno sia semplicemente, come i pitagorici, punto di partenza della realtà, e non realtà esso stesso. Ma Dodds, *Parm.Plat.*, p.140, ritiene che Aristotele si sia espresso così perché, per Speusippo, l'uno è ἀνούσιον più ancora e prima che ὑπερούσιον; e questa forma sarà ripresa da A.H.Armstrong, *The Architecture of the Intelligible World in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940, pp.17 sgg., 22, che la applica anche al secondo principio, il 'molteplice', d'altronde non citato da Aristotele in questo passo. Si può ancora citare qui D.Pesce, *Idea, numero, anima. Primi contributi a una storia del platonismo*, Padova 1961, p.55, il quale ritiene che Aristotele riporti una dottrina, pur nelle successive differenziazioni, insieme sua e speusippea quando afferma che l'uno non è un ente, ma solo una struttura formale dell'essere.

Una svolta alla ricerca si ha con Merlan, che individua materiale speusippeo in Giamblico, *De communi mathem.scientia* 4 (F 41 ; *Plat. Neoplat.*², p.96 sgg., in part.100 sgg.) e in base a ciò ritiene che la presentazione di Aristotele sia ambigua, e che al posto dell'uno 'non ancora essere' Speusippo abbia professato la teoria dell'uno ὑπερόνω, 'al di sopra dell'essere'. Più oltre (p.132) Merlan si vale anche di un altro passo, Proclo, *Comm.in Parm.*p.40,1 Klibansky-Labowsky (F 30 *infra*) che confermerebbe la teoria di cui parla Giamblico, parlando di uno al di sopra dell'essere e citando per questo Speusippo. Come si è già anticipato poc'anzi, queste ricerche sono alla base di quella del Krämer, *Urspr.Geistmetaph.*, pp. 31sgg., 208 sgg. ecc., ove l'uno speusippeo è considerato 'superessenziale'; Krämer accentuerà questa sua interpretazione in *Epekeina tes ousias*, p.11 sgg., sottolineandone la coerenza con il pensiero di Platone, così come almeno egli ritiene di interpretarlo nel discusso e sempre in definitiva misterioso passo *Resp.*..509 c-d..

Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.336-339, in part.338, ritiene oggi che la teoria sia 'merely an inference of Aristotle'; insiste nel dichiarare l'uno realtà concreta, in Speusippo, in quanto numero iniziale, e inoltre ritiene ciò accertato dal fatto che la frase è introdotta con un ὅστε. Due critiche gli sono state mosse, da Dillon, *Speus. in Jambl.*, p.326, e da M.Isnardi Parente, "Archiv f.Gesch.d.Philos."LVII, 1985, pp.102-108, poi in *Suppl.Acad.*, pp.274-281, in part. p.276. Dillon si

muove nella prospettiva del Merlan, opponendo a Tarán lo οὐδέ ὅν πω del testo di Giamblico; per mio conto, mi son limitata ad osservare che l'uno non è un'entità concreta per il fatto di essere un numero, perché questa posizione in Speusippo è tutt'altro che oppugnabile; ma l'uno di cui qui si parla è principio e non numero. Aristotele ha quindi le sue ragioni per contestare a Speusippo che il suo 'uno' non ha alcuna di quelle caratteristiche che danno la possibilità di chiamarlo essere definito, essendo i primi esseri definiti per l'appunto i numeri.

F 26 Aristoteles, *Metaph.*N 4, 1091a 29- b 3
33 λέγειν delevit Christ b 2 εὐ JA AI , ἔν E

C'è una difficoltà, ed è sempre fonte di obiezioni per chi indaghi in proposito, concernente il rapporto che intercorre fra gli elementi primi e i principi da una parte, e il bello e il bene dall'altra: e l'aporia è questa, se si voglia sostenere che in quelli stia il bene e l'ottimo, oppure che non sia così, ma che il bene e l'ottimo siano frutto di svolgimento ulteriore (1). Oltre agli antichi cosmologi (2), alcuni dei nostri contemporanei sembrano d'accordo che il bene non è nel principio, ma che solo nel procedere ulteriore della realtà (3) compaiano il bene e il bello. Affermano ciò per evitare quella seria difficoltà che affligge coloro che affermano, come alcuni fanno, essere l'uno il principio. La difficoltà non sta tanto nell'indicare il bene nel principio, come inerente ad esso, ma nel porre l'uno come principio, e il principio come elemento primo, e il numero come derivato dall'uno (4).

- 1) Per tutta la discussione sul passo, che viene per lo più riferito a Speusippo, cfr. Robin, *Théor. plat. idées nombres*, p.507 sgg.
- 2) Non sono rari nella *Metafisica* gli accenni ad 'antichi teologi'; cfr. B, 1000a 9 sgg., e Untersteiner (Aristotele. *Della filos.*, p.82 sgg.), che tende a rilevare come, per Aristotele, la dottrina dei principi sia stata interpretata come inizialmente propria della sapienza poetica.
- 3) Sulle parole προεληούσης τῆς τῶ ὄντων φύσεως Tarán, *Speus.*, p.42 sgg., 449 e altrove si sofferma a lungo, affermando che il bene, per Speusippo, deriva da un processo naturale, non da numeri e grandezze, che sono realtà immobili. Più interessante mi sembra il fatto che tali parole indichino la tendenza progressivistica del 'sistema' speusippeo: il bene non è escluso da principi ed enti matematici a causa della loro immobilità, come indica del resto *Eth.Nicom.*I, 1096b 5 sgg. (*infra*, F 73), ma trova la sua pienezza nella realtà (φύσις) a un grado ulteriore del suo sviluppo.
- 4) Στοιχεῖον è parola usata qui da Aristotele in senso accademico. Egli è in realtà il primo filosofo, di nostra conoscenza, che distingue ormai bene quelli che sono gli στοιχεῖα, ο ἄρχαί ἐνυπόρχουσαι, dalle ἀρχαί vere e proprie (*Metaph.*Δ, 1013 b). Il pensiero accademico non ha invece elaborato questa distinzione, e usa liberamente i due termini, sì che la ἀρχή può dirsi anche στοιχεῖον e viceversa. Solo nel linguaggio ellenistico, e in particolare stoico, la distinzione di Aristotele troverà un valido campo di applicazione. Per gli Stoici cfr. in particolare M.Lapidge, 'Ἀρχή and στοιχεῖα. A problem in Stoic Cosmology, "Phronesis" XVIII, 1973, pp.240-278.

F 26a Pseudo-Alexander, *In Arist. Metaph.*, p.717, 39-718,5 H.

Platone e i suoi posero il bene e il male nei principi stessi; altri, come i pitagorici, affermano invece che il bene non è principio. Come essi si rifiutino di considerare principio il bene e l'ottimo, lo dice nel presente libro spiegando la frase 'quelli che ritengono, come i pitagorici e Speusippo, che il bello e il bene supremo non stiano nei principi' (1).

- 1) Si limita a identificare il passo di Aristotele con la condanna della teoria del bene in Speusippo e nei Pitagorici, senza nulla aggiungere.

F 27 Aristoteles, *Metaph.M*, 8, 1084 b 27-30

L'unità è un punto senza posizione. Così questi, e anche alcuni altri, considerano tutte le realtà come costituite da ciò ch'è più piccolo; di conseguenza, l'unità diventa materia dei numeri e, allo stesso tempo, diventa anteriore alla diade, ma insieme anche posteriore, perché la diade è un tutto, un'unità e una forma (1).

1) E' verosimilmente allusivo a Speusippo; Aristotele ha parlato finora dei Pitagorici, cui si riferisce la definizione di μονός come 'punto senza posizione', στιγμή ἄθετος, e aggiunge un rapido accenno a 'alcuni altri', che fanno anch'essi gli esseri composti di minimi. Che il passo possa riferirsi a Speusippo lo dice il confronto con *Metaph.N*, 1087b 31 sgg. (*infra*, F 52) oltre che col seguente F 28.

F 28 Damascius, *De primis princ.* I, p.2,25 Ruelle

L'uno non è infatti il minimo, come sembra aver detto Speusippo (1).

1) Zeller, *Philos.d.Gr.*, II,I, p.1001, nt.6, ha ritenuto questa di Damascio una falsa interpretazione di Aristotele. La cosa è possibile, se teniamo conto in particolare dello ἐλάχιστον di *Metaph.*1084b 27 sgg., e anche di *Phys.*III, 206b 32, ove la μονός è detta appunto ἐλάχιστον. E' comunque interpretazione incompatibile con l'altra che, lo vedremo fra poco, sarà data da Proclo e da Giamblico (F 30 e F 41), che si basano probabilmente entrambi su un'intermedia fonte neopitagorica.

F 29 *Palimps.Taur.*, I, 20 -24., p.602 Kroll (1)

20 μή τις Baeumker 21 sic editores omnes, an legendum ἄμηλιος? ἄνό ητα coniecit Studemund, ἄνό ντα ("non entia") suspicavi dubitanter 24 ἄκούσαι MS, sic Usener

A meno che, in considerazione della sua piccolezza, non ci sia qualcuno, come Speusippo e Timalio (?) (2), ... che riduca l'uno, nel suo modo di intenderlo come minimo e indivisibile, a qualcosa di assolutamente estraneo alla divinità (3)

- 1) La teoria dell'uno come minimo in Speusippo è sostenuta anche dall'autore del commento al *Parmenide* platonico contenuto nel Palimpsesto Torinese edito dal Kroll in "Rheinisches Museum" XLVII, 1892, pp.599-627, e riedito oggi da A.Linguiti in *Corpo dei Papiri Filosofici greci e latini*, III, pp.63-202. Il commento è stato attribuito a Plutarco di Atene dal Beutler, *RE* XXI,I, 1951, coll.974-75, e a Porfirio da P.Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, II, p.61 sgg.; ritiene trattarsi forse di un autore indubbiamente posteriore a Porfirio, ma non sempre coerente con questi, Linguiti, pp. 78-91
- 2) Il nome Timalio è assolutamente ignoto; data l'estrema incertezza dei caratteri, si potrebbe leggere forse Amelio, soprattutto considerando valida l'attribuzione a Porfirio.
- 3) Il passo contiene un ἄνοντ ... di difficile comprensibilità. Sarebbe forse ardito supporre qui un ἄνό ντα, "non essenti", che esce fuori dal linguaggio filosofico ordinario; eppure poco sopra abbiamo un οὐ δαμάω ὃ ντα. Così ho sospettato in *Speus.*¹, p.282.

F 30 Proclus, *In Plat. Parm. Comm.*, pp.38-40 Klibansky-Labowski (1).

1 Et ut codd., ut et Klibansky 2 ante CV 4 bonum CV 5 ponat Klibansky 7 induxerunt Klibansky, inducens A

Così interpreta Speusippo, esponendo l'opinione degli antichi. Che cosa dice? Che essi, considerando considerando l'uno superiore all'essere, e tale che da esso deriva l'essere (2), resero questo libero dalla condizione propria di un principio. Ma ritenendo in pari tempo che, se l'uno fosse considerato assolutamente isolato e di per sé, e tale da porre se stesso senza ricorrere ad alcun'altra realtà (3), non avrebbe potuto dare origine a nulla di ulteriore, posero anche, come principio delle cose esistenti, la dualità indefinita. Perciò anche questi attesta che tale era l'opinione degli antichi circa l'uno, che cioè esso si innalza al di sopra di ciò che è, e che dopo l'uno viene subito la dualità indefinita.

1) Il passo deriva da quella parte del *Commento al Parmenide* che esiste solo in latino nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke, e che fu edita da R.Klibansky- C.Labowsky nel 1953 (*Plato latinus* III) e riedito poi da C.Steel, Proclus, *Commentaire sur le Parmenide de Platon*, Leuven, 1985. Va esaminato con attenzione in quanto ha dato luogo a interpretazioni diverse e spesso contrastanti.

2) A p.86 Klibansky dava la sua riedizione greca del brano. L'espressione da lui ritradotta βέλτιον τοῦ ὄντος καὶ ἀφ'οὗ τὸ ὄν era da lui considerata speusippea, e giunta a noi dal Περὶ τῶν πυθαγορικῶν ἀριθμῶν tramite Nicomaco di Gerasa; egli ammetteva dunque una ritraduzione neopitagorica del passo. Più decisamente, Merlan, *Plat. Neopl.*², pp.132-133, ha considerato neoplatonizzante la dottrina di Speusippo trovando nel passo citato la teoria di un Uno superiore all'essere che lo porrebbe in stretta comunione con le espressioni di Plotino, e che sarebbe attestata anche da Giamblico (*infra*, F 41). L'interpretazione del Klibansky è seguita oggi da J.Dillon, *The Middle-Platonists*, London 1973, pp.12-14.; cfr. poi più ampiamente *Heirs of Plato*, pp.56-59.

Burkert, *Weish. Wiss.*, p.56, ha dato particolare importanza alla frase iniziale "tamquam placentia antiquis": negli 'antichi' egli vede la tradizione pitagorica, e trova che ciò si adatta alla tendenziale pitagoricità di Speusippo. Ma gli 'antiqui' sono tali anche per il tramite, neopitagorico o meno ch'esso fosse; e tramite ciò si risale forzatamente a Platone, s'intende al Platone reinterpretato dai neoplatonici. Già in *Dottrina delle idee e dottrina dei principi nell'Accademia antica*, "Annali Sc.norm.Sup.", 1979, p.1039, nt. 48, e poi in *St.Accad. plat.*, p.39, nt. 48, ho avuto modo di esprimermi, sulla base di una opinione di Cherniss avuta per via epistolare, circa questo singolare riferimento; gli antichi in questo caso non possono essere i Pitagorici, ma Platone e forse Speusippo stesso.

"Melius ente" viene ritradotto da Klibansky βέλτιον τοῦ ὄντος (ma forse ὑπερούσιον sarebbe sufficiente). Accettando la traduzione del Klibansky, siamo assai vicini a Plotino ma assai lontani da Speusippo, che, pur ponendo l'uno 'nella serie del bene', ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ συστοιχία, non lo considera di per sé il bene (F26 e F 31). Ora, che l'uno sia il Bene è ben certo in Plotino, ma non viene meno nella tradizione ulteriore del neoplatonismo: cfr. ad esempio Siriano, *In Arist.Metaph.*, p.183, 12 Kroll (per Brotino), Simplicio, *In Arist.Phys.*, p.207, 27 Diels (per Moderato). L'attribuzione della teoria *sic et simpliciter* a Speusippo non solo contrasterebbe con i passi aristotelici da noi citati, ma anche con lo stesso passo di Giamblico, *De communi mathematica scientia* 4 (F 41) secondo cui l'Uno è superiore allo stesso bene, non però, a quanto ivi si dice, superiore all'essere. Rende ancor più problematica l'attendibilità del passo la sua conclusione, che sembrerebbe attribuire a Speusippo stesso la dottrina del secondo principio nella forma di 'interminabilis dualitas', diade indefinita; Speusippo non sembra affatto aver accettato questa definizione per il secondo principio, ma averlo invece identificato col molteplice, πλήθος (cfr. F 55 *infra*). Se dobbiamo quindi in qualche modo rifarci a Speusippo, si tratta di uno Speusippo che cita altri.

Tarán (*Speus. of Ath.*, pp.352-56) ha interpretato diversamente. All'uno Speusippo avrebbe negata la stessa condizione di principio, intendendo il primo 'ipsum' non riferentesi a 'le ens' ma al soggetto della frase che precede, cioè a 'le unum', Ciò porterebbe immediatamente alla conclusione che la 'interminabilis dualitas' venga ad esser considerata principio unico del reale. Per evitare questo, che è di per sé assurdo e insostenibile, bisogna, secondo Tarán, considerare

un'interpolazione lo 'interminabilem' del testo, e supporre che qui Speusippo possa alludere alla teoria neopitagorica dell'uno e della dualità che consegue all'uno, una $\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omega}\nu$, una seconda unità contrapposta a dualità, che insieme formano poi il reale successivo. Per un esempio di questa dottrina, assai diffusa fra i neoplatonici, nello stesso Proclo, cfr. *Commentarium in Timaeum*, I, p.76, 11 sgg. Diehl, che parla di una prima causa cui consegue una dualità di principi atta a generare il reale. Ma il primo a sostenerla (o a riferircela, le due cose essendo strettamente intrecciate) è certamente Eudoro, in Simplicio, *In Arist. Phys.*, p.181,7 sgg. Diels = fr.3 Mazzarelli), quando parla di una $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ prima e di due successive $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\iota$, $\delta\epsilon\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\alpha\iota \kappa\alpha\iota \sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\acute{\omega}\delta\epsilon\iota\varsigma$. Non si può dunque negare che la teoria esista o sia difficilmente reperibile; l'essenziale è vedere se sia qui verosimile riscontrarla.

Questa interpretazione è seguita da Graeser, *Plato and Speusippus*, p.180 e nt.4 p.183. Graeser la ritiene importante a fondamento della sua interpretazione dei principi speusippe, in particolare a garanzia del loro carattere immanentistico piuttosto che trascendentistico, con rovesciamento della posizione di Platone. Ciò è fondamentalmente giusto, ma non richiede questa singolare posizione dei rapporti fra l'uno e la diade.

Per le mie obiezioni alla interpretazione del Tarán, cfr. M.Isnardi Parente, *Speus. in Proclo*, pp.293-310, poi riprodotto con alcune aggiunte in *Suppl.Acad.*, pp.282-294. In questa sede basterà ricordare alcuni punti che mi sembrano decisivi. Il primo, è la lettura iperrazionalistica di "ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberaverunt": troppo spesso la lettura di un testo medievale secondo criteri umanistici, vale a dire ciceroniani, ha portato a errori di questo tipo, e sta per certo che ciò che è stato liberato dalla funzione di principio nella tradizione neoplatonica è lo 'ens' e non certo lo 'unum'. Questo resterebbe la $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ suprema anche nel caso che si trattasse della teoria pitagorica già citata poc' anzi. Non si è mai visto un neoplatonico che possa negarle questa funzione; la cosa resta chiara per lo stesso Damascio, che, parlato della prima $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ ineffabile, indica poi l'uno come la $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ (*De pr.princ.*, I, pp.43-45 Ruelle).

Né, in secondo luogo, può darsi il caso che Proclo, come vorrebbe Tarán, separi qui il concetto di 'causa', e causa di tutte le realtà, da quella di principio. Che l'uno sia principio è dovunque fuori discussione in Proclo. Basterebbe a indicarlo quello $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\omicron}\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ con cui egli lo designa in *Theol. Plat.* I, 10 (I, p.42,3-6 Saffrey-Westerink); e tanto più ciò è chiaro in quanto egli indica spesso l'uno supremo come, insieme, principio e causa (*Elem.Theol.*I, 11, p.12, 30 Dodds, o ancor più chiaramente I,12, p.14 D). Nel *Commentario al Parmenide* di cui qui ci stiamo occupando è casomai dubbio che l'uno sia 'causa'; esso è definito da Proclo $\pi\rho\omicron\alpha\iota\tau\iota\omicron\nu$, 'precausa' (*In Plat.Parm.*VII, col.1210, 11 Cousin), in quanto all'inizio di ogni altra cosa.

3) Il 'sine aliis' che è sembrato espressione dubbia a Tarán è invece espressione assai generica, che equivale a un 'senza null'altro', e viene del resto spiegato dall'altra, 'alterum elementum', che sembra alludere a una seconda $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ piuttosto che a una coppia di opposti. Che il primo principio sarebbe immobile senza un secondo principio attestante movimento, cangiamento, alterità, lo dice significativamente fra gli altri un passo di Plotino, in cui questi –pur lettore anzitutto dei dialoghi di Platone- si sforza in qualche modo di reintrodurre, in omaggio ad Aristotele, il concetto di 'diade indefinita' nel suo orizzonte filosofico (*Enn.*V, 1,5,3 sgg.): Plotino parla là di un Uno assolutamente semplice, che non resta però in sé perché la $\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ ne consegue; indefinita di per sé, essa si definisce poi come numero in virtù dell'uno, e si fa essenza ($\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\iota}\alpha$ in quanto numero) e intelligenza. Ecco un caso – ma solo uno dei molti- in cui la collaborazione 'dialettica' della dualità con l'Uno è concepibile anche quando precedentemente si è data dell'Uno una definizione in termini di assoluta trascendenza.

J.Annas, *Books M and N*, p.34, ritiene che Speusippo possa aver aderito inizialmente alla formulazione platonica per poi passare al più vago $\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma$. Questa seconda, però, è più correttamente platonica che non l'altra, se si pensa al *Parmenide* platonico, da cui Speusippo prendeva certamente le mosse. Dillon, *Heirs of Plato*, p.56 sgg., ritiene che il passo sia importante per l'attribuzione dell'espressione $\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ a Speusippo; ma le possibilità di questa attribuzione sono tutte da discutersi. La mia impressione è che Proclo si sia trovato di fronte a una

fonte intermedia, probabilmente neoplatonica, in cui Platone veniva citato tramite Speusippo, e che il nome di quest'ultimo nella citazione sia poco più che casuale. A Platone si riferisce la teoria dello 'ens' liberato dalla condizione di principio e considerato derivante dall'uno; ma certamente a un Platone passato attraverso l'esegesi neoplatonica e formulato sulla base della discutibile testimonianza aristotelica.

F 31 Aristoteles, *Eth.Nicom.* I,4, 1096b 5 –7

Cosa più credibile sembrano dire i pitagorici circa il bene stesso, quando pongono l'uno nella serie (1) dei beni; e sembra che Speusippo li abbia seguiti (2).

- 1) Delle cosiddette *συστοιχίαι*, o serie contrapposte delle realtà, Aristotele ha parlato in *Metaph.A*, 986a, attribuendole senz'altro ai Pitagorici, anzi facendo una precisa distinzione fra questi e il medico Alcmeone, vicino ai Pitagorici ma non confondibile con questi. E' perciò fuori luogo il pensare, con Frank (*Plato sog.Pyth.*, p.255 sgg., Burkert, *Weish.Wiss.*, pp.45-46) che le *συστοιχίαι* siano da attribuirsi a Speusippo; cfr. Moldolfo in Zeller-Mondolfo, *Filos.dei Greci*, I 2 , p. 346 sgg., Raven, *Pythag. and Eleat.*², p.12 sgg., Timpanaro Cardini, *Pitagorici III*, pp.80-81, Isnardi Parente, *Pitag. di Crotona*, pp.6-21. Aristotele dà qui una conferma di ciò parlando di una imitazione speusippea dei Pitagorici.
- 2) Non è una contraddizione con *Metaph.N*, 1091a 30 sgg., come bene ha visto J.Burnet, *The Ethics of Aristotle*, Cambridge 1900, p.27, polemizzando con Zeller, II I, p.999, nt.3: dire che l'uno si pone nella serie positiva non è assolutamente dire che il bene si identifica con l'uno né che il bene è iniziale. Per la coppia *ἓν-πλήθος* nella *συστοιχία* pitagorica, collocata al terzo posto, cfr. *Metaph.*986a 23.

F 32 Aristoteles, *Metaph.N*, 1091b 30-35

Le cose che derivano da ciò sono assurde, e cioè che il principio opposto, sia esso la molteplicità, sia l'ineguale, sia il grande-piccolo, diventerebbe il male di per sé (1). E per questa ragione quegli non volle rapportare il bene all'uno: perché, in virtù dell'opposizione, ne sarebbe derivato l'effetto che il male consista nella stessa molteplicità (2).

- 1) E' un passo fondamentale per l'attribuzione a Speusippo dei principi nella forma uno-molteplice; in esso infatti si identifica questi con lo stesso che ha negato al bene la funzione di realtà prima e iniziale. Cfr.Schwegler, *Metaph. des Arist.*,V, p.359; Bonitz, *Arist.Metaph.*, p.588; Zeller, *Philos.d.Gr.*II,I, p.1001, nt. 2; Ross, *Arist.Metaph.*,II.p.489; Reale,Arist.,*Metaf.* III, p.696; Annas.,*Books M a.N*, p.216.
- 2) Speusippo ha identificato il secondo principio con il molteplice, *πλήθος*, e non già un molteplice in qualche modo determinato, come sarebbe la dualità, sia pure indefinita, o una qualsiasi coppia come il grande-piccolo, o altra forma analoga. Anche se, come opina Robin (*Th.plat.idées nombres*, pp.654-655), egli non è l'unico fra i platonici nell'effettuare una simile scelta (anche Senocrate, pur dando la sua preferenza al concetto di 'diade indefinita', non nasconde che essa è principio della molteplicità; cfr. *Senocrate*, fr.101-102 I.P., e commento in Isnardi Parente, p.336 sgg.), pur tuttavia ha preferito porre il secondo principio in questa forma generalissima. Ma così come si era rifiutato di identificare il primo dei principi col bene, così in pari tempo si rifiuta di considerare male il secondo principio. Il bene si verifica a un dato punto, quando la natura del tutto abbia avuto un dato sviluppo; e come l'uno è, sotto un certo aspetto, *μηδέ ὅν τι*, anche il secondo principio lo è analogamente. Il principio del molteplice è adiaforo: potrà ingenerare il male solo nei suoi effetti ulteriori di divisione e di dispersione, ma di per sé la divisibilità non è un male. Diventa perciò difficile accettare la concezione positiva del molteplice che presenta Tarán, *Speus.*, pp.39, 313 e altrove) secondo cui il *πλήθος* non è altro che la molteplicità definita propria del

numero. E' da ricordarsi che Speusippo dipende sotto questo aspetto in particolare dalla teoria del *Parmenide*, che gli offre l'opposizione ἕν-πληθός come la primitiva e fondamentale, un'opposizione reale, di due termini che si pongono alle estremità opposte del reale; e togliergli questo suo radicamento in Platone, in particolare nel Platone dei dialoghi avanzati, significa ignorare la ragione più sensibile del suo ragionamento (cfr. per questa dipendenza dal *Parmenide*, p.es. da *Parm.*151a sgg., Tarrant, *Speus. ont. Classification.*, pp.130-145, in part.139 sgg.). La interpretazione di Tarán è perciò una semplice conseguenza della propria volontà di unificare il problema dei principi con quello dei numeri, dalla quale consegue anche la riduzione del 'molteplice' speusippeo, un molteplici assoluto, al molteplici definito dell'essenza del numero.

F 33 Syrianus, *In Arist. Metaph.*, p.164, 22-24 Kroll

E chi è colui che si difende? Perché offende l'aureo Speusippo? E come dice che da simili opposti nasce la sostanza delle cose divine? (1)

1) E' una difesa generica dell' 'aureo' Speusippo, a torto offeso da Aristotele, secondo l'uso proprio di Siriano, neoplatonico fervente, in tutto questo suo commento.

F 34 Pseudo-Alexander Aphr., *In Arist. Metaph.*, p.823,9-14 Hayduck

Inoltre, se l'uno è il bene, ciò che non è uno, lo si chiami pure dualità o ineguale o molteplicità, sarà di necessità il male: sì che la generazione delle idee dovrebbe verificarsi da questi due opposti, dall'uno ch'è il bene e dal non uno ch'è il male. Costatato ciò (dico essendomi accorto che, se l'uno è il bene, il non uno è il principio materiale, negativo), Speusippo sfuggì alla difficoltà negando all'uno il carattere di bene (1).

1) La sola indicazione di una certa utilità fornitaci dallo pseudo-Alessandro è il nome di Speusippo, alluso semplicemente da Aristotele. Ma è molto incerto che la fonte di Siriano sia questo passo, come vorrebbe Tarán, *Speus. of Ath.*, p.345, seguendo la sua ipotesi di identificazione dello ps.Alessandro.

F 35 Aristoteles, *Metaph.* Λ, 10, 1075a 31-37

34 αρχή Lasso ἡμιν Al ἡμῖα codd., Ps.Alexander 37 καλό v Robin

Dei due principi opposti alcuni considerano secondo il principio materiale, che dicono essere l'ineguale contrapposto all'eguale o i molti contrapposti all'uno...(1) Ma ve ne sono altri che ritengono che il bene e il male non siano principi (2).

1) Per il commento di questo passo cfr. Ross, *Arist. Metaph.*, II, p.402, richiamato con approvazione da Reale, *Arist., Metaf.*, III, p.609. Ross si richiama a numerosi altri passi, quali N, 1087 b 5, 1088b 32, 1089b 6, 1091b 32, che parlano della posizione dei seguaci di Platone nei riguardi del secondo principio; Speusippo viene qui contrapposto a platonici di dubbia identificazione. Ma che con ἄριστον Aristotele voglia riferirsi a Senocrate (cfr. Tarán, p.345) è del tutto escluso, dato che Senocrate ha esplicitamente rifiutato questa identificazione del secondo principio (cfr. Senocrate, fr.99, e Isnardi Parente, commento a p.331). Aristotele potrebbe piuttosto aver pensato a Ermodoro, che dà allo ἄριστον un particolare rilievo nella sua esposizione della dottrina dei principi (cfr. fr.7 I.P.).

2) E' inutile il cambiamento di Robin, *Théorie plat. idées nombres*, p.558, nt. 2, di κακό v in καλό v quando è chiaro che qui Aristotele vuole semplicemente riferirsi alla teoria speusippea secondo la quale il bene e il male vanno distinti dai principi.

F 36 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, II,6, 92a 20-25

20 το (1), τῷ Adn² τὸ (2) , τῷ d 21 suppl.Bonitz 22 διαίρετόν τῷ ἀδιαίρετόν d 25 λαμβάνει B² Themistios , λαμβάνειν Abdn

E per ipotesi si potrebbe dimostrare che, se il male consiste nell'essere divisibile, e se ogni termine che ha un contrario è definibile per mezzo del contrario, dal momento che il bene è contrario al male e l'indivisibile al divisibile, ne deriva che il bene consiste nell'essere indivisibile. Chi così proceda, compie la dimostrazione avendo assunto come principio una certa determinata essenza, e così, nell'intento di dimostrarla, in pari tempo la assume preliminarmente (1).

1) Il passo in questione è stato rivendicato a Speusippo dal Cherniss, *Arist.Crit.Pl.Acad.*, pp.34-38; analogamente poi Ross, *Arist.Anal.*, Oxford 1949, pp.623-624, e Tarán, *Speus.*, pp.443-444. Aristotele insiste qui sulla impossibilità di dimostrare alcunché ἐκ τοῦ ἐναντίου, per esempio il carattere di divisibilità del male dalla indivisibilità assoluta del bene; e che il bene sia un indivisibile sembra essere teoria di Speusippo. La tesi sembra comprovata dal passo speusippeo dell'opera *Sui numeri pitagorici*, in cui l'uguale viene dichiarato ἄσχιστον καὶ ἐνοειδές (cfr. *infra*, F 94). Ma che l'uno sia indivisibile, e quindi l'indivisibilità proprietà del bene, non è del solo Speusippo, per il quale fra l'altro l'uno si pone solo 'nella serie del bene' (cfr. *supra*, F 31).

F 37 Aristoteles, *Metaph.*X,3, 1054a 20-32

29 ἔτι A 31 τὸ EA Al , om.J 32 τοῦ A Al , om.P

L'uno si oppone al molteplice in più modi, da un lato nella forma di uno-molteplice come divisibile-indivisibile, in quanto come diviso si pone ciò ch'è molteplice, l'uno come indiviso e indivisibile (1)... Come già scrivemmo nella *Divisione dei contrarii*, l'uno è il medesimo, il simile, l'uguale, mentre proprio del molteplice è l'essere altro, dissimile, disuguale (2).

- 1) L'insistenza di questo passo sulla coppia ἓν-πολλά fa pensare a Speusippo, anche se i commentatori non danno alcuna indicazione in proposito, anzi uno di essi, Elders (*Arist. Theory One*, p. 93), sembra voler escludere Speusippo proprio per aver questi respinto il concetto di ἄνιστον. Il passo che Elders cita però in proposito, 1088b 28, si riferisce al sostenitore della δυνάμει ἰσότητος, che Speusippo non è, ma semmai Senocrate; cfr. *supra*, F 35.
- 2) La formulazione qui è ancor più evidentemente speusippea che non all'inizio, anche se dell'irrazionalità del πλήθος più Accademici possono esser considerati convinti.

F 38 Alexander Aphr., *In Arist.Metaph.*, p.250, 13-22 H.

All'inizio dice che la contrapposizione fondamentale è quella dell'uno e dei molti, che sono ciò che si oppone all'uno; l'uno infatti è qualcosa di medesimo, mentre l'altro è molteplice o nel molteplice: così tutto quello ch'è simile o uguale è sotto l'uno, tutto ciò ch'è disuguale e dissimile è sotto il molteplice (1). E così ci rimanda alla convinzione che tutti i contrarii si rapportino alla contrapposizione uno-molteplice, espressa nella trattazione *Sui contrarii* (2), come ad una trattazione specifica già data; però una simile trattazione la fece anche nel secondo libro della scritto *Sul bene*.

1) E' un passo che vorrebbe essere di commento al Περὶ τῶν ἀγαθῶν platonico, e si può fortemente dubitare ch'esso si riferisca a Speusippo. Gaiser, *Platos ung.Lehre*, pp.516 e 518, *Test.Plat.*39 e 41B (nota a p.517) l'ha riportato insieme col seguente dello ps.Alessandro, avvertendo che la teoria non si riferisce esplicitamente a Platone, ma più genericamente all'Accademia. Pur tuttavia la formula ἓν-πλήθος fa pensare, nell'ambito dell'Accademia, tipicamente a Speusippo. Sul Περὶ τῶν ἀγαθῶν, opera giovanile di Aristotele che forse Alessandro sarebbe stato l'ultimo a leggere

(Moraux, *Listes anciennes*, p.39, nt. 64), cfr. i dubbi di Isnardi Parente, *Alessandro e il Περὶ τῶν*, pp.245-270: si potrebbe trovare, al posto dell'opera di Aristotele, un rifacimento in stile pitagorizzante della medesima, che Alessandro avrebbe preso per questa.

2) Per la Ἐκλογή τῶ ἐναντίων cfr. O.Guariglia, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim-New York 1978.

F 39 Ps.Alexander, *In Arist.Metaph.*, pp.616, 14-19 H.

Fece questa divisione nello scritto *Sul bene*, come già si è detto altrove; e per mezzo di essa ricondusse tutte le opposizioni alla coppia uno-molteplice. E' proprio dell'uno essere il medesimo, il simile, l'uguale, e del molteplice essere l'altro, il dissimile, il diseguale (1).

1) Mentre il brano precedente parlava schiettamente di principi, lo pseudo-Alessandro generalizza, fino a dar l'impressione che si tratti dell'appartenenza di uno e molteplice a due differenti συστοιχίαι. Che tale teoria fosse ripresa e trascendentizzata nell'Accademia lo vedremo meglio esaminando Teofrasto, *Metaph.VI A 23* sgg.; cfr.per questo Isnardi Parente, *Théophr. Metaph.VI A 23 ss.*, pp.49-74, e *infra*, F 59.

F 40 Theophrastus, *Metaph.32*, XI A 18-25 Usener, p.21 Laks-Most

19-20 πλήθει Laks-Most, πλήθος codd.; πλήθος εἶναι Ald, Ross-Fobes 20 τοῦ κακοῦ coni. Usener² 21 sic ω, καθάπτεσθαι coni.Usener², καθαιρεῖν τὰ coni.Usener² 22 εἰκῆ γφ coni.Sylburg, sic Ross-Fobes 24 ἄκρα ω, ἄθρο α Usener² 25 ἐκατέρωθεν P CL, ἐκατέρω A; add. μὴ τοιαῦτα J²

Vanamente parlano della natura del tutto alcuni, come Speusippo, che affermano esser raro il valore e posto nella parte centrale, mentre gli estremi stanno da una parte e dall'altra (1).

1) Il passo speusippeo è stato interpretato inizialmente in senso cosmologico; ma già l'impostazione data alla questione da Teofrasto porterebbe a dubitarne. Teofrasto parla di coloro che vedono nella realtà scarso e raro il bene, e di coloro che pensano diversamente; fra questi sembra concedere una certa ragione a chi lo vede ἔν ὁριστία καὶ οἶον ὕλης εἶδει, e con ciò accenna presumibilmente a Platone. Per il resto, considerare il male prominente rispetto al bene è di chi non sa niente della realtà naturale. Il discorso mira ad affermare la superiorità di ciò che ha anima, ἔμψυχον, a ciò che è ἄψυχον, ma in pari tempo ἄπειρον (XI A 16 sgg. Us.) e quindi è inferiore di valore, non tuttavia di spazio.

Secondo quanti hanno dato interpretazione cosmologica al passo, Speusippo avrebbe inteso combinare la sua concezione del bene con la dottrina pitagorica del fuoco centrale, a noi resa nota da Aristotele, *De caelo*, II, 293a 15-b 15, e probabilmente da riferirsi a Filolao: così Ravaisson, *Speus.pr.princ.*, p.44; Zeller, *Philos.d.Gr.* II,I, p.1000; Frank, *Pl.gen.Pythag.*, p.252; Cherniss, *Arist. Crit. Presocr. Philos.* p.394 (ma cfr. meglio per questo più oltre); Elders, *Arist.Th.One*, p.10. In *Arete*, p.237, nota 187, Krämer si dichiara ancora propenso a seguire questa interpretazione, mentre Burkert, *Weish.Wiss.*, pp.305-306, inserisce ancora in un contesto cosmologico l'intero passo teofrasteo.

Ph.Merlan, *Plat.Neoplat.*², p.110, è stato il primo a respingere l'interpretazione cosmologica del passo. Teofrasto ci direbbe qui che per Speusippo il bene si pone al centro del reale, mentre alle estremità vi sono i principi che non sono né bene né male. Τὰ ἄκρα sarebbero quindi nient'altro che i principi del reale, ἔν- πλήθος. Ma combinare questa interpretazione con quella che lo stesso Merlan dà del passo di Giamblico (vedi il seguente F 41) non è del tutto agevole né coerente. Peraltro, in *Urspr.Geistmetaph.*, p.214, nt. 57, Krämer si dichiara propenso a questa interpretazione, così pure Happ, *Hyle*, p.142, nt. 339.

Ritengono l'interpretazione da darsi in senso più generico Cherniss, *Arist.Crit.Pl.Acad.*, p.559; Tarán, *Speus.*, pp.447-448 (questi ritiene anche che l'interpretazione data da Merlan di ἄκρα nel senso di 'principi' sia frutto di una cattiva interpretazione araba del testo, cfr. per questa D.S.Margoliouth, "Journ.of Royal Asiatic Society" 1892, pp.192-201); infine oggi Laks-Most, Théophr., *Metaph.*, p.85. Teofrasto non intenderebbe dire di Speusippo altro che tutto ciò che si allontana dal centro, ch'è il bene, tende ad andare verso gli estremi da una parte e dall'altra, senza intendere con ciò minimamente i principi.

Una simile limitazione di senso e di contenuto non soddisfa tuttavia integralmente. Speusippo ha inteso tracciare una sorta di sviluppo delle οὐσίαι di cui si compone il reale promovendo la centralità della proporzione aritmetica valida a comporre la piramide, come ci accorgeremo dai frammenti seguenti (F 70, 94) ed è da considerare che con essa coincide il bene in assoluto; è dunque difficile che Teofrasto, ottimo conoscitore dell'Accademia, trascuri questo particolare essenziale. Nelle sue parole pur sintetiche deve essere compreso tutto il sistema di Speusippo, che va dai principi adiafori ai numeri, alle grandezze, a quella forma matematica ch'è il simbolo dell'universo stesso e che corrisponde, vedremo (ancora F 94), all'anima del tutto, per comprendere poi, come termine ultimo, le specie infime e le forme del sensibile; un sistema che, quindi, prevede il bene al suo centro, e ha per estremi da un lato i principi, dall'altro la forma ultima cui lo sviluppo del reale mette capo, il sensibile nella sua indefinita molteplicità.

Come vedremo più oltre, la teoria del bene come intermedio fra due estremi ha il suo corrispettivo nella teoria etica di Speusippo (*infra*, F 73 e sgg.): anche sotto questo aspetto il bene si pone come intermedio fra un eccesso e un difetto costituenti estremità negative. Questo schema di equilibrio è quindi considerato da lui come genericamente riferibile al reale non solo sotto l'aspetto metafisico, ma anche sotto l'aspetto della stessa πρᾶξις. Non è privo di interesse il fatto che Aristotele (che si presenta, pur con dissensi su punti singoli, come il continuatore di questa etica della μεσότης) abbia usato per questo elemento intermedio, in cui consiste il bene come equilibrio, espressioni simili a quelle che qui Teofrasto riferisce a Speusippo: cfr. *Eth.Nic.II*, 1109a 29-30, διό περ τὸ εὖ σπᾶνιον.

L'espressione ὅλη οὐσία, inoltre, non ha di necessità carattere cosmologico; basti pensare a Platone, *Epist.VII*, 344b 2, che ne fa uso in un contesto di tipo metasifico, intendendo con essa l'essere nella sua totalità, sostanza singola o realtà generale del tutto (τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθές τῆς ὅλης οὐσίας). Se Teofrasto ha qui di mira la teoria speusippea dell'anima del cosmo, allude ad essa come a una teoria della perfezione e del bene anche nei suoi riflessi cosmologici, ma non dal punto di vista cosmologico o astronomico, bensì da un punto di vista più ampio, in cui ontologia e cosmologia si saldano l'una all'altra.

F 41 Iamblicus, *De comm. mathem. scientia*, 4, pp.15, 6-16,14 ; 18,1-13 Festa (1)

p.15, 12 vel καθ'αὐτὴν? p.16,8 <ἕτερον> ἐπαίνετοῦ apographus 10, ἔχον coniecit Festa 14 μέγεθος corruptum visum est Festa p.18,8 [οὗ τε] delevit Festa

Dei numeri matematici bisogna porre a presupposti due principi, che sono assolutamente primi e superiori a tutto, l'uno (che in certo modo non si deve chiamare neppure qualcosa che è, per il suo essere assolutamente semplice e per il suo esser principio di tutte le cose che sono; e si sa che il principio non è in alcun modo della stessa natura delle cose di cui è principio), e poi, come altro principio, quello della molteplicità, o principio della divisione che si può ottenere per via di essa; e per questo potremmo dimostrare, procedendo convenientemente secondo le nostre possibilità, che è simile in tutto e per tutto a una materia umida e ben plasmabile (2). Da questi principi, quello dell'uno e quello del molteplice, nasce il primo genere, quello dei numeri, i quali, secondo una certa credibile necessità, si devono intendere composti dell'uno e dell'altro. Occorre, facendo la rassegna dei numeri, applicare tutta la divisione a tutto il numero, e affermare in generale che la grandezza presenta questa natura, e che ciascuno di essi –numeri e grandezze- è in una certa forma, e che il fatto che ciascuno di essi abbia una certa qualità, e sia definito e uno, lo produce per impressione, quasi esercitando la funzione di un sigillo, il principio che è indifferente e indivisibile.

Non sembra quindi che convenga porre come brutto o come male una realtà siffatta, una realtà alla quale di per sé compete l'esser causa di grandezza, divisione, moltiplicazione: in nessuna delle altre realtà, infatti, si suole porre un genere siffatto dalla parte del male; e forse saremmo addirittura nel vero se dicessimo che il grande è causa di ciò ch'è grandioso e liberale, qualora si trovi congiunto con l'elemento qualitativo -.caso, questo, in cui siamo ben lungi dal chiamarlo un male. E se lodiamo la natura dell'uno per la sua autosufficienza e per l'esser causa del bello, in certo modo, nei numeri, non sarebbe poi forse assurdo dire che il male e il turpe per natura sono di per sé suscettibili di ricevere in sé tali caratteristiche? Non è possibile che accada che il brutto e il turpe siano biasimevoli, quando poi sono suscettibili di accogliere in sé cose lodevoli e sono quindi tali da dover essere dichiarati essi stessi lodevoli.

Così insomma noi dobbiamo concepire il principio. L'uno, non è possibile chiamarlo né bene né bello; in realtà esso sta al di sopra del bello e del bene; è solo quando la realtà ha compiuto un certo processo di allontanamento dai principi che si manifesta prima il bello e poi, fattasi ancor maggiore la distanza dagli elementi primi, il bene (3).

...Ciò è dunque stabilito da noi. Gli elementi primi, dai quali derivano i numeri, non sono in alcun modo né belli né buoni; ma dall'unione dell'uno e della materia, causa di molteplicità, si genera il numero, e in esso per la prima volta si rivelano l'essere e il bello; poi, sempre a partire dagli elementi primi, si rivela l'essenza geometrica della linea, nella quale ugualmente appaiono l'essere e il bello, e in essi non vi è nulla di turpe né di cattivo; da ultimo, nelle realtà che si determinano in quarta e quinta derivazione a partire dagli elementi estremi, si verifica infine il male, che non è di per sé stesso, ma deriva da una sorta di fallimento e di incapacità di padroneggiare alcuni elementi propri della realtà naturale (4).

- 1) Il passo in questione è stato attribuito per la prima volta a Speusippo, o perlomeno visto come rielaborazione di un brano speusippeo, da Merlan, *Plat.Neopl.*², p.96 sgg. Giamblico, p.15,7-8 Festa, richiama Aristotele, *Metaph.N*, 1092a 15: entrambi ci dicono che l'uno non è, per Speusippo, neanche essere, e Merlan stesso (ivi, p.101) mette in guardia contro la diversa interpretazione giamblichea dell'Uno, che ci fa pensare a un riferimento di teoria altrui. Merlan intende questo 'non essere' nel senso pieno del termine, contro J.Moreau, che, nella sua recensione alla prima edizione dell'opera ("Revue Belge Philos.Histoire", 1956, pp.1164-1167), aveva ridotto il valore del $\pi\omega$ indeterminato, vedendo in esso un 'non ancora', e ne difende il senso forte (*Plat.Neopl.*², p.133). Tuttavia, lo stesso Merlan, di fronte all'utilizzazione fatta della sua interpretazione da Krämer (*Urspr. Geistmetaph.*, pp.208 sgg., 214 sgg., 351 sgg.), è stato forzato a prendere le sue distanze da un'interpretazione in termini troppo forti di essa (cfr. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, "Philos.Rundschau"XV, 1968, pp.97-110, e già in *Bemerkungen zum neuen Platobild*, "Arch.Gesch.Philos."LI, 1961, pp.111-126).
- 2) Merlan, *Plat.Neopl.*², p.122, sostiene che il termine, generalmente considerato aristotelico, potrebbe essere di formazione speusippea, il che non è in alcun modo provabile, pur se non da escludersi totalmente, dato che abbiamo indizi della peculiarità terminologica speusippea in più casi. Il brano ricorda invece da vicino Aristotele, *De gener.animal*.III, 761a 34, ove i termini $\acute{\upsilon}\gamma\rho\acute{o}\nu$ e $\epsilon\acute{\upsilon}\pi\lambda\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu$ sono rettamente attribuiti non alla materia in senso metafisico, ma ad elementi fisici di essa.
- 3) Merlan prosegue la sua interpretazione dando un forte accento neoplatonico alla concezione speusippea dei principi. Parlando del secondo principio, considera in primo luogo il suo sviluppo in risultati positivi (la grandezza, ad esempio, non è in alcun caso un male) e, dal momento che Aristotele ci dice chiaramente che esso per Speusippo non è il principio del male, arriva a considerarlo, poiché l'uno è 'al di sopra dell'essere', come 'al di sopra del non essere', un *Übernichts* (cfr. p.100 sgg.); il che è sembrato a Krämer, pur propenso ad accettare l'interpretazione in questione, 'eine philosophische Monstrosität' (*Urspr. Geistmetaph.*, p.212, nt. 55). Che l'uno, peraltro, si collochi, come in Plotino, al di sopra dell'essere, Merlan lo deduce dal fatto che, nel brano in questione, dall'uno sembri derivare il bello, $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$, che si rivela

dapprima negli enti matematici, e poi, in secondo luogo, quando maggiore si sia fatta la distanza dei principi, il bene (p.16, 12-14 Festa; Merlan, *Plat.Neopl.*², p.107 sgg.). Egli fa il preciso raffronto con passi aristotelici in cui fra il bello e il bene corre una divisione sostanziale, passi che crede poter riferire a Speusippo: *Metaph.M*, 1078a 31 sgg., *Eth.Eud.I*, 1218a 16 sgg., b 5 sgg., ove si dice in realtà che il bene si manifesta come κόλλος nelle forme matematiche, come οὐδ' ἔνεκα nella πρῶξις.

Il termine cui Merlan dà particolare valore è quello di ὑπερόνω; termine che non è platonico, e per reperire il quale occorre arrivare a una data molto più recente (*l'Index Aristotelicus* del Bonitz lo dà in significato extrafilosofico). Lo si trova invece in un frammento di Eudoro, presso Simplicio, *In Arist.Phys.*, p.181, 10 Diels; e su questo termine ha dato interpretazioni decisive H.Dörrie, *Der Platoniker Eudoros*, "Hermes" LXXIX, 1944, pp.25-39, in part.33-34, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, "Hermes" LXXXIX, 1955, pp.439-477, in part.456 sgg., poi entrambi in *Platonica Minora*, München 1976. Eudoro sembra avere, con esso, trascendentizzato ulteriormente la divinità platonica (forse in un eventuale commento al *Fedro*) facendone una unità prima e assoluta, superiore alle stesse ἀρχαί. Per poter ottenere, in Speusippo, un uno 'al di sopra dell'essere' in questo senso assoluto bisogna combinare (cosa che Merlan fa in effetti) il nostro passo col già visto F 30, che alla nostra analisi è però risultato irrilevante in questo senso. E nessun neoplatonico ha dichiarato l'uno di per sé superiore al bene: non certo Plotino, per cui l'uno ὑπερούσιον si pone anche in pari tempo come Bene supremo; basti guardare *Enn.II*, 9,1,1-8, e all'interpretazione che questi dà del platonico ἐπέκεινα τῆς οὐσίας di *Resp.*509d; oppure ad alcuni dei grandi trattati VI,9 (5), VI,7 (38), in cui l'Uno, unificato con il Bene della *Repubblica*, si pone come τὰγαθὸν οὐδ' ὑπεραγαθὸν.

Il secondo principio, opposto alla ὀδιδάφορος καὶ ἄτμητος ἀρχή (nell'ἄτμητος, indivisibile, c'è qualcosa di autenticamente speusippeo), non può venir detto di per sé un male; infatti esso è anche principio della grandezza, in senso generico stavolta e non matematico, e l'autore scivola impropriamente dal concetto di πλῆθος a quello di μέγα: il grande è causa di valore morale (così, per esempio, si parla di grandezza d'animo) cioè è una causa di bene nel campo dei valori etici. Così pure il molteplice permette l'effettuarsi di operazioni matematiche, essendo alla radice dell'accrescimento, della divisione, della moltiplicazione (μέγεθος, διαίρεσις, αὐξή), nessuna delle quali si pone come un male (p.15 Festa). Inoltre, se il secondo principio è sostrato, esso non può né deve identificarsi col male, in quanto necessario a formare una certa realtà. Questo ci riporta in particolare ad Aristotele, e a quanto egli stesso ci riferisce per Speusippo (*supra*, 1091b 31 sgg.), ma con un'accentuazione particolare: perché, se là Aristotele ha detto che uno dei platonici (Speusippo) non arrivava a concepire il secondo principio come il male o la sua origine, l'affermazione che esso si rende necessario al reale come 'sostrato' è poi esclusivamente sua e si riconosce in pieno come tale. Il testo di Giamblico accentua qui la funzione di sostrato propria del 'secondo principio' con l'espressione δεκτικόν, 'che accoglie, che riceve' (p.16,4 sgg.Festa). E' un'espressione che troviamo anche in Platone, quando, nel *Timeo*, egli ci parla della cèra come di una φύσις πάντα δεχομένη (50b 6), e che ricorre nella stessa, usata più di una volta, espressione ὑποδοχή; ma qui in Giamblico essa è usata in senso propriamente aristotelico, indicante un preciso sostrato illico (cfr.ad esempio *Metaph.*Δ, 1023a 13, ove, con δεκτικόν, ci si riferisce al nesso materia-forma nel suo aspetto più elementare, quello del bronzo che accoglie la forma della statua).

L'interpretazione del Merlan è di notevole importanza, ed è stata seguita da più studiosi; a parte Krämer, di cui si è già detto sopra, cfr. anche Happ, *Hyle*, p.208 sgg. (nel paragrafo *Das Materie-Prinzip Speusipps*), e Dillon, *Speus.in Jambl.*, p.325 sgg. (entrambi ritengono accettabile anche ὕλη come termine speusippeo, cfr.rispettivamente Happ, p.221, nt 711 e Dillon,p.330). E' stata da me sottoposta a critica (Isnardi Parente, *Proodos in Speus.* pp.88-110) ed è oggi rifiutata integralmente da Tarán, il quale, pur citandola (*Speus. of Ath.*, *Intr.*, pp.14-18), non pone il passo nella serie dei frammenti. F.W.Kohnke, "Gnomon"XXVII, 1955, p.157 sgg., ritiene che il tramite

sia Posidonio, ma la sua interpretazione è più valida per il precedente cap.3 che per questo di cui ci stiamo occupando, realmente poggiante su teoria posidoniana. La nostra impressione è che alla base del passo giambliceo ci sia la lettura dei passi di Aristotele riguardanti Speusippo, ma con una accentuazione dei medesimi e con una notevole trascendentizzazione dell'uno, che fa pensare piuttosto a un tramite più tardo, neopitagorico o platonico-pitagorizzante, che non a un tramite ellenistico. Il termine ὑπερόνω, se veramente attribuibile a Eudoro, potrebbe essere indicativo in proposito.

La conclusione del passo giambliceo è interessante non solo perché riassume sinteticamente il contenuto, ma per una nuova indicazione che dà circa il verificarsi del male nella realtà. Esso si verifica in quarto o quinto luogo a partire dai principi, per una deficienza di potere: ἐκ τοῦ ἐκπίπτειν καὶ μὴ κατακρατεῖν τινα τοῦ κατὰ φύσιν (p.18, 9-11 Festa). Si verifica, inoltre, οὐ προηγουμένως, cioè non di per sé e in primo luogo, ma come evento secondario del reale, una sorta di prodotto accidentale di esso. Per questa stessa teoria cfr. Aristotele, *Phys.* II, 199a 30-b 7, e *De gener. anim.* IV, 767b 5-23, 770b 9-17; è materiale speusippeo rielaborato, come Merlan vorrebbe (p.114), o ci troviamo con Giamblico di fronte a una semplice rielaborazione di materiale aristotelico?

4) Sul preciso significato di προηγουμένως in questa pagina cfr. la discussione intercorsa fra A.Grilli, *Contributo alla storia di προηγουμένως* in *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Brescia 1969, pp.409-499; M.Isnardi Parente, *Speusippo in Sesto Empirico, adv.math.* VII, 145-46, in "La Parola del Passato" XXIV, 1969, pp.213-14 e *Ancora su προηγουμένως in Speusippo*, ivi XXVI, 1971, pp.120-28. La parola significa qui 'non di per sé stesso', o piuttosto 'non primariamente'; essa è usata numerosissime volte nella letteratura platonica tardiva; la troviamo però la prima volta in Teofrasto, *De igne*, 14, e a questi è stata attribuita senz'altro da F.Dirlmeier, *Die Oikeiosislehre des Theophrastos*, "Philologus" Suppl. XXX, 1, 1937, p.15 sgg. Supporre che in Speusippo essa abbia un particolare significato equivale ad attribuirgli una gradazione di forme dell'essere che non corrisponde né ad Aristotele rettamente interpretato, né a quanto sappiamo su di lui da altri testimoni.

Infine, il modo specifico nel quale si verificherebbe il male nella realtà fa fortemente pensare a certi passi di neoplatonici preoccupati del problema di chiarire come il brutto, la malattia, l'azione malvagia non nascano da idee di valore negativo, ma da una sostanziale ὀδυναμία, una incapacità di padroneggiare rettamente la natura, e cioè il reale: così ad esempio Plotino, *Enn.* VI, 1 (42), 9, 18-19, 10, 26-28, quando scarta decisamente l'idea del male, una forma di trascendenza negativa, che invece Platone per suo conto (e basti vedere *Theaet.* 176e) aveva accettata. Un tale modo di concepire la dottrina delle idee si verifica in realtà assai presto nell'Accademia, e Plotino non fa che raccoglierla e trasmetterla. Ma per Speusippo, che alla tematica delle idee contrappone quella, a lui più cara, dei numeri, è difficile sostenere una simile interpretazione

F 42 Aristoteles, *Metaph.* Λ, 1069a 30-36

30-31 ἦς ἢ μὲν φθαρτή ps.Alexander, ἦς ἢ μὲν αἰδιος ἢ δὲ φθαρτή Themistius ἦν πάντες ὁ μολογοῦσιν post 30 αἰσθητή cum Alexandri citatione et Themistio transp. Bonitz 32 ἢ δ' αἰδιος secl..Freudenthal 35 μαθητικά J

Vi è un'altra sostanza, ch'è priva di movimento, e questa alcuni dicono che è separata; gli uni la dividono in due, gli altri fanno di idee e enti matematici una sola natura; ma ci sono alcuni i quali dicono che, di tali realtà, esistono solo gli enti matematici.

1) I commentatori del passo riconoscono per lo più nel primo dei filosofi citati Platone, nel secondo Senocrate, nel terzo (dalla riga 33 in poi) Speusippo. Così Bonitz, *Arist. Metaph.*, p.471; Robin,

Th.plat.idées nombres, pp.205-206, nt.214; Ross, *Arist.Metaph.*, II, p.350; Reale, *Arist.,Metaf.*,III, p.556. La οὐσία ἀκίνητος, consistente in entità matematiche (insieme numeri e grandezze), è per Speusippo la sola che si ponga come trascendente, χωριστή. Altrove però Aristotele non mancherà di specificare meglio questa assolutizzazione delle entità matematiche, qui data come scontata.

F 43 Aristoteles, *Metaph.M*,1, 1076a 19-22, 32-35 (1)

Giacché vi sono alcuni che fanno di queste due realtà due generi distinti, idee e numeri matematici; altri li considerano una sola natura, e altri poi ancora dicono che solo quelle matematiche sono vere sostanze... Ma, se vi sono in realtà solo gli enti matematici, essi devono essere inerenti ai sensibili, come vogliono alcuni, oppure separati da questi, come dicono certi altri (2); oppure, se non è né l'una cosa né l'altra, si deve ammettere che non siano, o che siano in altro modo (3).

- 1) L'inizio è ripetizione del fr.precedente: cfr. ancora per tutti Bonitz, *Arist.Metaph.*, p.527, con rimando a 1080b 19 sgg., ivi, p.545.
- 2) Viene qui fatta la distinzione di Speusippo dai pitagorici, per i quali le entità matematiche sono sì assolute e primarie, ma non si differenziano dai sensibili su piano metafisico, cioè li trascendono. Cfr.*Metaph.A*, 998a 7-9 (ove gli enti matematici, per i pitagorici, sono detti sussistere ἐν τοῖς αἰσθητοῖς) e in proposito già Robin, *Th.plat.idées nombres*, p.204 sgg., nt.213, e la nt..261, in part.p.650, per il quale i numeri trascendenti sono propri di platonici pitagorizzanti.
- 3) Si può chiedere quale fondamento gnoseologico Speusippo intendesse dare a questa singolare teoria dei numeri che trascendono il reale, su cui tanto insiste Aristotele in senso critico (cfr. anche *infra*, commento a F 49). Ma questo era stato già il problema di Platone per le idee, essenze separate dal sensibile. Esse, come i numeri per Speusippo, sono vere in quanto reali: la loro verità razionale dipende dalla loro posizione metafisico-ontologica, che ne fa la realtà essenziale e quindi gnoseologicamente privilegiata. Questa posizione filosofica avrà più tardi il nome di realismo. Significativo il *Parmenide* (132b sgg.) ove è posto il problema stesso del fondamento nel reale ontologico dello stesso νόημα, ch'è impossibile esista senza un suo corrispondente oggettivo. Il carattere ancora sostanzialmente parmenideo di questo atteggiamento è chiarito bene da G.Calogero, *Studi eleat*² p.19 sgg., e *St. log. Ant.*, I, p.113 sgg.

F 44 Aristoteles,*Metaph.M*. 6, 1080b 11-18, 23-29

15, τον secl. Ross; coniecit dubitanter < καὶ τοῦ >τον Jaeger κειχωρισμένον Al ,corr. E²; κειχηρισμένων Π Ab 22-23 è νιοι et ἕνα secl. in annotationibus Jaeger

Alcuni dicono che i numeri sono di due nature diverse: l'uno è quel numero che ha un antecedente e un conseguente e si identifica con le idee (1), l'altro è il numero matematico, distinto da esse, e che l'uno e l'altro sono entrambi separati dai sensibili. Ma vi sono alcuni che ritengono esservi solo il numero matematico, primo fra gli esseri, separato dai sensibili Anche i pitagorici ammettono solo il numero matematico, non lo considerano però separato... Similmente, a proposito delle lunghezze, delle superfici e dei solidi, gli uni dicono che vi sono realtà matematiche che sono altre dalle idee e vengono dopo di esse (2); tra quelli che la pensano diversamente, gli uni parlano degli enti matematici in termini matematici, e sono quelli che ritengono non esservi idee-numero, e neanche idee in generale(3); gli altri pongono anch'essi enti matematici, ma danno a questi un significato non matematico (4).

- 1) Che le idee abbiano un πρότερον καὶ ὕστερον, dando a questi termini il senso di *Metaph.* 1019a 1-4 (ove è citato lo stesso Platone come autore di una simile διαίρεσις) , è affermato in

più parti da Aristotele, e tornerà negli scritti di Plotino. Perciò qui Platone è chiaramente riconoscibile.

- 2) Speusippo è stato qui chiaramente riconosciuto da quasi tutti gli interpreti moderni, sia pure con incertezze fra Speusippo e Senocrate da parte di Bonitz, *Arist. Metaph.*, p.544; ma cfr. Ravaissou, *Métaph. Aristot.*, p.177, 338; Schwegler, *Arist. Metaph.*, IV, p.313; Robin, *Th. plat. idées nombres*, pp.216 sgg., 225 sgg., 269 sgg., in part. p.274; Ross, *Metaph. II*, p.428; Reale, *Arist., Metaf., III*, p.641; torna a parlare di Speusippo e Senocrate Annas, *Books M a. N.*, p.164, ma in un discorso d'insieme su tutto il passo. Da ciò che abbiamo scorporato da esso, Senocrate non compare, almeno fino a questo punto.
- 3) La certezza che si tratti del solo Speusippo è data in particolare dal confronto consueto con la dottrina pitagorica; si ripete qui come altrove che, a differenza dei platonici, i pitagorici ritenevano le realtà matematiche totalmente immanenti al reale sensibile.
- 4) Vi è qui un ulteriore confronto fra Platone, Speusippo e a questo punto anche Senocrate, che rappresenta agli occhi di Aristotele la 'terza via' e la peggiore. Platone ha parlato di idee, di entità matematiche e (Aristotele usa qui una misteriosa espressione ellittica) τὰ μετὰ τὰς ἰδέας; ma vi sono altri che hanno parlato entrambi di entità matematiche come prime fra le realtà dell'essere, e di questi alcuni parlano di entità matematiche ancora rettammente in senso matematico, altri non in senso matematico. A Senocrate si riferisce l'ultimo tratto della frase, e sarà ulteriormente delucidato nella trattazione di quest'ultimo: Senocrate, unificando idee e oggetti matematici, viene a perdere le distinzioni precise, e finisce col negare la matematica autentica in più cose essenziali. Diversamente si può dire di Speusippo, che nega le idee ma non fa scempio delle scienze matematiche con confusioni arbitrarie.

L'espressione τὰ μετὰ τὰς ἰδέας sembra qui applicata a Platone, mentre altrove (N, 1090b 21 sgg.) sembra piuttosto applicarsi a Senocrate; cfr. Isnardi Parente, *Fig. idéal.*, p.264. Anche considerandola in questo caso applicata a Platone, essa non parla affatto di grandezze ideali, come a certa critica è sembrato sulla scorta di Robin, *Theor. plat. idées nombres*, pp.286 sgg., 291-93, 472-474 e altrove, ma semplicemente di grandezze: esse sono sembrate ad alcuni platonici e ad Aristotele stesso diverse dai veri e propri μαθηματικά (i numeri, le figure) per la loro incapacità di entrare in operazioni complesse di carattere aritmetico o geometrico. Se Aristotele li considera 'posteriori alle idee', ciò risponde alla sua tendenza alla moltiplicazione delle essenze, moltiplicazione ch'egli rimprovera in più luoghi a Platone e agli Accademici; i quali non solo hanno raddoppiato l'essenza di una determinata realtà separando l'idea dal sensibile, ma hanno anche creato una serie di essenze intermedie, in questo caso separando le grandezze dai puri enti matematici.

Quanto a Speusippo, che egli parli dei numeri μαθηματικῶν e che egli non crei idee che siano in pari tempo numeri non significa che egli identifichi quei numeri che sono 'primi fra tutti gli esseri' semplicemente con i numeri matematici dell'uso comune, come già sopra si è detto, e questo passo non può servire in alcun modo di prova. Cherniss, *Riddle*, p.37 sgg., afferma che la matematica è per Speusippo il modello relazionale del reale, le cui proporzioni egli trova tutte sussistenti nel numero matematico e soprattutto nella decade. Ciò è ben accettabile a patto che non si arrivi agli estremi cui giunge Tarán, *Speus. of Ath.*, p.40 sgg., 311 (ove parla, a proposito di questo passo, di numeri come realtà astratte, frutto di astrazione): i numeri sono, per il platonico Speusippo, entità reali e non puramente concettuali, ma aventi una loro superiorità metafisico-ontologica. O altrimenti si arriva a confondere la teoria di Speusippo con quella di Aristotele, per il quale veramente i numeri sono pura astrazione, ottenute dalla realtà per atto di ἀφάριστος.

F 45 Arist.*Metaph.*M, 8, 1083 a 20-35.

20 τινές om. Al 23 μαθηματικὰ A 25 τι om. Al 33 δυάδα A A ; τινὰ δυάδα E, τὴν δυάδα J

Non va bene nemmeno quello che altri dicono circa i numeri. Vi sono alcuni che ritengono non esservi idee né in assoluto né nella forma di idee-numero, ma che primi fra tutti gli esseri siano gli enti matematici e i numeri, e che l'uno in sé stesso sia il loro principio. E' tuttavia assurdo che vi sia un uno che è prima delle unità, mentre non si dice che la dualità lo sia delle dualità e la triade delle triadi; eppure per tutte queste realtà dovrebbe valere lo stesso discorso (1). Se le cose stanno così circa i numeri, e si afferma che esista il solo numero matematico, non si può poi più dire che l'uno è principio. In questo caso, l'uno dovrebbe differire da tutte le altre unità, ma allora anche la prima dualità da tutte le altre dualità, e così di seguito per tutta la serie dei numeri. Se si pone l'uno come principio, è poi più logico affermare ciò che Platone affermava dei numeri, e porre una diade e una triade che siano prime, e i numeri come non sommabili reciprocamente.

1) Si tratta come al solito di Speusippo, per la questione della non-esistenza delle idee e per la priorità assoluta, al loro posto, dei numeri; Lang, *Sp.acad.scr.*, pp.73-74, confuta gli errati commenti sia di Siriano (*In Metaph.*, p.141, 22 sgg. Kroll) sia dello ps.Alessandro (*ibid.*, pp.766,7 sgg. H.), che parlano insieme alquanto confusamente di Senocrate e Speusippo. I numeri sono *πρῶτοι τῶν ὄντων*; il che è conferma di *Metaph.*N, 1092 a 14, secondo cui il dominio degli ὄντα (o, come si dirà più spesso altrove, delle οὐσίαι) si inizia a partire da una entità definita.

Se lo *ἔν-ἀρχή* è 'primo' rispetto alle *ἐνόδες*, argomenta Aristotele, non diversamente da come il due o il tre ideali lo sono rispetto al due o tre empirici, vuol dire che esso si pone in un rapporto speciale rispetto al numero. Aristotele però non si accorge di applicare così a Speusippo un principio puramente platonico; dal canto suo, Speusippo non avrebbe accettato alcun concetto di *ἐνός* o *δύας*. E' certo tuttavia che questa differenziazione doveva essere in certo modo implicita e non sufficientemente spiegata: Speusippo si preoccupa dell'uno-principio come condizione ancor sfuggente della determinazione, e parla poi dell'uno sotto l'aspetto puro e semplice di numero, ch'è già realtà determinata. Questo sarà più chiaro dal commento di F 94 (cfr. *ad loc.*).

F 46 Arist.*Metaph.*M, 9, 1086a 2- 5

Coloro che ritengono che non esistano altro che gli enti matematici al di là dei sensibili, vedendo le difficoltà e le artificiosità che si verificano a proposito delle idee, lasciarono cadere il numero ideale e posero solo quello matematico. (1).

1) Per il riferimento a Speusippo, con il rifiuto delle ipotesi di commentatori antichi, cfr. Zeller, *Philos.d.Gr.*II,I, pp.1014-15, Ross, *Arist.Metaph.*, II, p.459 e altri. E' questo filosofo che per primo ha trovato l'ipotesi delle idee destinata a causare infinite difficoltà e artificiosità alla costruzione di un sistema coerente, e le due parole devono essere tratte dal suo testo. Cherniss, *Riddle*, p.39 sgg., ritiene che la principale difficoltà sia quella fra le idee e la *διάρεσις*, e trova la chiave di questo problema in altri passi della *Metafisica*, come M, 1085a 23-31, o Z, 1039a 24-b 12, ove è sottolineata l'incompatibilità del metodo diairetico con la divisione in generi e specie; cui si ripara soltanto non accettando la *διάρεσις* in senso assoluto, ma semplicemente dal punto di vista euristico.

F 47 Ps. Alexander Aphr., *In Arist.Metaph.*, p.782, 31-37 Hayduck

Detto ciò, afferma che coloro che pongono i soli numeri matematici, come Senocrate e Speusippo, in pari tempo considerandoli separati dai sensibili e altri rispetto a questi, accorgendosi delle difficoltà e della conseguente artificiosità e assurdità che si verifica a proposito delle idee,

preferirono supporre che esse siano solo concetti e non enti reali; lasciarono quindi cadere il numero ideale e ammisero solo quello matematico (1)

- 1) Si riporta qui solo questo, fra i vari commenti al passo di Aristotele, allo scopo di dimostrare la sua scarsa attinenza al passo; cfr. per tutti Zeller, II,I, pp.1015-15. In particolare l'espressione che dà alle idee la definizione $\mu\acute{o}\ \nu\omicron\nu\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o}\delta\ \pi\rho\acute{o}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ risente del posteriore vocabolario stoico (Aezio, *Plac.*I, 10,5, Diogene Laerzio VII, 61= *SVF* I, 65, II, 360) : ma questo era ormai genericamente diffuso.

F 48 Arist. *Metaph.* N, 4, 1091b 13-25

11 εἶναι om Al. post οἱ μὲν desiderabant οἱ δέ Alexander et Zeller, def. Bonitz 21 γε coniecit Christ, τε E A

Di quelli che ammettono esservi sostanze immobili, alcuni affermano che l'uno in sé è il bene: ciò perché hanno la convinzione che l'unità sia l'essenza stessa del bene. Il problema è dunque questo, che cosa effettivamente si debba credere. E sarebbe strano che a ciò ch'è primo ed eterno e sommamente autosufficiente tutte queste proprietà – l'autosufficienza, la capacità di conservarsi in eterno – fossero pertinenti non in quanto è bene. Per nessun'altra ragione una simile realtà è incorruttibile e beata se non per il fatto che è bene: sì che sarebbe vero e ragionevole dire che una simile realtà è il principio. Ma al tempo stesso è impossibile dire che tale principio è l'uno, o, se non esso, l'elemento primo e il principio dei numeri. Deriva da tutto ciò una grande difficoltà: per evitarla, alcuni hanno respinto tutto il ragionamento (1), e dicono sì che l'uno è principio ed elemento primo, ma solo del numero matematico (2).

- 1) Zeller, *Plat. Studien*, p.277, e *Philos.d.Gr.*, II,I, p.999, nt.3, sosteneva che la frase caduta introdotta da οἱ δέ fosse qualcosa come οἱ δέ τοῦτο μὲν ἔφυγον, ma Bonitz, *Arist. Metaph.*, p.586, ha ritenuto che la frase sia già così completa: Aristotele ha riassunto il resto nella particella μέντοι.
- 2) Ross, *Arist. Metaph.*, II, p.488, ritiene che siano qui da individuarsi insieme i pitagorici e Speusippo, abbastanza generica essendo la teoria dell'uno posto insieme come principio ed elemento. Tuttavia anche qui Aristotele presenta la teoria come tentativo di sottrarsi a un'aporia intrinseca al pensiero platonico, il che non può riferirsi che all'esegesi della scuola. Speusippo ha dato all'uno una sua funzione primaria, ma in pari tempo circoscritta, riservando ad altri principi le altre forme del reale. Cfr. per questo la critica di W.G.Rabinowitz, *Arist. Protr.*, p.87, a proposito dell'interpretazione neoplatonizzante di Speusippo, e della limitatezza del principio 'uno'.

F 49 Arist. *Metaph.* N, 2, 1090 a 2-13, 20-38

12 αἴτιον add. Jaeger ὡς om.E 22 ἐν add. Jaeger σώμασιν om. Alc 24 ἐν ὁμονία E Alc; ἐναρμόνια J Ab

Si potrebbe estendere la ricerca al problema dei numeri. A chi ritiene che vi siano le idee, i numeri appaiono essere una sorta di causa delle cose che sono, dal momento che ciascuno dei numeri è un'idea. Ma chi, nel caso specifico, non crede che vi siano le idee, per ledifficoltà che vede derivare dal fatto di ammetterne l'esistenza, non collega l'esistenza dei numeri a quella delle idee, e ammette solo il numero matematico (1). Ora, come credere che esista un numero siffatto e in che modo questo numero servirà a garantire l'essere delle altre cose? Del resto chi sostiene che esista un numero di questo tipo non lo pone in relazione con nessuna altra cosa, ma ne parla come di una natura esistente di per sé stessa; esso non si manifesta come causa di alcunché (2)...

I pitagorici, vedendo come molte proprietà dei numeri siano pertinenti anche ai sensibili, ritennero che tutte le cose che sono siano numeri; non numeri separati, ma quei numeri stessi che sono alla base della loro sussistenza. E perché ciò? Perché le proprietà pertinenti ai numeri sono anche

pertinenti all'armonia, al cielo, a molte altre realtà. Quelli però che sostengono che vi è solo il numero matematico, ma non immanente alle cose, non possono dire lo stesso in base alle loro premesse: hanno detto, al contrario, che dei sensibili non si dà scienza (3). Noi, al contrario, come si è detto prima, affermiamo che vi è scienza di essi. E diciamo anche che le entità matematiche non possono esser separate, giacché altrimenti, se lo fossero, le loro proprietà non potrebbero inerire ai sensibili. Quelli che danno al numero un'esistenza separata ritengono che sia tale perché non vi sono assiomi che riguardano i sensibili; la conoscenza di esso è una conoscenza vera, che blandisce l'anima; e lo stesso si può dire delle grandezze matematiche (4).

- 1) L'inizio del passo riguarda Platone, ma si passa poi rapidamente a Speusippo. Il passo è assai importante perché pone decisamente il problema di come gnoseologicamente possa ammettersi l'esistenza di un numero 'separato'. Il termine $\delta\upsilon\sigma\chi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\alpha$, nuovamente introdotto, fa pensare una volta di più che sia effettivamente desunto al linguaggio speusippeo.
- 2) Aristotele nota che Speusippo non dice il numero 'causa' di alcunchè, ma che ne fa una sorta di natura sussistente di per sé ($\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$). Ciò è in contrasto con Platone, per il quale l'idea è numero solo sotto un certo aspetto, ma è causa di essere alle realtà sensibili. Per l'identificazione delle idee con una sorta di numero rimando a *Testimonia platonica* I, pp.442-445, ove si è cercato di porre in luce le contraddizioni di Aristotele su questo punto; il quale peraltro ritorna in tutta la *Metafisica* come una caratteristica dell'ultimo Platone.
- 3) Che qui ci si riferisca a Speusippo è confermato dal consueto paragone con i Pitagorici, per i quali il numero è da considerarsi immanente al sensibile. Così concordano sul nome di Speusippo tutti i critici, da Schwegler, *Metaph. des Arist.*, IV, pp.351-52, a Zeller, *Philos.d.Gr.* II,I, pp.1003-4, a Ross, *Metaph.*II, p.480 ed altri. Ma qui Aristotele ci dice di più di quanto in genere non ci dicesse, e fa capire come al nostro filosofo la trascendenza degli enti matematici fosse fondata anche su una ragione di carattere gnoseologico: dal loro carattere razionale puro si inferisce anche la loro esistenza separata dal sensibile. Al tempo stesso il filosofo di cui qui si parla nega quella sorta di contaminazione ch'è insita nel concetto di 'numero ideale', o di 'idea numero', quegli $\acute{\alpha}\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\lambda\eta\tau\omicron\iota\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\iota$ che sfuggono alle leggi comuni proprie dei numeri matematici; e non a caso Aristotele ha potuto altrove affermare che egli parla dei numeri $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ (cfr. *supra*, F 44).

Il rimprovero fatto a Speusippo di non aver preso in considerazione come 'causa' queste entità e di averne fatto una sorta di nature sussistenti di per sé, quindi in realtà isolate nell'ambito del reale, è tipico del procedimento aristotelico, e richiama il rimprovero già fatto a Platone altrove (*Metaph.* α , 997 b) ove le idee appaiono criticate per esser destituite di ogni funzione rispetto al sensibile.

Più singolare il rimprovero di 1090a 25-28, di aver cioè affermato che delle cose sensibili non si dà scienza: Aristotele è così preoccupato di dimostrare che la teoria speusippea dei numeri trascendenti finisce con il dare a tali numeri tutti gli inconvenienti già denunciati per le idee che finisce con l'applicare anche a Speusippo l'assioma platonico secondo cui si dà scienza solo di ciò che ha natura puramente razionale. Per Speusippo al contrario è attestata l'esistenza di una $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\eta}\ \acute{\alpha}\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ (cfr. *supra*, F 1), o di una sensazione di carattere tecnico-scientifico; e vedremo meglio fra poco come fosse per lui importante la $\delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ quale identificazione degli enti sensibili sulla base della loro reciproca $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$ e $\delta\iota\acute{\alpha}\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$. La testimonianza di Aristotele è dunque forzata e parzialmente distorta.

4) La frase può essere effettivamente tratta dal contesto speusippeo. La parola $\sigma\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota$ è letteraria, e risponde scarsamente al linguaggio aristotelico; Ross, II, p.480, richiama in proposito Sofocle, *Oed.Col.* v.319.

F 50 Arist.*Metaph.*N, 3, 1090 b 5-7

Vi sono alcuni che ritengono esser confini e termini ultimi il punto della linea, questa della superficie, quest'ultima del solido (1); e credono che di necessità queste cose siano entità reali

- 1) Intesero il passo come riferentesi puramente ai Pitagorici Schwegler, IV, p.352; Zeller, I,1, p.584; Bonitz, pp.580-81; e hanno inserito il passo fra i frammenti dei Pitagorici Diels, 58b 24 DK; Timpanaro Cardini, III, pp.144-45. Bonitz, e più tardi Ross, II, p.481, fanno riferimento a 1028b 15 sgg., ma Ross vede in questo secondo passo un riferimento più ampliato, anche a Platone; eppure il riferimento può leggersi senza difficoltà anche nell'altro. Di 'Accademici' parla oggi semplicemente Annas, p.209. Tuttavia, se la teoria dei πέρατα, o limiti, applicata alle forme matematiche, è di per sé probabilmente pitagorica e preplatonica, essa è stata assunta da Platone e successivamente da Speusippo come propria.

La teoria presa qui in considerazione da Aristotele è una delle due teorie geometriche che si contendevano il campo nel IV secolo. Sesto Empirico, molto più tardi, ne parlerà con maggior chiarezza (*Adv.phys.*II, 280 sgg.; cfr. anche *Adv.geom.*18-21). Esse sono la teoria statica delle dimensioni, e quindi delle figure, e la teoria dinamica: quella della delimitazione reciproca delle dimensioni fondamentali, ciascuna delle quali è un πέρας nei confronti della successiva, e di conseguenza delle figure e dei corpi, e quella della genesi dei corpi geometrici per flussione (ρύσις) l'uno dall'altro. Aristotele ci parla qui della prima, ma conosce anche la seconda (*De anima*, 409a 3-7: κινήθεισαν γραμμὴν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμὴν), e ciò ci dice con indubbia chiarezza che essa era ai suoi tempi già nota. Frank, *Plato sogen.Pythag.*, pp.102, 105, 370 (nt.282) e 378 (nt.363) ha attribuito questa teoria ad Archita, sulla base di Diogene Laerzio VIII, 83, e di un passo di Eutocio, *In Archimedis de sphaera et cylindro*, II, p.64 Heiberg (47 A 14 DK, Eudemo, fr. 141 Wehrli). Si vedrà perché ancor oggi questa ipotesi appare la più probabile. Se dalla *Metafisica* non compare alcun accenno alla teoria dinamica della genesi delle figure, vi è stato chi ha attribuito a Speusippo questa teoria. Cherniss, *Arist.crit.plato Acad.*, p.396 sgg., nt.322, ritiene che siano allusive a Speusippo anche le parole seguenti di Proclo, *In primum Eucl.Elem.librum*, p.279 Friedlein (*supra*, F 2). Queste parole (τὴ γὰρ ὁμαλὴ ῥύσει τοὰ σὴμε.οὐ sunkinoumῆνV καὶ συμπροιοῦσα κτλ.) renderebbero certa, per il loro carattere esplicito, l'appartenenza della teoria a Speusippo; a proposito del quale Cherniss chiama in causa anche il frammento del *Περὶ πυθαγορικῶν ὀριθμῶν* che più oltre prenderemo in esame, ove appare semplicemente però la successione delle dimensioni, nessun processo di genesi dinamica delle medesime. Tarán, *Speus.of Ath.*, pp.362-63, 427-28, difende oggi questa attribuzione senza aggiungere niente di nuovo alla questione.

L'attribuzione della teoria dinamica a Speusippo non sembra però sostenibile per alcune questioni di fondo. Speusippo ha tenuto la κίνησις in assai scarsa considerazione nella fissazione dei differenti stadi dell'essere, e il seguito della nostra analisi dei suoi frammenti ce ne convincerà ulteriormente. Di κίνησις si parla solo a proposito del tempo, definito da lui τὸ ἐν κινήσει ποσόν (F 64 *infra*), e questo ci fa capire come il movimento fosse concepito da lui come puramente accidentale e legato alla pura realtà fenomenologica, non certo da porsi fra i principi matematici dell'essere. Egli ha escluso inoltre nella maniera più netta (F 4 *supra*) ogni tipo di κίνησις dagli enti matematici, chiarendoli come realtà assolutamente immobili, per le quali ogni atto di γένεσις in quanto costruttivismo operativo è semplicemente apparente. Sulla base di tutto questo non è possibile attribuirgli il passo del *De anima* κινήθεισαν γραμμὴν κτλ. senza con ciò cadere in una sostanziale contraddizione.

Quando Aristotele dice che ὄρη οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ὀριθμοῖς, 'non c'è alcun contatto fra i numeri' (*Metaph.M*, 1085a 3 sgg.), egli sembra proprio con ciò riferirsi ad una teoria matematica che non si basi su di una successione continua di numeri e quindi figure; e cfr. anche, per questo, *Phys.V*, 227a 10-15. Tale è la matematica per gli Accademici, e fra questi Speusippo gli sembra particolarmente da citarsi in proposito.

Il fatto che l'accenno alla teoria della ῥύσις, nel passo di Proclo, segua ad una citazione speusippea non significa che anch'esso sia da attribuirsi allo stesso filosofo. Proclo, dopo aver citato Speusippo per la distinzione, ch'è di natura eminentemente gnoseologica, fra intuizione e conoscenza

discorsiva, passa poi ad una abbastanza lunga disquisizione in termini matematici, che dovremmo considerare, nel caso, tutta quanta attribuibile a Speusippo, poiché non si nota alcuna cesura nell'ambito del discorso matematico. Cesura, semmai, c'è fra il discorso gneoseologico che precede, che si rifà a Speusippo, e il discorso matematico che inizia successivamente.

E' quindi del tutto probabile che Speusippo abbia raccolta e sviluppata una determinata teoria statica delle dimensioni di origine pitagorica, la teoria dei *πέρατα*, lasciando da parte ogni contaminazione con quei processi dinamici di formazione delle figure e dei corpi che si avvicinerebbero pericolosamente a procedimenti di tipo meccanico-artigianale. La teoria qui esposta da Aristotele è con ogni probabilità speusippea, ma ciò non toglie ch'essa sia unitaria.

A conclusione di tutto questo, si può ribadire che la teoria statica della genesi degli enti matematici è in realtà applicabile anche a Platone; tenendo sempre conto del differente luogo che agli enti matematici è riservato nei sistemi dei due filosofi. La teoria dinamica, al contrario, appare del tutto compatibile col dinamismo tipico di Archita pitagorico; un autore in cui lo studio delle forme geometriche si accompagnava strettamente a quello dei processi fisici con risultati radicalmente diversi da quelli propri di Platone e del platonismo (cfr. ps.Aristotele, *Probl. Phys.*, 915a 25 sgg.= 47 A 23 DK, sul carattere circolare delle forme naturali, o anche 47 A 19 DK=18 b Timpanaro Cardini, relativo all'armonia che deriva dalla *πληγή*, percossa (cfr. M.Isnardi Parente, *Sesto, Platone ecc.*, pp.160-62).

F 59 Iamblichus, *De communi mathematica scientia*, 4, p.16,15- 17,29 Festa

12 μέγεθος corruptum iud. Festa 19 ὁ ποθήσεται τις Villoison 20 fortasse τῆς <τοῦ>
Festa ὁ ποδοχὴν Villoison, ὀποδοχὴν codd. 17,3 αὐτῆ ex transl.Arcerii Festa ('in sé'),
αὐτῆ codd. 12 διήκων emendationem proposuit Vitelli

Dunque, quanto al primo ricettacolo, o prima grandezza, o come altro si voglia chiamarla, esso viene a formare la specie dei numeri, che secondo la molteplicità è indefinita, secondo la forma invece è finita, in virtù del suo trovarsi dalla parte dell'uno. Ora, se per ogni realtà si supponesse una stessa materia e uno stesso ricettacolo, sarebbe un'assurdità che, essendo la forma dell'uno in tutte presente e in tutte simile, ne derivassero poi generi non uguali fra di loro(1). Succedrebbe che tutti i generi che ne derivano non potrebbero esser altro che numeri: non avremmo infatti da applicare una differenza conveniente, e tale che da essa si potessero supporre derivati in primo luogo i numeri, poi secondariamente le linee, le superfici, le figura, generi tutti diversi fra di loro; che si potessero supporre, dico, derivati da elementi simili e combinati fra loro di volta in volta nello stesso modo. Se però si supponesse per tutti una sola causa prima del molteplice della grandezza, ma tale che presenti in sé differenze tali da esser capaci di dar luogo, per tutta la realtà, a generi diversi fra di loro –giacché l'uno, pur essendo simile per tutto il reale, non può ovunque rivelare la sua esatta realtà per la crassità della materia, così come una figura che si realizzi in legni volgari – in questo caso si può dire che ne deriverebbero conseguenze assurde. Ma d'altro canto, tuttavia, ci si potrebbe rifiutare di ammettere che l'elemento primo avesse in sé divisioni interne in tante differenze, soprattutto se si scorrono tutti i possibili esempi: dappertutto infatti è elemento primo quella realtà ch'è la più semplice. Non ci resta, quindi, se non porre un'altra causa della grandezza: per esempio, dei numeri la monade in funzione di uno, delle linee il punto, e in relazione a linee, superfici, solidi la dimensione spaziale; e allo stesso modo ecco poi apparire il luogo, secondo la differenziazione del ricettacolo, e presentare qualcosa di proprio che serva alla formazione del genere di questo.

Se qualcuno dicesse che la causa di tutto ciò sta nel fatto che vi è nei numeri un elemento continuo, e in certo qual modo contaminato e reso più crasso dal ricettacolo stesso (2), forse non sbaglierebbe, e troverebbe la via per arrivare dai principi al secondo genere: nel quale pongo le linee, i solidi, le superfici. La prima materia è quella dei numeri, la seconda è quella delle linee e

delle figura piane e solide. E per ognuna delle scienze, di quante il ragionamento ne ha scoperte, occorre di volta in volta supporre ricettacoli che siano propri e specifici.

1) E' la continuazione del brano di Giamblico cui Merlan ha prestato particolare attenzione ai fini di attribuzione a Speusippo (*supra*, F 41). Come il brano precedente parlava dell'Uno e delle οὐσιαί, così qui si parla del secondo principio, la ὕλη, che Merlan considera anch'essa, come si è visto, principio riconducibile a Speusippo anche nell'espressione terminologica: se il primo principio ammette in sé una serie di differenziazioni, anche il secondo principio, quello ilico, deve ammetterne. Questo è, almeno, il senso a noi suggerito dalle testimonianze aristoteliche, non però l'indirizzo che il brano di Giamblico segue, se non forse alla fine; esso non approfondisce il concetto fondamentale di analogia, e si concentra invece sul carattere crasso della materia, sulla sua παχύτης che, a partire dai numeri che sono esenti da qualsiasi spessore, contamina gradualmente in maniera sempre più pesante l'immaterialità delle forme. Nella sua controversia col Rabinowitz (*Arist. Protr.*, p.87 sgg.), che aveva già polemizzato con la sua interpretazione, Merlan non addita mai nella ὁμοιότης, o piuttosto nella ἀναλογία, la causa precipua della articolazione del reale, ma il suo discorso è condotto, seguendo il testo commentato, in termini piuttosto fisicizzanti che matematizzanti: pur se è detto che il principio razionale si 'imprime' sul ricettacolo ilico, è questo in definitiva a dar forma alle più varie realtà, sempre più affette da spessore mano a mano che si procede nello sviluppo dell'essere. La concezione del substrato ilico sembra per di più contrassegnata da una caratterizzazione fisica definita in termini relativamente ingenui: non si tratta di materia in quanto irrazionalità o indefinitudine, ma in quanto pura crassità o spessore. In realtà il termine παχύτης sembra assumere assai tardi un significato matematico; non lo ha in Aristotele (Bonitz, *Index*, s.v.) mentre lo troviamo molto più tardi, ad esempio in Nicomaco di Gerasa (*Intr. arithm.* II,12,1).

Difficile quindi ritrovare il matematismo tipico speusippeo in tutto il nostro brano, il quale va da una concezione dei numeri come entità razionale pura, che 'blandisce l'anima' (*supra*, F 49), alla tetradè come perfezione pienamente realizzata, come vedremo fra poco, attraverso una fisicità anch'essa pura, in quanto la sua parte ilica è rappresentata da τόπος e διάστασις (anche per questo *infra*, F 63 e 69). Questi concetti sono, è vero, richiamati anche nel brano in questione, ma considerati facenti parte di un processo di inspessimento che ci porta forse più vicini alla concezione della materia nel medioplatonismo: nel quale questa è concepita come ὕλη ῥευστή, materia fluida e scorrevole, confondendo le distinzioni aristoteliche, e in definitiva accademiche, di materia intellegibile e materia sensibile in un unico concetto, e considerando certe caratteristiche proprie della fisicità valide a indicare il sostrato anche a livello intellegibile. Basti citare per questo Numenio, fr.11 Des Places, che definisce metaforicamente la materia ποταμὸς ῥοῦδης καὶ ἄνω ἕρποντος.

Si direbbe in sostanza che la pagina speusippea, della quale sussiste qui (p.17,5 Festa) solo un tenue ricorso alla originaria ὁμοιότης, (che l'autore è poi incapace di sviluppare in senso matematico) sia contaminata con teorie stoicheggianti che portano alla risoluzione della matematica nella fisica: questo ci conduce a un'età molto più tarda, e –più decisamente ancora che non la prima parte del brano- all'introduzione di materiale non speusippeo per spiegare Speusippo, materiale da distinguere con precisione nel corso dell'argomentazione. Esso potrebbe provenire da fonte neopitagorica, che però è impossibile precisare.

- 2) Merlan, *Plat. Neoplat.*², pp.120-121, ha dato grande importanza al termine συμμεμολυσμένον, che si trova in forma analoga anche nella XXVIII (XXX Orelli) *Epistola Socratica*, da Bickermann e Sykutris ritenuta autenticamente speusippea (*infra*, F 130); ciò condurrebbe tanto più ad attribuzione a Speusippo o a trascrizione abbastanza fedele dal suo scritto. Rimando in proposito a quanto già detto in *Próodos in Sp.*, cit., Con maggior decisione cfr. oggi Tarán, *Speus. of Ath.*, p.100, n.447, che adduce a prova la sua negazione dell'epistola a Speusippo. Una posizione recente affine alla mia in Natoli, *Letter Speusippus*, pp.159-160.

F 52 Arist. *Metaph.* N, 5, 1092 a 35-1092b 2

Giacché gli uni pongono l'uno come opposto alla molteplicità, altri all'inequale, come uguale ponendo l'uno; sì che il numero risulterebbe di opposti (1).

- 1) I critici (Bonitz, p.588; Ross, II, p.489-90, ecc.) sono inclini a vedere Speusippo contrapposto qui insieme a Platone e Senocrate. Speusippo è senz'altro presente nella prima parte del passo, con la consueta contrapposizione di uno e molteplice; non direi altrettanto almeno di Senocrate, dato 1088a 26 sgg., che sembra negare per questi la possibilità di definire con un concetto unitario come lo ἄνισον il secondo principio. Cfr. Isnardi Parente, *Senocrate*, p.331.

F 53 Arist. *Metaph.* N, 1, 1087b 6; 27-33

6 ὁ ἓν οἱ Ab Alp 28-29 E et ut vidit Alp; εἴπερ ἀμέλει J Ab Lat 30 τὸ τῶ E Ab Alc, αὐτῶ ἓν Alc; πρὸς ζ τὸ αὐτῶ Ab; τῶ αὐτῶ Christ

Gli uni fanno l'altro dei contrarii la materia, altri oppongono all'uno l'inequale, avendo questo la natura del molteplice; altri ancora all'uno oppongono il molteplice... altri (considerano principi) il molteplice e l'uno. Ma se, come vogliono, le cose che sono derivano da contrarii, all'uno niente è contrario o, se proprio si vuole, il molteplice, e il diseguale all'uguale, e l'altro al medesimo; per cui solamente quelli che oppongono l'uno al molteplice ragionano con una certa accettabilità, non però completamente: l'uno, infatti, è il poco; la molteplicità si oppone quindi alla piccolezza, il molto al poco (1).

- 1) Il passo in questione concerne limitatamente Speusippo, e presenta invece una serie di diverse definizioni del 'secondo principio' da parte di più Accademici, alcuni dei quali a noi ignoti. Speusippo rientra in esso come colui che contrappone all'uno il molteplice. Vi è però qualcosa di più: per Aristotele egli è l'unico che abbia saputo almeno una risposta non errata (o non del tutto errata) al problema dei termini della contraddizione, contrapponendo all'uno ciò che di fatto può esser chiamato il suo opposto. Speusippo dunque si salva sotto l'aspetto logico, non metafisico (la realtà non nasce da contrapposizione, questa non può che essere autodistruttiva).

F 54 Arist. *Metaph.* M, 9, 1085b 5 -12, 21-27

11 αἱ αὐτὰ Alp Bonitz, ἀὐτὰ P Ab

Come poi il numero derivi dall'uno e dalla molteplicità, non tentano di spiegarlo; e, per quanto possano dire, si ripresentano a loro le stesse difficoltà che incontrano gli altri, che lo fanno derivare dall'uno e dalla diade indefinita. L'uno di essi fa derivare il numero da qualcosa che si predica come universale, e non da un certo molteplice; un altro invece lo fa derivare da un certo molteplice, e precisamente dal primo molteplice: la diade, infatti, è il primo molteplice (2). Sì che fra le loro dottrine non vi è poi differenza alcuna, e tutti vanno incontro alle stesse difficoltà, sia che parlino di mescolanza (3), o di posizione, o di combinazione, o di generazione e altre cose di questo tipo...

Chi sostiene una tale dottrina non fa che porre un altro numero a principio del numero: la molteplicità formata da entità indivisibili si identifica infatti col numero. E bisogna inoltre chiedere a chi sostiene una tale dottrina se tale numero sia finito o indefinito. Ci dovrebbe essere, sembra, una molteplicità finita, dalla quale, insieme con l'uno, dovrebbero derivare le unità finite. Ma poi c'è un'altra molteplicità, che è molteplicità in sé e indefinita. Quale è dunque quella molteplicità che fa da elemento insieme con l'uno? (4)

- 1) Aristotele afferma che il filosofo (Speusippo) che sostiene la derivazione immediata del numero dai principi uno-molteplice non ne ha saputo dare una spiegazione adeguata. Si pone il problema in che modo questi ritenesse il numero composito; Rabinovitz, *Arist. Protr.*, p.87 sgg., e nt.137, ha negato che ciò fosse, sulla base della concezione del numero come entità trascendente. Ma la composizione uno-molteplice risulta alla base della concezione del numero speusippea; cfr. già in proposito Ross, II, p.458. Possiamo dire che il numero sia, per Speusippo, un ente composito sulla base dei principi.
- 2) La polemica di Aristotele si appunta qui sul concetto di *πλῆθος*, a proposito del quale Speusippo non avrebbe saputo fare le debite distinzioni fra il *πλῆθος* assoluto e quella molteplicità determinata che costituisce il numero. Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.39 sgg., ha negato che in Speusippo ci fosse un concetto generale di molteplicità, attribuendogli solo quello di una molteplicità determinata. Ciò deriva dalla sua negazione assoluta della dottrina dei principi, e dalla sua affermazione che l'uno assoluto è, per Speusippo, nient'altro che l'inizio della serie dei numeri; chi accetti invece tale teoria non può non vedere il molteplice determinato, in Speusippo, come derivato immediatamente dal molteplice assoluto.
- 3) Il concetto di *μῦξις* sembra andar oltre a quanto si riferisce a Speusippo; Aristotele, *De ideis*, ap. Alex. *In Metaph.*, p.97, 27 sgg. Hayduck (=fr.5 Ross), ne parla in relazione a Eudosso di Cnido, per la sua tentata interpretazione di Platone in base a questo concetto. Il passo non riguarderebbe quindi il solo Speusippo, e l'accenno resta problematico.
- 4) Che il numero sia un *πεπερασμένον πλῆθος*, 'quantità delimitata', è obiezione di Aristotele, ma ciò per sgombrare del tutto la via da quella molteplicità assoluta che invece Speusippo sembra in qualche modo riconoscere. Non si dimentichi che Speusippo dipende sempre dall' *ἄπειρον πλήθει τὸ μὴ ὄν* di *Soph.* 258, che costituisce il legame posto da Platone fra i due concetti.

F 55 Arist. *Metaph.* M, 9, 1085a 31-34

33 *πλῆθος* Alp

Gli uni fanno derivare le grandezze da una materia di questo tipo, gli altri dal punto (e il punto sembra ad essi non essere l'uno, ma qualcosa di simile all'uno) e da una materia simile alla molteplicità, non però dalla molteplicità stessa (1).

1) A proposito di questo passo cfr. Zeller, *Philos. d.Gr.* II, I, p.1002, nt.2; Ross, II, pp.455-57; ma soprattutto Stenzel, *Speus.*, col.1664. Stenzel ha dato ad esso la massima importanza, identificando in queste parole quel *δεσμός* posto da Speusippo fra le varie *ἄρχαι* che presiedono alle varie manifestazioni del reale, quel *σύνδεσμος* che lo salva dall'accusa di episodicità e sconnessione nella sua visione del reale, più di una volta rimproveratagli da Aristotele. Le *ἄρχαι* e le *οὐσίαι* che dipendono da esse sono collegate fra loro da un rapporto di tipo analogico; questo rapporto è costituito dalla *ὁμοιότης* reciproca, e non a caso Stenzel pone in relazione questo passo con *Top.* I, 108b 26 (*καὶ ὅτι στιγμή ἐν γραμμῇ καὶ μονᾶ ἐν ὀρθμῶ· ἐκάτερον γὰρ ἀρχή*), un passo che in effetti avrebbe potuto essere scritto da Speusippo. Questa interpretazione sarà ripresa dal Cherniss, *Arist. Crit. Pl. Acad.*, p.131, e *Riddle*, pp.42-43; sostanzialmente, pur nel mutato quadro d'insieme, anche da Krämer, *Urspr. Geistmetaph.*, p.211, nt. 50.

Si comincia ora a vedere delinearci più chiaramente la portata della teoria speusippea dei principi, nella quale 'uno' e 'molteplice' non sono+ i principi generali del tutto, ma solo quelli dei numeri, prime realtà; i loro primi analoghi, riguardanti le figure, sono il punto, come equivalente (*ὁμοιον*) dell'uno, e la proiezione spaziale della molteplicità, intesa platonicamente da Speusippo come *τόπος* (cfr. meglio *infra*, F 62), o 'luogo'. Questo 'luogo' è proprio degli enti matematici diversi dal numero, cioè la grandezze e le figure, che hanno una loro propria e specifica dimensione nello spazio.

F 56 Arist.*Metaph.M*, 5, 1085b 26-31

26 ἔ τι τε ἕτερον πλῆθος ΑΙϞ.

Vi è un altro molteplice in sé stesso, ed è la molteplicità indefinita; ma quale molteplicità è quella dell'elemento primo e dell'uno stesso? (1) Similmente qualcuno indagherebbe circa la linea e l'elemento primo con cui essi costruiscono le grandezze. Non vi è una sola linea in sé stessa; e da che deriva ciascuna delle altre linee? E non certo da una certa dimensione e dalla linea in sé (2)

- 1) E' probabile che anche qui Aristotele polemizzi con Speusippo (Ross, *Arist.Metaph,II*, p.458): Speusippo non ha detto in verità se il πλῆθος, quello di cui parla come principio, sia determinato o indeterminato; ed esistono ambedue i tipi di πλῆθος. Non è però che un tentativo di porre Speusippo in contraddizione con se stesso, e da questa frase non si deduce che il 'molteplice' di cui Speusippo parla come principio debba intendersi come 'definito'.
- 2) La definizione del secondo principio per quanto riguarda le grandezze qui data da Aristotele e con ogni probabilità attribuita a Speusippo è quella di διώστημα; dovremo ricordarcene quando gli attribuirà la definizione di τόπος, *infra*, F 63.

F 57 Arist.*Top.I*, 18, 108 b 23 –28

Così pure, anche se si tratta di realtà molto differenti fra di loro, è utile, in vista della definizione, prendere in considerazione la similitudine (1): per esempio è lo stesso la bonaccia che è nel mare e la stasi dei venti nell'aria (l'una e l'altra sono tranquillità) così come il punto nella linea e l'unità nel numero: l'uno e l'altra sono principio (2)..

- 1) L'espressione ὁμοιος, rispetto allo οἶον della *Metafisica*, acquista in precisione e sfugge alla genericità; per il rapporto reciproco fra i due passi cfr. supra, F 55. Ciò è probabilmente dovuto al matematicismo di Eudosso di Cnido; per il termine in Platone, ancora generico, cfr. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasburg-Zürich 1948, p.51 sgg., e ancora *Physique de Platon*, p.31 sgg., mentre è con Eudosso che, in virtù della riduzione delle figure l'una all'altra per via del metodo della induzione, viene ad assumere un significato di equivalenza matematico-geometrica (cfr.Lasserre, *Fragmente des Eudoxos*, p.166 sgg.). Eudosso si pone quindi fra Platone e Speusippo.
- 2) Non è documentato che Speusippo usasse l'espressione analogia egli stesso, anche se 'analogico' è il termine che rende meglio questa sua connessione dei principi. Cfr. tuttavia l'espressione aristotelica di ἀναλογία come ἰσότης λόγων (*EN V*, 1131a 31) che potrebbe riferirsi altrettanto bene a Speusippo come a Eudosso (ancora Lasserre, p.150).

F 58 Arist.*Metaph.N*, 3, 1090 b 13-20

Chi non si contenti troppo facilmente, si porrà il problema di come nessuno degli enti matematici e dei numeri in generale siano in relazione reciproca, quelli che vengono prima con quelli che vengono dopo; coloro che dicono esistere solo gli enti matematici, anche se non ci fosse il numero, dovrebbero ammettere le grandezze; e se non ci fossero queste dovrebbero pur sempre ammettere che esistano l'anima, i corpi, gli enti sensibili. Ma la realtà del tutto non somiglia a una cattiva tragedia, fatta di episodi slegati.

- 1) Che la polemica sia antispeusippea fu già sostenuto da Schwegler, IV, p.352; cfr. Zeller, *Philos.d.Gr.* II,I, p.1002, nt.1, Ross, II, p.481 ecc. Se non si ammette che tutte le realtà derivino da determinati principi e siano impensabili se non posti questi come loro condizioni, le realtà risultano slegate fra di loro: Cfr. per una polemica omologa *Metaph.Z*, 1028b (*supra*, F 16); ma

Aristotele stesso ci ha indicato come Speusippo, col criterio dello ὄμιον, sfuggisse di fatto a tale aporia.

F 58 Theophrastus, *Metaph.* 12, VI A 23-B 7 Us., p.8 Laks-Most

24 ante τῆ ν add. οἱ L 26 τᾶλλα A, τὰᾶλλα P τᾶᾶλλα JCL 27 ὄ σον PCL A ὄ σων J 6B
2 ψυχῆ P CL A , ψυχῆ ι J 3 ἄλλᾶᾶτα P JL A; τᾶᾶᾶᾶτα C 3-4 χρό νον - πλείω secl. Usener,
Jaeger, Reale; def. Ross, Isnardi Parente, Taran, Laks 4 οὐρανοῦ ω, ἀνθρώπου dubitanter in
annotationibus Laks 5 οὐδεμένων A 6 σπεύσιππον PJ A² B² Nz' Tiph. πέσσιππον C,
πέσσιππον L

Molti si fermano a questo punto, di quelli che pongono l'uno e la diade indefinita (1): dopo aver fatto derivare i numeri, le superfici, i corpi solidi, trascurano quasi tutto il resto se non toccandolo appena, e si limitano a dimostrare che le une cose derivano dalla diade indefinita, come il luogo, il vuoto, l'indefinito stesso, le altre dai numeri e dall'uno, come l'anima e altre realtà del genere, e insieme il tempo e il cielo e molte altre ancora (2). Ma quanto al cielo e alle altre realtà di questo tipo, non ne fanno poi ulteriormente menzione: ugualmente Speusippo, né alcun altro, se si eccettui Senocrate.

1) L'inizio non riguarda affatto Speusippo, giacché vi si parla di τὸ ἔν καὶ ὁρίστον δυάδα ποιοῦντες, e si capisce che Teofrasto applica questa espressione ai seguaci di Platone in generale. E l'accenno a Speusippo è breve e frettoloso, e anche, parzialmente, non esatto. Ma il passo è molto importante per questioni che riguardano il rapporto fra pitagorismo e Accademia in generale. Teofrasto qui ci dice in sostanza che, una volta fissati i principi e le due 'serie' (il termine συστοιχία è evitato con cura) che dipendono da essi, gli Accademici si disinteressano per lo più della possibile estensione di tali serie fino all'osservazione particolareggiata delle realtà di ordine cosmologico; Speusippo non fa eccezione a ciò; fa eccezione il solo Senocrate, per il quale ogni entità filosofica assume un rilievo cosmologico. In ogni caso, l'uno e l'altro di questi filosofi sono riallacciati a una tendenza ben definita a fissare due principi contrapposti del reale, e a considerare l'una o l'altra forma delle realtà come appartenenti precipuamente all'uno o all'altro campo. Le realtà indicate come tipiche per la loro appartenenza alla serie dominata dal principio irrazionale sono il luogo, il vuoto, l'infinito; mentre quelle contrassegnate dalla razionalità, e quindi recanti in sé il contrassegno di quell'unità ch'è ordine, uguaglianza e ragione, sono l'anima, il tempo, il cielo col suo moto ordinato.

E' essenziale, per comprendere il passo in tutta la sua portata, accettarlo per intero, senza espungere la frase χρό νον- πλείω, come fece già Usener, sia nel suo *Theophr.Bruchstück*, pp.259-281, in part. 270, sia nella sua edizione dell'opera, *Theophrasti de prima philosophia libellus*, del 1890. Non a caso la frase viene rivalutata dagli interpreti più recenti: Ross-Fobes, *Theophr.Metaph.*, p.12 e p.55 per il commento, giustificano il testo non solo ipotizzando una *constructio ad sensum*, per cui si può ricavare un γεννώι dal γεννήσαντες di A 5, secondo un procedimento che Teofrasto usa altre volte (cfr.VI A 27, e Ross stesso, *ibid.*, p.48) ma mettendolo a confronto con *Metaph.*1072 a 2 (ὕστερον γάρ, καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἢ ψυχῇ) che dà ad esso tutta la sua pregnanza filosofica. Per il confronto con questo passo (che dipende strettamente da *Timeo*, 34b, 37d-38b) cfr. Isnardi Parente, *Théophr. Metaph. VI a 23 ss.*, pp.54-55.

Una volta detto questo, si aprono nuove prospettive. Le συστοιχία di cui ci parla Aristotele in *Metaph.*A, 986b sgg., e che ci descrive come un sistema decadico di contrapposizioni caratterizzante il reale, sono da lui date come pitagoriche, e come tali sono state intese fino a che il Frank, *Plato sogen.Pyth.*, p. 257 sgg., non ha inteso riferirle, piuttosto che all'autentico pitagorismo antico, alla rinascita pitagorizzante propria dell'Accademia, e in particolare a Speusippo. Dopo le polemiche condotte in proposito dagli studiosi del movimento pitagorico

(preplatoniche e pitagoriche ha ritenuto le *συστοιχία* Mondolfo, in Zeller-Mondolfo, *Filos. dei Greci*, I,2, pp. 349 sgg., 450-53, 500-03, seguito poi da Timpanaro Cardini nel suo commento sistematico, *Pitag.*III, pp.76-85; non solo pitagoriche, ma arcaiche e decisamente risalenti al di là del V secolo le riteneva Guthrie, *Hist.Gr.Philos.*I, *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962, p.245 sgg.), la tesi del Frank è stata ripresa dal Burkert, *Weish.Wiss.*, pp.45-46: l'opposizione bene-male e quella della coppia quiete-moto nella serie decadica descritta da Aristotele sembrano al Burkert sufficienti ad attribuire a Speusippo tutta la serie, e la presentazione stessa che Aristotele dà di essa viene considerata una ragione sufficiente per tale attribuzione. Ma la presentazione in questione è data da Aristotele in forma notevolmente scorretta, accentuando il carattere accademico di alcuni passaggi: vi è in lui una sostanziale e tendenziosa volontà di ridurre tutta la serie alla *συστοιχία* del bene a quella, opposta, del male, come dimostrano i passi ulteriori *Metaph.*N, 1093b 11 sgg., e K, 1066a 14 sgg., insieme con un passo della *Fisica*, *Phys.*III,201b 25 sgg., che può utilmente esser posto a confronto (cfr.per questo Isnardi Parente, *Pitagor. di Crotona*, p. 14 sgg.). Questo non inficia il carattere della testimonianza, che si riferisce indubbiamente al pitagorismo preplatonico, per lo meno a quello del tempo di Filolao, cui è assegnata infatti una parte nell'ambito della testimonianza stessa.

Ora, è esattamente Aristotele che più di una volta ha posto a confronto Speusippo e i pitagorici per la immanenza dei numeri al reale, negli uni, e la trascendenza ad esso, nell'altro; e questo passo di Teofrasto vale a darci una ulteriore prova di ciò. La tendenza a far derivare i diversi aspetti della realtà da due principi opposti non è che la trascendentizzazione delle *συστοιχία*; che non sono più viste quali un sistema decadico di opposizioni inerenti al reale, ma come una discendenza e dipendenza del reale da due forme diverse e opposte. Senonché Teofrasto nota che Speusippo, pur accettando in questa forma le opposizioni pitagoriche, non fa poi nessuno sforzo per individuarle nella realtà del cosmo. E ciò è del tutto coerente con la diversa impostazione ch'egli ha poi dato, nel suo 'sistema', alla posizione dei principi: che non sono due, in assoluto, per il reale nel suo insieme, ma si ripetono secondo analogia nei diversi aspetti del reale.

- 2) Sposto la sospensione del punto in alto dopo la parola *πλείω*, facendo slittare invece la virgola dopo *ἄττα*; perché ritengo che le realtà di cui si parla, il tempo e il cielo, siano da intendersi come spiegazione di questo termine. Quanto ad *ὄνθροπτον*, non ritengo sostenibile la variante, che non è lessicalmente facile né concettualmente accettabile, mentre 'cielo' e 'tempo', soprattutto se si pensi al *Timeo*, hanno una loro connessione (*Speus.*, p.107, nt.52). Il termine in questione non è un *apax*, ma un termine abbastanza comune, usato in primo luogo da Sofocle (fr.693 Pearson), da Aristotele (*Meteor.*379a 2, 381b 14), da numerosi medici nei loro scritti (cfr.Liddell-Scott, s.v.).

Teologia, cosmologia, psicologia

F 60 Aetius, *Placita*, I,7,20, p.303b Diels

θεό ν F², ἀν τό ν ceteri

Speusippo dice che la divinità è l'intelletto (1), non simile né all'uno né al bene, dotato di natura propria (2).

- 1) E' la testimonianza più precisa che abbiamo sulla concezione del divino in Speusippo, perciò è assai preziosa pur essendo di carattere dossografico. E' stata intesa assai diversamente dai diversi interpreti. Zeller, II, p.713, nt.1, la ha intesa come una polemica contro Platone e la identificazione della divinità col 'bene in sé' e questo con l'uno, mentre Guthrie, *Hist.Gr. Philos.*,V, p.463 nt.2, è portato a credere che Speusippo, come Platone, identificasse dio con il *νοῦς* e che questo costituisca un altro di quei principi di cui Aristotele parla in *Metaph.*1028b

18 sgg. Chi, con Cherniss (*Arist.crit.pl.Acad.*, app.XI, p.603 sgg.), sia portato a identificare la divinità platonica con il $\nu\acute{\omicron}\varsigma$, soprattutto in virtù della sua subordinazione alle idee (il che sembra risultare chiaramente dal dialogo platonico), sarà piuttosto portato a sottolineare le somiglianze del pensiero di Platone con quello di Speusippo su questo punto specifico: giacché questi non nega l'identificazione della divinità col $\nu\acute{\omicron}\varsigma$, pur differenziandola dal bene in sé e dall'uno.

Di altro avviso è stato Krämer, *Urspr.Geist.Metaph.*, pp.214-217, 376 sgg., e nel successivo Ἐπέκ.τῆς οὐ σ., p.15 sgg. (soprattutto, in quest'ultimo caso, per i rapporti con Platone). Per una serie di deduzioni speculative, Krämer arriva ad assegnare al $\nu\acute{\omicron}\varsigma$ speusippeo un determinato posto nella scala dell'essere, che corrisponderebbe non a quello dell'anima universale (collegata piuttosto al concetto di $\acute{\omicron}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$) ma, scartata la possibilità dell'identificazione con l'uno – posizione ripresa invece da Senocrate-, a quella degli enti matematici trascendenti. Sulla base di Aristotele, $\pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \epsilon\upsilon\chi\eta\varsigma$, fr.1 Ross (da Simplicio, *In de caelo*, p.485, 19 sgg. Heiberg), Krämer giunge a vedere nel concetto platonico-speusippeo di divinità, contrapposto a quello senocrateo ed anche, con la debite differenze, aristotelico, non semplicemente l'intelletto, ma qualcosa al di là dell'intelletto stesso, un 'Nicht-Nous', così come l'uno è detto da Aristotele $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ per indicare la superessenzialità del concetto: l'espressione $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}\ \tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \nu\omicron\delta$ che là Aristotele usa a indicare una delle possibili definizioni del divino non può che riferirsi a Speusippo. Kramer ritiene che l'Accademia, e in essa particolarmente Speusippo, abbia con ciò compiuto una radicale trascendentizzazione del demiurgo del *Timeo*, liberandolo definitivamente dalla sua veste mitizzante. Egli si vale anche del paragone con il riferimento dei *Theologoumena arithmetices* dal $\Pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \pi\upsilon\theta\alpha\gamma\omicron\rho\iota\kappa\acute{\omega}\ \acute{\omicron}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}$ (*infra*, F 94) della decade come modello divino del cosmo, né trascura il passo del *de comm.math.sc.*,4 (*supra*, F 41) identificando la sfera del divino con quella del $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$, sulla scorta di quanto Giamblico afferma circa l'antiorità di questo allo $\acute{\omicron}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ stesso, che contraddistinguerebbe la sfera dell'anima.

Anche a prescindere dalla ulteriore interpretazione data dallo stesso Krämer di Speusippo, l'interpretazione qui descritta non regge alla critica per più ragioni, e non solo perché il passo del nostro dossografo sembra semplicemente indicare una concezione del divino come $\nu\acute{\omicron}\varsigma$, ma perché forzata, al riguardo, è l'interpretazione di Aristotele: nel luogo citato del $\Pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \epsilon\upsilon\chi\eta\varsigma$ questi accenna semplicemente alla possibilità che il divino sia da intendersi o come $\nu\acute{\omicron}\eta\sigma\iota\varsigma$ (ed è questa, sappiamo da *Metaph.*1074b 33 sgg., la soluzione ch'egli adotta) o come qualcosa che si pone come superiore all'intelletto, qualcosa che questo contempla da una posizione subordinata, in altri termini le idee; sì che ciò ci porterebbe a pensare ch'egli, in questo suo passo, polemizzasse con Platone. La soluzione di Krämer è semplicemente un indice della sua necessità di fare un posto all'uno e al numero nell'ambito di un 'sistema' speusippeo, là dove è in realtà impossibile ricostruire un simile 'sistema' in termini rigidamente neoplatonizzanti.

Con ciò non occorre cadere nel rovesciamento di questa posizione che compie Tarán (*Speus. of Ath.*,pp.377-78) identificando il $\nu\acute{\omicron}\varsigma$ speusippeo con una parte dell'anima e negando in assoluto la presenza di una concezione dell'intelletto propria di Speusippo al di fuori di questo senso specifico, interpretando cioè ancora in altra maniera il passo aristotelico *Metaph.*1028b 21-24, ove Aristotele non pone fra le οὐσίαι speusippee un intelletto a sé stante. In realtà la posizione di Tarán è viziata dalla sua convinzione che in Speusippo non sia presente alcuna concezione dell'anima del mondo, sì che l'intelletto ha semplicemente una parte assai modesta, riferendosi semplicemente a una singola parte dell'anima dell'individuo. Di ciò dovremo occuparci più ampiamente *infra*, F 94 ; si può qui anticipare che le differenze fra Platone e Speusippo non possono esser portate così oltre da negare a quest'ultimo la definizione di platonico. Perciò, a proposito della concezione speusippea del $\nu\acute{\omicron}\varsigma$, si può una volta di più ribadire la sua vicinanza a Platone. Il $\nu\acute{\omicron}\varsigma$ è la parte più alta dell'anima del

mondo, o in altri termini è il demiurgo uscito dalla sua veste mitizzante, come farebbe prevedere già *Legg.XII*, 966a: l'anima del mondo è diretta e guidata dal suo intelletto sovrano. E' appena inutile ribadire che questo νοῦς , o νόησις che sia, sarà intesa del tutto diversamente da Aristotele.

- 2) Ἰδιοφυής ha dato luogo a una precisazione in Tarán, *Speus. of Ath.*, p.378: la parola può significare qualcosa di particolare e proprio anche all'interno di realtà aventi la stessa natura. Al *noûs*, insomma, possono venire applicati predicati di unità e bontà, anche se la sua natura specifica è diversa dall'essere uno o dall'essere bello. Ciò è compatibile con quanto detto finora, e può essere accettato, anche se dell'oggetto in questione si dia un'accezione più larga di quanto Tarán non sia disposto a darle.

F 61 Cic, *De nat.deor.* I, 13, 32

Né molto diversamente Speusippo, seguendo suo zio Platone, col suo dire che la divinità è una forza animata che governa tutto l'universo, cerca di strappare dalle anime la conoscenza degli dèi (1)

- 1) Il passo non è degno di molta considerazione, in quanto rappresenta il punto di vista di un oppositore epicureo, Velleius; ma rappresenta pur sempre una testimonianza che la teoria platonica dell'anima del mondo continua a vivere in Speusippo, come del resto in genere nei platonici. Per la genericità del passo e l'incertezza del riferimento (all'intelletto divino? all'anima del mondo?) cfr. Krämer, *Urspr.Geistmetaph.*, p.216, nt.65.; ma si tratta preferibilmente del secondo dei due concetti. L'interpretazione è stoiceggiante, dal momento che si parla di una 'vis animalis' o di una forza vitale che governa il cosmo

F 62 Minucius Fel., *Octavius*, 19,7, p.29 Beaujeu
[naturalem] del. Davisius

E' noto che Speusippo riconosceva per divinità una forza animata che regge il tutto (1).

- 1) Per la dipendenza dell'*Octavius* dal *De natura Deorum* cfr. V.Geisau, *Real-Encycl. Suppl.*xi, coll.952-1002, in part.975-76, e J.Beaujeu, *Minuce Felix, Octavius*, coll. Budé, Paris 1964, pp.lxxxii-lxxxvi . Pease, *Cic.de nat.deor.*, I, p.239, ha inteso porre in relazione il passo con Filodemo, *De pietate*, p.72 Gomperz, se non altro per la ragione che qui Filodemo parla delle ψυχὰ καλῶν κἀγαθῶν come θεῖαι δυνάμεις; ma l'interpretazione, accettata con dubbio dal Lang (fr.56, p.80) , si regge solo su una supposizione del Diels, *Dox.gr.*, pp.538-39.

F 63 Arist.*Metaph.*N, 5, 1092a 17-21
17 τὸ ν τό πον II 18 καὶ τοῖς E Al¹ 20 τίς Al^p

E' assurdo anche il porre il luogo insieme con quegli enti matematici che sono i solidi (1), giacché il luogo è piuttosto proprio degli esseri individuali, i quali sono separati fra di loro appunto per via del luogo, mentre gli enti matematici non sono in un luogo; ed è assurdo anche dire che essi sono in un qualche luogo, ma non dire poi quale questo luogo sia (2).

- 1) Speusippo fu già riconosciuto dall'allusione di questo passo in Ravaisson, *Speus.pr.princ.*, p.44, e da Zeller, *Philos.d.Gr.*,II,I, p.1007, nt. 3, cfr. poi Ross, *Arist.Metaph.*, II, p.488, ed altri. Aristotele gli fa carico qui di intendere le grandezze matematiche 'in luogo', in base alla sua determinata concezione del luogo stesso (*Phys.*IV, 209b, 211b, 214a); ma probabilmente Speusippo intendeva una prima forma fisica di estensione come principio delle forme matematiche, e a questa dava talvolta il nome di τόπος (altre volte, probabilmente, di

διόστημα, come sembrerebbe dire lo stesso Aristotele altrove: cfr. M, 1085 30-31, anch'esso diretto presumibilmente contro Speusippo).

- 2) Il punto (μονὰ θέσιν ἔχουσα, secondo la definizione che Aristotele ne dà, forse riprendendola dai pitagorici, cfr. Z, 1026b 31 e altrove) e quel luogo o spazio che permette l'estensione geometrica sono, per Speusippo, i principi della realtà spaziale. Aristotele non ammette però che si parli di luogo senza dire anche esattamente 'dove'; fra le *Categorie* non rientra il τόπος, bensì il dove (ποῦ). La critica che egli fa qui a Speusippo ripete quella fatta a Platone a proposito della χάρα.

F 64 Plutarchus, *Plat. Quaest.*, 8, 1007a-b

1007a 10, τῶ χρόνῳ J,g 11, <τὸ > πρότερον καὶ ὕστερον Bernardakis, τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον Escorial T.11.5

Si dovrebbe dire dunque che sono stati fuorviati da costoro per ignoranza quelli che hanno ritenuto che il tempo sia 'misura del movimento' o 'numero che procede per antecedente e conseguente', come disse Aristotele (1), o 'quantità in movimento', come Speusippo(2), o 'intervallo del movimento' e niente di più, come alcuni fra gli stoici (3).

1) Per Aristotele cfr. *Phys.* 219b 1, 220a 4, 24-25; 221b 7, quest'ultimo passo per la definizione del tempo come μέτρον κινήσεως. Fra tutti gli allievi di Platone è Aristotele quello che sembra aver dato una definizione più strettamente matematica del tempo; Platone, nel *Timeo*, dice soltanto che il tempo è un'immagine dell'eternità, eterna anch'essa, ma che procede 'secondo ritmo numerico' (*Tim.* 37c-d; cfr. Taylor, *Comm. Timaeus*, App. IV, pp. 678-691, e Callahan, *Four Views of Time*, p. 22 sgg., che accentua il prevalere della κίνησις sul numero). Ma si veda differentemente lo stesso Aristotele in *Categ.* 4b, ove il tempo è definito ποσὸν συνεχές, con avvicinamento alla posizione speusippea.

2) In Speusippo manca ogni concetto di ὀριθμός nella definizione del tempo, mentre è presente quello di quantità indeterminata; egli aggiunge ἐν κινήσει proprio per chiarire la sua diversità dalla grandezza spaziale, ch'è immobile. Ma la definizione ci giunge troppo isolata perché possiamo stabilire in quali termini di relazione si ponessero per lui il tempo, preso come realtà a sé stante, e gli altri aspetti della realtà espressi in termini quantitativi.

3) Cfr. a questo proposito, per Crisippo, *SVF* II, fr. 515.

F 65 Arist. *De caelo* I, 10, 279b 32-280a 2

32 φέρειν ES¹, Philopon. *Aetern. mundi* 216, 16; ἐπιφέρειν JH

E se alcuni cercano di offrire una giustificazione a sé stessi per poter sostenere che il cosmo è in pari tempo indistruttibile e ingenerato, non dicono nulla di vero (1). Essi sostengono che il loro procedere è simile a quello di chi traccia figure e parla del loro prodursi non intendendo che queste abbiano in effetti un inizio nel tempo, ma solo a mo' di esempio, perché colui che apprende capisca meglio, vedendo la figura nel suo stesso prodursi (2).

1) Per l'individuazione di questi interpreti cfr. lo scolio del frammento seguente: si tratta di Speusippo e Senocrate (per quest'ultimo cfr. il fr. 54 I.P.). Aristotele intende qui la descrizione della genesi del *Timeo* in senso realistico. Per l'interpretazione del carattere realistico o meno della genesi del mondo fisico nella tradizione platonica cfr. Baltes, *Weltentstehung plat. Timaios*, I e II, *passim*.

2) L'esegesi speusippea può trovare la sua ragione teorica nella concezione matematica dell'universo sensibile data da Speusippo stesso; cfr. in proposito Stenzel, *Speus.*, col. 1660, il quale pone in rilievo come la costruzione del mondo sia per quest'autore un'operazione matematica, escludente qualsiasi processo di γένεσις o di ποίησις. Sotto questo aspetto cfr.

ancora Cherniss, *Arist.Crit.Plato Acad.*, p.145, nt.87 (ma con particolare riferimento a Senocrate piuttosto che a Speusippo), e Krämer, *Urspr.Geistmetaph.*, p.379, nt.22. E', s'intende, un'esegesi che tende a modificare profondamente l'orizzonte del *Timeo* e ad accentuarne l'allegoricità; ma, quanto a Platone, la questione è ancora aperta; cfr., con validi argomenti, G.Vlastos, *Creation in Timaeus.*, in *Studies in Plato's Metaphysics*, pp.401-437.

F 66 *Scholion* in Aristoteles *De Caelo*, p.489, 9-12 Brandis

Senocrate e Speusippo, cercando di offrire una giustificazione a Platone, dissero che questi non aveva insegnato che il cosmo è generato, ma che è ingenerato; e che lo aveva descritto come generato solo a mo' di esempio, e per far meglio capire e presentare la trattazione in modo più esatto (1).

- 1) L'interprete, oltre a darci i nomi dei filosofi oggetto della polemica aristotelica, tende a chiarire il carattere di βοήθεια o 'aiuto' offerto a Platone da questi testi, che intendono liberare il detto del maestro da ogni possibile contraddizione.

F 67 Iamblichus apud Stobaeum, *Ecl.*I, 49, p.363, 26-364, 5 Wachsmuth

p.364,1 καταλέγωσιν εὐ κρίμινενως P, καταλέγωμεν εὐ κρινῶν Heeren 2, ἔν τι F, ἔ τι P 3, αὐ τή in αὐ τή corr. P 4 αὐ τή ν ἄφορίσατο om. Heeren 5 ὀδίαστᾶτου Ravaisson

Dopo di ciò, passerò in rassegna coloro che estendono all'essenza dell'anima l'essenza matematica. Per costoro è un genere di essa, in certo senso, la figura, in quanto limite dell'estensione, ed essa stessa è estensione (1). Fra di essi vi è il platonico Severo, che la definì in tal modo (2); e Speusippo, che la definì con la formula 'forma di ciò che è generalmente esteso' (3).

- 1) Per διώστασις viene intesa qui certamente la figura, ch'è estensione anch'essa, o parte dell'estensione, ma si distingue chiaramente da διώστημα, usato in genere per le grandezze.
- 2) Per il platonico Severo cfr. Praechter, *Real-Encycl.* II A 2, coll.2007-2010, in particolare per l'anima 2007, e Cherniss, *Arist.Crit.Pl.Acad.*, p.510, col rimando a Proclo, *In Timaeum* I, p.204,17 e II, pp.152,27-28, 153, 21-25 Diehl: La definizione di Severo era probabilmente formulata in un suo commento al *Timeo*.
- 3) La definizione attribuita a Speusippo ha dato luogo a molti dubbi interpretativi, a cominciare dal Ravaisson, che proneva (*Speus.pr.princ.*, p.40) di leggere qui ὀδίαστᾶτου; giustamente è stato criticato da Zeller, *Phil.d.Gr.* II,I, p.1000 nt.3, da Wachsmuth nell'edizione di Stobaeo, da Lang, *Speus.Acad.scr.*, p.71 (ritenendo tuttavia che la definizione geometrizzante dell'anima fosse riferibile alla sola anima del mondo e non all'anima in generale, sulla base di Platone, *Tim.*36e 2). Il problema dell'interpretazione del passo si è posto invece in tutta la sua pregnanza a partire da Merlan, *Beitr.Gesch.Plat.*II, p.200 sgg.; il quale, partendo dall'interpretazione che Posidonio (oggi F141a Edelstein) ne dà—facendone non solo la più alta perfezione numerica, ma, in ogni caso, il παράδειγμα τεχνικό ν dell'universo — deduce che l'autore non può essere che Speusippo. Non è del resto a caso che Aristotele, in *Metaph.*1028b 18 sgg., facesse seguire, alle grandezze geometriche, per l'appunto l'anima (ἔπειτα ψυχῆς).

Al principio della tetradicità in Speusippo hanno dato rilievo Burkert, *Weish.Wiss.*, pp.61-65, 229-30 e Krämer, *Urspr.Geistmet.*, p.218, il quale costruisce analogamente la dottrina platonica dell'anima in termini matematico-geometrici (si veda la sua interpretazione di Plutarco, *De procr.an.*, 1023b). Ma Burkert vede nella successione delle varie facoltà dell'anima piuttosto un rapporto con Senocrate, fr.5 Heinze, 83 I.P., che non con altri platonici, mentre, come abbiamo già notato, νοῦς ed ἐπιστήμη sono entrambi a Speusippo già noti, né la δόξα poteva mancare nella successione di un platonico.

Alla parola ἰδέα, secondo Merlan, non può darsi l'interpretazione platonica più comune, dato il rifiuto della dottrina delle idee da parte di Speusippo; ma nel *Timeo* la parola compare anche la parola nel significato di 'forma', in questo caso forma geometrica, non certo estraneo alla tradizione preplatonica e allo stesso linguaggio platonico. Cherniss si è espresso in senso contrario in *Arist.crit.Pl.Acad.*, App.X, p.509 sgg.: egli ritiene che non ci si trovi qui davanti a teoria speusippea, ma di fronte a una semplice esegesi speusippea del *Timeo*, la parola „dša riferendosi a *Tim.35a* (συνεκεράσατο εἰς μίαν ἰδέαν); Speusippo avrebbe inteso difendere Platone dall'accusa, mossagli da Aristotele (*De an.407a* 2-3) di aver confuso l'anima con una grandezza spaziale, puntualizzando il fatto che per Platone l'anima non è grandezza, ma 'idea' della grandezza. Egli tende ad escludere che l'anima per Speusippo possa avere struttura geometrica sulla base di Aristotele, *Metaph.1028b* 21-24 (*supra*, F 16), passo dal quale sembra attribuita a Speusippo la teoria secondo cui l'anima avrebbe principi diversi da quelli delle grandezze. Ma Merlan, *Plato neopl.*², compie una accurata difesa delle sue precedenti tesi; minimizzando la pretesa contraddizione fra la testimonianza di Aristotele (1028b 21 sgg.) e quella di Giamblico, compie in pari tempo una minuta analisi della parola 'idea', nel senso di πέρας, limite formale che distingue l'oggetto da ogni altro circostante, secondo il significato che la parola πέρας ha nei passi aristotelici *De caelo*, 293b 12-15, e *De gen.anim.*, 335a 21, ove con πέρας si intende lo εἶδος o la οὐσία dei corpi estesi. Come meglio vedremo più oltre (F 95), Merlan giunge, sulla base di *Theol.arithm.61* sgg., all'ipotesi che in Speusippo vi sia una vera e propria identificazione dell'anima con la piramide, simboleggiante la tetractide, numero perfetto, cfr. anche *Hermet. Pyram.*, p.100-105.

La polemica continua con un ribadimento delle proprie posizioni da parte di Cherniss, *Plutarchs Moralia* XIII,I, pp.219-220; sulla linea del Cherniss, ma senza sostanziali innovazioni, cfr.oggi Tarán, *Academica*, p.150, nt.642, e più ampiamente in *Speus..of Ath.*, pp.366-371. Nell'ultima opera Cherniss offre alcuni spunti per la ridefinizione di Posidonio, con attribuzione a Platone, della definizione dell'anima speusippea, cfr. peraltro su questa Untersteiner, *Posidonio nei Plac. di Plat.etc.*, pp.31-34, che rileva la decisa coloritura stoica dell'espressione presente in Posidonio, l'ampliamento stoicheggiante τοῦ πάντη διαστατοῦ πνεύματος, probabile apporto posidoniano alla definizione speusippea; e H.Tarrant, *Plato's first Interpreters*, London 2000, p.63, che segue Merlan nell'interpretazione della frase e ritiene Posidonio indebitato fortemente a Speusippo..

La proposta interpretazione in chiave rigorosamente matematica dell'interpretazione della realtà, e quindi dell'anima del mondo, nella filosofia di Platone, che Speusippo avrebbe fedelmente ripresa, è sostenuta da Gaiser, *Plat. ung. Lehre*, pp.51, 347, 546-47, e ripresa da Krämer, *Urspr.Geistmetaph.*,pp.33, nt.43, 118, nt.328; non è però in questo senso specifico che si intende qui approvare sostanzialmente l'interpretazione del Merlan; cfr.Isnardi Parente, in *ZM* II,3, pp.904-05, e la precedente interpretazione di *Metaph.1028b* 21 sgg., *supra*, F 16. Aristotele non ha mai sostenuto in realtà che i principi della grandezze e quelli dell'anima in Speusippo siano sostanzialmente differenti, ma anzi legati da un rapporto di analogia; non è quindi in alcun modo strano che alla forma del numero come una indivisibile unità e alla forma del punto come principio della grandezza spaziale corrisponda una forma (ἰδέα) geometrica ulteriormente perfezionata, ma anch'essa unitaria e organica, al superiore livello della formazione psichica. L'interpretazione dell'anima data da Speusippo si colloca quindi nel pieno del matematicismo accademico, e sarà confermata dall'interpretazione di Senocrate dell'anima come 'numero movente sé stesso' (*De anima* I, 404b 27-28; cfr.Isnardi Parente, *Senocrate*, p.382-83)

F 68 Iamblichus, *De comm, math. scientia*, 9, p.40, 15-19 Festa

E perciò di essa non va data definizione come 'forma di ciò ch'è generalmente esteso', né di 'numero che muove sé stesso', né di 'armonia che consta di determinate ragioni' (1), o in altri modi simili a questi; ma come di qualcosa ch'è degno di comprendere in sé tutto questo insieme; perché l'anima è la forma del numerico, e consta di numeri che comprendono in sé l'armonia.

- 1) Si riferisce a Speusippo solo la prima delle definizioni giamblichee; per il resto cfr. Merlan, *Herm. Pyram.*, pp.103-04, e *Plat.Neopl.*², pp.40-48, che riconosce citate successivamente le teorie di Senocrate, Moderato (cfr.per questi Giamblico in Stobeo, *Ecl.I*, 49, p.364,10 e 20-23 Wachsmuth) e Posidonio , il quale avrebbe affermato esser l'anima il πλήρωμα di ogni forma matematica, non limitabile ad alcuna di esse in senso esclusivo.

F 69 Aristoteles, *De anima*, I, 2, 404b 18-27

21 τὰ δὲ ἄλλα P_c S_c Σ τὰ δὲ ἄλλας P_p T_p 23 ἐφ' ἑν EUT_pΣ γίνεται X, om.C 24 αὐτὰ CΕΣ, om.UX' αὐτὰ om.CΣ

E similmente si è detto nel nostro scritto sulla filosofia: l'essere animato, vivente di sé, è composto delle forme dell'uno e della prima lunghezza, larghezza e profondità; e le altre realtà sono composte in maniera simile ad esso. Inoltre l'intelletto corrisponde all'uno, la scienza al due (in essa infatti si procede univocamente verso un oggetto), il numero della superficie corrisponde poi all'opinione, quella del solido alla sensazione. I numeri sono stati là definiti come le forme stesse e i principi, e sono costituiti dagli elementi primi; quanto alle varie realtà, le si giudica quali con l'intelletto, quali con la scienza, altre con l'opinione, altre ancora con la sensazione; e ciò perché questi numeri sono le forme stesse delle cose (1).

- 1) Nel corso della critica, dall'antichità ai nostri giorni, questo passo ha conosciuto prevalentemente la sorte dell'attribuzione a Platone; per la tarda antichità cfr. Giamblico in Stobeo, *Ecl.I*, 49, 32, p.364, 10 sgg. Wachsmuth. Tuttavia numerosi sono stati anche i tentativi di attribuirlo a Senocrate, e da alcuni è stato visto come un riferimento a dottrina pitagorica; e l'ipotesi della possibile attribuzione a Speusippo è stata avanzata da chi scrive, per esser poi negata radicalmente da altri. Occorrerà rivederlo alla luce di ulteriori considerazioni.

L'attribuzione a Platone di tutto il passo, prima nella forma di un riferimento al *Timeo* (404b 15-18) e poi di un riferimento alla 'dottrina orale' platonica, è stata sostenuta da numerosi interpreti. Per la critica ottocentesca cfr. Robin, *Th.plat.idées nombres*, p.304 sgg., nt.273 III; importante, per il Robin, la critica data pochi anni prima da G. Rodier, Aristote, *Traité de l'âme*, Paris 1900, II, p.55 sgg. Egli si basa per la sua attribuzione a Platone non solo dell'attribuzione a questi della dottrina delle idee-numeri, ch'è la condizione primaria, ma anche della platonicità di quella teoria dell'anima come τόπος εἶδῶν che troviamo in Aristotele, *De anima*, 429a 27, contestata al contrario da Cherniss, *Arist.crit.Pl.Acad.*, p.565, e da W. Ross, *Aristotelis De anima*, Oxford 1961, p.292.

Fra gli interpreti che attribuiscono il passo a Platone nel XX secolo si possono citare Frank, *Pl.sogen.Pythag.*, pp.113-114, 116 sgg.; Taylor, *Plato*, p.514, e, pur con alcune esitazioni, *Comm.Tim.*, pp.110-111; Ross, *Arist.Metaph.I*, p.LXX, e *Plato's Th. Ideas*, pp.214-15, nonché *Arist.de an.*, pp.177-179; Merlan, *Beitr.Gesch.Plat.* II, p.210; De Vogel, *Later Platon.* II, pp.299-318, in part. 304 sgg.; Saffrey, *Le Peri philosoph. d'Aristote*, p.24 sgg. e *passim*; Burkert, *Weish.Wiss.*, pp.23-25; Lasserre, *Nombre et connaissance*, p. 25; Krämer, *Arete*, pp.414 nt.68, 431 nt.191, con maggior decisione in *Urspr.Geistmetah.*, pp.202-207; Gaiser, *Platons ung.Lehre*, p.44 sgg.; Untersteiner, *Arist. Della filos.*, pp.147-162, e *Platone. Rep. X*, p.189 sgg.; Watson, *Plato's Unwr. Teaching*, p.43; Pierris, *Rep. Laws of Plato*, pp. 136-37. L'elenco potrebbe accrescersi, ma con scarsa rilevanza per i vantaggi dell'interpretazione. Basti qui notare non solo che esso presuppone la credibilità delle notizie riferentisi a una vera e propria dottrina orale sistematica di Platone non coincidente con la filosofia dei dialoghi, ma poggia anche su una particolare lettura e interpretazione di alcune parole del testo aristotelico, non peraltro così facilmente accettabili.

Ad es. alle linee 19-21 del passo l'espressione αὐτὸ τὸ ζῶν viene per lo più interpretata nel senso dello αὐτὸ ὃ ἐστὶ ζῶν del *Timeo*, alla luce dell'interpretazione di esso data da antichi commentatori; cfr.Simplicio, *In de anima*, p.29, 15-20 Hayduck (mentre diversamente interpreta

Giovanni Filopono, *In de anima*, pp.77,5-11,79, 13-16, 81, 9-11 Hayduck, in proposito Cherniss, “Gnomon” XXXI, p.39, nt.2). Alla linea 20, ἰδέα significa necessariamente ‘idea’ in senso platonico, ma nella forma di idea-numero; così pure alla linea 27 la parola εἶδη.

L’attribuzione a Senocrate è sostenuta invece da Cherniss, *Arist.crit.pl.Acad.*, p.565 sgg., e “Gnomon” XXXI, pp.36-51; De Strycker, *First section Protrepticus*, pp.94-95; Theiler, *Aristoteles.Ueb. Seele*, pp.93-95; E.Dönt, *Platons Spätphilosophie*, pp.74-75; Tarán, *Speus.of Ath.*, pp.458-59, di cui si dirà meglio più oltre. In questo caso è determinante il presupposto che la dottrina delle idee-numeri non sia attribuibile a Platone e sia puro frutto di esegesi senocratea; ma non c’è alcuna variazione di significato nelle parole citate rispetto ai critici della prima tendenza.

Per trovare una variazione occorre riferirsi a P.Kucharsky, *Doctrine pythag. de la tétrade* (1952), e poi più ampiamente in *Frontières pyth. plat.*, pp.7-43. Il Kucharsky ha avanzato l’ipotesi che qui ci troviamo di fronte a un riferimento ad una non ben nota dottrina pitagorica (e ha ricevuto l’approvazione sostanziale della sua interpretazione da parte di E.B.Van der Waerden, “Gnomon” XXV, 1953, p.420, e di E.Wolf, “Anzeiger für die Altertumswissenschaft”, IX, 1953, p.44); la sua attribuzione si basa su una diversa interpretazione delle espressioni sopra indicate. L’espressione αὐτὸ τὸ ζῶον può semplicemente riferirsi all’anima, nella tradizione platonica più volte indicata come αὐτὸ ζῶον (cfr. *Front.plat.pythag.*, p.31 nt.1, con la citazione dello stesso Aristotele, *Metaph.*1043a 34 sgg.); l’espressione ἰδέα, e ancor più l’espressione εἶδος, non hanno necessariamente il senso di ‘idee’ nel senso platonico o senocrateo (*ibid.*, p.33; viene citato in proposito F.Solmsen, “Class. World” XL, 1947, p.166). Kucharsky trova nella storia del pitagorismo un preciso aggancio al passo nella teoria, attestata in Teone di Smirne (*Expos.rer.math.*, pp.97-98 Hiller (ma già prima cfr. Aezio, *Plac.*I,3,8, pp.282-83 Diels) di una tetractide νοητή, in cui figurano, come nel passo aristotelico, i quattro termini di νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις.

Per la possibilità di andare più oltre, attribuendo a Speusippo questo tratto di dottrina platonico pitagorizzante dell’anima, che concilia i quattro cardini fondamentali della conoscenza con i numeri fondamentali della tetractide, rimando a Isnardi Parente, *Aristotele, De anima I,404b 18 ss.*, p.146 sgg., e *Speusippo*¹, pp.342-346. Gli argomenti per sostenere questa ipotesi non mancano e si potrà brevemente elencarli.

Il passo in questione si pone fra un riferimento a Platone nel *Timeo* (considerato come continuazione di Empedocle, secondo cui l’anima conosce di volta in volta ciò cui si apparenta, fr.B 109 DK) e un riferimento a Senocrate con la già citata teoria dell’anima come numero movente sé stesso. Nella parte intermedia di esso, Aristotele non cita ulteriormente, all’apparenza, accademici di sorta, perché ha trattato già della questione nell’opera chiamata Περὶ φιλοσοφίας, e a questa intende qui semplicemente riferirsi (r.18). Per l’individuazione di quest’opera (che è stata più volte oppugnata nello ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις) cfr. Untersteiner, *Arist. Della filos.*, p. 153-154, con un ricco *status quaestionis* delle opinioni riportate.

Dal discorso relativo a Platone e al *Timeo*, nel testo del *De anima* ci distacca con lo ὁμοίως δέ καὶ di 404b 18; quanto a Senocrate, si parla sicuramente di lui solo in 404b 27, con deciso stacco da quanto precede, e come dell’autore che ha inteso conciliare le due dottrine dell’anima, quella dell’anima che intende sé stessa e quella dell’anima come numero, nella propria, combinatoria (ἐνιοὶ συνέπλεξαν ἐξ ἀμφοῖν). E la successione Platone-Speusippo-Senocrate è in Aristotele assai frequente, anche a volte alternata con la citazione Platone-Senocrate-Speusippo, talvolta complicata dall’inserzione dei pitagorici (cfr. *Metaph.*1028b 18 sgg., 1069a 33 sgg., 1076a 19 sgg., 1080b 22 sgg.). C’è, è vero, una testimonianza di Temistio che sembrerebbe a tutta prima dar ragione a Cherniss e a quanti son propensi a attribuire il passo a Senocrate, e si trova nel commento *In Arist.de anima.*, p.11, 18 sgg. Hayduck =fr.39 Heinze, 260 Isnardi Parente. Ma è testimonianza dubbia, e vale soltanto a indicare come non tutta l’antichità fosse propensa a leggere Platone in tutto il passo. Per Saffrey, *Le p.philos.d’ Arist.*, p.38 sgg., si tratta probabilmente di una rielaborazione pitagorizzante di Senocrate; di contro Cherniss, “Gnomon” XXXI, pp.41-42, secondo il quale si tratta di un’autentica lettura di Temistio; ma in realtà, per il problema se opera senocratee potessero esser lette direttamente già fin dall’inizio della nostra era, cfr., negativamente, H.Dörrie,

Xenokrates, Real-Encycl. IX A 2, 1967, coll.1511-1518, in part. 1517. Temistio ha probabilmente voluto indicare quella che gli sembra essere l'interpretazione più coerente di Platone, o, in altri termini, l'esegesi senocratea, senza che si possano dalla sua pagina evincere attribuzioni precise. Una teoria dell'anima come tetractide noetica non si trova nell'ambito del platonismo antico, né per Platone, che ha somma cura di distinguere l'anima da una qualsiasi combinazione numerica, né espressamente per i suoi discepoli più vicini. E' reperibile, invece, nel neopitagorismo; ma ciò non ci induce necessariamente a riportarla a questo: date le ben note combinazioni fra la tradizione neopitagorica e quella accademica, è del tutto normale che essa si ritrovi a un certo punto anche nella tradizione neopitagorica. Aristotele però la conosce di già, e si esprime su di essa in un contesto certamente accademico.

Nessuno dei termini usati nel nostro passo è interpretabile esclusivamente nel senso platonico del *Timeo*. Si può citare in proposito lo stesso Aristotele, *Top.*137b 11, ove si afferma che ἀὐτοζῶν è proprio l'essere composto di anima e di corpo; la parola è qui evidentemente equivalente a ἔμψυχον, o a ζῶν ἢ ζῶον, e vi è implicita la polemica contro l'Accademia che tendeva a identificare lo ζῶον con la sua anima, o meglio a vedere l'anima come riassumendo in sé l'essere vivente nella sua totalità (per Senocrate in particolare considera le espressioni dei commentatori, in particolare Giovanni Filopono, *In Arist.De an.*, p.165, 16-28 Hayduck= fr.65 Heinze). Da vedersi anche Aristotele, *Anal.post.*II, 91a 37, ove l'anima è definita ἀὐτῷ ἀὐτὸ αἴτιον τοῦ ζῆν, ed è probabile un riferimento a Senocrate, in quanto subito dopo l'anima viene definita 'numero che muove sé stesso'. Ora, se si legge il nostro passo dando al termine ἀὐτοζῶν, 'essere vivente in sé' o 'di per sé', il significato di 'anima', ne risulta una teoria ben diversa da quella considerata dai più. Ne risulta la teoria pitagorico-platonica secondo cui l'anima si è formata, secondo le sue facoltà conoscitive, su base tetradica. Quanto alle facoltà conoscitive, per il νοῦς e la ἐπιστήμη potremmo dire di esser direttamente rimandati a Platone: giacché l'intellezione è concepita come unità assoluta, e la scienza come la facoltà che procede μοναχῶς ἐφ' ἑν, 'in senso univoco verso l'uno' (rr.21-22). Ma le due seguenti contengono una variante: la δόξα, 'opinione', per Platone, contiene in sé la sensazione, αἴσθησις. E, se l'opinione è vista e sentita come rispondente al tre, per quell'incertezza fondamentale che regna nel numero, ancor più decisamente speusippeo è il raffigurarsi la sensazione come riferita al quattro: il quattro è il numero proprio della piramide, e la lettura (F 94) che faremo a suo tempo del passo del Περὶ πυθαγορικῶν ἀριθμῶν ci dice chiaramente come sia piramidale nella sua essenza tutto ciò che è soggetto a sensazione.

Quanto all'espressione ἰδέα, per spiegarla in questo contesto rimando a quanto detto sopra a proposito di Giamblico, F 67: essa esiste in Speusippo anche senza una accettazione della dottrina delle idee nel senso caro a Platone, come indica chiaramente la definizione dell'anima nel senso di ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ. Cfr. in proposito le osservazioni del Kucharsy, *Front.plat.pythag.*, p.31 sgg., e anche prima, p.28, quelle relative all'uso di πρῶτος, non necessariamente riferibile a Platone; che esso sia usato in riferimento a Speusippo senza allusione alla dottrina delle idee ce lo dice fra l'altro Aristotele, *Metaph.*1083a 21. Quanto all'espressione εἶδος, analogamente si potrebbe dire di essa se non intervenisse qui una difficoltà, rilevata da Berti, *Aristotele dial. filos. prima*, p.166, nt.32: l'espressione 'prima lunghezza' e le altre non fanno perno sull'attribuzione a chi scrive di una teoria delle grandezze ideali? Questo è un punto da meditare particolarmente, ed è stato per molti il motivo fondamentale della loro attribuzione del passo a Senocrate; ma esso richiede la verifica se in questo filosofo sia veramente individuabile una teoria delle grandezze ideali; per i dubbi in proposito non posso che rimandare a Isnardi Parente, *Fig. idéal.*, p.272 sgg., e *Senocrate*, pp.344-346.

Tornando alla tetractide, notiamo che in altri due testi essa ha un valore di modello perfetto dell'universo, ossia di εἶδος dell'anima cosmica. Il primo di questi è il già più volte nominato passo speusippeo Περὶ πυθαγορικῶν ἀριθμῶν, che ci è particolarmente presente nella parte finale del passo del *De anima*: in ambedue i passi i numeri 1,2,3,4 sono detti πρῶτα καὶ ἀρχαί (*Theol.arithm.*,62, p.84, 12 De Falco); se il secondo di questi termini, ἀρχαί, ha in questo passo una particolare ambiguità che sarà rilevata a suo luogo, la τετράς nel suo complesso vi è detta

εἶδος, presumibilmente rispetto alla struttura del cosmo, o παράδειγμα (p.83, 2 e 4 D.F.). L'altro testo, che è stato posto in rilievo soprattutto dal Merlan (*Herm.Pyram.*, pp.103-104), è Sesto Empirico, *Adv.math.IV*, 2-9, in part.8, là dove si parla della ἰδέα τῆς ψυχῆς in rapporto con la tetractide, o anche 6, ove si afferma essere la tetractide stessa il λόγος τῆς ψυχῆς, presumibilmente in quanto modello del tutto. Questo secondo passo appartiene alla tradizione neopitagorica, e il suo rapporto con Speusippo è certamente, se vi è, assai più lontano e mediato. Sta di fatto che, se vi è un autore che si sia attenuto alla dottrina pitagorica della tetractide, questi è Speusippo; Sesto, tuttavia, inserendola in ogni caso nell'orizzonte neoplatonico, vede nella tetractide speusippea il modello dell'universo ponentesi nello stesso intelletto divino, ch'è un tratto di esegesi neoplatonizzante o medioplatonizzante, non suffragato in alcun modo dai nostri testi. In Speusippo la τετράς, per quanto ci è dato di sapere, è semplicemente un analogo dello ἔν e della μονάς intesa come punto: come il quattro è nello spazio la relazione fondamentale, così l'anima, che muove e anima quello spazio, lo fa mediante la sintesi delle quattro facoltà conoscitive, intelletto-scienza-opinione-sensazione. Ed essa è quella forma matematica perfetta ch'è principio formale dell'universo vivente.

Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.459-60, ha sostenuto le tesi di Cherniss supinamente e senza alcuna variazione. Un ribadimento della mia tesi, in relazione con la dottrina di Senocrate e l'estrema difficoltà che tutto il passo di Aristotele possa riguardare questo filosofo (cfr. tutto il passo *De an.*, 409a), è in Isnardi Parente, *Témoign. Speus. Xénocr.*, pp.110-14.

F 70 Aristoteles, *De caelo*, III,4, 303a 29-b 3

29 ἔ τι EJS' : ἔ τι δέ Η 30 εἴπερ JEH², in ras.Sp ; ἐπεὶ E 31 τοῖς σχήμασι Η 32 καὶ τὰ Η μὲν γὰρ E4

In base alla loro concezione non sembra che il numero degli elementi sia infinito, perché i corpi differiscono per figura; ma tutte le figure si compongono di piramidi, di piramidi rettilinee quelle rettilinee; e la sfera consta di otto parti (1).

- 1) Dopo aver ipotizzato che il passo *De an.*404b 18 sgg. sia attribuibile a Speusippo, e in attesa di vedere, a suo tempo, il passo dei *Theologoumena arithm.*, si può avanzare l'ipotesi di una attribuzione allo stesso autore anche di questo breve passo del *De caelo*. Per lo più esso è ricollegato a Senocrate; cfr. Heinze, *Xenokrates*, p.70 nt.1, e Cherniss, *Arist.crit.Pl.Acad.*, p.143; ma manca del tutto ogni accenno alle idee-numeri. H.Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, I, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1990, p.344, si è mostrato al contrario propenso ad attribuire la teoria a un esegeta del *Timeo* quale Teodoro di Soli, il che urta cronologicamente con la testimonianza di Aristotele (Teodoro di Soli è contemporaneo di Crantore, cfr. in proposito K.v.Fritz, *Real-Encycl.* V A, 1934, col.1811). Da non attribuire a Speusippo, in ogni caso, è il passo del *De motu animalium* 699a 123-14, in cui Aristotele polemizza con un autore il quale avrebbe visto la causa del movimento del cosmo nei due poli della sfera cosmica, due punti senza grandezza ma dotati di δύναμις (Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.386-88); ciò implicherebbe l'abbandono della teoria platonica dell'anima del mondo, che Speusippo ha senz'altro condivisa.

F 71 Ps. Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem*, II, p.27 Westerink(1)

13 ἀπόχου Bernays, Thedinga (*De Numenio*, p.71), Lang

Poiché alcuni rendono immortale la parte che va dall'anima razionale fino alla vitalità, come Numenio(2); altri fino alla natura, come Plotino in qualche luogo; alcuni fino alla parte irrazionale, come, fra gli antichi, Senocrate e Speusippo, fra i più recenti Giamblico (3) e Plutarco (4).

- 1) Il nostro testo, un tratto di esposizione dossografica delle dottrine sull'anima, è un *excerptum* delle letture di Damascio dal *Fedone* (cfr. Beutler, *Real-Encycl.* XVIII 1, coll.207-227, in part. 217; Tarán, *Speus. of Ath.*, p.371-72, il quale nota come Damascio fosse a sua volta ampiamente debitore del commento di Proclo al *Fedone*).Westerink pone il II volume sotto il nome di Damascio.
- 2) Per Numenio oltre a questo accenno (fr.46a Des Places) cfr. anche Stobeo, *Ecl.*I,49, 25, p.350 Wachsmuth = fr.44 Des Places; per Plotino *Enn.*IV, 7, 14. Plutarco è Plutarco d'Atene, cfr. Beutler, *Real-Encycl.* XXI,1, 1951, coll.972-75; ma una glossa marginale fa il nome di Paterios, per cui cfr. ancora Beutler, *Zu Paterios*, "Hermes" LXXVIII, 1943, pp.106-108. Paterios, neo- o medioplatonico scarsamente noto, viene citato talvolta da Olimpiodoro.
- 3) . Per Giamblico cfr. J.Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogorum commentariorum Fragmenta*, Leiden 1973, , pp.373-77, con richiamo in particolare a *De mysteriis*, VIII, 6, 269, ov'è la distinzione delle due anime, l'una di natura intellegibile e divina, .l'altra sottomessa alle vicissitudini cosmiche e al ciclo della necessità.
- 4) Il passo interessa in primo luogo per quanto riguarda il concetto di ὀλογία, con il quale Olimpiodoro, o piuttosto Damascio, può aver inteso la parte arazionale dell'anima; e questa volta si tratta di anima individuale, e non di anima del cosmo, che conosce moti o affetti estesi fuori del campo delle realtà razionali. Polemizzavano, Speusippo e Senocrate, contro la rigida limitazione posta da Platone in *Tim.*69c sgg. all'immortalità dell'anima, di cui la sola parte razionale è ritenuta immortale? O semplicemente compivano un atto di esegesi conciliatoria, dimostrando la teoria doversi accogliere in accordo con altre espressioni platoniche, in senso sfumato e traslato, e tentando di spiegare entro certi limiti l'espressione εἶδος θνητόν? H.Dörrie, *Kontrov. um Seelenwand.*, pp.417 sgg., 420-22, ha tentato di analizzare il riferimento, ma sfiorando appena il problema, né ciò stupisce, data la povertà della notizia. E' certamente difficile non porre in relazione questa serie di indicazioni dossografiche con la teoria pitagorica, accademica, neopitagorica, e passata poi nel medio e neoplatonismo, della metensomatosi; cfr. per questo Zeller, *Philos.d.Gr.* III,2, p.240: rendere immortale l'anima fino alla ἔμψυχος ἕξις significa in altri termini ritenere che la metensomatosi esiga la conservazione di forme psichiche puramente vitali oltre la morte del corpo. Nell'Accademia antica, una teoria del genere è stata presa in considerazione soprattutto per ciò che riguarda Senocrate, di cui è maggiormente nota la religiosità orientata in senso pitagorico; cfr.Heinze, *Xenokr.*, p.138. Ma Damascio poteva trovare questi riferimenti ai pitagorici e all'Accademia antica in Giamblico, se si pensa al passo di questi da Stobeo riportato in *Ecl.*I,49, 43 (p.384, 25 sgg. Wachsmuth) ove si attribuisce ai παλαιότατοι τῶν ἱερέων la teoria secondo cui la ὄλογος ψυχή, anche separata dal suo elemento intellegibile, sopravvive di per sé nel cosmo.

In ogni caso, lo ὄλογον o la ὀλογία si caratterizza di per sé come arazionale o come ciò che esce dai limiti dello strettamente razionale, come πόθος, ὄρεξις, come tendenza psichica e non come vita psichica più elementare; e la posizione qui data come antico-accademica e in pari tempo giamblichea sembra distinguersi da quella più ampiamente pitagorizzante, che parifica nella vita psichica e nella trasmigrazione delle anime tutto l'universo fino alle stesse piante. Non si riferisce all'elemento vitale di per sé considerato, ma a quel complesso di facoltà psichiche che si differenzia dal λογικόν. Anche precisato questo, tuttavia, non possiamo sottrarci alla sensazione che l'accenno alla dottrina di Speusippo e di Senocrate si inserisca qui in un contesto ad essa profondamente estraneo, e che lo scoliasta abbia utilizzato uno spunto che probabilmente gli giungeva già avulso dal suo contesto e dalle motivazioni sue proprie, attraverso tradizione dossografica ulteriore.

F 72 Philodemus, *De pietate*, fr.C, 7b 1, p.72 Gomperz (nuova ed. D.Obbing, Oxford 1996)

1 ἔλαιπούσας R

... il quale dice che le anime dei buoni sono delle vere e proprie forme divine, ma sono molto scarse e in piccolo numero (1).

- 1) Sulla scorta di una supposizione del Diels, *Dox.Gr.*, p.258, il passo viene attribuito a Speusippo dal Lang, *Speus.acad.scr.*, p.80. Ma la supposizione si basa solo sulla posizione del passo, che è immediatamente precedente ad uno sul *Περὶ φιλοσοφίας* di Aristotele, e deve quindi essere antico-accademico; e infatti Diels si richiama al passo già citato di Olimpiodoro (F 71) che cita tuttavia anche Senocrate.

La dottrina qui richiamata è platonica: cfr. *Leges*, III, 691 e, ove si parla di θεία δύναμις commista a φύσις ἀνθρωπίνη. Platonica è anche la convinzione che pochissimi siano i buoni, quelli che conoscono il bene, cioè i filosofi (*Resp.*VI, 491a sgg., 494a). Speusippo può aver raccolto e fatto sua tale posizione, ma la questione dell'attribuzione resta incerta.