

## INTRODUZIONE

Vita	p. 1
Dottrina	6
Edizioni e interpretazioni	18
La presente raccolta	21

Vita.

Nulla sappiamo in verità delle origini di Senocrate, se non il luogo di nascita, Calcedone. Questo, ce lo danno più autori: Filodemo o le sue fonti, Diogene Laerzio, Suida ed altri<sup>1</sup>. Ma la sua vera biografia comincia con l'adesione alla scuola di Platone. Di precedente, non abbiamo che una testimonianza di Ateneo, che ce lo dà come discepolo, in primo luogo, di Eschine socratico (*Deipnosoph.* XI, 507 b-c = *Test.* 8 I.P.); ma la testimonianza è tardiva e incerta, e inoltre deriva da un antiplatonico, il che ce la rende più dubbia<sup>2</sup>. Le notizie relative alla relazione di Senocrate con il Maestro sono tutte incentrate sul tema dell'assoluta fedeltà e lealtà verso di questi, un tema positivo nei riguardi di Senocrate, che sembra aver caratterizzato le fonti platoniche a suo riguardo; diverso, vedremo, il ritratto che si può ricavare dalle fonti filoaristoteliche<sup>3</sup>.

Tutto ciò che sappiamo di Senocrate vivente ancora Platone si riduce a pochi episodi, e anche questi, in buona parte, narrati tardivamente e romanzati. Il più antico e relativamente certo lo troviamo nell'*Index Academicorum*: egli avrebbe rifiutato una corona d'oro vinta ad un banchetto alla corte di Dionisio (VIII, 170 sgg. = *Test.* 1 I.P.). La notizia è confermata da Diogene Laerzio (IV, 8 = *Test.* 2 I.P.) e da Ateneo, che ce ne dà anche la fonte, lo storico Timeo di Taormina (*Deipnosoph.* X, 437 b = *Test.* 14 I.P.). Timeo era un nemico dell'Accademia per la sua ascendenza isocratea; ma fu anche un acceso antimacedone, e questa (lo vedremo più oltre) può essere stata la sua ragione di esentare Senocrate dal biasimo, mettendo in rilievo al contrario la sua assoluta indifferenza verso l'oro<sup>4</sup>. Altri episodi, come quello riferito da Eliano (*Varia Historia*, III, 19 = *Test.* 13 I.P.), secondo cui Senocrate avrebbe protetto il vecchio maestro contro l'ingratitude e la

---

<sup>1</sup> Di Calcedone lo dicono tutti, a cominciare dall'*Index*, VI, 1; il nome del padre, Agatanore, è aggiunto da Diogene L., IV, 6, e, con una variante e un dubbio (Agatanore o Agatone) da Suida, s.v. Ξενοκράτης, 42, p.494 Adler = fr.3 I.P. Ricaviamo la data della sua nascita (396 a. C.) da calcoli sulla datazione di Diogene Laerzio, che parla della sua morte nel 314 a 82 anni. La raccolta fondamentale dello Heinze, *Xenokrates* (1892) non contiene alcun accenno a dati biografici. Per questi è invece da vedersi H.Dörrie, *Xenokrates e Xenokrates 2, Real-Enc.* IX A 2 (1967), col.1511 sgg., e *Kl.Pauly* V (1975), col:1413 sgg.(ma in forma molto parziale e rapida); Isnardi Parente, *Biografia*, p.129 sgg.; Whitehead, *Xenocrates the Metic*, p.221 sgg.; oggi Dillon, *Heirs of Plato*, pp.89-96

<sup>2</sup> Cfr. per questo *infra*, nt. 22.

<sup>3</sup> Proclo, *In Plat.Parm.*, col.888,30 sgg. Cousin<sup>2</sup>= fr.94 I.P., è forse l'autore che meglio esprime questa opinione (ὁ μὲν οὖν Ξ. τοῦτον ὡς ἀρέσκοντα τῷ καθηγεμένῳ τι τὸν ὄρον τῆς ιδέας ἀνέγραψε, "Senocrate dà questa definizione dell'idea come aderente alle opinioni del suo maestro"), senza che, a quanto vedremo, essa appaia oggi condivisibile a noi. Per gli atteggiamenti ispirati all'aristotelismo cfr. più oltre.

<sup>4</sup> Cfr. per Timeo di Taormina Laqueur, *Real-Encycl.* VI A I, 1936, col.1195 sg., e Jacoby, *IIIb Komm.*, p.540 sg., oltre che I.Düring, *Arist.anc.biogr.Trad.*, pp.386-87. Τιμαίος è ricostruito da Mekler, *Index*, p.43, in omaggio a questa citazione di Ateneo; cfr. oggi il passo ricostituito, per quanto è possibile ricostituirlo, da Gaiser, *Akademica*, pp.477-479, e da Dorandi, *Filodemo.Platone e l'Accademia*, pp.229-230. Dionisio è probabilmente Dionisio II; ma cfr.*infra*, commento a F 14.

tracotanza del più giovane discepolo Aristotele, sono invece ampiamente da dubitarsi, e sembrano al contrario risalire ad una fonte intesa a porre in rilievo l'assoluta fedeltà senocratea nei confronti del comportamento aristotelico, forse anche con una punta di svalutazione nei riguardi di Speusippo, malato e impotente a fare egli stesso ciò che Senocrate fa<sup>5</sup>.

La citazione di Senocrate compresa nell'ambito di una delle residenze di Platone presso i tiranni di Sicilia ci pone un particolare problema: quante volte Senocrate accompagnò Platone in quelle circostanze? O non fu che una volta, e allora in quale dei viaggi e soggiorni di Platone? Che fosse usuale, in caso di questi, farsi accompagnare e assistere da amici, o parenti, o fedelissimi, era comune nel mondo antico, né si può pensare che Platone sia mai partito solo, anche se nella *VII Epistola* egli si guardi mai dal citare suoi accompagnatori. Plutarco, che raccolse fonti assai prossime sull'amicizia fra Platone e Dione, non cita, per suo conto, altro che Speusippo<sup>6</sup>. Ma, oltre la citazione che abbiamo già ricordata – il rifiuto di Senocrate di accettare la corona d'oro, elogiato, sembra, da Timeo di Taormina – è Diogene Laerzio a dirci che egli fu accanto a Platone anche durante il soggiorno in Sicilia, genericamente (IV, 6 = *Test.* 2 I.P.); e ancora (IV, 11) racconta che, avendo Dionisio detto a Platone che gli avrebbe tagliato la testa, offrì la propria testa prima di quella di Platone. Egli sembra dunque aver condiviso con Platone la fase più critica dei suoi rapporti con Dionisio II<sup>7</sup>.

Dopo la morte di Platone e la successione di Speusippo a capo della scuola, fu probabilmente ad Asso presso Ermia di Atarneo, tiranno della città, insieme con Aristotele. Ma di ciò non possiamo essere del tutto sicuri: la fonte più sicura per queste notizie, il *Commento* di Didimo alle *Filippiche* di Demostene, è, su questo punto, lacunosa nell'edizione Diels-Schubart (*Didymi Comment. in Demost.*, p.10 D.S.) e integrata, col nome di Senocrate, dal Foucart<sup>8</sup>. E' probabile che Ermippo, il biografo di Aristotele, sia la fonte di questa notizia; e ciò sarebbe comprovato dal fatto che Ermippo è anche la fonte di Strabone, il quale (*Geogr.* III,57) dà la stessa notizia come certa. Sul soggiorno presso Ermia non abbiamo altre notizie che riguardino Senocrate, e si può pensare, accettando per sicura la notizia, che egli sia sfuggito alla cattura del tiranno, secondo quanto racconta Strabone (non riferendosi peraltro ad Aristotele, già tornato a Pella nel 343-42).

Assai meglio informati siamo, e questa volta dall'*Index*, circa la sua elezione a scolarca: una vera elezione stavolta, mentre di Speusippo non si parla mai di elezione, limitandosi a dire che egli διεδέξατο l'Accademia, assumendo cioè la direzione della scuola. Al contrario, Senocrate fu eletto dai νεανίσκοι o dai più giovani discepoli della scuola, che certamente, di fronte ai πρεσβύτεροι, rappresentavano la maggioranza<sup>9</sup>, in assenza di Aristotele già partito per la Macedonia (ove Filippo lo chiamava per l'educazione di Alessandro) e avendo a concorrenti Menedemo di Pirra e Eraclide

---

<sup>5</sup> Düring, *Arist. anc.biogr. Trad.*, p.256, ha potuto parlare di Aristosseno, ma la fonte di Eliano è molto più antiaristotelica che antiplatonica; Aristosseno non è perciò in causa. Gigon, *Ant.Aristotelesviten*, pp.152-154, ha pensato anche qui a Timeo, ma con scarse probabilità. Più felice Swift-Riginos, *Platonica*, p.130, che allude a una fonte più antica ma forse più attendibile, l'elogio di Platone scritto da Polemone stesso, giunto comunque a Eliano attraverso tramiti. Dà a questo episodio maggiore credibilità di quanto non si sia fatto finora Dillon, *Heirs of Plato*, pp.3-4. Per altri motivi, come la cattiva salute di Speusippo, cfr. Isnardi Parente, *Speusippo*<sup>2</sup>, commento a *Test.* 1 e *Test.* 2 ..

<sup>6</sup> Cfr. Isnardi Parente, *Speus.*<sup>2</sup>, *Test.* 30, a proposito di Plutarco, *Dio*, 22, 2 sgg.

<sup>7</sup> Questo ci induce a pensare a Dionisio II anche per l'episodio della corona d'oro rifiutata e offerta a Hermes; non sappiamo infatti chi fosse accanto a Platone durante la sua visita a Dionisio I, sulla quale siamo del resto assai male informati. Whitehead, *Xenocr.the Metic*, p.224, osserva che con ogni probabilità Senocrate arrivò ad Atene dopo il primo viaggio di Platone a Siracusa, nei primi anni del 370; ma su questo non abbiamo alcuna sicurezza.

<sup>8</sup> Il testo è stato poi riedito da L.Pearson –S.Stephens, *Didymi in Demosthenem commenta*, Stuttgart 1983, che non citano in assoluto Senocrate; cfr. per questo Dorandi, *Filod. Acc. Plat.*, p.32 e *infra*, comm.a *Test.* 1. Ma sull'integrazione di Foucart a favore di Senocrate (Foucart, *Études Didymos*, p.156) cfr. i dubbi di Wehrli, *Sch. Arist.*, I p.50 e ancora Dorandi, *Filod. Plat. Acc.*, pp.213-214. Strabone è il solo autore a darci questa notizia Cfr. *infra*, *Test.* 21-22.

<sup>9</sup> E' una distinzione che diverrà poi attuale fra le scuole filosofiche, ma che compare per prima in questa testimonianza. Circa la validità di questa tradizione cfr. Merlan, *Success Speusipp.*, p.105; essa viene per lo più accettata.

Pontico, battuti per pochi voti (VI, 37 sgg.). Fu eletto non per ragioni teoriche, sembra – quali, ad esempio, la sua fedeltà a Platone – ma per ragioni di ammirazione per l'ἠθος che lo contraddistingueva, soprattutto in contrapposizione alle debolezze di Speusippo<sup>10</sup>. Questa è la notizia di fonte più antica che abbiamo, ed è da credersi, di fronte a quella, tardiva e improbabile, di una sua chiamata da parte di Speusippo giunto all'estremo, che ci viene attestata solo da lettere pseudepigrave<sup>11</sup>

Era un notevole cambiamento nell'ambito della scuola, fino allora rimasta saldamente in mano della famiglia di Platone. Saliva alla direzione di essa uno scolarca meteco, povero e soprattutto antimacedone, contro quello ch'era stato l'atteggiamento politico dominante del suo predecessore<sup>12</sup>. L'antimacedonismo, Senocrate l'avrebbe ben presto dimostrato nei rapporti con Antipatro, che alla morte di Alessandro assunse il potere in Macedonia e si preoccupò di domare le ribellioni nascenti in Grecia, soprattutto la rivolta di Atene. Del suo atteggiamento abbiamo testimonianze che tutte, più o meno, concordano nella sostanza: mandato come ambasciatore insieme con Focione e altri a Tebe, fu il più irriducibile di tutti nei confronti del generale macedone, affermando che questi, nello stabilire in Atene una guarnigione, si comportava moderatamente se avesse dovuto trattare con servi, ma pesantemente con liberi. L'episodio era narrato nell'*Index*, in cui però ne resta semplicemente una parte (VII, 36 sgg.), mentre ci resta per intero nel *Focione* di Plutarco (27, 1-6 = *Test.*40 I.P.). Un'altra testimonianza, riportata ancora da Filodemo, ma nella *Retorica* e nel connesso pap.224, ci riporta lo stesso episodio senza smentirlo, ma in forma malevola: è Demetrio del Falero che, in questo caso, nota l'incapacità di Senocrate a fare un vero discorso politico, essendo stato fino allora un capo di scuola filosofica<sup>13</sup>. Forse, essendo Demetrio contemporaneo degli stessi avvenimenti, è un biasimo all'assemblea ateniese, che ha voluto il meteco Senocrate insieme con gli altri nell'ambasceria.

L'antimacedonismo di Senocrate viene così accertato: è però troppo poco per fare di lui un membro o addirittura uno fra i capi del partito democratico della città.<sup>14</sup> Si evince da questa posizione di Senocrate un attaccamento particolare ad Atene e una fierezza tutta sua particolare nella risposta a un potente, ma niente di più. Del resto esistono più testimonianze sul suo rifiuto di un dono cospicuo, di cinquanta talenti, fattogli da Alessandro, che egli avrebbe sdegnosamente rifiutato (Plutarco, *De Alex.fort.* I, 331c, 333b, *De Stoic.rep.* 1043 a, *Regum imperat.apophtegm.* 181e, Diogene Laerzio, V, 10, ancora Plutarco, *Alexander*, 8,4 sgg.= *Test.* 32-37 I.P.) ; questo si iscrive assai bene nel *topos* dell'indifferenza al denaro che lo riguarda, e non ha alcun significato politico, tanto da non impedirgli di rispondere invece, affermativamente, alla richiesta fattagli sempre dallo stesso di scrivere per lui un'opera sul modo di regnare ( Plutarco, *Adv.Colotem*, 1126 c-d =*Test.* 38 I.P.)<sup>15</sup>. Esiste inoltre un'altra tradizione di suoi rapporti con Poliperconte, generale di

<sup>10</sup> ἥδονῶ ἢ ττων, “debole nei confronti dei piaceri” definisce Speusippo l'*Index*, col.VI, 35 sgg. cfr. Isnardi Parente, *Speusippo*<sup>2</sup>, *Test.*1.

<sup>11</sup> Cfr. le due lettere pseudepigrafiche della raccolta speusippea, F 131 e 132 e il commento ad esse. Cfr. anche Isnardi Parente, *Due epistole socr.*, p.274 sgg. Un'eco di questa tradizione si trova in Diogene Laerzio, IV 14, nonché nella *Philosophos Historia* dello pseudo-Galeno.

<sup>12</sup> Questo se si accetti l'autenticità speusippea della *XXVIII (XXX Orelli) Epistola Socratica*, che E.Bickermann-J.Sykutris, *Speusipps Brief an König Philipp*, “Berichte üb. Verhandlungen Sächsischen Akademie Wiss., Leipzig XXX (3), 1928, hanno illustrata efficacemente; ma cfr. oggi di contro Tarán, *Speus. of Ath.*, p.8, e L.Bertelli, *La lettera di Speusippo a Filippo. Il problema dell'autenticità*, “Atti Accademia Scienze e Lettere Torino” 1977, pp.75-111 (da vedere in proposito Isnardi Parente, *Speusippe*<sup>2</sup>, F 130). A favore dell'autenticità, di recente, nuovamente R.Natoli, *Speusipp's Letter to Philip II*, Stuttgart, 2004, con buoni argomenti..

<sup>13</sup> Incerta l'opera di Demetrio da cui Filodemo attinge; forse le *Συναγωγαὶ δημηγοριῶν καὶ πρεσβειῶν* (Diogene L., V, 80). Per l'edizione dei testi cfr. W.Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906, p.67, che rivede anche l'edizione data dal Sudhaus (Filodemo, *Rhet.* I, p.350, II, p.173); ma non tutto nella sua verifica è accettato da Wehrli, *Sch.d. Arist.* IV, Basel-Stuttgart 1968<sup>2</sup>, fr.158-159, comm. p.80.

<sup>14</sup> Così Treves, *Demade postumo*, p. 364; e Maddoli, *Senocrate clima politico*, pp.304-327. Più attenzione a questo problema *infra*, comm. a *Test.*1.

<sup>15</sup> Il rifiuto è peraltro descritto come solo parziale da Diogene L., IV,8, e da Cicerone, *Tusc.Disp.* 32, 91, che seguono una diversa fonte.

Alessandro, anch'essa, questa volta non del tutto benevola nei suoi riguardi (Plutarco, *De vitioso pudore*, 533c = *Test.*45 I.P.), ma non implicante di per sé alcun significato politico.

Fu, a differenza di Speusippo che, sappiamo, si faceva portare in lettiga alla scuola, abitatore continuo di questa, sì che le sue discese alla città in giorni festivi venivano salutate come un particolare avvenimento (Diogene L., IV, 6-7 = *Test.*2 I.P.). Questo potrebbe avvalorare un'ipotesi da chi scrive fatta altrove, e che non credo sia da respingersi senza opposizione alcuna: con Senocrate, meteco e impossibilitato da ciò ad alcun possesso immobiliare in Atene, potrebbe esser cominciata quella funzione dell'Accademia di sede stabile dello scolarca e di quanti a lui in particolare si richiassero. Ciò non potrebbe essere avvenuto senza una particolare concessione da parte dell'assemblea, nella quale Senocrate d'altronde non doveva mancare di appoggio<sup>16</sup>. La sua impossibilità di pagare il μετοίκιον per ragioni di assoluta povertà (avesse o no dovuto questo portarlo a un vero e proprio processo) fu superata grazie all'intervento dell'oratore Licurgo, che sembra mandasse a giudizio colui che lo aveva accusato (Plut.*Titus Flam.*12,7, Ps.Plut. *X oratorum vitae*, 842b = *Test.* 18-19 I.P.), e questo fatto già basterebbe ad attestare la posizione della *ekklesia* nei suoi confronti.

L'episodio che ha interessato maggiormente il mondo antico fra quelli che si riferiscono agli ultimi anni del suo scolarcato è la conversione alla filosofia del giovane e dissoluto Polemone, quello stesso che poi lo avrebbe succeduto a capo della scuola. Tale episodio è raccontato da molti e in più modi diversi; il più ricco di particolari è quello di Valerio Massimo, che dà della scena una descrizione di apparenza visiva al più alto grado; ma notevoli sono anche quelli degli altri, Plutarco, Diogene Laerzio, Porfirione, lo stesso Epitteto che tuttavia ne parla più brevemente (Plut. *Quom.adul.am.* 71e, Diogene L. IV,16 sgg., Porfirione, *Ad Hor.Sat.*II,3, 254, Valerio M. VI, 9, ext.1, Epitteto, *Diss.*IV,11,30, infine Agostino, *Epist.*CXIV, p.263 Golbbacher = *Test.* 47-54 I.P.). Polemone apparteneva allo stesso tipo di uomo cui era appartenuto Alcibiade, e la storia si modella sensibilmente su quella di Alcibiade e Socrate; ciò nonostante essa ha una credibilità sua propria, e ci rappresenta lo stupore e lo sgomento del giovane toccato d'improvviso da quella carica etico-filosofica che la figura di Senocrate portava in sé, la sua trasformazione repentina, il suo nuovo ruolo filosofico<sup>17</sup>. La storia della conversione di Polemone indica quanto forte fosse per tutto il mondo antico la visione del filosofo come portatore di un modello etico, inscindibile dalla sua persona, modello etico al quale chi volesse veramente farsi filosofo doveva conformarsi..

Due tendenze dominano la tradizione biografica relativa a Senocrate, ma la tendenza positiva è la più forte e la più marcata. Essa associa la sua figura a più *topoi* fondamentali di virtù: quello della σωφροσύνη, quello della ἀντόρκεια, quello della φιλανθρωπία, infine quello del tributo esterno offerto alla virtù indiscussa e senza ombre di Senocrate stesso. La sua σωφροσύνη è attestata da episodi come quello della sua impassibilità di fronte alle etère Frine e Laide, che amici malevoli gli avrebbero proposte (Diogene L., IV,7, Valerio Massimo IV,3, ext.3= *Test.*2, 30 I.P.) ma anche come quelli della sua incorruttibilità di fronte al potere, che fanno tutt'uno con il *topos* della sua

---

<sup>16</sup> Era necessaria la concessione di una ἔγτης, che poteva essere οἰκίας ο γῆς, e poteva estendersi τοῖς ἐγγόνοις. Cfr. quanto già detto, sulle posizioni patrimoniali dell'Accademia, in Isnardi Parente, *Speusippo*<sup>2</sup>, commento alla *Test.*1.; e più ampiamente *infra*. Rimango sostanzialmente del parere che Senocrate, in quanto meteco, non potesse, senza un atto del genere, dirigere di fatto l'Accademia, il cui terreno era legalmente proprietà della famiglia di Platone; concordo con questo con Whitehead, *Xenocr. the Metic*, p.229 sgg. (ma per la data della concessione non completamente, cfr. *infra*, comm. a *Test.*2). Non deve esser stato difficile a Senocrate ottenere ciò: simpatie potevano derivargli dai democratici per il suo atteggiamento dimostrato in occasione dell'ambasciata presso Antipatro, come porrebbe in evidenza l'episodio di cui subito dopo si parla (più accettabile la versione che dà il democratico Licurgo come autore del fatto; la notizia di Diogene L., che lo attribuisce a Demetrio del Falero, IV, 14, è scarsamente attendibile, essendo Demetrio conservatore, filomacedone e soprattutto, come già si è visto sopra, scarsamente favorevole a Senocrate)..

<sup>17</sup> Su Polemone cfr. *Index*, col.IV, 14 sgg.; comm. in Dorandi, Filodemo. *Plat. Acad.*, p.230. Anche per Polemone, divenuto poi scolarca, si usa la stessa espressione che per Speusippo, διεδέξατο τὴν σχολήν (ο τὴν διατριβὴν, come preferisce Gaiser) e non si parla di elezione. Una raccolta di frammenti di Polemone si ha da parte di M.Gigante, *Polemonis Academici Fragmenta*, "Rend.Accademia d'Archeologia Napoli" LI (1976), pp.91-144, della quale si dirà meglio più oltre.

αὐτόρκεια (la già ricordata indifferenza rispetto al dono di Alessandro, che ha avuto i suoi ammiratori in Cicerone, *Tusc. disp.* V, 32,91, Plut. *De Alex. fort.* I, 333b, *Regum imp. apophthegm.* 181e, *De Stoic. rep.* 1043d, Diogene L. IV, 8, Suida, *Xenocrates*, 42, III, p.494 Adler, Stobaeo, *Flor.* III, 5,10, p.258 Hense = *Test.* 29, 34, 33, 2, 4, 31 I.P.)<sup>18</sup>. Per la φιλοανθρωπία si può vedere non solo l'episodio già narrato di Polemone, che fu toccato nel profondo dalla mitezza e benevolenza del filosofo nei suoi riguardi, ma altri episodi cui non è estraneo il mondo degli animali, tradizione questa nata intorno al *topos* del vegetarianismo senocrateo, ma non perciò destituita di fondamento. Plutarco (*De esu carniū*, 996b) = *Test.* 61 I.P.) racconta che Senocrate avrebbe detto, a proposito della condanna inferta dagli Ateniesi a colui che aveva scorticato vivo un ariete, che non è peggiore chi tortura un essere vivente di chi gli toglie la vita<sup>19</sup>; ed è più tenue, ma non meno significativo, l'episodio del passero raccolto, narrato da Diogene L. IV, 10, e da Eliano, *Varia Hist.* XIII, 31 = *Test.* 2 e 9 I.P.). Infine, il tributo universale a lui riconosciuto per la sua virtù è bene illustrato da episodi come quello narrato da Diogene L., IV,7, e da Valerio Massimo, II,10, *ext.* 2 (= *Test.* 16 I.P.), secondo cui i giudici, in un processo in cui doveva render testimonianza, lo esentarono concordi dal giuramento; o dalle attestazioni della città in suo onore al suo accedere ad essa (ancora Diogene L., IV,7).

Diogene, come sempre, fa però spazio anche alla tradizione negativa circa di lui; tradizione aristotelica, che tende a porre in rilievo la sua inferiorità intellettuale ad Aristotele e la sua goffaggine; essa risale sicuramente a Ermippo, peripatetico biografo di Aristotele, interessato alla contrapposizione del suo personaggio con gli altri accademici a tutto vantaggio della figura dello Stagirita<sup>20</sup>. E' infatti da Diogene che noi sappiamo come Aristotele avesse nella scuola il soprannome di Νοῦς, 'intelletto' (V,2, cfr. anche Eliano, *Varia Hist.* IV,9); parallelamente, di Senocrate si dice che Platone, nel paragonarlo ad Aristotele, chiamasse l'uno 'asino' e l'altro 'cavallo', e che a Senocrate, ch'era di aspetto grave e arcigno, raccomandasse di 'far sacrifici alle Grazie' (IV,2 = *Test.* 2 I.P.; ma è di Eliano, XIV,9 = *Test.* 8 I.P., la ulteriore notizia correttiva che Senocrate accoglieva con mitezza questi inviti di Platone, come a lui giovevoli). Tutto questo - come l'altra, già accennata, della scuola presso Eschine, cui Platone lo avrebbe strappato, notizia che sembra appartenere a Egesandro di Delfi, un oscuro autore di Ὑπομνήματα<sup>21</sup> - fa parte di una malevola tradizione antiplatonica sviluppatasi a partire dal primo ellenismo, che ha sia aspetti pitagorizzanti, sia aspetti filoaristotelici, e che investe, insieme con Platone, i suoi più fedeli discepoli, Senocrate ovviamente in primo piano<sup>22</sup>. E di essa non sono scomparse le tracce, e Diogene le raccoglie, com'è uso fare nelle sue *Vite*.

Che Senocrate non sia mai tornato da Atene alla sua patria Calcedone, sembra evidente da quanto già si è detto delle circostanze della sua elezione. E' incerto che ci stato o no un intervallo di tempo fra la morte di Speusippo e la sua ascesa alla direzione della scuola: l'accento di Diogene L. all'arcontato di Lisimachide sembra farlo intendere<sup>23</sup>. Ma nulla più di questo ci è possibile arguire.

<sup>18</sup> Per questi varii *topoi* positivi sulla base dei quali è costruita la biografia di Senocrate cfr. Isnardi Parente, *Biografia*, pp.130-136.

<sup>19</sup> Sull'amore di Senocrate per il mondo animale cfr. Isnardi Parente, *Le 'tu ne tueras pas'*, pp.161-172; più diffusamente altrove, comm. a F 169, 184.

<sup>20</sup> Cfr. Düring, *Arist. anc. biogr. Trad.*, p.319, per l'accettazione della fonte; diversamente Swift-Riginos, *Platonica*, pp.131-132 e nt.47 (con accenno all'interpretazione di Elladio, 37 B Düring, D.L. IV,1). Su Ermippo cfr. Wehrli, *Schule d. Arist. Suppl. I*, Basel-Stuttgart 1974; Senocrate è qui citato solo a proposito del fr.84, da Porfirio, *De abstinentia* IV, 22 (cfr. p.93; più ampiamente *infra*, comm. a F 169).

<sup>21</sup> Per Egesandro cfr. Jacobi, *Real-Encycl.* VII,2, col.2060-61. La notizia non è peraltro totalmente da escludersi, seppur dettata da spirito malevolo.

<sup>22</sup> L'antiplatonismo, che ha forse la sua principale origine in Aristosseno, è forte in epoca ellenistica. Cfr. I. Düring, *Herodicus the Cratetean*, Stockholm 1941; Dörrie-Baltes, *Platonismus*, II, pp.225-236 (anche per la letteratura critica anteriore sull'argomento).

<sup>23</sup> Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.209-210, sulla scorta di Jacoby, comm. a FGH 244 F 344-46 (II, B, pp.809-810). Cfr. *infra*, *Test.* 2.

Dottrina.

Della dottrina di Senocrate è arrivato direttamente assai poco alla tarda antichità, e questo rende assai difficile darne una ricostruzione completa. Ciò si avverte ancor più che trattando di Speusippo: anzitutto perché Speusippo si differenziava realmente da Platone, e la sua dottrina attraeva di più gli interpreti; ma secondariamente perché Aristotele, che cita spesso Speusippo, non cita invece mai Senocrate, pur parlandone quasi sempre in terzo luogo<sup>24</sup>; e Aristotele è la fonte più sicura che noi possediamo per ricostruire la dottrina del filosofo. Occorre quindi uno sforzo particolare di distinzione del suo pensiero da quello di Platone e una ricostruzione indiziaria di esso che sia il più possibile motivata

a) I princìpi e le idee.

Aristotele ci parla spesso della dottrina dei princìpi riferendola in primo luogo a Platone. Accettava, almeno in parte, la ricostruzione che Senocrate per primo - a quando crediamo - aveva dato della teoria del maestro. Se Platone aveva parlato spesso di 'princìpi', intendendo di volta in volta realtà diverse, ma assolutamente prime, condizioni primarie dell'essere, Senocrate si era sforzato di dare unità a questo concetto<sup>25</sup>: egli ipostatizzava dunque il concetto di principio in due forme che gli sembravano le più coerenti alla visione platonica, ma che erano in realtà piuttosto pitagoriche, o pitagorizzanti, che platoniche in stretto senso, nelle due forme fondamentali dell'uno e della δυός, la diade, principio di divisione e dispersione.<sup>26</sup> Le due forme fondamentali venivano così a prevalere sulle idee e queste a derivarne, il che è inconcepibile con una visione strettamente platonica del problema: non sono le idee realtà primarie in assoluto, non assolutamente derivate, ἀρχαί esse stesse, così come Aristotele stesso riconosce là dove si mantiene più fedele alla dottrina del maestro?<sup>27</sup>

C'era, in tutto questo, una indubitabile forma di platonismo, giacché i materiali di cui Senocrate faceva uso erano schiettamente platonici. Che l'uno si identificasse col bene, era già dottrina di immediati successori di Platone, probabilmente Senocrate, come sembra di poter evincere da un passo quale quello di Aristotele, questa volta in *Eth.Eud.*, I, 1218 a 21-23 (F 13 I.P.); e ciò perché l'uno è un numero, e più di ogni altro numero rappresenta l'unità suprema. Ci si accorge facilmente come questo non sia altro che uno sviluppo interpretativo del Platone della *Repubblica*, il quale aveva costantemente inteso l'unità e tutto ciò che conduce ad essa come bene, non per questo il

<sup>24</sup> Cfr., per controllo, i passi raccolti in Isnardi Parente, *Senocrate*<sup>1</sup>, pp.82-117; con la sola eccezione della testimonianza dei *Topici* sulla φρόνησις (fr.84). Più ampiamente *infra*, commento ai singoli passi.

<sup>25</sup> Per l'ipostatizzazione dei due concetti in Aristotele e Senocrate sono quanti si schierano decisamente contro l'ipotesi di un Platone 'esoterico', parlante solo per l'Accademia: come capace essa sola di comprenderlo. Cfr. in particolare Krämer, *Arete* (1959) e *Platone fond.metaf.* (1982), Gaiser, *Plat.ung.Lehre* (1963), Reale, *Platone nuova interpretazione* (1984) contro la posizione opposta di Cherniss, *Arist.Crit.Pl.Acad.* (1944) e *Riddle* (1945); più tardi Brisson, *Pré-supposés conséquences* (1993, con varie aggiunte e testimonianze in *Lectures de Platon* 2000), e Isnardi Parente, *Platone probl. ágrapha* (1993) e *Testimonia platonica* I e II (1997-1999). Per gli usi diversi dell'espressione ἀρχή in Platone cfr. Des Places, *Lexique*, s.v., 3° e 4° ('principio d'essere, origine' e 'principio di conoscenza', mai 'principio in assoluto'). In *Resp.* VI, 509c-d, si parla di ἀρχή ἀνυπότατος con riferimento al bene, premessa fondamentale dalla quale si deve partire, ma sempre come presupposto ultimo del conoscere. La stessa espressione del *Timeo* in cui più d'uno ha voluto riconoscere un accenno ai 'princìpi' (48b 7, c 3) è semplicemente accenno a στοιχεῖα più elevati, in cui si possono senza difficoltà riconoscere le idee.

<sup>26</sup> Cfr. per questo Isnardi Parente, *Senocrate*<sup>1</sup>, pp.324-25: Cherniss, *Arist.Crit.Pl.Acad.*, p.83 sgg., ha negato nella maniera più recisa che l'espressione δυός possa esser mai appartenuta a Platone, vedendo in essa una deformazione aristotelica spiegabile in base a *Phys.*A, 189 b, 192a. Ma in realtà l'espressione può essere non solo platonica, ma preplatonica, cioè pitagorica: lo dice la stessa decisione con cui Aristotele stesso afferma che i pitagorici intendevano con δυός un atto di ἐπίθεσις καὶ σύυθεσις (se, almeno, si presta fede ad Alessandro d'Afrodizia, *In Metaph.*, p.39, 10 Hayduck). Pitagorica, o pitagorizzante, la direbbe la stessa scelta senocratea di tradurre in numero il contrasto platonico fra bene come unità e inizio del male come fonte di dispersione.

<sup>27</sup> Cfr. Aristotele, *De ideis*, apd. Alex. P.87, 7-8, Harlfinger, p.34 (αἱ ἰδέαι ἅπασαι ἀρχαί).

Bene come uno<sup>28</sup>. Questa interpretazione avrà un lungo seguito, fino a Plotino e, più tardi, ai commentatori, che per lo più leggevano Platone attraverso Aristotele<sup>29</sup>; ma la lettura della *Repubblica* è sufficiente a smentirla. Dialoghi assai più tardi, come il *Filebo*, ci danno della μονός, ‘unità’, un’idea diversa: tale definizione vien data delle idee, che sono, appunto, μονόδες ο ἐνόδες, in quanto punti di unificazione del molteplice sensibile a livello intellegibile (*Phil.*15a). L’idea di un uno supremo da cui la realtà stessa delle idee derivi era rifiutata da Platone come uno pseudoconcetto parmenideo<sup>30</sup>.

Ancora: l’origine della materia sensibile, secondo Senocrate, era ravvisata in un ἄπειρον supremo, cui egli dava il nome di δυὰ ἄπειρος (Arist. *Metaph.*N, 1088b 28 sgg.)<sup>31</sup>. Ora, un concetto unitario di ἄπειρον non mancava in Platone, se si pensa a quel concetto di ἄπειρία o di ἄπειρου φύσις che pur troviamo nelle pagine del *Filebo*; ma esso significava ben altro che quell’infinito assoluto di cui anche le idee dovevano necessariamente aver parte; significava semplicemente l’infinito della realtà molteplice, non il πλῆθος chiaramente delimitato delle idee ma quello, veramente infinito e illimitato, del molteplice sensibile, condannato di per sé al disordine se non intervenga l’attività regolatrice che discende dalle idee stesse. Inoltre, Platone aveva usato dei due concetti di πέρας e ἄπειρον mutuandoli chiaramente ai pitagorici, e mai pensando di renderli superiori alle idee. Nel *Filebo* il ‘finito’ o ‘limite’, il πέρας, non veniva identificato con le idee, ma con l’ordine matematico inerente al cosmo; e l’ἄπειρον, il disordine che è tipico del sensibile, era contrapposto ad esso non per indicare un opposto principio, ma in funzione di una caratteristica che riguardava fondamentalmente il cosmo stesso<sup>32</sup>.

Tutto questo non poteva non condurre Senocrate ad una notevole revisione della dottrina delle idee. Esse non venivano più considerate i momenti supremi del reale, unitarii e assoluti: dovevano necessariamente comportare in sé una prima forma di mistione fra unità e molteplicità indefinita. Questa era per Senocrate non una revisione della dottrina, ma piuttosto una βοήθεια ad essa, un aiuto per chiarire certe difficoltà interne della teoria. Noi vedremo Senocrate spesso affannarsi a βοηθεῖν la filosofia del maestro, così ricca di intrinseche difficoltà, di fronte agli attacchi degli avversarii, numerosi e diversamente orientati, da Antistene ad Aristotele.

Aristotele, più volte nel corso della *Metafisica*, ma anche altrove, si sforza di smascherare una contraddizione della filosofia di Platone o di quanti, in suo nome, sostengono le idee. Pur avendo per proprio conto acceduto ad una interpretazione delle idee come dotate di forma e materia, unità e pluralità o grande-piccolo, secondo la forma che crede di poter ricavare da Platone (*Metaph.*A, 987b 20-22), considera poi contraddittoria, rispetto alla pura e semplice teoria delle idee, la ulteriore

---

<sup>28</sup> Ciò risulta in particolare da passi quali *Resp.*IV, 524e-525a, ove è esaltata la conoscenza dell’uno a confronto con la varietà delle conoscenze singole, eminentemente dispersiva; ma non si mostra mai di considerare l’uno come termine ultimo del conoscere. Si comprende che l’unità è il principio che domina il procedere di ogni ragionamento; così la genesi dello stato perfetto si avrà col portare a unità sotto la φόρμη unificante i vari impulsi dispersivi dell’anima, così come l’idea è il momento unificante delle varie forme sensibili. Ma l’uno resta l’uno, una entità numerica, e il dire ‘uno’ di una determinata cosa è pur sempre in funzione attributiva. Cfr. *Legg.*XII, 962d 4 ( εἰς τὸ ἔν βλέπειν, ‘guardare a ciò ch’è uno’).

<sup>29</sup> Basti per questo pensare a Plotino, *Enn.*V,1, 8 (ove, peraltro, non troviamo l’interpretazione della *Repubblica*, ma della, spuria, *Lettera II*).

<sup>30</sup> Cfr. per questo il *Parmenide*, ove Platone giunge ad affermare che l’Uno, a sé stante e in assoluto, non è; in proposito L.Brisson, *Platon. Le Parménide*, Paris 1994, pp.43 sgg.

<sup>31</sup> Il passo in questione è la prova migliore che l’espressione δυὰ ὁ ῥιστος, ‘diade indefinita’, non è platonica, ma senocratea. Di contro alla incertezza di quanti hanno trattato del problema in periodo relativamente antico (Zeller, *Philos.d.Gr.* II,I, p.105; Robin, *Th:plat.idées nombres*, pp.272, 643 sgg.; Ross, *Metaph.*II, p.343) abbiamo in Krämer, *Arete*, p.251, nt.12 e *Plat. fondamenti*, pp.117, 121 sgg., Gaiser, *Pl. ung.Lehre*, pp.117, 121, Reale, *Platone nuova interpretazione*, p.243 ecc. la decisa attribuzione dell’espressione e del concetto a Platone. Cfr. di contro Isnardi Parente, *Senocrate*<sup>1</sup>, pp.330-333 e *Testimonia plat.* I, pp.446-47: se altrove la questione è incerta, la formulazione tecnica del concetto in questa forma a Senocrate vale indubbiamente per il passo qui considerato.

<sup>32</sup> Rimando per questo a Isnardi Parente, *Le idee nel Filebo di Platone*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Atti Conv.Napoli 4-6 nov. 1993, Napoli 1995, pp.205-219 (in particolare contro l’interpretazione in senso metafisico del *Filebo* data da M.Migliori, *L’uomo fra piacere, intelligenza e bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Milano 1993).

suddivisione di queste in γέννη e εἶδη, e destinata a creare alla teoria in questione nuove difficoltà (*Metaph.A*, 991a 29 sgg.; M, 1079b 30 sgg.)<sup>33</sup>. Il rimprovero, se riguarda, come sembra, le idee, può esser fatto veramente al solo Senocrate, che accettava le idee, e non a Speusippo, che le rifiutava. Ma, al solito, non possiamo trarre da Aristotele alcuna indicazione relativa a Senocrate, e dobbiamo invece rifarci a un autore molto più tardivo, che sembra però su questo punto completare l'indicazione aristotelica.

In un lungo brano di Sesto Empirico, diretto in realtà contro il pitagorismo ellenistico, ma che tanto riporta del pensiero dell'Accademia e, trattandosi di idee, in particolare di Senocrate (*Adv.phys.* II, 250-26= F 43 I.P.), abbiamo una ulteriore spiegazione di questo argomento. Le idee sono, considerate di per sé stesse, ciascuna una in sé nella sua pura identità; ma, κατὰσύνληψιν, 'nella loro capacità di comprensione', ciascuna è due o tre o quattro, a seconda delle forme in cui si articola; di modo che siamo costretti a ricorrere al numero per definirle. E', questa, una interpretazione data del problema della διαίρεσις, la divisione dicotomica di cui Platone faceva uso nel *Sofista* e nel *Politico*; una pura interpretazione, perché mai, in quei dialoghi, Platone chiamava in causa il concetto di numero a chiarificarne l'aspetto.

Temistio, citando (lo leggesse o no direttamente) il Περὶ φύσεως senocrateo,<sup>34</sup> parla di un εἶδος συγκείμενον ἐξ εἰδῶν (*In Arist.Phys.*, 11, 19 Heinze =F 175 I.P.). La coincidenza quasi assoluta di questo passo col rimprovero di Aristotele (*Metaph.A*, 991b 21-22) che, se si accetta quanto precede (in particolare le parole συγκείμεται εἶδος ἐξ εἰδῶν), ci conferma una volta di più che è di Senocrate che qui si parla; e che Senocrate concepiva quindi le idee non più come quei primi assolutamente puri di cui Platone ci dice, ma come secondarie rispetto ai principi primi dell'essere, l'uno e la diade indefinita.

Parlando di una 'terza posizione' rispetto a Platone e Speusippo, Aristotele ci dice più volte che questa consisteva nel non distinguere più le idee dalle 'idee numeri', cosa che Platone aveva pur fatto (*Metaph.A*, 1069 a 33 sgg., M, 1076 a 10-12, 1080b 21, 1083a 31 sgg. = F 26- 30 I.P.). La 'terza posizione' è quella senocratea, che Aristotele mostra di disprezzare a tal punto dal risparmiarsi, come abbiamo già visto, di nominarne l'autore. Come si dovesse intendere questa assoluta matematizzazione dell'idea, non è del tutto chiaro, ma abbiamo alcune possibilità di intuirlo. Il numero è, nella sua essenza, unità di un molteplicità; e l'idea è unificazione del molteplice; si è già visto come, con ogni probabilità, Senocrate avesse concepito in termini matematici il rapporto γέννη-εἶδη. Se Platone aveva concepito le idee come μονάδες, e come μονάδες ἀσύμβλητοι, 'non combinabili fra loro', a differenza dei numeri che si sommano, si sottraggono, si moltiplicano, si dividono, sono insomma soggetti ad ogni possibilità di combinazione matematica (*Metaph.M*, 1080 b 10 sgg.), Senocrate aveva al contrario concepito le idee, o numeri ideali, perché tale era la sua concezione dell'idea, come numeri non μοναδικοί, come una sorta di composizione consistente in una struttura gerarchica di εἶδη ( 1080b 28 sgg., 1083 a 31 sgg. = F 39, 29 I.P.).<sup>35</sup> Aristotele veniva quindi a riconoscere che esiste una diversità nel modo di concepire le idee dall'uno all'altro dei loro sostenitori: tant'è vero che in un passo famoso, perché tanto diversamente interpretato, veniva a dire che c'era chi riteneva la linea in sé come l'idea della linea, mentre c'era chi la considerava senz'altro la diade, dandole carattere eminentemente matematico. Non v'è dubbio alcuno che questo secondo sostenitore della idee risponda al nome di Senocrate, anche se qui ambedue i nomi sono taciuti (*Metaph.Z*, 1036 b 12-16 = F 25 I.P.)<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. per questo Isnardi Parente, *Testimonia plat.* I, pp.391-392. In questo caso, nota Aristotele, essendo l'idea composta di idee, ci sarebbe l'idea di un'idea, il che non è ammesso.

<sup>34</sup> Per Cherniss, *Arist.crit. PLAcad.*, p.399 (nt.325), 566 sgg., Temistio leggeva veramente il Περὶ φύσεως senocrateo; cfr. di contro Saffrey, *Le Π.φιλοσ. d'Arist.*, p.41, con replica da parte di Cherniss, "Gnomon" 31, pp.41-42 (*Sel.Pap.*, pp.428-29). Ma è difficile pensare che l'intera opera di Senocrate si fosse trasmessa al IV secolo; cfr. *infra*, comm.a F 178.

<sup>35</sup> Cfr. Isnardi Parente, *Rilettura passo Metaf.*, p.259 sgg.: Aristotele cita due forme di porre delle μονάδες ἀσύμβλητοι, di cui solo quella di 1080b 30 sgg. è senocratea.

<sup>36</sup> Accetto qui l'interpretazione di Cherniss, *Arist.crit.PLAcad.*, p.567 sgg. (e, contro Saffrey, "Gnomon" 31, p.44= *Sel.Pap.*, p.431); cfr. già Isnardi Parente, Senocrate<sup>1</sup>, pp.338-339, e *infra*, comm. a F 25.

Noi vedremo più oltre come, da questa realtà complessa ma ‘incombinabile’, non scioglibile nei suoi singoli momenti, Senocrate giungesse con continuità a dedurre le realtà del mondo spaziale, cosa che Platone si era ben guardato dal fare. Ma possiamo fare un piccolo salto più oltre, e citare ancora Teofrasto, *Metaph.* VI B 11 sgg. (p.9 Laks-Most): il quale ci dice che Platone δόξειεν (‘sembrerebbe’) aver preposto i numeri alle idee, e aver posto direttamente questi dopo i supremi principi. Δόξειεν è l’espressione tipica di chi parla di qualcuno che non ha ascoltato direttamente, e di cui riporta la dottrina nella forma datale da un interprete<sup>37</sup> Chi poteva essere tale interprete di Platone? E’ chiaro che questi non poteva essere altri che Senocrate; Teofrasto si interessò, forse anche più oltre, alla dottrina di questi, fino a scrivere un’opera intitolata Τῶν Ἐνοκράτους συναγωγή, ‘Raccolta delle teorie di Senocrate’ (Diogene L., V, 47). Senocrate dunque poteva essere colui che aveva orientato Teofrasto a ritenere Platone autore di una teoria delle idee-numeri come dipendenti dai numeri stessi, idee ancor più delle idee; e ciò in una forma che non si identificava affatto con quella che Aristotele aveva attribuita a Platone.

#### b) Il cosmo e le linee indivisibili.

Una cosa in particolare deve aver preoccupato Senocrate nella sua interpretazione di Platone: il fatto che gli avversari, Aristotele ed altri, denunziassero l’intervallo radicale esistente fra i sensibili e la loro forma ideale come una concreta impossibilità di considerare l’una causa degli altri<sup>38</sup>. Le idee al contrario, nella visione di Senocrate, non potevano non esser collegate al cosmo sensibile da una sorta di gradazione ideale, che diveniva sempre più concreta nell’accogliere in sé forme spaziali e quantitative, poi qualitative, fino a giungere all’individuo. Si è parlato di ‘idee di grandezze’ o meglio ‘grandezze ideali’ nel corso di questo processo<sup>39</sup>. In realtà la cosa si pone alquanto diversamente: attraverso il prolungamento della matematicità numerica delle idee alla matematicità geometrica delle prime forme spaziali si verifica la strutturazione razionale delle realtà ai diversi livelli, ed è questa la soluzione che, con Senocrate, la prima Accademia intende offrire al problema.

Aristotele, *Metaph.* Z, 1028b 24 sgg. = F 23 I.P., afferma che vi sono alcuni per i quali idee e numeri hanno la stessa natura, e che tutte le altre cose ne dipendono, fino alla realtà (οὐσίᾳ) del cielo, o cosmo che dir si voglia, e ai sensibili. Che si tratti di un rilievo fatto a Senocrate, è attestato da Asclepio, *In Arist. Metaph.*, p.379, 17 sgg. Hayduck (=F 24 I.P.): seguendo Ammonio, suo maestro, Asclepio precisa che, per questi, come i numeri sono περιοριστικοί, ‘definitorii’, di ciò di cui sono numero, così analogamente le idee sono περιοριστικά della materia; ma vi sono altre essenze o sostanze, ‘a partire dalle idee’(e cioè fra le idee e tutto ciò che ad esse consegue), come le linee e le superfici, che fanno da tramite fra di esse e gli enti fisici, i quali vengono ultimi prima della pura ὄλη. L’accenno agli ἐπίπεδα, le superfici o i corpi geometrici fatti di elementi superficiali, fa pensare subito al *Timeo* come fonte della teoria; è nel *Timeo* che la realtà fisica è posta come ultima forma di una complessa scala numerica, gli oggetti del sensibile essendo formati da triangoli che si compongono in figure geometriche: Ma nel *Timeo* non si parla mai di una gradazione continua a partire dalle idee, e la stessa realtà geometrica del cosmo è presentata nella

<sup>37</sup> ‘Semblerait’ è quanto leggiamo nella traduzione di Laks-Most, Théophraste, *Metaph.*, p.9; ma nelle note del commento, pp.47-48, Laks non sembra tener conto della forma aporetica con cui è data questa versione della dottrina platonica, né della sua fonte. Essa è però evidentemente una fonte accademica; cfr. per questo Isnardi Parente, *Testimonia platonica* II, pp.22-23.

<sup>38</sup> Così Aristotele, *Metaph.* A, 991b 9 sgg., B, 997b 3 sgg., e più volte altrove, ovunque tratti dell’impossibilità, per le idee così concepite, di essere αἰτίαι.

<sup>39</sup> Si sono create, nella critica moderna ed anche contemporanea, forme del tipo ‘grandezze ideali’, da non confondersi con le ‘idee di grandezze’: così Heinze, *Xenokrates*, pp.56-60 (a proposito dei fr.37-39, *Arist. Metaph.* M, 1080b 28 sgg., N, 1090b 21 sgg., nonché Temistio, *Paraphr. in de an.* 11, 19 sgg. Heinze = F 177); Robin, *Th. plat. idées nombres*, 286 sgg., 291-293, 472-474, che ne fa ampia attribuzione a Platone. Su questo rimando a Isnardi Parente, Senocrate<sup>1</sup>, pp.334-336, e *Figures idéales*, p.261, ntt.1 e 2, oltre che al comm. a F 39 *infra* per una trattazione più esauriente. Tali forme sono una pura creazione aristotelica nata nel corso di una polemica contro un preteso τέταρτον γένος che sarebbe stato implicitamente posto in atto da Platone stesso, e che Aristotele respinge.

forma di un ‘discorso probabile’, εἰκὸς λόγος, mai in quella di una vera e propria spiegazione filosofica del reale<sup>40</sup>.

L’Accademia dimostra più volte di aver considerato invece il *Timeo* un dialogo filosofico da interpretarsi letteralmente. Nella discussione, cominciata subito dopo la scrittura del dialogo, se Platone avesse o no inteso fare pura allegoria descrivendo una genesi del cosmo o avesse realmente interpretato il sensibile come derivato nel tempo, era opinione non solo di Senocrate, ma anche di Speusippo, che intento di Platone - presentando il cosmo come derivato temporalmente - fosse quello di dimostrare la fluidità e instabilità di tutto il sensibile, mantenendo intatta la sua idea dell’eternità temporale anche dello stesso divenire; mentre vediamo Aristotele attestato su una posizione del tutto diversa (Arist. *De caelo* I, 279b 32 sgg.= F 73 I.P.)<sup>41</sup>. In realtà l’Accademia non possedeva ancora una visione globale della filosofia di Platone; il suo interesse, come sarà ancor più chiaro più oltre, verteva essenzialmente sugli ultimi dialoghi, il *Sofista*, il *Filebo*, il *Timeo*, le stesse *Leggi*<sup>42</sup>.

Ma torniamo ancora sulla concezione dell’universo come gradazione dalle idee attraverso le forme geometriche verso la materia. Ciò è attestato da Aristotele ancora in altri passi della *Metafisica*, e con lo sguardo rivolto a quel discepolo di Platone ch’egli mai nomina ma che ben conosce. In M, 1086a 5 sgg. = F 30 I.P. il rimprovero è volto a quanti, e si tratta poi di Senocrate e la sua scuola, fanno tutt’uno del numero ideale e di quello matematico, dando così alle scienze matematiche presupposti e principii del tutto arbitrari. Ma più precisamente in N, 1090b 21 sgg. = F 38 I.P. (e analogamente in M, 1080b 28 sgg.= F 39 I.P., passo su cui dovremo tornare) accusa costoro di far derivare dalla diade le lunghezze, dalla triade i piani, dalle tetrade i solidi; assurdità completa, dal momento che non è questa la via per offrire una spiegazione del reale in termini fisici corretti. Siamo dunque costantemente di fronte a un’interpretazione schiettamente negativa di Senocrate, ma tale che dà di lui in pari tempo il maggior teorico della continuità nella scuola di Platone.

Anche qui il *Timeo* viene implicitamente richiamato. Neanche nel *Timeo* si fa mai questione di derivazione del punto dall’uno, ma si inizia immediatamente dalle linee, e in maniera tale che esse formano la prima superficie, quella del triangolo (*Tim.* 53c sgg.). Il punto non esiste in quanto tale nella generazione dell’universo, che fa capo alle linee disuguali dei due triangoli primi e fondamentali, chiamate ‘lati’, πλευραί, donde poi il formarsi dei corpi, cioè degli ‘atomi’ geometrici che formano i quattro corpi primitivi<sup>43</sup>. Ma il *Timeo* non spiega il perché di questo, né in sostanza lo spiega Aristotele, il quale dice peraltro qualcosa di più: che cioè Platone considerava il punto non una realtà, ma un γεωμετρικὸν ἄτομον, ‘un’opinione dei geometri’, e considerava quindi il primo elemento geometrico reale la ‘linea indivisibile’, ἄτομος γραμμή (*Metaph.*A, 992a 19-24). In altre parole, Platone sembra aver negato la qualità di grandezza a ciò che non ha grandezza, e identificato il punto puramente con un numero. In ciò sarebbe stato seguito da Senocrate, cui probabilmente si deve l’espressione ἄτομος γραμμή. Al contrario di Speusippo, per il quale il punto è il momento iniziale della serie dei numeri, e come tale ha una sua precisa consistenza

<sup>40</sup> Κατὰ τὸν εἰκότα λόγον (ὁ μῦθος, ancor più significativamente; cfr. *Tim.* 29d 2) è quanto vale per tutto il dialogo; in proposito e circa il significato di εἰκότως A.Diès, *Platon. Timée-Critias*, Paris (B.L.) 1963-4a ed., p.8, 11 sgg.

<sup>41</sup> La discussione sulla cosmogenesi è nota da Aristotele, *De caelo*, I, 279b 32 sgg. = fr.153 I.P.: ivi Aristotele, che per suo conto rimprovera a Platone di aver dato il sensibile e quindi il cosmo nel suo insieme come nato temporalmente, fa una allusione oscura a chi tenti di portare una βοήθεια a Platone, sostenendo che egli parlava così puramente per esigenze didattiche (cfr. *supra* nel testo). Il passo è commentato e spiegato da Simplicio, *In Arist. De caelo*, p.303,34 sgg. Heiberg = F 154 I.P.; uno scolio cita, accanto a Senocrate, anche Speusippo (=156 I.P.). La questione sarà largamente accettata dall’interpretazione cristiana del cosmo; in proposito M.Baltes, *Weltenstehung platonischen Timaios*, Leiden 1976-78.

<sup>42</sup> Su questo atteggiamento della prima Accademia nei riguardi di Platone vedi Isnardi Parente, *Storia filos. Accademia*, pp.147, 163-64. Perché l’atteggiamento muti occorrerà una diversa conoscenza di Platone e una prima formazione di un *corpus platonicum*: per questo cfr. A.Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma 1972, pp.29-30, che pone ragionevolmente questa formazione non prima di Arcesilao.

<sup>43</sup> Platone resta fedele al τετράστοιχον empedocleo, pur affiancandogli le cinque figure regolari scoperte dai pitagorici e da Teeteto; resta fondamentale per questo problema E.Sachs, *Fünf plat. Körper*, Berlin 1919.

matematica<sup>44</sup>, Senocrate seguiva la teoria di Platone, come sempre rielaborandola: e Aristotele non manca di citarlo altre volte, nella *Fisica*, nel *De caelo*; il luogo più esplicito è però ancora *Metaph.M*, 1084a 37-39 (=F 47 I.P.), ove si polemizza contro qualcuno che comincia dalla linea prima (la indivisibile) la realtà fisica nel suo insieme, per poi passare alla diade e alle altre realtà di questo tipo fino alla decade<sup>45</sup>. È, come si vede, un passo che riprende l'altro già citato, 1080 b 28 sgg., ove il riferimento a Senocrate è indubbio.

Un peripatetico dell'età di Teofrasto, o tutt'al più di Stratone, è l'autore dell'operetta *Sulle linee indivisibili*, che ci dà le più ampie informazioni circa questa apparentemente bizzarra teoria<sup>46</sup>. La polemica del peripatetico è diretta contro qualcuno che, volendo dimostrare la genesi geometrica dell'universo, in realtà disdice i principi basilari della geometria pitagorica: fra le varie obiezioni che si oppongono alla teoria in questione, la principale è quella che, supponendo una linea indivisibile come μέτρον universale della realtà fisica, lo stesso teorema pitagorico della incommensurabilità fra la diagonale e il lato del triangolo dovrebbe essere smentito (ps.Arist. *De lineis insecab.*, 968a 1 sgg.= F 48 I.P.). In realtà può essere una geniale trovata di Senocrate quella di un superamento del principio matematico dell'incommensurabilità, ancora così incerto nella storia della geometria antica, e che non diverrà un punto fermo e consolidato fino, poco dopo, a Euclide. Ciò che non riesce al geometra, può riuscire al filosofo: perché negare questa possibilità?<sup>47</sup>

Una diversa interpretazione di Senocrate, almeno di Senocrate fisico, sembra invece da attribuirsi a Teofrasto, e su di essa si è fondata una parte consistente della critica moderna<sup>48</sup>. In *Metaph.6 a 23* = F 20 I.P., questo autore, dopo aver rimproverato a Speusippo di non trarre conseguenze cosmologiche dalla sua interpretazione dei principi, gli contrappone invece Senocrate, il quale ὅπαντα περιτίθησι περὶ τὸ ν κό σμον, 'pone al livello del cosmo' tutte le realtà esistenti, e cioè le cose sensibili e intelleggibili, e perfino le realtà matematiche e le cose divine. Potremmo credere di avere con ciò la presentazione di un cosmologismo senocrateo spintosi fino a una sorta di panteismo assoluto, se non sapessimo già che la realtà è ben altra, e che Teofrasto conosceva troppo bene Senocrate per attribuirgli questo. Probabilmente il nostro passo significa soltanto che Senocrate cercava, e trovava, per ogni realtà un suo corrispettivo nel mondo visibile; e di questo ci renderemo meglio conto più oltre, esaminando quella che è la demonologia senocratea. Più interessante, nel passo, la distinzione fra i νοητά e i μαθηματικά, che sembra a tutta prima smentire Aristotele, secondo il quale Senocrate non avrebbe posto distinzione alcuna fra i due termini. Ma in realtà nei già citati passi di Aristotele (F 29-30 I.P.) noi non troviamo niente di più dell'affermazione secondo cui Senocrate considerava la natura numerica dell'idea tale da riassorbire in sé il numero matematico; né troviamo mai negata una geometria propria di Senocrate, che abbiamo già visto non coincidere con quella euclidea<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. Isnardi Parente, *Speusippo*<sup>2</sup> commento a F 94. (a proposito della considerazione dell'uno come primo numero dispari in ps.Giamblico, *Theologoumena arithm.*, 61 sgg., pp.82-85 De Falco).

<sup>45</sup> La decade sembra sia stata per l'Accademia il limite ultimo, giacché dopo il 10 i numeri si ripetono indefinitivamente; cfr: Aristotele, *Metaph.M*, 1084a 12. La teoria è pitagorica nella sua origine e fatta poi propria dall'Accademia se non da Platone stesso; cfr. Timpanaro Cardini, *Pitagorici* III, pp.107-08, e Annas, *Metaph. M a. N*, pp.180-181.

<sup>46</sup> Cfr. infra, comm. a F 48: l'operetta è oggi edita da M. Timpanaro Cardini, *De lineis insecabilibus*, Milano-Varese 1970, che dà nell'*Introduzione* ampi ragguagli circa la discussione intercorsa fra i critici al proposito. Il nome di Senocrate non è mai citato, e questo può offrire un problema; cfr. in proposito Krämer, *Plat.hell.Philos., Exkurs Die Physik des Xenokrates*, pp.333-362, fondato interamente su quest'opera, anche se non manchi qualche cenno a Platone.. In ogni caso, le obiezioni circa le possibili conseguenze matematiche sono certamente riportabili a Senocrate, al quale la teoria del resto è attribuita dai commentatori.

<sup>47</sup> Cfr. *De lineis insecabilibus*, 969a 28-970a 20; Timpanaro Cardini, comm. alle pp.87-89; ma non fa menzione del presupposto filosofico del sostenitore della linea-atomo, limitandosi a sostenere il carattere geometrico della sua teoria. Sul significato di questa teoria, cui da parte di alcuni si è voluto dare carattere metafisico (le linee indivisibili non sarebbero altro che le 'prime linee') cfr. *infra*, comm. a F 60.

<sup>48</sup> Cfr., più oltre, quanto si dirà dell'interpretazione del Dörrie, nt. 82.

<sup>49</sup> Merlan, *Beitr.ant.Plat.* II, pp.,203-204, e *Plat. Neopl.*, pp.44-45, ha polemizzato con Ross, *Theophr.Metaph.*, p.13, per la sua traduzione, o piuttosto interpretazione, delle parole citate, che tendono a conciliare questo testo con il passo di Sesto Empirico, *Adv.log.I*, 147 sgg., di cui si parlerà fra breve. Ma la cosa più concreta dell'argomentazione del Merlan

c) Teoria del conoscere e psicologia.

Non conosciamo in verità molto circa la teoria del conoscere che fu propria di Senocrate, legata com'essa è alla dottrina delle idee e dei numeri. Ma due autori possono darcene un riferimento da prendersi in considerazione. Uno di essi è Sesto Empirico, autore relativamente tardivo ma ben informato; l'altro, benché ancora più tardivo, Porfirio, si fonda su di un passo di 'Eraclide', da più autori moderni ritenuto il Pontico<sup>50</sup>. Si è ritenuto che questo passo sia il solo autentico frammento di Senocrate a noi pervenuto, e in realtà nulla va decisamente contro questa opinione.

Il riferimento di Sesto (*Adv.log.* I, 147-149 = F.2 I.P.) ci dice che Senocrate riteneva il conoscere relativo in primo luogo alle idee, che considerava ἐκτὸς οὐρανοῦ, 'fuori del cielo', ossia al di là dello stesso cielo sensibile; in secondo luogo al cosmo; in terzo ed ultimo luogo ai vari aspetti del sensibile. Sesto non considerava dunque Senocrate un 'cosmologista', come sembrerebbe dire (ma in realtà non dice) il passo di Teofrasto sopra indicato, 6 a 23 Us., ma un filosofo che, fedele a Platone, considera le idee una realtà a sé stante, da conoscersi mediante un atto noetico. Tuttavia una differenza fra i due filosofi, Platone e Senocrate, sembra costituita dalla diversa posizione che nel sistema tiene la δόξα: essa non concerne insieme tutto il sensibile come nella *Repubblica*, ma riguarda in particolare la conoscenza del cielo e del cosmo, la astronomia, in quanto mista di matematica, che è noèsi, e di sensibile, o, per dirla con le parole della *Repubblica* stessa, di vero e di non vero. Ciò potrebbe rapportarsi alla ὀληθής οὐρανὴ δόξα che viene in luce nei dialoghi più tardi, a partire dal *Teeteto*, e confermarci una volta di più l'attenzione dimostrata dalla prima Accademia verso i dialoghi che temporalmente le sono più vicini.<sup>51</sup>

Di tutt'altro genere il brano riportato da Porfirio, *In Ptol. Harmonica*, p.30, 1 sgg. Düring = F 7 I.P. Senocrate sembra qui riferire il suo ragionamento a Pitagora; il procedimento non è nuovo, tutti i pitagorizzanti del tempo velavano la propria teoria di un'autorità più antica, che poteva essere Pitagora stesso o Filolao<sup>52</sup>. Egli tratta in particolare la sensazione, e ancor più in particolare la sensazione dell'udito: sua origine è una πληγή, un colpo; teoria architea, questa, che sarà poi ripresa dalla Stoa<sup>53</sup>. Ma questo 'colpo' si genera in un minimo di tempo, che non può essere avvertito dalla sensazione stessa; essa resta quindi sempre nella confusione e non riesce mai a raggiungere la ἀκρίβεια, la limpidezza e la precisione di una forma superiore di conoscenza. La sensazione (qui la considerazione si allarga alla vista e all'udito) non avverte i διαστήματα, gli intervalli; l'idea di continuità è dunque in essa una falsa impressione, e solo il numero può dare ordine alla confusione in cui verte fondamentalmente la conoscenza sensibile. E', in sostanza, un

---

è il suo tendere a vedere nel passo di Teofrasto la prova della sua non identificazione di tutti i μαθηματικά con i numeri ideali, come potrebbe dedursi da alcuni passi aristotelici, che però contrastano nettamente con altri. Nei θεῖα, in cui Merlan vede comprese le entità matematiche e quelle intelleggibili, sembra piuttosto da vedersi il divino cosmico e gli dèi visibili, giustapposti ad esse; cfr. anche per questo *infra*, comm. a F 2. Non a caso Laks, p.7, nota lo ἔτι δὲ, e lo traduce con "en outre".

<sup>50</sup> Così Zeller, *Philos.d.Gr.* II,I, p.1036 nt.1; K.Jan, *Musici scriptores graeci*, Leipzig 1895, pp.53 sgg., 153 sgg.; I.Düring, *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, "Högskolas Arskrift" 40 (1934), pp. 152 sgg.; ma cfr. i dubbi di Wehrli, *Sch.d.Arist.* VII, p.113, e il deciso rifiuto di altri, a cominciare da Heinze, *Xenocr.*, p.6 nt.2, fino a Burkert, *Weish.Wiss.*, p.360 nt.58, e a Krämer, *Plat. hell.Philos.*, p.351, nt.405. In particolare fra gli argomenti per la negazione sembra particolarmente debole quello secondo cui Senocrate non avrebbe citato un contemporaneo come Eraclide Pontico; abbiamo già visto come lo stesso Teofrasto abbia fatto una raccolta delle teorie di Senocrate (Diogene L., V, 47). Düring, più opportunamente, postula una citazione di Eraclide attraverso il grammatico-musico Didimo. Cfr. *infra*, comm. a F 6.

<sup>51</sup> *Theaet.* 170c. A proposito di tutte le variazioni e caratteristiche del concetto di δόξα si veda Y.Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris, 1981.

<sup>52</sup> Un caso particolare molto vicino a Senocrate quello di Speusippo, che attribuiva a Filolao la sua teoria della decade; cfr. per questo Isnardi Parente, *Speusippo*<sup>2</sup>, F 94..

<sup>53</sup> Per la teoria di Archita cfr. Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, II, p.268 sgg., 358 sgg.: secondo la Timpanaro questa è forse la sua più originale scoperta. La si ritrova in Diogene Babilonio, apd. Diog. L., VII, 55, nonché altri, nella forma della voce come ἀπὸ πεπληγμένου (SVF, fr.17-19)

allievo di Platone che, accettando il punto di partenza posto da Archita, prende però posizione di fronte alla grave inferiorità di cui soffre la conoscenza al livello dei sensi, il che Archita non ha fatto adeguatamente. E, se accettiamo la platonicità del tutto (la stessa struttura metodologica del passo ha forma diairetica, procedendo da φορά a φορᾶν κύ κλω e ἐπ'εὐθύ, e quindi, scartato il secondo termine, a φορᾶεις τό πον ἐκ τό που e ἐν τό πω μένοντι), esso risulta ai nostri occhi particolarmente prezioso, in quanto è il solo riferimento di una influenza di Archita su un diretto e immediato seguace di Platone<sup>54</sup>.

Tutto questo si fa ancora più chiaro se prendiamo in considerazione la definizione che Senocrate dà dell'anima nel suo complesso. L'anima, ci dice Aristotele sempre senza citare Senocrate, ma ponendolo al terzo posto, dopo Platone e dopo Speusippo<sup>55</sup>, è, per quelli che intendano mettere insieme la definizione in termini matematici e quella in termini dinamici, nient'altro che un numero capace di muovere se stesso, ἄριθμὸν ἢ κινουῦνθ' ἑαυτὸν (*De an.* I, 404b 27-28). Il che vuol dire che l'anima è, per la sua incorporeità assoluta, simile alle idee; che è congenere alle idee e capace di comprenderle; ma che ha in più, rispetto alle idee, la capacità di muovere sé stessa, di concepire altro da esse, di afferrare il sensibile. La definizione senocratea è rapportata da molti autori, con maggiore o minore convinzione, sempre con assoluta coerenza: è una definizione che colpisce<sup>56</sup>. Nel conoscere, l'idea ha la prevalenza assoluta: il resto non è che un'aggiunta, una conseguenza alla premessa. Ma torneremo ancora su questo quando si parlerà della demologia senocratea come fonte di vita ed elemento mobile dell'anima stessa, che viene a modificare alquanto questa posizione.

#### d) Etica

L'etica di Senocrate è strettamente legata alla sua teoria del conoscere. E' l'etica della φρόνησις, ma in pari tempo questo concetto non è in tutto e per tutto corrispondente alla visione platonica.. Risponde in parte al concetto strettamente platonico di conoscenza teoretica, ma sotto un altro aspetto va intesa in un senso più comunemente pratico: come σοφία ἀνθρωπίνη, non teoretica, ma saggezza semplicemente umana. Così non tutta la sapienza è φρόνησις, e non tutta la φρόνησις è sapienza o σοφία (Clemente Alessandrino, *Strom.* II,5, p.125 St.= F 174 I.P.). E' facile vedere come anche qui abbiamo di fronte una βοήθεια portata a Platone, nel tentativo di chiarire una difficoltà evidente dei suoi scritti, in cui la φρόνησις ha una duplice e complessa potenzialità.

Ma occorre qui porsi di fronte a una serie di testimonianze di età antiochea, di Cicerone soprattutto, che, gettando un ponte fra la gnoseologia di Senocrate e la sua etica, possono portare a una certa confusione nel giudizio. Cicerone aveva ascoltato, e in parte seguito, pur nella sua differente impostazione, Antioco di Ascalona, il filosofo volto a sostenere la tesi della continuità assoluta fra prima Accademia e Stoa antica<sup>57</sup>. Ne aveva tratto, per quanto riguarda Senocrate in particolare, un certo appiattimento della figura di questo filosofo su quella di Polemone, cui Antioco attribuiva (forse con qualche ragione) la teoria dei πρώτα κατὰ φύσιν, "le cose prime per natura", o le cose più vicine ai beni naturali (*De fin.bon.et mal.* IV, 6,15 sgg. = F 152 I.P.).<sup>58</sup> Fra i moderni è stato assai vivo il dibattito quanto sia accettabile questa interpretazione di Senocrate; più

<sup>54</sup> Cfr. Isnardi Parente, *Senocr.*<sup>1</sup>, pp.316-17: Non credo accettabili le argomentazioni negative di Gottschalk, *De audibilibus and perip. Acoustic*, pp.435-460.

<sup>55</sup> Naturalmente intendendo come speusippee le righe immediatamente precedenti del testo; cfr. Isnardi Parente, *Speusippo*<sup>2</sup>, F 69.

<sup>56</sup> Per i molti autori che riferiscono in questa forma la definizione senocratea dell'anima cfr. Isnardi Parente, F 85-97 (con qualche differenza, ma senza alcuna contraddizione, Simplicio, *In Arist.de an.*, p.10,34 Hayduck = F 100 I.P.)

<sup>57</sup> Per Antioco cfr. G.Luck, *Akad. Antiochos*, Bern-Stuttgart 1953, in part. p.39 sgg., per ciò che riguarda le *Tusculanae disputationes*. Ma la fedeltà di Cicerone ad Antioco è in discussione fra i critici; seguo qui la posizione, che mi sembra fortemente equilibrata, di W.Görler, *Untersuchung über Ciceros Philosophie*, Heidelberg,1985: sotto la similitudine si nasconde un'opposizione rovesciata nei riguardi della Stoa, non stimata in realtà da Antioco, che fa risalire tutto all'Accademia, ma presa in seria considerazione, invece, da Cicerone..

<sup>58</sup> Cfr. su questo K.v.Fritz, *Polemon, Real-Encycl.* XXI,2 (1953), coll.2524-29; Isnardi Parente, *Storia filosof. Accademia*, pp.160-61.

facile l'attribuzione della teoria a Polemone, di cui Zenone di Cizio sarà poi allievo. Ma è incerto fino a che punto la Stoa abbia continuato l'Accademia; e probabilmente Cicerone rovesciava, più che accettarla, la posizione di Antioco, volto a considerare la prima Stoa niente più che una continuazione dell'Accademia con diversa terminologia filosofica<sup>59</sup>

Più incerta ancora la posizione di Senocrate circa la virtù, se questa basti da sola a render sommamente felice ('beatissima') la vita, o se debbano aggiungersi ad essa quei beni minori e secondari che Aristotele, e dopo di lui i Peripatetici, avevano accettati, la salute, la ricchezza, la buona fama. Qui Cicerone, assegnando a Senocrate, sempre sulla scorta di Antioco, due teorie implicitamente contraddittorie, quali quella del riconoscimento di questi beni secondari come autentici beni, e quella del 'sapiente felice anche nel toro di Falaride', cioè sottoposto ai peggiori tormenti, rivela più chiaramente la sua polemica con Antioco: non è possibile che lo stesso filosofo coerentemente riconosca la virtù come sufficiente a produrre la pienezza e la perfezione dei beni e in pari tempo le aggiunga il concorso di circostanze estrinseche rispetto ad essa (*De fin.bon.et mal.*, IV, 18, 49 = F 163 I.P.; ma vedi anche, a contrasto, *Tusc.Disp.*V, 13,39, o anche 18,51 = F 159-160 I.P.). Per cui un dubbio resta nella nostra interpretazione di Senocrate, diviso fra un pieno e totale riconoscimento tributato alla virtù ed una indulgenza a quella che sarà più tardi chiamata la *μετριοπρόθεια*, il riconoscimento della moderata accettazione di beni minori<sup>60</sup>.

Gli Stoici avrebbero elaborato poco dopo la teoria degli indifferenti, di ciò che non è né bene né male, terza posizione in campo etico. Senocrate, in verità, andò molto vicino a questa posizione: troviamo attribuita a lui una teoria che può esser considerata una premessa della teoria dell'indifferente, e la testimonianza è di Sesto Empirico, un filosofo che già altrove abbiamo citato (*Adv.Eth.*,3-6 = F 148 I.P.). Sesto attribuisce infatti a Senocrate una posizione diversa da quanti non vedono in 'ciò che è' semplicemente la contrapposizione fra buono e cattivo: esistono realtà che non sono di per sé né buone né cattive, ma in mezzo fra l'una realtà e l'altra. E', questo, lo sviluppo di una posizione platonica: nel *Filebo* (42e) Platone descrive infatti uno stato che può essere considerato lo stato neutro, usando l'espressione *μηδέτερον τούτων*, s'intende dei beni e dei mali. Ma Sesto parla in particolare di Senocrate come continuatore di questa posizione; che prevede un medio non identificabile né con l'uno né con l'altro dei due opposti fondamentali. Se non siamo ancora all'*ἠδίαφορον* prediletto dagli Stoici, e che comparirà, probabilmente, non prima di Zenone<sup>61</sup>, siamo già ad una sostanziale teoria dell'indifferente. E questo è una prova di più che l'ellenismo è alle porte; ma di ciò avremo agio di parlare più tardi.

Che cos'è, infine, la filosofia per Senocrate? Una definizione tarda, dell'autore della *Philosophos historia* (8, *Dox.Gr.*p.605 = F 170 I.P.), ci dice che essa ha, come causa della sua invenzione, la proprietà di far cessare l'ansia nelle vicende della vita, cioè quella di garantire la *ἀταραξία*, come avrebbero detto poco dopo altri filosofi. Ma è ancor più preciso il modo con cui si esprimono a proposito del problema autori quali Cicerone, *De rep.*I, 2,3 (= F 173 I.P.), o Plutarco, *De virt.mor.* 446d, *Adv.Col.* 1124d = F 171-172 I.P.): le leggi vigenti, che tengono in piedi la società, valgono per la gente comune, ma il filosofo non ne avrebbe bisogno; a lui è dato di agire spontaneamente in tal forma. Plutarco è il più motivato nel presentare così il problema, dal momento che deve opporsi a Colote, l'epicureo secondo il quale nella legge sta la garanzia secondo cui l'uomo può assicurarsi una relativa sicurezza nella vita sociale<sup>62</sup>. La frase si trova tuttavia anche riferita ad altri che non a

<sup>59</sup>E' l'interpretazione, ch'io seguo, di W..Görler, *Untersuchung über Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974; cfr. più oltre, *Test.* 82-84.

<sup>60</sup> Con 'toro di Falaride' si intendeva un supplizio divenuto proverbiale nella filosofia antica; in proposito A.Ardizzoni, *Il saggio felice fra i tormenti. Studio sull'eudemonologia classica*, "Riv.Filos.Istr.Class." 70 (1942), pp.81-102. La *μετριοπρόθεια* è concetto filosofico volto in genere a caratterizzare l'etica peripatetica, ma ebbe la sua prima applicazione in riferimento all'Accademia antica.

<sup>61</sup> O forse non prima di Aristone di Chio, suo discepolo dissidente, se crediamo a A.M.Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980; più ampiamente *infra*, comm. a F149.

<sup>62</sup> Per questa posizione di Colote, apparentemente in contrasto con la normale posizione epicurea, ma probabilmente ispirata a Epicuro, *Ratae Sententiae* XXX-XXXII, cfr. V.Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris 1977, p.17 sgg.

Senocrate, e, ancorché abbondantemente in accordo con la nascente etica che dominerà il periodo seguente, non va sopravvalutata<sup>63</sup>.

#### e) Demonologia

Senocrate era un accademico pitagorizzante, più ancora di quanto non lo fosse il suo predecessore Speusippo. Come questi aveva accolta la tradizione che faceva Platone figlio d'Apollo, egli accoglieva la stessa tradizione riguardo a Pitagora: la madre di Pitagora, Partenide, si sarebbe unita con Apollo per generare il filosofo, notizia che lo stesso Giamblico rifiuta, limitandosi a una versione razionalizzata di essa (*Vita Pythag.*, 2,7 = F 141 I.P.)<sup>64</sup>. Che Pitagora fosse ritenuto dagli Accademici più che un essere umano qualsiasi, è noto da un frammento dello stesso Aristotele, che considera insufficiente la divisione consueta in ἄνθρωπος e θεός se non si tenga presente una terza categoria di esseri οἱ οὐκ ἰσθινοὶ οὐδὲ ζῷον (ancora Giamblico, *Vita Pythag.* 6,30 = *De Pythag.*, 2 Ross): qualcosa di più di un semplice uomo, un essere demonico. La demonologia, in effetti, è il legame che congiunge la filosofia di Senocrate con la sua religiosità; e di questo elemento vitale dobbiamo ora occuparci.

Anzitutto, occorre prendere in considerazione che l'anima stessa era considerata da Senocrate un démon, che portiamo entro di noi. Può essere, questa, una teoria popolare passata a costituire parte importante del sistema senocrateo: certo è evidente che a Senocrate non era sufficiente il motivo pitagorico del numero per definirne l'essenza; e del resto gli stessi Pitagorici nutrivano una robusta e ben diffusa demonologia<sup>65</sup>. L'anima è causa di essere a sé stessa, 'automotore' in quanto causa di vita a sé stessa, αὐτὸ αὐτῷ αἴτιον τοῦ ζῆν (Aristotele, *Anal.post.* II, 91a 37-38 = F 86 I.P.): questa proprietà a lei assolutamente peculiare viene dal carattere demonico ch'essa riveste, e che Aristotele non considera abbastanza quando parla della definizione senocratea di anima<sup>66</sup>. Sfiato appena l'argomento in *Top.* II, 112a 32 sgg. (=F 153 I.P.), esso viene poi chiosato con maggior abbondanza da Alessandro d'Afrodisia, *In Arist.Top.*, p.176, 13 sgg. Wallies (=F 154 I.P.): δαίμων ἐκάστου ἡψυχῆ.

Questa concezione demonica dell'anima era condivisa, in Senocrate, con la concezione cosmica del démon che troviamo chiaramente espressa nell'*Epinomide*, mentre non la troviamo mai in Platone.<sup>67</sup> Una interessante testimonianza di Aezio (*Plac.* I,7,30= F 133 I.P.) ci dice che per Senocrate la monade e la diade erano veri e propri dèi cosmici, l'uno in forma di maschio e padre, l'altro in forma di femmina e madre, avente la funzione di anima del tutto; da essi si generavano dèi inferiori, quali il cielo e il cosmo, e in seguito da questi altri démoni invisibili sparsi nel mondo sotto la luna<sup>68</sup>. Non è chi non veda una sensibile somiglianza con i démoni cosmici di Filippo di

<sup>63</sup> Per Aristotele cfr. Diogene L., V,20; ma già per Democrito in Epifanio, *Adv.haeres.*, III,2,9 = 68 A 166 Diels-Kranz.

<sup>64</sup> Giamblico corregge infatti Epimenide, Eudosso e Senocrate, secondo i quali Pitagora sarebbe figlio di Apollo, mentre in realtà sua madre, Partenide, non avrebbe fatto altro che chiamarlo in tal modo in onore del dio Pizio. Per la leggenda di Platone cfr. Speusippo, in Diogene L., III,2 e Girolamo, *Adv.Iovinianum*, I,42, P.P.XXIII, col.273 = *Speusippo*<sup>2</sup>, F 122-123.

<sup>65</sup> In proposito cfr. Detienne, *La notion de daimon dans le Pythagorisme ancien*, Paris 1963.

<sup>66</sup> Particolarmente interessante a commento puntuale di tale concetto Filopono, *In Arist.De an.*, p.165,18 sgg. Hayduck = F 117 I.P. (20-22, κινούντα δὲ αὐτὸν διὰ τὸ αὐτὸς ζῶν αὐτῆς ... αὐτὸς ζῶν γὰρ ἔστιν, secondo la lezione dei codici). Aristotele conosce già l'espressione αὐτὸς ζῶν in senso analogo, cfr. *Top.* 137 b 11: in quel passo risponde polemicamente all'*Alcibiade I*, 130b sgg., sostenendo che anima e corpo sono entrambi cause dell'essere vivente. Cfr. in proposito J.Pépin, *Idées grecques*, p.71 sgg.

<sup>67</sup> Per la concezione del démon in Platone cfr. soprattutto *Symposium*, 202d-e, e in genere sulla nascita di Eros, δαίμων μέγας, 203a sgg. L'uso della parola è peraltro frequente, e cfr. in proposito Des Places, *Lexique*, s.v. (tenendo conto però del fatto che Des Places considera autentica l'*Epinomide*). Ma di démoni spaziali la sola *Epinomide* parla. Cfr. Nilsson, *Geschichte griech. Rel.*, in *Handbuch V*, 2<sup>2</sup>, p.211 sgg.

<sup>68</sup> L'interpretazione di questo passo ha dato luogo a difficoltà varie; Dillon, ad esempio (*Middle Platonists*, p.26 sgg.) ritiene che nel testo del dossografo sia presente una lacuna dopo θήλειαν, e che i principi sovrani del cosmo siano da considerarsi tre, e non semplicemente due. Per la discussione di questa e di altre interpretazioni cfr. *infra*, comm. a F 133.

Opunte (*Epin.* 984d-985d): al di sotto di Zeus e Hera, déi supremi, e di tutti gli altri déi, si collocano i dèmoni, i quali hanno un corpo aereo o etereo, dato l'ancora ambiguo rapporto esistente fra i due elementi<sup>69</sup>, e una *φρό νησις θαυμαστή*. Allo stesso modo Senocrate concepisce l'universo fisico, tutto popolato di déi e dèmoni; in forma tuttavia bifaria, non trifaria come altri autori; gli déi sono per lui olimpici e 'titanici', in riferimento all'antico dettato orfico. Questa teoria è stata per lo più notata e apprezzata quando la filosofia era orientata in senso prevalentemente mistico: autori cristiani come Tertulliano (*Adv.nat.* II,2 =F 138 I.P.) o come lo pseudo-Olimpiodoro, o Damascio, del commento al *Fedone* (2, II, p.29 Westerink = F 139 I.P.) ne fanno mostra eloquente.

Si potrebbe parlare anche, per passi singolari come quelli di Plutarco e di Proclo sui triangoli (*De def. orac.* 416c, *In Plat.remp.* II, p.48,4 sgg. Kroll, *In Eucl. Elem.* I, p.168,12 sgg. Friedlein = F 142-144 I.P.) di una curiosa forma di commento a singoli passi del *Timeo*, o forse della *Repubblica*, ove sono citate le anime che salgono e scendono (*Resp.* X, 614 d). Ma è un terreno, questo, particolarmente incerto. Proclo probabilmente non cita Senocrate, ma parafrasa semplicemente, aggiungendoci di proprio, il passo plutarco:

Ma Senocrate si mostra anche propenso ad accettare una diversa teoria. Il dèmonico anima è, a volte, così irrimediabilmente corrotto che, al venir meno della fisicità del corpo, non possiamo far sì che la sua bestialità si sfreni liberamente nel cosmo. Quale rimedio possiamo trovare a nostro soccorso? Si osservi che in questo caso Senocrate non è mai citato solo, ma insieme con autori che difficilmente penseremmo di potergli collocare accanto a questo proposito, Pitagora, Platone, in particolare Crisippo; ed è citato solo a spiegazione di uno specifico fatto, i termini empici e osceni che vengono talvolta impiegati nel culto: o questa, almeno, è la preoccupazione di Plutarco in più luoghi (*De Iside et Osir.*, 360d, 361b, *De def. orac.* 417 b, e-f, 419a = F 145-147 I.P.). A chi attribuire questa spiegazione, che è sostanzialmente razionalistica, del fenomeno religioso, è cosa che resta fra le ipotesi, e non ci è dato di pronunciarci con esattezza<sup>70</sup>

#### f) Il mondo animale.

E' noto che i pitagorici, se non lo stesso Pitagora, furono sostenitori del vegetarianismo. La loro opinione si fondava su quella della reincarnazione dell'anima: in ogni animale poteva esservi una precedente esperienza di vita umana, e ciò rendeva l'animale sacro<sup>71</sup>. Che il loro vegetarianismo fosse assoluto, nessuno può dirlo sulla base delle discordanti testimonianze: Diogene Laerzio, ad esempio, racconta che Pitagora sacrificava con galletti e porcellini, ma è dubbio che permettesse di mangiare quegli animali, come invece racconta che facesse Aristosseno (Diogene L., VIII,20 = Aristosseno fr.29a Wehrli); più radicale Porfirio che afferma di rifarsi a Eudosso di Cnido (*ὀπέχεσθαι τῶ ἐμψύξων*, *Porph.Vita Pyth.* 6, fr.9 DK, cfr. Eudosso fr.325 Lasserre) e più limitativo Aristotele in Gellio, *Noctes Att.* IV,11, 12 = fr.194 Rose, secondo cui i Pitagorici (non più il solo Pitagora!) si astenevano dal mangiare il cuore e l'utero degli animali. Non c'è, in tutto questo, un accenno a una teoria, ma semplicemente a una prassi religiosa, pur fondata su presupposti teorici<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Nell'*Epinomide* troviamo già introdotto un quinto elemento; ma, diversamente da Aristotele, lo si considera non ultimo nella serie, ma contiguo all'aria, sulla scorta di Platone, ma in pari tempo portando a questi una ulteriore *βοήθεια*: è risolta così la *ἀπορία* del *Timeo*, che considera quattro corpi fisici in rapporto con cinque corpi geometrici. Cfr. *Epin.* 981c, ove il termine *πέμπτον* significa semplicemente 'il quinto' o l'ultimo trovato.

<sup>70</sup> Cfr. ancora Nilsson, *Gesch.d.gr.Rel.*, p.256<sup>2</sup>; e, pp.254-257, la descrizione della demonologia senocratea nella sua differenza da quella platonica.

<sup>71</sup> Plutarco, *De esu carnium*, 997 d-e, in particolare contro la predicazione vegetariana di Empedocle, e riferendosi probabilmente a Senocrate o a Teofrasto: non la preoccupazione della metempsychosis deve guidarci nel divieto di uccidere l'animale, ma ragioni più filosofiche e profonde. Cfr. tuttavia E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, London 1951, pp. 154 sgg., per le ragioni più intime del vegetarianismo pitagorico: i pitagorici aborriscono dal versare sangue, si ritenevano contaminati dal sangue versato.

<sup>72</sup> Sui Pitagorici in generale sotto questo rispetto cfr. oggi A. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam 1977, p.18-24, che non dà gran peso all'ipotesi di un loro coerente vegetarianesimo; la 'Tierinkarnation',

Se di pitagorismo in Senocrate anche a questo proposito si può parlare, è indubbio che la convinzione su cui la sua prassi si fondava è assai diversa. Anzitutto, Senocrate riguardava l'animale come essere avente una comune origine con l'uomo: basterebbe questo a vietare la sua uccisione, τὸ ὁμογενές κτείνειν. Se qualcuno però avesse fatto appello a un'antica prassi sacrificale, anche qui egli non mancava di una sua risposta specifica: la prassi, introdotta da Triptolemos, riguardava originariamente i frutti che rallegrano gli dèi, non i viventi (Porfirio, *De abstin.*IV,22 = F 169 I.P.). Teofrasto, in un contesto non dissimile, avrebbe parlato di οἰκείότης e di συγγένεια, 'parentela', esistente fra l'uomo e l'animale, tale da impedire l'uccisione dei secondi da parte dei primi (ancora Porfirio, *De abstin.*III,25,5 sgg., pp.185-186 Bouffartigue-Patillon = fr.531 Fortenbaugh).<sup>73</sup>

C'è, però, una ulteriore risposta, in una forma mitigata, che ci riporta Clemente Alessandrino, *Strom.*VII,6, p.24 St. (=F 184 I.P.), e in questa testimonianza Senocrate è accostato a Polemone, nelle due opere *Del nutrimento a base di animali* e *nei Precetti per la vita secondo natura* (fr.112 Gigante). L'uno e l'altro avrebbero sostenuto che il nutrimento a base di animali è dannoso, in quanto può infondere nell'essere umano sentimenti indegni, tali da portarlo a una somiglianza ad altre, e inferiori, anime: non una parola sulla ὁμογένεια, ma neanche, peraltro, sul tema, assai caro ai Pitagorici, della metemempsicosi. Le due testimonianze non appaiono incompatibili fra di loro, e questa ora citata è di carattere assai generico, riguardando piuttosto l'aspetto etico della questione.

L'animale è per Senocrate un essere dotato di una certa conoscenza del divino, ci dice lo stesso Clemente (*Strom.*V,13, p.383 St.= F 140 I.P.). Come può essere ciò, dato il carattere particolare di tale tipo di conoscenza? Può dipendere, anche questo, da una tradizione popolare formatasi al primo entrare della conoscenza di un animale strano e nuovo, l'elefante, nell'orizzonte geografico dei Greci: l'elefante è quell'animale che al levarsi del sole lo saluta levando la proboscide, manifestando così la sua venerazione per chi lo illumina dei suoi raggi<sup>74</sup>. E del resto chi può negare all'animale una presupposizione in favore dell'immortalità? Un' testimonianza abbastanza misteriosa, ancora dello ps. Olimpiodoro (*In Plat. Phaed.*, 74, II, pp.107-109 West. = F 131 I.P.), ci racconta che Senocrate interpretava l'anima come immortale fino alla ὀλογία, alla 'arazionalità': Questa 'arazionalità' può indicare una semplice polemica contro la teoria del *Timeo* (68a sgg.) secondo cui dell'anima umana solo la parte razionale è suscettibile di immortalità; ma può anche essere un riconoscimento, soprattutto da parte di Senocrate, di una forma di immortalità anche per le anime degli esseri che si ritengono in genere non dotati di ragione. Così essa è stata talvolta intesa, e la certezza della interpretazione è sempre legata a circostanze che lasciano spazio a dubbi<sup>75</sup>.

---

reincarnazione nel corpo di un animale, è vista da loro come punizione. Diversamente nei riguardi di Senocrate, *ivi*, pp.97-99.

<sup>73</sup> Per Teofrasto cfr. già J. Bernays, *Theophrastos's Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Berlin 1866, per cui Porfirio, nello scrivere in *De abstinencia*, si è abbondantemente ispirato a due scritti teofrastei, il Περὶ εὐσεβείας e il Περὶ ζῴων φρονήσεως καὶ ἡθους. Oggi vedi, per il trattato *Sulla Pietà*, W. Pötscher, *Theophrastos Περὶ εὐσεβείας*, Leiden 1964, e in generale W.W. Fortenbaugh et al., *Theophrastus of Eresos*<sup>3</sup>, I, p.3 sgg.. A quanto si è già citato si può aggiungere Porfirio, *De abstin.*II,5, 11-15, 19-31, 31-32 (CB 2, pp.74-99 Bouffartigue)= fr.584 a; II,43 (pp.109-110 B.) = fr.584b, II,53 (pp.116 B.) = fr.584c; II,59-61 (pp.121-123 B.) = 584d; inoltre Eusebio, *Praep. ev.* IV,10,3 (GSC 8, pp.182 Mras) = fr.585.

<sup>74</sup> Cfr. Isnardi Parente, *Le 'tu ne tueras pas'*, p.162. Si deve confrontare questa testimonianza con Plutarco, *De sollertia animalium*, 971b, Eliano, *Nat. anim.*IV,10, VII, 44, Plinio il Vecchio, *Nat. Hist.*VIII,2: Nella testimonianza di Plutarco è citata anche una fonte della notizia, Giuba II di Mauretania, i cui scritti dipendono da quelli della spedizione di Alessandro, cioè Onesicrito, Megastene, Nearco.

<sup>75</sup> In questo senso la parola viene interpretata da Dörrie, *Kontroversen*, pp.420-21. Cfr. *infra*, comm. a F 131; vedo oggi riconfermata l'ipotesi da me preferita in H. Tarrant, *Plato's First Interpr.*, p.52 (mentre Dierauer, *Tier u. Mensch*, p.99, interpreta anch'egli la parola nel senso del Dörrie).

Edizioni e interpretazioni.

Dopo la prima raccolta di frammenti senocratei, nella farragginosa raccolta generale di I.Mullach<sup>76</sup>, R.Heinze per primo si dispose a un'edizione singola e organica dei frammenti di Senocrate, col suo *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*<sup>77</sup>. Una raccolta organica, priva, come già si è detto, di testimonianze biografiche, ma dotata di grande impulso: con essa per la prima volta Senocrate usciva dall'anonimato di fatto, in cui la descrizione di Zeller nell'ambito generale della prima Accademia lo aveva confinato<sup>78</sup>.

Due novità erano presentate dalla raccolta: la questione delle linee indivisibili e la demonologia. Per la prima, Heinze si rifaceva alla teoria delle 'grandezze ideali, ch'egli ricollegava senza difficoltà al nome di Senocrate: la prima di queste grandezze non era il punto, ma la linea, ed essa era così ricollegata immediatamente alla teoria delle idee-numeri. Ma poi Heinze, di fronte agli argomenti dell'autore del *De lineis insecabilibus*, non si mostrava coerente a questo spunto, finendo col dare pienamente ragione al critico peripatetico, e non trovando una risposta sul nodo principale, quello relativo alla incommensurabilità<sup>79</sup>. Tutto ciò si basava peraltro sull'equivoco fondamentale da cui era partito Senocrate, l'identificazione assoluta di grandezze ideali e grandezze matematiche: era questa che gli aveva fin dall'inizio impedito di uscire dalla sua fondamentale ambiguità fra metafisica, geometria e fisica.

La seconda delle trattazioni, quella sulla demonologia, era certamente la dominante, e dava la principale caratterizzazione di Senocrate in quanto seguace di Platone. Alla demonologia Heinze consacrò la parte principale del suo lavoro, dando un'interpretazione che andava ben oltre i limiti segnati alla sua ricerca: la sua trattazione partiva dai pitagorici per investire e scavalcare il suo filosofo (la cui dottrina su questo punto era del tutto ricostruita attraverso Plutarco) e arrivare, tramite la Stoa, a Filone Alessandrino e ai primi padri della Chiesa<sup>80</sup>. Era inevitabile alla conclusione di un secolo che aveva tanto e così frequentemente discusso di teologia antica, di dionisismo e di orfismo, anche se poi, vedremo, lo Heinze si poneva per suo conto fra quelli che all'orfismo non conferivano un particolare credito<sup>81</sup>.

Nessuno, fino al 1982, e cioè quasi un secolo più oltre, avrebbe offerto una nuova raccolta di frammenti senocratei. Tuttavia esistono descrizioni della dottrina del filosofo, in particolare quelle di Heinrich Dörrie nella *Real-Encyclopädie* e nel *Kleiner Pauly*, e nell'opera di H.J.Krämer, soprattutto nel più recente profilo contenuto nel nuovo Ueberweg (*Philosophie der Geschichte*, II, *Aeltere Akademie und Peripatos*) che possono valere in certo senso come una raccolta. Della seconda citata, inoltre, occorre dire che la descrizione più sistematica delle teorie di Senocrate è uscita a cavallo della nuova raccolta, di Margherita Isnardi Parente, sì da non potersene fare

---

<sup>76</sup> I.Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Parisiis (Didot), 1867-1881. L'opera ha l'ambizione di comprendere l'insieme di quanto sia frammentario nell'ambito dei filosofi greci, ma il risultato è assolutamente fallito, e non a caso: in particolare i frammenti di Senocrate nonché quelli di Speusippo si trovano raccolti insieme con quelli, assai più tardivi, dei medioplatonici. Cfr. oggi per un tutto diverso quadro e un giudizio critico assai severo sull'opera del Mullach G. Most, *A la recherche du texte perdu: on collecting Philosophical Fragments*, in *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike-Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi*, Atti Conv.Intern.Ascona, 22-27 settembre 1996, Göttingen 1998, pp.1-15, in part.12.

<sup>77</sup> R.Heinze, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892. Di questo libro verrà fatta spesso menzione nelle note a Senocrate, come fondamentale tuttora per la ricerca su di esso.

<sup>78</sup> E.Zeller, *Philos.d.Gr.*,II,I, pp.1010-1032 ; tuttavia da tenersi ancor oggi presente, come si vedrà nel corso delle note senocratee.

<sup>79</sup> Heinze, *Xenokrates*, p.60 sgg., in part. 64.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp.78-123. Heinze attribuì un peso eccessivo a Plutarco, affidandogli Senocrate come fonte esclusiva (cfr.*De def.orac.*, ma anche *De Iside et Osyr.*, da lui peraltro non spinto fino all'estremo limite dell'argomentazione). Per un ritorno all'interpretazione di Plutarco come fonte, ma in termini ragionevoli, cfr.Dillon, *Heirs of Plato*, p.130.

<sup>81</sup> Cfr., ad esempio, la negazione da parte dello Heinze di ogni carattere orfico alla φρουρά di cui., quanto a Senocrate, ci parla lo pseudo Olimpiodoro, in *Plat.Phaedon.*, II., p.107 Westerink= F 139 I.P.; invece riconfermata , fra gli altri, da Dillon, *Heirs of Plato*, p.133. Cfr. comm. al frammento, *infra*.

citazione nella medesima, pur essendo essa già sostanzialmente preceduta da più scritti importanti sull'argomento. Occorrerà, di tali cose, fare qui almeno un breve cenno.

Dörrie si è occupato della dottrina di Senocrate in anni ormai relativamente lontani, nel 1967 e successivamente, in forma più ridotta, nel 1975<sup>82</sup>. Se ne è occupato in forma relativamente riduttiva, e seguendo, nelle sue fonti, sostanzialmente Teofrasto: il sistema di Senocrate è da lui interpretato come una cosmologia di stile platonico. Senocrate non interpretò la dottrina dei principi – e qui il Dörrie si differenzia notevolmente da Aristotele – ma tese piuttosto a riportare questa alle forme del mondo cosmico. La continuità a partire dalle idee in forme di carattere matematico e geometrico viene intesa da questo autore non come un più forte legame fra la trascendenza e il sensibile, ma come un deciso aprirsi al sensibile e come un'interpretazione della teoria delle idee dal punto di vista della natura fisica.

Diversamente Krämer, che pure non manca di sottolineare il carattere di tendenziale fisicità di molte delle istanze senocratee. Se in *Usp. Geistmetaph.* ancora la sua interpretazione di Senocrate è fortemente viziata dal confronto, cui sottopone di continuo l'autore, con gli sviluppi più tardivi del medioplatonismo, e da una considerazione della filosofia di Speusippo come autore decisamente ispirato a principi che sono, in realtà, da intendersi come neoplatonizzanti, la successiva interpretazione di Speusippo come il primo assoluto 'atomista' della generazione platonica rende più chiara l'interpretazione di Senocrate stesso: a Senocrate è attribuita una parte di secondo piano in questo processo. Così abbiamo l'interessante ricerca sul *De lineis insecabilibus* che integra largamente quanto già intuito da Heinze, nello stesso tempo ponendo Senocrate in rapporto con gli sviluppi dell'atomismo ellenistico: ciò è nell'appendice *Die Physik des Xenokrates* in *Platon. u. hellenistische Philosophie*, ove al problema delle linee indivisibili viene fatto seguire tutto un discorso sui *minima* senocratee, nell'ambito dello spazio e del tempo<sup>83</sup>. Krämer è portato a porre in rapporto il pensiero di Senocrate con quello di Aristotele piuttosto che con quello di Speusippo, fino a cogliere un rapporto fra di esso e un passo della *Metafisica* in cui Aristotele accetterebbe una priorità dell'εἶδος sul γένος (la parte anteriore al tutto) poi smentita dallo stesso Aristotele in seguito a suoi più maturi e propri sviluppi<sup>84</sup>. Nel breve ma denso profilo ch'egli darà di Senocrate nel suo *Die ältere Akademie*, l'autore gli si presenta come mediatore fra Platone e Speusippo nel suo 'elementarismo' misurato; resta comunque inteso che la dottrina delle idee di Senocrate, e soprattutto quella dei principi, sia del tutto coerente al solo vero Platone che Krämer riconosca come accettabile, e che sotto questo aspetto la diversità fra Platone stesso e il suo discepolo più 'fedele' resti del tutto debolmente marcata<sup>85</sup>.

Nel 1982 la nuova raccolta di frammenti (comprese le ricche testimonianze biografiche) compiuta da Margherita Isnardi Parente intende offrire una via per garantire la retta comprensione di Senocrate in età attuale, liberato da alcune ipoteche aristoteliche e di alcune false impostazioni moderne<sup>86</sup>. È in realtà assai difficile stabilire, in una materia del genere, ove Aristotele abbia

---

<sup>82</sup> Per i dati completi delle due voci cfr. *supra*, nt.1. L'interpretazione in senso cosmologico appiattisce alquanto la figura di Senocrate togliendo ad essa ogni portata metafisica; ciò è particolarmente sensibile da passi quali quello di *Senocrate* 1, ove si considera la fisica centro del pensiero senocrateo, in cui ogni realtà viene proiettata nel cosmo (col.1520) o nella stessa interpretazione delle idee, che, secondo la formula data da Proclo, sono concepite semplicemente come 'cause del sensibile' (col.1521).

<sup>83</sup> Per *Ursprung Geistmetaphysik*, cfr. soprattutto le pp.92-119, con l'appendice *Die Nus-Theologie des Xenokrates*, pp.119-126. Ma appare molto più pregnante la successiva appendice di *Platon. u. hellenistische Philos., Die Physik des Xenokrates*, anch'essa già citata (cfr: nt. 46), ove Krämer interpreta la teoria delle linee indivisibili come un esempio di atomismo geometrico, estendentesi ad altri momenti dello spazio e del tempo, e tale da creare un tramite fra la filosofia dell'Accademia e l'atomismo ellenistico. Su di essa cfr. più ampiamente *infra*.

<sup>84</sup> Krämer, *Arist. u. Akad. Eidoslehre*, p.149, ha considerato la posizione sull'ἄτομον εἶδος di Aristotele (*Metaph. B*, 998b 30), che coincide del resto con quella della sostanza prima delle *Categorie*, una derivazione da Senocrate, cui poi Aristotele si sarebbe sottratto dando, com'è in tutto il suo sistema, la priorità al γένος sull'εἶδος; cfr. più oltre, commento a F 41.

<sup>85</sup> Cfr. in particolare *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 3*, hrsg.H.Flashar, *Die Ältere Akademie*, pp.45-72, 2a ed. 2004 pp. 32-55, 162-14 (si citerà costantemente da questa)..

<sup>86</sup> M.Isnardi Parente, *Senocrate. Frammenti*, "La Scuola di Platone"III, Napoli 1982 (citato qui come *Senocrate*<sup>1</sup>).

forzato il suo riferimento fino a creare confusioni e costituire aporie in realtà non esistenti; è chiaro peraltro che il riferimento ai dialoghi platonici è probante, e che il tentativo di una loro interpretazione sulla base della dottrina dei principi non è la miglior soluzione al problema, ma assomiglia piuttosto a uno sforzo di esegesi in termini di neoplatonismo avanzato. Risulta perciò, una volta messa da parte la questione del 'Platone esoterico' che tanto inchiostro ha fatto scorrere in tempi recenti, da valutare la questione della dottrina delle idee di Senocrate in termini modesti e corretti<sup>87</sup>.

La via da privilegiare non è quella di Aristotele, che spesso, con le sue complicate e alquanto faziose polemiche, porta a notevoli confusioni, ma, attraverso Aristotele, scoprire la differenza incombente fra le idee di Platone e quelle di un discepolo portato a rivederne sostanzialmente la portata in funzione di una propria esegesi. Senocrate, per questo, non ha esistito di fronte alla combinazione di elementi dei dialoghi platonici – il *Timeo* come il *Filebo*, il *Parmenide* come il *Sofista* – al fine di difendere Platone dalle accuse degli avversari, ma in pari tempo di fornire una propria concezione modificata del valore del modello ideale: l'idea come fondantesi su un valore numerico costante, che la qualifica dall'interno, e in pari tempo come numero di una molteplicità di forme che la definisce. Ne deriva una concezione dell'idea dipendente da un lato dal contrasto finito-indefinito e dall'altro una sua concezione che tende a escludere da sé tutte quelle forme che non possono rapportarsi a un concetto di autopredicazione: tutte le forme in qualche modo contrassegnate da un rapporto di fragilità interna dal punto di vista essenziale sono escluse dal novero delle idee e respinte altrove (così gli oggetti prodotti integralmente dall'uomo e non dalla natura, così tutte le forme di negazione e di relativo<sup>88</sup>). Tutto il resto della sua dottrina dipende da questo: e se è possibile cogliere una fonte complessiva del suo modo di concepire il mondo derivato, essa è da trovarsi nel modello ideale di mondo ordinato offertogli dal *Timeo*, con la sua fisica trasposta in termini geometrici (ma la stessa concezione delle idee-numeri, o del valore numerico inscindibile dal termine ideale, è probabilmente da ricercarsi in questo dialogo, che resta fondamentale per orientare la comprensione, e il fraintendimento, di Platone fin dall'inizio<sup>89</sup>).

Alcuni frammenti – pochi – sono aggiunti alla raccolta dello Heinze: frammenti di Aristotele, della *Metafisica* soprattutto, in cui la presenza senocratea sia emersa con una certa pregnanza; un frammento di Sesto Empirico, molto discusso, di cui già si è dato sopra notizia. Alla raccolta è seguita, pochi anni più tardi, l'integrazione *Supplementum Academicum*, che anche rispetto a Senocrate contiene alcune novità<sup>90</sup>.

Di recente si è aggiunta a tutto questo la parte su Senocrate di *The heirs of Plato*, di J.Dillon, di cui si renderà meglio conto nel commento<sup>91</sup>. Dillon comincia anche lui, tradizionalmente, dal 'Senocrate dei principi', come Platone e Speusippo: ma il primo autore da lui citato per questa sua presentazione del filosofo non è Aristotele, è un autore più tardo, come Aezio, che completa poi con Plutarco<sup>92</sup>: il suo Senocrate è anzitutto un metafisico che prelude alla sistematizzazione medioplatonica; egli stesso ha ampiamente sistematizzato Platone, e ciò porta Dillon a simpatizzare in più punti, nonostante la presa di posizione di relativo distacco, con Krämer e la sua interpretazione di Senocrate come autore di una prima concezione delle idee come facenti parte, in

<sup>87</sup> Cfr. in particolare *supra*, nt.25 ; per l'impossibilità di sostenere un Platone esoterico, fra quanto citato, cfr. in particolare i validi argomenti di Brisson, *Pré-supposés conséquences, Lectures de Platon*, p.44 sgg..

<sup>88</sup> Cfr. in proposito quanto già detto nell'*Introduzione* a *Senocrate: Frammenti*<sup>1</sup>, pp.34-44.

<sup>89</sup> Isnardi Parente, *Le Perì ideon*, pp.135-152; poi *Senocrate: Frammenti*<sup>1</sup>, pp.321-25. La dottrina delle idee contro cui Aristotele lotta nella prima parte del *Perì ideon* sembra essere una dottrina limitata a certe idee fondamentali, e non a tutte le idee, tutte quelle corrispondenti a cosa denominata (cfr.: *Resp.* X, 596a).

<sup>90</sup> *Supplementum Academicum*, (1995) : la parte su Senocrate è da p.268 a p.272, più i due articoli pp.295-301, 302-309. Rimando, per questioni di contenuto (soprattutto sul problema della ὅλη) a F90 e F 91 *infra*.

<sup>91</sup> J.Dillon, *The heirs of Plato*, 2003, già ripetutamente citato nel testo; per la parte su Senocrate in particolare le pp.89-155.

<sup>92</sup> Dillon, *Heirs of Plato*, pp.99-100 (a proposito di Aezio, I,7,30, *Dox.Gr.* p.304, e di Plutarco, *De procr.animae*, 1012d-1013b; cfr. *infra*, comm. a F 133 e F 108.

quanto pensieri, dell'intelletto divino<sup>93</sup>. Nonostante ciò la sua interpretazione è di rilevante originalità nell'individuare in Senocrate un pensatore 'triadico' piuttosto che un seguace fedele della diade indefinita; e ciò si vedrà meglio più tardi, nel commento ai singoli frammenti<sup>94</sup>. E', questa, un'interpretazione di Senocrate nuova, che non si può non citare con particolare attenzione.

La presente raccolta.

La raccolta attuale si giustifica per più motivi, anche se – diversamente dal caso di Speusippo<sup>95</sup> – non sia intervenuta alcuna nuova raccolta di frammenti senocratei fra la prima offerta dall'autrice e la presente. Essa dà una maggiore sistematicità all'autore considerato, seguendo schemi più tradizionali, e offre quindi un diverso panorama della sua dottrina, anche se sostanzialmente le questioni più importanti rimangono identiche. Comprende in sé le aggiunte successivamente operate nel *Supplementum*, e dà quindi un panorama più completo di quanto sia stato reperibile in relazione all'autore. Si sforza in pari tempo di sondare ancora una volta, e ancora più a fondo, quelle che sono state le difficoltà interpretative di un sistema non eccelso, ma tale che, per la sua affinità al platonico e in pari tempo la sua differenza da esso, è riuscito a diventare la forma dominante del platonismo di età successiva: un merito importante sotto l'aspetto storico più che sotto quello teoretico, ma in ogni caso da non trascurarsi.

Dal punto di vista filologico, la raccolta (come già quella dei frammenti di Speusippo) soggiace a tutte le difficoltà che incorrono alle ricostruzioni fatte di pezzi non sempre facilmente accordabili fra loro. Ho dato ancora una volta, come già nell'edizione di Speusippo, la massima importanza a W.Jaeger per quanto riguarda la *Metafisica* di Aristotele, ch'egli fonda sostanzialmente sulla 'recensio II' (consenso dei codici E e J, Parisinus Graecus 1853, saec.X, e Vindobonensis phil.graecus 100, saec. X) e su Ab (Laurentianus 87, 12, saec.XII), annotando in buona parte, in aggiunta, le varianti di Alessandro d'Afrodisia: Aristotele è in definitiva la principale fonte per Senocrate, data la sua estrema vicinanza ad esso, nonostante tutte le riserve che si son fatte e si faranno sul carattere della sua testimonianza; tutte le altre, al confronto, non sono che fonti tardive.

C'è, fra i passi qui attribuiti a Senocrate, un frammento sulla cui interpretazione si possono sollevare più dubbi: esso è il singolare pezzo archeologico, più che papiraceo, dato che la sua impressione sulla sabbia ne ha reso possibile la lettura, del frammento aristotelico di Ai Khanum, trovato recentemente in Afghanistan da ricercatori francesi, e attribuibile ad opera giovanile aristotelica perduta<sup>96</sup>. Il passo è attestazione di una polemica che non mi sembra rivolta contro Platone, ma contro un suo prossimo seguace, e, data la posizione platonica sulle idee, a un seguace

---

<sup>93</sup> Cfr. Krämer, *Urspr. Geistmet.*, p.117 sgg., e Dillon, *Heirs of Plato*, pp.120-121.

<sup>94</sup> Mi riferisco in particolare alla lacuna intravvista da Dillon nel testo di Aezio, I,7, 30, già sopra citato, e alla sua proposta, p.103; già d'altronde sostenuta in Dillon, *Xenocrates' Metaphysic*, pp.47-52; cfr. però in proposito M.Baltes, *Zur Theologie d.Xenocrates*, 1988, e Isnardi-Parente, *Suppl.Acad.*, p.302-309.

<sup>95</sup> In quel caso è intervenuta la nuova raccolta di L.Tarán, *Speusippus of Athens*, Leiden 1981, a mutar l'orizzonte e imporre nuove risposte e proposte.

<sup>96</sup> C.Rapin-P.Hadot, *Textes littéraires grecs*, pp.225-266, e in aggiunta uno studio paleografico di G.Cavallo, con la datazione del papiro a metà circa del III secolo a.C. Cfr. Isnardi Parente, *Papiro filos. Ai Khanoum*, pp.169-188. In questo mio studio (nel quale mi son basata sulla ricostruzione data da C.Rapin) ho sostenuto che il frammento possa derivare dall'aristotelico *Sofista*, e che esso parli in termini platonizzanti – non platonici – di un problema che, fra i discepoli di Platone, poteva esser caro particolarmente a Senocrate.

che a questa teoria intendesse riagganciarsi. Fra i nomi che possediamo in proposito non esiste, a quanto abbiám visto, altro che Senocrate; e pertanto il brano figura qui, pur essendone contenuto e riferimento altamente congetturali.

Come nella antecedente raccolta speusippea, i passi sono semplicemente citati in relazione all'edizione che viene prescelta per la loro interpretazione, ed è lasciato ai lettori di ricercarli nell'originale. Si è già detto in quella sede dei vantaggi pratici che una simile redazione dei frammenti arreca al lettore desideroso di una conferma.

Non mi resta, anche stavolta, altro che ringraziare di cuore l'amico e collega Tito Orlandi per aver resa possibile questa nuova pubblicazione di Senocrate.