

COMMENTO

FRAGMENTA, PARTE SECONDA

PSICOLOGIA

F 85, Aristoteles, *De anima*, I, 2, 404b 27-30

27 ἐπειδὴ δέ X 28 γνωριστικόν, οὕτως ἔνιοι ceteri, emend. Ross

Ma poiché l'anima appariva essere al tempo stesso capace di movimento e capace di conoscenza, così ci furono alcuni che unirono questi due concetti insieme, affermando che l'anima è un numero che muove sé stesso (1).

1) E' questa la conclusione di un passo famoso, sul quale mi sono soffermata più volte (*Interpr. Arist. de an.*, p.146 sgg.; *Studi Accad.plat.*, p.153 sgg.; Speusippo¹, p.316 sgg. e *Speusippo*², F 69). Il passo, *De an.*I, 404b 17 –26, è stato da me attribuito a Speusippo, con l'opposizione di Tarán, cfr. soprattutto *Speus. of Ath.*, pp.459-60. Esso è stato invece attribuito a Senocrate da Cherniss, *Arist. crit. Pl. Acad.*, p.565 sgg., e "Gnomon", 31, p.36 sgg. (= *Sel. Pap.*, p.423 sgg.); W.Theiler, Aristoteles, *Ueber die Seele*, Berlin 1959, pp.93-95; Dönt, *Pl. Spätphilos.*, pp.74-75. La conclusione dimostra la sostanziale autorevolezza di questa attribuzione contro la molto più ampiamente accettata attribuzione a Platone; solo che qui Aristotele sembra distinguere molto chiaramente il filosofo di cui ha finora riportato la dottrina, incentrata prevalentemente sul concetto di tetradicità intellettuale, da quello che ha unito il momento numerico col momento cinetico per creare una nuova teoria dell'anima, più capace di abbracciarne tutti i momenti. E perché tutta la teoria dell'anima come tetradice non sia da attribuirsi né a Platone, né ai Pitagorici a lui precedenti, credo di averlo già troppo chiaramente espresso per dovervi tornare.

Dopo aver affermato che, secondo un autore che egli non nomina, l'anima ha struttura numerico-tetradica, articolata nelle quattro facoltà conoscitive dell'intelletto, della scienza, dell'opinione, della sensazione, Aristotele passa alla teoria di un autore successivo (anch'esso non nominato: ἔνιοι) il quale, pur tenendo fermo alla interpretazione dell'anima in chiave numerica, ha ritenuto necessario non trascurare il momento cinetico proprio del *Fedro*, l'anima come τὸ ἑαυτὸ κινεῖν (*Phaedr.* 245 d-e) e ha creato quindi una sintesi fra i due concetti, quello di numero e quello di movimento. La lunga confutazione che egli fa di una simile teoria, a partire da 408b 32, ha un interesse assai limitato per la dottrina psicologica senocratea; ma dovremo occuparcene peraltro più oltre.

F 86, Aristoteles, *Analytica post.*, II,4, 91a 37-38

33 ἄξιον Heinze; ἄτιον Ross, ex *Philop. In De an.*, p.348, 3 H.

... come se qualcuno intendesse affermare che l'anima è causa a sé stessa di vita, e ciò vale a dire che essa è propriamente un numero che muove sé stesso (1).

1) Aristotele, pur nel suo intento negativo, si riallaccia qui alla profonda ed essenziale affinità fra anima e vita: se l'anima è causa di movimento, κίνησις, essa è causa anche di vita a sé stessa.

Questo può chiarire anche il significato di $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\omicron\zeta\omega\upsilon\nu$ in *De an.*404b 19, soprattutto se si pensa a un altro passo, *Top.*V,7, 137b 12, ove troviamo pure usata l'espressione $\alpha\upsilon\tau\omicron\zeta\omega\upsilon\nu$. Per la definizione dell'anima data da Senocrate come $\alpha\upsilon\tau\omicron\zeta\omega\acute{\eta}$ cfr. F 118 (essa ci è resa da Giovanni Filopono).

F 87, Aristoteles, *Topica*, III,6, 120b 3-4

3 ὅτι omisit P

E similmente si può dimostrare che l'anima non è un numero spiegando come, in questo caso, l'anima dovrebbe essere o pari o dispari; ma se non è né pari né dispari, è chiaro che non è un numero (1).

1) La polemica si fa qui più banale, incentrata com'è sul carattere essenziale del numero, pari o dispari.

F 88, Aristoteles, *Topica.*, IV, 6, 127b 13-17

12 post $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ add. εἶδους ABC c M² Alp edd. 14 post $\mu\eta$ add. εἰς ABC u Boethii translatio

E quando si abbia una stessa specie similmente riferentesi a entrambe le realtà, nel senso migliore e nel senso peggiore, può avvenire che (l'interlocutore) usi il concetto nel senso peggiore, per esempio quando dice che l'anima è mobilità e possibilità di esser mossa: poiché allo stesso tempo essa appare ciò che è capace di muovere e di fermare, dal momento che la quiete è migliore del moto, il genere dell'anima dovrebbe piuttosto essere individuato nella quiete (1).

1) In questo passo Aristotele non fa accenno al concetto di numero nella definizione senocratea dell'anima, ma solo a quello di movimento. Sembra che Senocrate, e forse in particolare nell'esegesi del *Timeo* (cfr. *infra*, commento a F 109), abbia puntualizzato questa doppia funzione dell'anima, di fonte del movimento come della quiete, o stasi. Se, come Cherniss ritiene (*Arist.crit.Pl.Acad.*, pp.10-11), questo passo aristotelico è da interpretarsi come una polemica contro questa concezione, Aristotele qui tenta una capziosa interpretazione controversistica, ignorando volutamente il fatto che la priorità della κίνησις nella definizione dell'anima si spiega in quanto, con la parola, si intende ζωή.

F 89, Aristoteles, *Topica*, VI, 3, 140b 2-3

2 εἰ B

Tale sarebbe la definizione dell'anima, se questa fosse veramente un numero che muove se stesso (1).

1) Altro riferimento testimoniale a Senocrate, senza commento di sorta.

F 90, Aetius, *Placita*, IV,2,1, *Dox.Gr.*, p.386b

Pitagora affermava che l'anima è un numero che muove sé stesso, dicendo 'numero' per indicare la natura intellegibile; similmente anche Senocrate.

1) Il passo appartiene alla tradizione dossografica ellenistica, e la dottrina dell'anima come 'numero automoventesi' viene da questa attribuita a Pitagora prima che a Senocrate; forse perché Senocrate, attraverso l'esegesi del *Timeo*, si riallacciava volutamente a questi. Cfr. Burkert, *Weish.Wiss.*, p.57.

F 91, Theodoretus, *Graec. affect. curatio*, V, 17, p.231 Canivet

Pitagora la definì un numero che muove sé stesso, e con questo discorso concordava Senocrate (1).

- 1) La tradizione cristiana dipende dalla tradizione dossografica ellenistica, e l'attribuzione della dottrina a Pitagora viene in essa reiterata.

F 92, Plutarchus, *Quaest. Plat.*, 8, 1007 c

E infatti, secondo gli antichi, l'essenza dell'anima era quella di un numero che muove sé stesso (1).

- 1) Qui attribuita da Plutarco a παλαιοί: Pitagora o Senocrate? Cfr. la nota di Cherniss, *Plut.Mor.* XIII, 1, pp.86-87: Plutarco mostra altrove di conoscere bene l'interpretazione senocratea del *Timeo*, che non coincide semplicemente con questa formula. Cfr. *infra*, commento a F 108.

F 93, Alexander Aphr., *In Arist.Topica*, p.162, 17 Wallies

αὐτὸν BD, ἑαυτὸν Aldina, P²

... dal momento che, secondo Senocrate, l'anima è un numero che muove sé stesso (1).

- 1) Ripete Aristotele (*Top.* III,6, 120 b 3) senza nulla aggiungere, semplicemente citando il nome del filosofo in questione.

F 94, Alexander Aphr., *In Arist.Topica*, p.493, 21-22, 494, 2 et 11-14 Wallies

Come se si desse una definizione dell'anima nella forma di 'numero che muove sé stesso'... L'anima circoscrive il corpo e di per sé è quella che dà all'essere vivente l'impulso al movimento, in quel modo che gli è proprio. Per questa ragione egli disse: "che muove sé stesso" (1).

- 1) Questa volta, nel commento di *Top.* 151 b 3, Alessandro si esplicita meglio nel citare le giustificazioni proprie, o ch'egli crede esser proprie, di Senocrate: il quale ha definito l'anima 'numero che muove sé stesso' in quanto essa τὸ σῶμα περιορίζει, 'circoscrive il corpo', e perciò gli dà gli impulsi (ἀφορμαί) al movimento che gli è proprio. E' perfettamente chiarito il concetto platonico (*Tim.*, 36a sgg.) secondo cui il corpo è interiore all'anima e non viceversa. Per il resto, è citazione, più che esegesi, del passo aristotelico nel suo insieme.

F 95, Alexander Aphr., *In Arist.Topica*, p.429, 11- 13, 15-20 Wallies

12, ὥσπερ - κεῖται a, omisit ABDP 12 καὶ add. e, j τῷ ῥητῶν AD ἑαυτόν omisit ADP χωρὶς - δηλοῖ Aldina ψυχῇ ABDP 20 δάσωμεν N, δάσωμεν Aldina

La definizione dell'anima nella forma di 'numero che muove sé stesso' è sovrabbondante: già di per sé l'esser qualcosa che può muovere sé stesso è una sufficiente definizione dell'anima... E poi d'altra parte il concetto di 'numero' non è il genere di 'anima'. Ma qualcuno potrebbe opporsi, e dire: "come puoi affermare che, se si toglie 'numero', la definizione di anima è già sufficiente, anche senza quello? Per Senocrate e Platone infatti 'numero' è genere di 'anima', e occorre quindi l'aggiunta di 'numero' nella definizione, in quanto appunto genere" (1).

- 1) Puramente aristotelica la prima parte della definizione; che dovrebbe esser data in base al genere, mentre 'numero' non è genere dell'anima. La citazione di 'Platone' (non appropriata) e Senocrate interviene a chiarire questo concetto: l'anima potrebbe essere data come un γένος.

F 96, Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 14, 9

Senocrate disse che l'anima è un numero che muove sé stesso (1).

1) Altra attribuzione con i caratteri tipici della *vulgata*.

F 97, Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 6,5

Di qui deriva che i sapienti non ebbero esitazioni nell'affermare che l'anima è un numero che muove sé stesso (1).

1) Qui l'appellativo generico di 'sapientes' interviene a coprire quello di Senocrate; forse con lui si intende anche Platone, per l'interpretazione di *De an.*I, 404b 16-26

F 98, Iamblichus *apud Stobaeum, Eclog.*I, 49,32, p.364, 8-9 Wachsmuth

8 συναρμό σουσι P

Ma alcuni dei Pitagorici unirono il concetto di numero così, puramente e semplicemente, a quello di anima; mentre Senocrate parlava di questa come di una realtà capace di muovere sé stessa (1).

1) Testimonianza di un certo interesse per il contesto in cui è inserita: essa infatti contrappone alla definizione puramente matematica dei Pitagorici quella matematico-cinetica di Senocrate, dopo averle precedentemente contrapposto quella geometrizzante e non cinetica di Speusippo (cfr. *Speusippo*², F 69). Per i Pitagorici cfr. Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, I, p.97; ma è difficile dire se si tratti o meno di un riferimento puramente dossografico.

F 99, Themistius, *Paraphr. in Arist. Analytica post.*, p.43, 1-3 Wallies

1 καὶ γὰρ renov. A 2 <ποιή>σαντος οὐ τῷ renovavit A ; οὐ τῶς W
οἱ ov omisit SW

E se facciamo un esame dialettico sulla definizione, possiamo porre a premessa: "l'anima è un numero che muove sé stesso, come voleva Senocrate" (1).

1) Tentativo di ridurre a figura di sillogismo dialettico la definizione senocratea, qui peraltro data con precisione.

F 100, Simplicius, *In Arist. De anima*, p.10, 34 -35 Hayduck

Senocrate, poiché aveva considerato l'anima un numero, ne poneva anche l'essenza nella quantità (1).

1) E' un tentativo di tradurre la definizione dell'anima di Senocrate in dottrina delle categorie: Senocrate, definendo l'anima un numero, l'avrebbe posta sotto la categoria di quantità, ποσό v. Cfr. Aristotele, *De anima*, I, 402a 22, introduttivamente al problema dell'anima.

F 101, Ioannes Philoponus, *In Arist. De an.*, pp.32, 31-33, 2 Hayduck

30, 31-32 οἱ μὲν γὰρ D, Trincavellus (1535), καὶ οἱ μὲν R, καὶ γὰρ οἱ μὲν A 33, 1
τοῦτο D, corr. D¹

- 1) Dice lo stesso che Simplicio, chiarendo semplicemente con maggior abbondanza il concetto, ma contiene una riserva: sul discorso di Senocrate si può porre un interrogativo, che Aristotele in realtà non manca di porre. Non sfugge infatti al Filopono che l'anima, realtà capace di muovere se stessa, abbia natura sostanziale; cfr. F 105.

F 102, Ioannes Philoponus, *In Arist. De an.*, p.44, 11-12 Hayduck
12 post φησίν add. ἔστιν R Trinc.

Tale è la definizione dell'anima data da Senocrate: egli dice infatti che l'anima è un numero che muove sé stesso (1).

- 1) Ripetizione della citazione, senza cambiamenti di sorta.

F 103, Ioannes Philoponus, *In Arist. De an.*, p.71, 6-10, 13-14 Hayduck
13 sic scripsit Hayduck, Ἀναξαγόρας codd.

Allude a Platone, Senocrate, Alcmeone. Questi sostengono che la proprietà più specifica dell'anima è quella del movimento: ma poiché ritengono anche che essa non possa muoversi se non essendo al tempo stesso mossa, dicono che l'anima è una realtà automoventesi (1)... Senocrate in particolare, dicendo che l'anima è numero che muove sé stesso, disse anch'egli che è una realtà automoventesi (2).

- 1) E' commento a *De anima*, 404a 20, e contiene una digressione relativa alla dottrina platonica dell'anima nel *Fedro*, nonché una relazione alla dottrina del rapporto fra anima e movimento nelle *Leggi* (*Legg.X*, 893b-896b). Platone è associato in tal modo a Senocrate: l'anima non può muovere se non mossa o muovendo a sua volta sé stessa.
- 2) Lo 'Anassagora' del testo è con ogni probabilità una svista del copista. Per Alcmeone e la sua dottrina dell'anima cfr. Aristotele, *De anima*, I, 405a 29 sgg., come realtà ὅτι κινουμένη; per un commento a riferimenti critici cfr. Timpanaro Cardini, *Pitagorici*, I, p.141.

F 104, Ioannes Philoponus, *In Arist. De an.*, p.81, 25-30 Hayduck
26 εἶναι omisit Trinc. Πυθαγόρας Trinc., οἱ Πυθαγόρειοι dubitanter Hayduck in apparatu
28 ὁ omisit Trinc.

Il seguace di questi, Senocrate, definisce l'anima mediante entrambi i concetti dicendo che essa è un numero che muove sé stesso, per il fatto che, come aveva già detto Pitagora, essa ha l'essenza del numero in quanto conoscitrice di tutte le cose che sono (per questi filosofi infatti il numero è il principio di tutte le cose); in quanto poi è dotata di movimento, egli le applica il concetto di motore; ciò che muove sé stesso, sempre per gli stessi filosofi, è principio e fonte di ogni altro movimento (1).

- 1) In questo passo, che serve di commento a *De an.*, 404b 27, la dottrina numerico-tetradica dell'anima è considerata dottrina pitagorica precedente a Platone e all'Accademia, come risulta essere stata del resto nella tradizione ellenistica (cfr. Teone di Smirne, *Expos. Rer. Math.*, p.98 Hiller; Ps. Archytas, fr 3, in Stobeeo, *Eclog.*I, 48,6, p.317 Wachsmuth; e altri casi). Senocrate è quindi un armonizzatore di teoria pitagorica (numero) e platonica (movimento).

F 105, Ioannes Philoponus, *In Arist. Anal.post.*, p.348, 2-4 Wallies
2 ἔλαβε Aldina (Manutii Asulani, 1534)

Come Senocrate, il quale, volendo dimostrare che definizione dell'anima è quella di 'numero che muove sé stesso', prese come medio termine del sillogismo "causa a sé stessa di vita" 81).

1) Commenta *Anal.post.* II, 91a 37.38, che già vedemmo *supra* (F 86); e riprende, chiarendone il significato, il passo in cui l'anima è detta 'causa di vita': l'identificazione della κίνησις con la ζωή è tipicamente platonica. Cfr. lo stesso Filopono anche più oltre, F 118.

F 106, Michael Psellus, *De geom.*, p.163, 3-5 Boissonnade

E alcuni dei filosofi, i più esatti, definiscono le idee 'numeri'; e uno di questi filosofi definì l'anima "numero che muove sé stesso" (1).

1) Allusione a Senocrate senza nominarlo esplicitamente. Qui tuttavia il concetto preso in primaria considerazione è quello di numero, che viene identificato con quello di idea; Platone è considerato, seguendo Aristotele, fra gli ἀκριβέστεροι τῶ φιλοσόφων.

F 107, *Schol. in Dionysium Thracem*, p.118, 18-19 Hilgard

<δεῖ> add. Bekker, omisso οὖν

Bisogna porre i generi nel concetto in cui sono riconosciuti da tutti, e non fare come Senocrate che definiva "l'anima è un numero che muove sé stesso"; non è chiaro infatti se quello di numero sia il genere dell'anima (1).

1) Ripetizione della definizione, con esplicita attribuzione a Senocrate, sempre osservata entro la problematica delle categorie.

F 108, Plutarchus, *De procr. animae in Timaeo*, 1, 1012d –e, 1013a-b

1012d 4 ἀποφηνόμενους Escor. 72 8 sic E, B, e; ὅ μιν u, f, m, r, Escor.72 1012e 4 ἐπιτιθέντος Bernardakis 8, τὸ ν ὀριθμὸ ν exc. Papabasileios (*Athens*, X, 1898) 12, sic Cherniss, μονὴ ν ψυχῆς m, r, Escor.72 corr., Aldina
1013 a 7 γεννητῆ ν f, m, Aldina 8, θεωρίαν r¹ 12, ὀγέννητον f, m, r, Aldina
1013b 2 μήτε f, m, r, μηδέ E, B, e, u, Escor.72, Aldina γεννητικῶ f, m, r, Aldina
3, προυποθεμένην r

Poiché degli uomini più degni di stima alcuni furono conquistati da Senocrate, il quale diceva che l'anima è un numero che da sé muove sé stesso, e altri invece aderirono alla dottrina di Crantore, che considerava l'anima una mistione di natura intellegibile e di natura proclive all'opinione tramite i sensi, penso che render chiaro ciò che racchiude in sé l'una e l'altra delle due dottrine possa offrirci una chiave di comprensione (1). Su entrambi il discorso è breve. Il primo dei due ritiene che con la mistione dell'essenza indivisibile e di quella divisibile non si alluda ad altro che alla generazione del numero: indivisibile è l'uno, divisibile invece il molteplice; da questi deriva il numero in quanto l'uno delimita la molteplicità e pone un limite all'illimitato, che essi chiamano anche 'diade indefinita' (e Zarata, maestro di Pitagora (2), chiama questa la madre del numero, mentre l'uno ne è il padre; perciò i numeri in tanto sono migliori quanto più si avvicinano all'uno). Ma ancora un siffatto numero non si identifica con l'anima, poiché manca ad esso la capacità di muovere e di essere mosso. Una volta commisti fra loro anche il medesimo e l'altro, dei quali uno è fonte del movimento e del cambiamento mentre l'altro è fonte della stabilità, nasce l'anima, ossia la facoltà di fermare e fermarsi non meno che di muovere e muoversi... (3) Tutti costoro d'altronde concordano nel ritenere che l'anima non è nata nel tempo né generata, ma che ha in sé diverse facoltà per spiegare le quali Platone, per meglio farsi comprendere, ha rappresentato nel suo discorso l'essenza stessa dell'anima come generata e composta per commistione. Allo stesso modo

pensano anche che egli si comporti per il cosmo: egli sapeva bene che questo è eterno e ingenerato, ma ha scelto questo metodo per insegnare in qual modo sia ordinato e governato, non essendo facile discernere ciò se non si presupponga una certa sua origine e un certo concorrere originario di elementi generanti.

1) Uno dei passi più sottoposti a commento critico, nell'esegesi accademica del *Timeo*, è quello della 'costruzione' o 'generazione' dell'anima del mondo da parte del demiurgo, 35a sgg. Nella questa fase primitiva, in cui ancora non si fa commento critico del dialogo, ma studio di singoli passi, Senocrate e Crantore di Soli risultano i più segnalati dai commentatori ulteriori, in primo luogo da Plutarco. Il passo qui trascritto passa in 1012f a Crantore, per riprendere con Senocrate in 1013a. Fondamentale in proposito Cherniss, *Plut.Mor.* XIII,1, p.162 sgg. per quanto riguarda Senocrate (con richiamo a *Arist.crit.pl.Acad.*, p.396, nt.321).

L'interpretazione di 35a sgg. è data da Senocrate alla luce di quelli che sono sviluppi ulteriori della esegesi accademica di Platone, la dottrina dei principi e quella delle idee-numeri. Il $\mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ e $\lambda'\acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$, per Platone due componenti fondamentali della struttura dell'anima, sono da lui identificati con numero-limite e molteplice-indefinito, ossia visti come proiezioni immediate dell'uno e della diade indefinita. Plutarco usa anche il termine di $\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma$ per questo secondo momento, che non è del resto estraneo alla speculazione senocratea, se si pensa al passo del dossografo Aezio (F 21) che ci dà la spiegazione di $\acute{\alpha}\nu\epsilon\alpha\omicron\varsigma$ nella forma di non-uno, applicando il tutto alla materia. Quanto agli altri componenti dell'anima del mondo, $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ e $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$, essi sono posti in rapporto con il concetto di $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$; ma di ciò dovremo occuparci più oltre.

Per il carattere esegetico e non correttamente platonico di tale spiegazione cfr. (dopo Thévenaz, *Ame du monde*, p.96 sgg., e Moreau, *Ame du monde*, p.45 sgg.) soprattutto Cherniss, *Aristotle crit.Pl.Acad.*, p.396 sgg.; *Riddle*, pp.45-46; *Plut.Mor.* XIII.1, p.163, nt.f; mentre dimostra maggiore incertezza e una sorta di accettazione parziale Merlan, *Pl.Neopl.*², pp.34 sgg., 45 sgg. Maggior senso della validità dell'interpretazione senocratea come coerente alla teoria platonica si ha, al contrario, in numerosi autori: Robin, *Th.plat.idées nombres*, p.485 sgg., e *Études sur la place et la signification de la physique dans la philosophie de Platon*, "Revue Philos." 86 (1918), pp.177-220, 370-413, poi Paris 1919, p.50 sgg., con richiamo esplicito ad Aristotele, *De an.*404b 18 sgg. ; Saffrey, *Le P.Philos. d'Arist.*, pp.5-6, 46 sgg. (con richiamo ad Alessandro d'Afrodizia e alla sua definizione dell'uno e della diade come $\acute{\alpha}\delta\iota\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\omicron\nu$ - $\delta\eta\eta\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$, *In Metaph.*, p.56, 13 Hayduck); Gaiser, *Pl.ung.Lehre*, p.51 sgg. e p.347, nt.41; Krämer, *Arete*, p.314; *Urspr. Geistmet.*, p.328., *Xenokrates*², pp.45-46. Accettazione dell'interpretazione del Cherniss, con ulteriori considerazioni, in Isnardi Parente, *Senocrate*¹, pp.387-88.

2) Per il riferimento a 'Zarata' (Zoroastro) come maestro di Pitagora cfr. J.Bidez-F.Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938 (1973²), I, pp.36-38, e Cherniss, *Plut.Mor.* XIII,1, p.164, nt.c: il modo in cui Plutarco cita qui il personaggio può far pensare che egli non ne abbia riconosciuta l'identità; cfr. la citazione differente nello stesso *De procr.an.*, 1026b (Ζοροάστρης).

3) La questione relativa ai due concetti di $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ e $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ è stata trattata essenzialmente da Cherniss, *Arist.Crit.Pl.Acad.*, p.385, nt.305, e *passim* p.389 sgg., con attenzione incentrata sui passi platonici del *Sofista* e del *Timeo* che possono essere all'origine delle illazioni senocratee. Esse sono riecheggiate da *Tim.Locr.*95e-96a, che parla di $\delta\acute{\upsilon}\omicron\delta\upsilon\nu\acute{\omicron}\mu\iota\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\iota\nu\acute{\alpha}\sigma\iota\omega\varsigma$, evidentemente influenzato da Senocrate, il quale vede i due momenti come rispettivamente principio della quiete e del movimento: il rapporto fra di essi e i due principi uno-diade indefinita è indicato da Aristotele in più passi, senza riferimento preciso (*Phys.*III, 201b 19 sgg., la $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ definita come $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{o}\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\iota\sigma\acute{o}\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$; *Metaph.* K, 1066a 9 sgg., associamento del concetto di $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ a quello di $\acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$; M, 1084a 34, associamento dei principi ai concetti di $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ e $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$). Per una interpretazione analoga cfr. Ermodoro, fr.7 I.p. (da Simplicio, *In Arist.Phys.*, p.247, 30 sgg. Diels). Da Eudemo di Rodi, immediato successore di Aristotele, è attribuita a Platone una teoria del secondo principio come $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{o}\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\iota\sigma\acute{o}\ \tau\eta\varsigma$ (Eudemo, fr.64 Wehrli, accettato fra le testimonianze su Platone da Gaiser, *Pl.ung.Lehre*, p.537, *Test.plat.* 55 b). Solo questo passo di

Plutarco ci indica la teoria come senocratea, e da Senocrate utilizzata nell'interpretazione del *Timeo*. Essa è in ogni caso frequente, e ha in Platone alcuni punti di appoggio, anche se non è altro che una semplificazione del suo pensiero, in cui il movimento è realtà del mondo delle idee, e il movimento reale del cosmo sensibile non altro che mimesi analogica di questa.

Dillon, *Heirs of Plato*, p.122, trova assai difficile applicare a Platone i concetti usati dai suoi primi esegeti per spiegarlo; egli preferisce ricorrere al mito, e cercare di chiarire il pensiero di Senocrate col ricorso alla teoria generale del cosmo. Purtuttavia si ritiene di poter ancora fare alcune osservazioni specifiche su questo testo.

Aristotele (cfr. ancora Cherniss, *Arist.crit.Pl.Acad.*, pp.10-11) sottopone a polemica, in *Top.IV*, 127b 15 sgg. (*supra*, F 88), questa teoria senocratea, in maniera da riprendere puntualmente le parole qui attribuite al filosofo da Plutarco: se l'anima è capace non solo di 'muovere' ma anche di 'fermare', dal momento che la *στάσις* è ontologicamente superiore alla *κίνησις*, non si vede perché l'anima dovrebbe essere definita *κινητική* e non piuttosto *στατική*. Con ciò Senocrate è posto in contraddizione con sé stesso, in quanto, dopo aver definito l'anima come derivante dai due principi, avrebbe poi puntato univocamente su uno di questi nella definizione.

Ma la teoria della *ἐτερότης* come *κίνησις* è piuttosto ermodorea che senocratea. E' nata, beninteso, anche questa sulla base di una esegesi del *Timeo*, e precisamente sulla teoria della *ἀνάμικτος φύσις* come *κίνησις ἄτακτος* (*Tim.52e, 58a*; cfr., del resto, la stessa espressione *ἀνάμικτος* nel passo citato di Eudemo, fr.64 Wehrli). Beninteso, Senocrate può aver adottato questa teoria nella sua esegesi di *Tim.35a* sgg., utilizzandola per la costruzione dell'anima del mondo; non abbiamo però altre attestazioni di rilievo svolte da essa nel suo pensiero, mentre i concetti di indivisibile, infinitamente divisibile, molteplice indefinito vi giocano un ruolo assai elevato e frequente. Fra i due aspetti, il primo dei due resta di maggior importanza per il pensiero di Senocrate.

Inoltre, nella definizione senocratea dell'anima il momento cinetico a ben vedere fa tutt'uno con l'elemento razionale, e cioè con l'identificazione dell'anima, per la sua natura ideale, con un numero. Il momento dell'identità con sé stesso corregge l'alterità presente nel movimento: l'anima che muove anzitutto sé stessa è un atto di *κίνησις* che non trapassa del tutto in *ἐτερότης*, in quanto, tornando su di sé, riafferma la sua *ταὐτότης*, il suo 'essere sé stessa'. Ciò permette a Senocrate di dare alle due forme *ταὐτότης* - *ἕτερον* in *Tim.35a* un significato coerente a quella che è la sua propria dottrina psicologica, e a rifondare a suo modo la dottrina platonica dell'anima come fonte di movimento ordinato. Inoltre, risponde (o rende vana, se non si tratta di vera risposta) all'obiezione aristotelica dei *Topici*: quello dell'anima è un movimento particolare che contiene in sé i due principi, ed è quindi primario rispetto all'ulteriore distinzione di movimento ideale e di movimento sensibile, come rispetto all'opposizione *στάσις* - *κίνησις*.

.F 109, Proclus, *In Plat.Timaeum*, II, p.165,3-12 Diehl

5 πᾶ M, πῆ Q 10 δῆλον, emendavit Schneider,1847 11 ἀριθμῶ P

E in generale se in essa non c'è solo il divisibile, ma anche l'indivisibile, deve esserci, stabilmente persistente in lei, da un lato ciò ch'è di propria essenza uno, dall'altro ciò ch'è molteplice, né la divisione può annullare ciò ch'è uno come l'unificazione non può annullare l'articolazione in parti. Questo, a quanto sembra, è ciò cui Senocrate, ascoltata la dottrina del suo maestro alludeva (1), dicendo che l'essenza dell'anima è secondo numero, ma dimostrando in pari tempo ch'essa consta di più essenze: è per sua essenza numero, sussistente continuamente tutta per sé stessa, ma insieme una e divisa in una molteplicità di parti essenziali (2).

1) Proclo offre la sua esegesi di *Tim.35a* sgg. in una forma che avrà successo anche nella critica moderna; rimando, per una storia generale del problema per quanto riguarda Platone, a Isnardi Parente in Zeller-Mondolfo, II, 3, p.200 sgg. Non dice molto su Senocrate; ma, in questo passo, pone in rilievo, nella definizione dell'essenza dell'anima, il rapporto uno-molteplice e quello

indivisibile-divisibile, considerandoli due aspetti dello stesso rapporto: l'anima è insieme una e articolata in parti; possiede l'attributo della continuità, che è unità in quanto identità con sé stessa, stabilità e permanenza; al tempo stesso è molteplicità, in quanto composta di più οὐσίαι, o di μέρη, 'parti', aventi carattere di sostanzialità (οὐσιώδη). Il paragone con le idee, anch'esse divise in parti (εἶδη) che sono da pensarsi come ἄτομα, è stato però compiuto da Temistio, che spiega meglio di ogni altro interprete il significato dell'espressione ὀριθμὸς κινῶ ἑαυτόν; cfr. *infra*, F 178.

2) Il testo presenta una singolare variante alle ll.9 e 10 (κατ'ὀριθμὸν οὐσίαν...κατ'οὐσίαν ὀριθμόν). Diehl, nell'edizione critica, *in apparatus*, si pronuncia per la seconda delle due forme. A.J.Festugière, Proclus. *Commentaire sur le Timée*, Paris 1966-68, III, p.208, nt.2, dichiara che le due forme sono ugualmente possibili, ma dà della prima una traduzione esatta ("une essence à la ressemblance du nombre"), della seconda una sorta di parafrasi.

F 110, Nemesius, *De natura hominis*, 2, 102-103, p.29, 19-30, 4 Morani

22 ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς ΠΗΚΦΑΡ, versio Alfani, versio Armeniaca; ὀριθμοῖς BD 23 τὰ πράγματα om. H ἐπιβάλλειν ΠΚΦΔΡ², ὑποβάλλειν ΒΑΡ¹ 24 pro εἰδῶν, γενῶν Pmg 30, 1-2 pro καὶ - ποιοῦσα, εἰδοποιοῦσα καὶ διὰ τοῦτο ὀριθμεῖ K 4, αὐτῇ ΒΚΦΔ, ἑαυτῇ Α

Pitagora, solito a rappresentare sempre simbolicamente la divinità e tutte le cose mediante numeri, definì l'anima un numero che muove sé stesso: e si accordò con lui in questa opinione Senocrate (1); non perché l'anima sia veramente un numero, ma perché è fra le realtà rette da legge numerica e fra le realtà molteplici e perché l'anima è quella che distingue fra di loro le realtà con l'assegnare a ognuna di esse forma e figura; essa è infatti capace di distinguere una forma rispetto a un'altra e di mostrare la loro diversità quanto ad alterità reciproca delle forme e quantità numerica, e perciò capace di sottoporre le realtà a ordinamento numerico. Per questa ragione non va disgiunta dalla comunanza coi numeri; e quanto alla facoltà di muovere sé stessa, egli stesso la aggiunse, attestandola per essa (2).

- 1) L'attribuzione a Senocrate è motivata come originaria attribuzione a Pitagora, e nella esegesi della formula è messa in rilievo la stessa pluralità dell'anima nel senso di già dato alle espressioni da Plutarco, F 109.
- 2) E' presupposto Aristotele, *De an.* 404b 18 sgg., e cioè la concezione "pitagorica" dell'anima come facoltà di conoscere le cose secondo numeri, quindi regolata essa stessa del numero nella sua essenza. Lo αὐτοκίνητον è considerato un sovrappiù.

F 111, Meletius, *De natura hominis*, *Anecdota Oxoniensia* III, p.146, 30-32 Cramer

Pitagora dice che l'anima è un numero che muove sé stesso; Senocrate anche un numero continuo(1), e un'esalazione del tutto (2).

- 1) Heinze, *Xenokrates*, p.66, ha unito insieme i due passi, considerando quello di Melezio un'eco confusa dell'altro. Ma in realtà il passo di Melezio contiene una certa originalità: il συνεχής è spiegabile in base a un altro passo di Nemesio (*De nat.hom.* 2, p.30, 7-8 Morani).
- 2) Che l'anima sia una ἀναθυμίασις è una confusione con Eraclito, 22B12 Diels-Kranz; ma la testimonianza più antica, da cui questa di Melezio forse deriva, è in Aristotele, *De an.* I, 405a 24 = 22 A 15 Diels-Kranz.

F112, Aristoteles, *De anima*, I,4, 408b 32-409a 11, 409a 16-30

34 πρῶτα CEUScΣ, πρῶτον XTr ἴδια EPPScΣ, ἴδια CTr an δέ τὰ ἐκ dubitanter
Ross in apparatu

409 a 3, ἦ Σ, ἦ E'X, εἰ C'UTp κινεῖται X 10 αὐτὴν omisit E ἔχειν
ψυχὴν CUTp δόξει X 11 σώματα T
16 ἦδ' X 17 τὸ² omisit UX 19 αὐτὴν UX 20 στιγμή δέ μοναδικῇ X'
ἦ E 22 αἰ (2) EX, omisit CU 23 κωλύει EUXSpΣ, κωλύσει CTr 29 sic
ceteri codd., ψυχῶ USp

Di tutte le cose che si sono dette finora, la più assurda è il sostenere che l'anima è un numero che muove sé stesso: chi dice così si trova poi a dover affermare cose impossibili pertinenti al movimento, e insieme caratteristiche che sono proprie del numero. Come si deve pensare una unità in movimento e mossa da chi e come se è priva di parti e indifferenziata? Se essa è insieme movente e mossa, certo non potrà non essere differenziata (1). Dal momento che si dice che una linea in movimento forma un piano e un punto in movimento una linea, si dovrà ammettere che i movimenti delle unità diano luogo a linee; il punto è infatti una unità che ha posizione e il numero ch'è proprio dell'anima è anch'esso in un luogo e ha posizione (2). E inoltre, se da un numero si toglie una unità, ne risulta un altro numero; ma piante e animali anche se subiscono una divisione in molti casi continuano a vivere e hanno la stessa anima quanto a specie. Non sembrerebbe di vedere alcuna differenza fra chi parla di punti e chi di piccoli corpuscoli...

Se nell'essere vivente l'anima è ciò che muove, e si tratta di un numero, l'anima non è ciò che muove ed è mosso, ma ciò che muove soltanto. Si ammetta che si tratti di una unità: deve sempre sussistere una sua differenza da tutte le altre, ma di un punto inteso come unità in che cosa potrebbe consistere a differenza se non nella posizione? ... Se il numero dell'anima consta dei punti del corpo o se l'anima è composta di tutti i punti del corpo, perché tutti i corpi non hanno un'anima? In tutti vediamo infatti esservi punti e in numero infinito. E come è possibile alfine che questi punti sussistano separati al dissolversi dei corpi, dal momento che le linee non sono risolvibili in punti?

1) Heinze non ha creduto opportuno inserire questo brano nella sua raccolta, e ha considerato pertinenti a Senocrate solo le ultime due righe (409a 28-30 = fr.73). Il brano è in realtà assai polemico, e incentrato su un paragone fra Senocrate e Democrito che ha scarsa ragion d'essere nella realtà effettiva: tuttavia contiene alcuni elementi interessanti che non vanno trascurati. Cfr. già, per la ridicolizzazione di alcuni argomenti che qui Aristotele usa, R.D.Hicks, *Aristotle's De anima*, London 1907, Amsterdam 1965², e W.D.Ross, *Aristotle's De anima*, Oxford 1961, con richiamo a commentatori antichi tipo il Filopono, *In De anima*, p.166, 26 (*infra*, F 117-118).

Aristotele conduce la sua polemica in base a due assunti: a) che il numero di cui Senocrate parla nella definizione dell'anima sia un puro e semplice numero matematico, fatto di unità sommabili, o ancor più precisamente una sorta di figura geometrico-spaziale fatta di punti; b) che una simile concezione dell'anima sia a base atomistica, e quindi strettamente apparentata a quella democritea (strettamente riferito a Democrito è il passo che qui viene soppresso), secondo la quale l'anima sussiste di corpuscoli minimi. Egli sembra quindi attribuire a Senocrate non solo un'identificazione dell'anima col numero matematico, o μοναδικός, ma anche una teoria geometrica che altrove da altri dati (*infra*, F 118) sappiamo non essere la sua, e cioè la teoria della formazione della linea, e quindi della figura, a base di punti. Al tempo stesso, alla fine della sua argomentazione, nell'ultima delle obiezioni, là ove si parla dell'immortalità dell'anima, fa rispuntare l'autentica teoria senocratea, quella delle linee indivisibili, affermando che l'autore da lui preso di mira ha negato che la linea possa risolversi in punti: il che crea nella sua polemica una interna contraddizione.

Circa il carattere tendenzioso e non attendibile di questa polemica antisenocratea cfr. Isnardi Parente, *Speusippe et Xenocrates dans De an.*, en *Corps et Ame. Sur le De anima d'Aristote*, ét. réun. par Cristina Viano (dir. G. Romeyer Dherbey), Paris 1996, pp.107-124.

2) In *De an.*409a 3-5, in un contesto in cui compie l'analogia costante fra anima-numero composta di punti e anima-corpo composta di atomi fisici, Aristotele introduce a un determinato momento la teoria secondo la quale la figura non si forma per giustapposizione di punti o semplice composizione, ma per ῥύσις, 'scorrimento'; scorrimento dal punto nella linea, della linea nel piano. Questa teoria è introdotta con un ambiguo φασί, 'dicono', il cui valore può essere anche impersonale, 'si dice': è probabilmente giusta la traduzione-parafraasi di Hicks, "the mathematicians" (p.281). Cherniss, secondo il quale una teoria siffatta sarebbe attribuibile a Speusippo (*Arist.crit.Pl.Acad.*, pp.396-97), formula qui l'ipotesi che Aristotele confuti ambigualmente Senocrate per mezzo di una teoria in realtà speusippea; dubbioso in proposito Ross, *Arist.De an.*, p.200. Ma circa l'attribuibilità a Speusippo cfr.Isnardi Parente, *St.Accad.ant.*, p.184, Speusippo¹, p.316 sgg., infine *Speusippo*², F 50: la teoria dello 'scorrimento' non si addice a chi, come Speusippo, coltiva una concezione immobilistica delle figure matematiche; vi è piuttosto da tornare all'opinione del Frank (*Plat. sog.Pythag.*, pp.125, 176 sgg., nt. pp.369-70) in favore di una teoria nata sulla base di una concezione diversa della matematica, quale quella di Archita di Taranto: ciò spiegherebbe perché essa sia nota già ad Aristotele assai prima della sua rivalutazione ellenistica. In definitiva, il passo è importante perché ci dice che tale teoria era già assai nota e diffusa in età di Aristotele, non per la sua attribuzione all'Accademia; Aristotele l'ha in definitiva qui citata per aggiungere alla polemica un altro dato rilevante di natura matematica.

F113, Simplicius, *In Arist.De anima*, p.30,4-24 Hayduck

7 ἐκ τῶν ἄκρων οὖν ὄν δῆλον ὅτι οὐτε coniecit Torstrik 8 κινητός Aldina 13 οἷα
Hayduck, οἷα Aldina 19 τὴν ἀφ'ἑαυτῆς εἰς ἑαυτὴν ἀνέλιξιν καὶ ἐκ διαστάσεως
ἴμα συναγωγῆν coniecit Torstrik ψυχῆς A¹, Aldina

Questo discorso di Senocrate relativo all'anima vuole dimostrare il carattere intermedio di essa fra le idee in sé e le cose fatte secondo le idee, e al tempo stesso ciò ch'è sua caratteristica peculiare. Infatti il concetto di numero si riferisce alle idee e quello di movimento alle cose fatte sul modello delle idee. In mezzo a questi due estremi, egli chiarisce che non si tratta di un numero puro e semplice, né di un puro e semplice essere in movimento: dell'una realtà è inferiore, in quanto è priva di indivisibilità; dell'altra è superiore, in quanto supera il divisibile. Partecipando dell'uno e dell'altro potrebbe essere forse l'una e l'altra cosa insieme, cioè un numero in movimento; ma, secondo la caratteristica specifica che le viene dalla sua funzione intermediaria, è una realtà capace di muovere sé stessa; giacché l'anima non è intermedia in quanto ha una funzione separante, come la ragione naturale e prima ancora di questa, secondo quegli uomini, l'essenza matematica; e nemmeno in quanto sostanza intellettuale, che da un lato salva la sua esistenza in virtù della luce che emana dall'intelletto, dall'altro rivela come la natura intellegibile, nel suo carattere indistruttibile e riposto, si faccia poi manifesta e commensurabile quando l'intelletto illumina le cose; ma in quanto mostra di possedere di per sé, secondo quella sua stessa caratteristica che è la vitalità, l'impulso e il fervore della vita, in assoluto.

Essa persiste indivisibile in sé stessa secondo la sua natura intellegibile; è divisa e si rivela diversamente nei corpi in virtù della sua essenza corporea; le è proprio il rivolgersi da sé in sé e il tornare a raccogliersi da dispersa che era. Sono queste le varie ragioni per le quali Senocrate affermò che l'anima è un numero che muove sé stesso. Aristotele, il quale aveva detto in precedenza che il numero è definitorie delle cose conosciute e conoscibili, ritiene a ragione che si parli dell'anima come di una entità conoscitiva; e per questo disse che quelli che parlano dell'anima come di un 'numero che muove sé stesso' uniscono fra loro i due concetti di 'conoscitivo' e di 'movimento'(1)

1) Nella sua esegesi di *De an.*404b 27 sgg., Simplicio offre una spiegazione che tende ad attribuire all'anima un ruolo di μέσον, o, in altri termini, μεταξύ, fra ordine ideale e ordine sensibile.

Simplicio ci dice che l'anima è intermedia fra idee e sensibili perché sotto un certo aspetto è numero, quindi si riattacca alla razionalità delle idee, sotto un altro aspetto è in movimento, e quindi si riattacca al divenire. Ma avverte che la numericità dell'anima è di tipo inferiore a quella eidetica (le manca infatti l'assoluta indivisibilità) e il suo movimento è superiore a quello comune dei corpi, in quanto primo e originario: essa ha la capacità di muoversi in forma del tutto autonoma, e ha in sé l'impulso alla vita. In questo modo essa viene a contenere in sé il $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\text{-}\eta\tau\omicron\nu$, il che le dà un carattere secondario rispetto a principi e, in certa misura, idee. La interpretazione di Simplicio, nella sua rigorosa ortodossia aristotelizzante, non coincide con quella, ben più viva, di Plutarco, né con quella, che vedremo, di Temistio.

F 114, Simplicius, *In Arist. De anima*, pp.61, 23- 62,17 Hayduck

32 $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ Aldina (1527) 35 $\acute{\omicron}$ omisit Aldina 62,14-15 $\tau\acute{\alpha}\mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\nu$ - $\acute{\omicron}\rho\iota\theta\mu\acute{\omicron}$ v: horum loco lemma ex Aristotele ponit Aldina 16 $\acute{\epsilon}\nu\iota\sigma\tau\alpha\iota$

E' chiaro che egli corregge il ragionamento di Senocrate affinché non l'intendiamo secondo l'uso consueto dei termini... Senocrate dunque, che anch'egli aveva definito le idee numeri e aveva concepito ogni idea come indivisibile, mentre ciò che si muove è divisibile e viene assolutamente dopo le idee, dimostra per mezzo di questi due estremi il carattere intermedio dell'anima, dicendo che essa è un numero che si muove; in quanto essa non è puramente e semplicemente un'idea, ma nella sua totalità sottostà alla divisione; tuttavia non è completamente divisa, e non è neppure un'idea che rimane sempre identica per il fatto che, essendo qualcosa di intermedio, ha in sé un certo rilassamento e indebolimento nei riguardi dell'indivisibile unità; non è poi neanche un essere che si muova puramente e semplicemente, ma, egli dice, è un essere che muove sé stesso, per dimostrare chiaramente ciò che è proprio del suo carattere intermedio; che comporta una certa rilassatezza, come indica il movimento, non però in forma tale da essere separato dall'essere in sé (1).

1) Qui Simplicio ci dà la spiegazione del perché il carattere numerico dell'anima sia diverso da quello delle idee: l'anima possiede di sua natura originale il movimento, e quindi ciò che è mosso non può essere al tempo stesso $\acute{\omicron}\mu\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$. Si veda come egli sia ossequiente ad Aristotele, ma solo in parte, giacché questi (F 112) considera la dottrina dell'anima in Senocrate alla stregua di quella democritea, interpretandola come alludente a un numero monadico.

F115, Simplicius, *In Arist. De anima*, pp.65, 37-66,5 Hayduck

38 $\langle\acute{\epsilon}\ \rho\gamma\omicron\iota\varsigma\rangle$ ex Aristotele *De an.* 409b 16-17 suppl. Hayduck $\acute{\omicron}\rho\omicron\delta\omicron\iota\eta$ $\acute{\omicron}\rho\omicron\sigma\omicron\upsilon\nu$ Aldina

Quale numero, in qualsiasi modo, si potrebbe dare ai ragionamenti o ad altre azioni e affezioni? Sarebbe difficile adattare il numero a queste realtà, così come egli disse a proposito dell'armonia, se pensassimo il numero senz'altro come composto a base di unità, giacché al carattere intermedio dell'anima (che Senocrate intendeva stabilire nella forma di 'numero che muove sé stesso') sono pertinenti di per sé tutte queste affezioni, quando essa si volge alla sfera del divenire (1).

1) Argomentazione, questa, che è un semplice corollario, vertendo sulle difficoltà di adattare un particolare numero a quelle che sono di volta in volta le funzioni e le affezioni dell'anima. Corollari e deduzioni di questo tipo ci confortano nell'opinione che Simplicio non fosse di fronte al testo del $\Pi\epsilon\rho\iota$ $\phi\acute{\omicron}\ \sigma\epsilon\omega\varsigma$ senocrateo, ma traesse una serie di libere illazioni e deduzioni dal testo di Aristotele, peraltro valendosi di commenti anteriori di tradizione peripatetica.

F 116, Simplicius, *In Arist. De an.*, pp.63, 30- 64,9 Hayduck
64, 9 διάφορον Aldina

Quell'assurdità che si è indotta poc'anzi dal procedere di coloro che fanno dell'anima un numero composto di unità, consiste poi nell'esser costretti ad ammettere che di queste unità alcune sono motrici e altre mosse... Considerando poi, insieme a questa, anche l'assurdità che deriva dalla dottrina di Democrito, in primo luogo fa menzione di ciò che accomuna fra di loro le dottrine di Democrito e di Senocrate, il fatto cioè di predicare l'essenza dell'anima in base al concetto di molteplice, di modo che egli dice, lo stesso tipo di assurdo consegue al ragionamento dell'uno come dell'altro... Per entrambi l'anima dunque è un numero derivante da elementi indivisibili e non diversi fra di loro: e riguardo a quella ch'è l'essenza del numero non fa differenza che si tratti di corpuscoli, i quali hanno un certo volume, o di unità numeriche indivisibili, che egli per questo dice essere 'piccole': è sufficiente infatti che nell'uno come nell'altro caso si predichi la quantità secondo molteplicità perché si debba poi ammettere, in base a quanto essi dicono, che alcune di queste particelle sono motrici, altre sono mosse (1).

1) E' commento a *De an.* 409a 10 sgg. (*supra*, F 112) e ricalca tutto il passo piuttosto pedissequamente, con una certa contraddizione rispetto a quanto detto in precedenza. Qui Senocrate viene accusato di aver fatto dell'anima un puro molteplice, in quanto molteplicità unificata, risultante, al modo di Democrito, da una pluralità di corpi minimi insieme aggregati; in sostanza, di aver avuto una concezione atomistica dell'anima. L'ortodossia aristotelica è più che mai evidente; essa era preparata peraltro dalle osservazioni fatte circa la teoria senocratea del movimento (F 114). Ma qui l'abbiamo in una forma più greve.

F 117, Ioannes Philoponus, *In Arist. De anima*, p.165, 18-31 Hayduck
23 ἐκ τῶ λόγων Trinc. 27 αὐ τοζῶ D, Trinc., Hayduck, αὐ τοζῶν R 30 αὐ τὸ γφ
ζωή R 32 ἐνίσταται R, ἐπίσταται D Trinc.

Il proposito è quello di confutare la dottrina dell'anima di Senocrate, successore di Platone, il quale diceva che l'anima è un numero che muove sé stesso. All'apparenza se egli ha detto così, è assai facile confutare un simile discorso: ma, come già si è detto prima, non potrebbe dire cose siffatte chi non avesse sfiorato la matematica altro che con la punta delle dita. Dunque egli diceva che l'anima è un numero per il fatto che l'unione dell'anima e della ragione è un complesso di idee: essa deriva i suoi ragionamenti da tutte quelle forme razionali che sono in lei, come già dicemmo; quei filosofi avevano chiamato 'numeri' le idee, e Aristotele stesso in seguito dice:" fanno bene certuni a dire che l'anima è il luogo delle idee"(1). E' quindi un numero per tutte queste ragioni; ed è tale che muove sé stesso in virtù del suo carattere di 'vivente in sé'; essa non riceve infatti da altro la facoltà di vivere; essa stessa è vita per eccellenza. Aristotele, come al solito, confutò quella che era la parte estrinseca del discorso (2).

1) Siamo qui di fronte a un'esegesi del tutto diversa. Il Filopono accetta Aristotele sotto l'aspetto della correttezza puntuale dell'espressione, ma va oltre il testo, alla ricerca di un'interpretazione neoplatonica che sappia più esattamente dare il senso di ciò che Senocrate abbia inteso con la sua formula. Che l'anima sia di per sé l'essenza della vita, anche se risale lontanamente ad Aristotele (*supra*, F 86), è formula usata dai neoplatonici (Plotino, *Enn.* III, 8,8; Proclo, *Institutio platonica*, 189). La formula come tale non risale probabilmente a Senocrate, ma lo compendia validamente.

Questa dottrina, in definitiva, si identifica nel Filopono con quella delle idee-numeri: l'anima viene da lui assimilata, in virtù di un vero e proprio πλήρωμα εἰδῶν, a un numero eidetico; la complessità dell'anima e la sua interna molteplicità, dati i numerosi λόγοι ch'essa abbraccia, non ne fa un intermediario distinto dalle idee, ma la assimila alla complessità intrinseca dell'idea-numero. Filopono sta commentando *De an.*, 429a 27, luogo in cui Aristotele parla dell'anima come

τό πος εἶδῶ; la sua interpretazione di questo luogo attraverso Senocrate, anche se non possiamo valutarla positivamente dal punto di vista della correttezza esegetica, è interessante per il richiamo a una tradizione che ha fatto di Senocrate il punto di forza nell'interpretazione del passo.

2) Aristotele, *Top.* 137b 11, conosce già la parola αὐτοζῶν in senso analogo; che egli affermi là che l'essere vivente, nella sua completezza, è un misto di anima e corpo, è una risposta alla questione dell'*Alcibiade I* (130b sgg.) risolta da Platone, nonché verosimilmente dalla prima Accademia, nel senso che l'anima costituisce già di per sé tutto l'essere vivente nella sua essenza. Cfr. per questo problema J.Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971, p.71 sgg.

F 118, Ioannes Philoponus, *In Arist. De anima*, pp.167,20-168,8, 10-15 Hayduck

167, 20 εἰς τὴν Δημοκράτους D 22 ἀφέλη R Trinc., ἀφέλει D 27 λέγω D Trinc., λέγων R 31-32, immo ἐν τῷ Η καὶ Θ 168,7 ψυχή R, ψυχαί D 9 δημοκρίτου D Trinc., δημοκριτεῖω R 14 οὐ καλᾶ DR, οὐχ ὀπλᾶ Trinc 15 ἀπάγει DR, ἐπάγει Trinc.

Egli vuole costringere la dottrina di Senocrate a coincidere con quella di Democrito; però quegli aveva affermato che l'anima consta di atomi sferici (1). Se però, egli dice, si sottragga a questi atomi la grandezza, ne abbiamo come risultanza dei punti. In questo modo l'una e l'altra dottrina portano entrambe a conseguenze assurde. Non inficia l'ipotesi di Democrito il togliere agli atomi la continuità, né egli diceva che essi si muovono in quanto sono corpi continui, ma perché nella loro discontinuità si respingono l'un con l'altro; e allo stesso modo anche Senocrate non per il fatto che intendeva come indivisibili gli elementi di cui è composta l'anima, voglio dire le unità, diceva che queste si muovono, ma perché il numero che deriva da esse è una quantità. Perciò essi sono d'accordo fra di loro in quanto dicono muoversi l'uno gli atomi, l'altro il numero; ne consegue di necessità a entrambi l'affermazione che alcuni degli atomi o dei numeri si muovono, altri hanno forza motrice; ed egli stesso (Aristotele) nel libro VI e nel VII della *Fisica*, dimostra che è impossibile che la stessa cosa, sotto lo stesso rispetto, insieme si muova e muova altro, né se si tratti di una quantità continua, né se si tratti di una quantità definita. Ma ai due filosofi anzidetti deriva la conseguenza che l'uno e l'altro di essi pone l'anima come quantità definita capace di muoversi da sé: sì che, se degli atomi o dei numeri alcuni muovono e altri sono mossi, l'organico insieme di essi è capace di muovere sé stesso, così come l'essere vivente, nel suo insieme, si dice capace di muoversi da sé anche se poi in lui c'è una parte che muove e un'altra mossa.

Così come nell'essere vivente l'anima è ciò che muove e non ciò che è mosso, così anche nell'anima ciò che muove è il numero; non tutto è anima, ma lo sono le unità che muovono; e similmente nel caso degli atomi sferici 'anima' sarebbero quegli atomi che muovono. In questo senso le due dottrine di Democrito e di Senocrate si accordano puntualmente...Però qualcuno potrebbe anche dire che non è vero che queste due dottrine si accordano in tutto e per tutto. Infatti Democrito non ha, in assoluto, considerato l'anima una quantità definita, come Senocrate, e ha supposto che l'anima non sia formata da atomi qualsiasi, ma di atomi sferici, attribuendo a tal forma la causa del movimento. Non è giusto quindi identificare queste due dottrine (2).

1) Il Filopono prosegue nell'analisi di 409b 6 sgg. con puntualità, ma rendendosi subito ben conto che la causa del movimento nell'anima è, per Democrito, la presenza di atomi sferici. Cfr. del resto lo stesso Aristotele, *De an.* 405a 11-12, a proposito di Democrito (εὐκίνητότατον τὸ σφαιροειδές λέγει, 68A 101 Diels-Kranz).

2) Si giunge a considerazioni alquanto differenti da quelle aristoteliche: Senocrate ha posto come causa del movimento il numero, per le diverse unità che lo costituiscono, e ciò è molto differente dal fare l'anima costituita da atomi di forma sferica, diversa da quella degli atomi del tutto. Filopono non può ignorare che cosa per un platonico voglia significare il legame fra ζώη,

κίνησις e νοῦς, sulla base della dottrina del *Fedro*, del *Sofista*, delle *Leggi*, e quindi non può non considerare con riserve l'accostamento tendenzioso di Aristotele.

F 119, Cicero, *Tusc. disput.*, I, 10, 20

20 sic Pohlenz, Fohlen, Barigazzi; verum X; merum numerum con. Bentley

Senocrate diceva che l'anima non è una figura geometrica né qualcosa che sia simile a un corpo: è un numero la cui capacità dinamica, come già aveva affermato Pitagora, è la più grande che ci sia in natura (1).

1) Pur essendo di tradizione dossografica (sembra dirlo l'accostamento con Pitagora), il passo sembra conservare un argomento specificamente senocrateo, e cioè la distinzione della sua concezione dell'anima come numero da una concezione dell'anima come alcunché di simile alla forma geometrica e avente carattere spaziale ("figura et quasi corpus"). Si tratterebbe, in altre parole, di un'opposizione alla concezione dell'anima di Speusippo, come 'forma dell'universalmente diffuso', ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ (*Speusippo*², F 67 e commento). In proposito cfr. Merlan, *Beitr. Ant. Plat.*, II, pp.204-205, e di contro Cherniss, *Arist. crit. Pl. Acad.*, p.399, nt.325; nuovamente Merlan, *Pl. Neopl.*², p.47. Si accetta qui l'interpretazione geometrizzante che Merlan dà di Speusippo, come meglio aderente alla formulazione da questi data al problema; formulazione che verrà poi ripresa da Posidonio.

Sia Cherniss che Merlan accettano la lezione 'verum', che già molto prima ha dato difficoltà al Bentley (questi, accettando 'verum' in senso aggettivale, riteneva preferibile sostituirgli un 'merum', da lui inteso come traduzione di ψιλὸν ἀριθμόν). Ma se la forma aggettivale è qui difficilmente accettabile, anche l'avverbio non sembra stilisticamente corretto né coerente con l'uso stilistico ciceroniano; cfr. la correzione 'ullum' accolta da diversi editori come più convincente.

F 120, Cicero, *Acad. post.*, 11, 39

3 arbitrantur F

(Zenone) si differenziava da quelli solo nel ritenere che nulla possa esser compiuto da quella natura che è priva di corpo, al cui genere Senocrate e i filosofi più antichi avevano detto appartenere anche l'anima (1).

1) Si parla qui di Zenone di Cizio, e del problema della corporeità dell'anima. E' probabilmente espressione di Antioco di Ascalona, accademico di nome ma "germanissimus stoicus" (Cicerone, *Acad. pr.*, 43, 132); cfr. W.Goerler, *Antiochos von Askalon über die Alten und über die Stoa, Beobachtungen zu Cicero, Academici post. I, 24-43*, 1990, ora in *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, ed.C.Catrein, Leiden-Boston 2004, pp.87-104.

F121, Cicero, *Acad. pr.*, 39, 124

7-8 numerus Bentley, mens AB merus <numerus> Plasberg 1908

Se l'anima è una realtà semplice (1), sarà piuttosto fuoco, o vento, o sangue? Oppure, come voleva Senocrate, un numero, del tutto privo di corpo? (2)

1) Si tratta, notoriamente, dell'anima; ma l'interessante è che essa è detta 'simplex', e contrapposta alla divisione dell'anima da Platone posta nella *Repubblica* (intelligibile, irascibile, concupiscibile): Senocrate sembra dipendere piuttosto dal *Timeo*, ove le passioni, anche le più nobili, sono assegnate alla parte fisica del composto: cfr. *Tim.*69c sgg. e *infra*, F.127.

- 2) Per 'ignis' cfr. Democrito e gli atomisti, 67 A 28, 68 A 74, 101, 102 ; per 'sanguis' Empedocle, 31 A 4, 30, 97, B 105 Diels-Kranz. 'Anima' qui è vento, soffio, πνεῦμα; cfr. Senofane, 21 A 1 (D.L. IX, 19), Anassimene 13 B 2, Diogene d'Apollonia 64 A 20, B 5 Diels-Kranz (ὄψ; cfr. Aristotele, *De an* I.405a 21 sgg.). Passo di chiara ispirazione dossografica.

F 122, Tertullianus, *De anima*, 5,14, p.6 Waszink

1 accerserint ed.F.Junii, 1587 3 auferendum id. nos ed. Semlert, 1771

Avrebbe potuto chiamare in causa un certo Eubulo, e Critolao, e Senocrate, e in questa setta l'amico di Platone Aristotele. Forse si sarebbero ancor più dati da fare per negare all'anima ogni elemento corporeo, se non avessero visto che dal lato opposto altri, e parecchi, rivendicavano all'anima una sua corporeità (1).

1) Le notizie di Tertulliano sui filosofi antichi sono assai incerte (cfr. per questo *Speusippo*², *Test.*37). Qui egli affastella nel suo riferimento nomi alquanto disparati di sostenitori dell'incorporeità dell'anima: se per Critolao possiamo pensare al fr.17 Wehrli, e al commento, *Sch.d.Arist.X*, p.67 (alla tradizione cioè che lo vuole seguace della teoria dell'anima-etere, o, secondo una certa interpretazione, dell'Aristotele del Περὶ φιλοσοφίας), siamo in maggior difficoltà per quel che riguarda Eubulo. Cfr. von Arnim, *Real-Encycl.* VI,1,1907. col.897 e Waszink, *Tertulliani De anima*, Amsterdam 1947, p.126, che pensano a un riferimento a un accademico Eubulo (di Efeso o di Eritre? Cfr. T.Dorandi in *Dict.Philos.Ant.*, III, p.251).

F 123, Nemesius, *De natura hominis*, 2, 72, p.19, 2-4 Morani

3 τρέφη Κ 4 Ξ. etc. om.versio Armeniaca, del. Morani

Inoltre l'anima, se da qualcosa è alimentata, lo è da qualche realtà incorporea: sono i principi della scienza che la nutrono. Ma nessun essere corporeo può esser nutrito da ciò ch'è corporeo: l'anima quindi non è un essere corporeo (così argomentava Senocrate) (1).

1) Potrebbe essere questa una polemica senocratea contro la teoria dell'anima-etere, rappresentata nell'Accademia anche da Eraclide Pontico; cfr. Cicerone, *De natura deor.*, II, 15, 43, per quanto riguarda l'origine della teoria nello stesso Aristotele (per il commento Untersteiner, *Arist. Della filosofia*, p.228 sgg.). In ogni caso, data l'unicità della testimonianza, il frammento è considerato non senocrateo da Morani, "Orpheus" VIII, 1987, pp.144-145, che ritiene l'ultima parte una semplice glossa; cfr. la espunzione anche nell'edizione, Teubner 1987.

F124, Tertullianus, *De anima*, 6,2-5, p.8 Waszink

3 adiudicant B, Mesnart, Parisiis 1545

Tra le argomentazioni più famose c'è anche quella secondo cui si ritiene che ogni realtà corporea sia alimentata da altre realtà corporee; ma l'anima, in quanto incorporea, lo è da realtà incorporee anch'esse, dai principi della sapienza (1).

1) Ripete in parte la definizione di Nemesio (*supra*, F 123); non nomina però Senocrate.

F 125, Aetius, *Plac.*IV, 5, *Dox.Gr.* p.392b.

Pitagora, Anassagora, Platone, Senocrate, Cleante dicono che l'intelletto penetra dall'esterno (1).

1) Pitagora e Senocrate sono spesso associati nella tradizione dossografica, in particolare, come si è già visto, per ciò che riguarda la psicologia. L'accostamento ad Anassagora non stupisce data la

teoria, per fraintesa che sia, del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (cfr. 59 A 55 sgg., B 11-12 Diels-Kranz). Quanto a Cleante, la notizia è considerata un fraintendimento puro e semplice da v.Arnim, *SVF* I, fr.523, *ad loc.*; si tenga tuttavia presente come la tradizione dossografica raccolta da Cicerone accusasse Cleante di numerose incongruenze quanto alla teoria del divino, che è strettamente apparentata a quella dell'intelligenza cosmica; cfr. Cicerone, *De nat.deor.*, I, 14, 37 = *SVF* I, fr.530; A.S.Pease, Cicero, *De natura deorum*, I-II, Cambridge M.1958, Darmstadt 1968², I, p.257 sgg. Curiosamente la notizia non riguarda Aristotele, la cui frase, $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\sigma\iota\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$, è esattamente ricalcata da *De gen.an.*, II, 736a 28, 744b 22. Ciò rende sospetta la testimonianza secondo Guthrie, *Hist.Gr.Philos.*, V, p.480, nt.3.

F 126, Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio*, V,19, p.232 Canivet

Senocrate... dice che una parte dell'anima è quella sensibile, un'altra quella intellegibile (1).

1) La notizia, benché tarda, è di una certa importanza, perché indica l'abbandono – da parte di Senocrate, e presumibilmente dell'Accademia – della psicologia tripartita di Platone nella *Repubblica* e il ritorno a un tipo di psicologia bipartita, intellegibile-sensibile, ragione-passioni, che è del resto anticipato da Platone stesso nel *Timeo* (il noto passo 69c-d; rimando per la questione riguardante Platone a Isnardi Parente in Zeller-Mondolfo II 3, pp.375 sgg., 418 sgg.). L'origine della bipartizione in ragione e passioni è nel pitagorismo antico: cfr. Filolao, 44 B 13, Alcmeone, 24 A 5, B 1a Diels-Kranz, e rispettivamente Timpanaro Cardini, *Pitag.* II, pp.224-25, e I, 129 sgg. Passata attraverso la razionalizzazione platonica, essa è ripresa, sulla scorta dell'ultimo Platone, da Aristotele e dall'Accademia (per Aristotele cfr. *De an.*,432a 23 sgg.; nella prima tradizione peripatetica cfr. *Magna Moralia*, I, 1182a 23 sgg., ove la bipartizione viene con semplicismo attribuita a Platone stesso). Per possibili connessioni di questa bipartizione dell'anima con forme cosmologiche e astronomiche, ipotizzata da Heinze (*Xenokrates*, p.138 sgg., sulla base del confronto con Plutarco) cfr. *infra*, F 139.

F 127, Lactantius, *De opificio Dei*, 16, 12

2 quod BVP 4 parte B³ V Pg, partem B¹ 5 potest VPg, possit B 8 sic VPPg, calidis B

... sia che non esista alcun luogo specifico in cui risiede la mente, ma essa scorra diffusa per tutto il corpo – il che può essere, ed è stato sostenuto da Senocrate, discepolo di Platone, dal momento che essa è presente alla sensazione in qualsiasi parte del corpo, né si può comprendere che cosa essa sia né come sia, giacché la sua natura è così tenue e sottile che, infondendosi per le viscere corporee, che sono solide, si mescola a tutte le membra in forma di sensibilità viva e ardente (1).

1) La testimonianza, in relativo disaccordo con quella di Tertulliano (F 129), dice che secondo Senocrate la mente è diffusa per tutte le membra del corpo. In realtà essa appare non contraria a quella tertulliana se si pensa che con 'mens' Lattanzio traduce semplicemente $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ (così Zeller, *Philos.d.Gr.*, II,1, p.1026). Difficile però credere che Senocrate, sostenitore, a quanto pare, dell'immortalità dell'anima tutta intera (*infra*, F 133), abbia poi ipotizzato una differenza così rigida fra $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e parti rimanenti dell'anima, comportante una differente localizzazione.

F 128, Tertullianus, *De anima*, 15,5, p.19 Waszink

Né potresti credere che la parte direttiva stia alla sommità del corpo come vuole Senocrate (1).

1) La testimonianza è qui più precisa, perché riprende le teorie mediche di Sorano; ed è in virtuale contrasto con quella della testimonianza precedente. Secondo Sorano-Tertulliano, Senocrate

avrebbe posto nella parte più alta del cervello la sede dell'intelligenza; 'principale' è la traduzione dello stoico ἡγεμονικό ν, che troviamo in ambito dossografico (Aezio, *Plac.*IV, 17,1). Mansfeld, "Phronesis" 34 (1989), p.323, sottolinea la distinzione da Platone, secondo cui l'intelligenza è 'in capite', cioè semplicemente nella testa (seguace in ciò della teoria almeonica, 24 A 8 Diels-Kranz).

F 129, Ioannes Philoponus, *In Arist.De anima*, p.171, 17-20 Hayduck
18, ὅ τινι omisit D 19 ἡμῶν R, omisit D, Trinc.

Senocrate, in quanto allievo di Platone, disse che l'anima è separabile dal corpo; dal che è chiaro che egli non la definiva un numero nel senso più noto del termine (come sarebbe possibile che un numero avesse una sua sussistenza indipendente?) ma per analogia (1).

- 1) Il Filopono insiste sul significato particolare da darsi a 'numero' nella definizione senocratea dell'anima: in quanto essa è 'separata' e quindi immortale, è un numero semplicemente 'per analogia'.

F 130, Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio*, V, 23, p.233 Canivet

E Pitagora e Anassagora e Diogene e Platone ed Empedocle e Senocrate dissero tutti che l'anima è un'entità indistruttibile (1).

- 1) E' una testimonianza dossografica di Teodoreto, come quella da poco vista in precedenza. di Aezio, F 126; Diogene di Apollonia ed Empedocle sono aggiunti ai già citati. Ma per Diogene ed Empedocle cfr. *supra*, F 122. Per Diogene, potrebbe trattarsi di una confusione dell'ἄηρ con l'etere; per Empedocle, una confusione derivante dalla dottrina dei Καθαρμοί, che implicano una sopravvivenza dell'anima. Ma è notizia in contrasto con l'altra, data dallo stesso Teodoreto (V,22 = 31 A 97 Diels-Kranz).

F 131, Pseudo-Olympiodorus, *In Plat.Phaedonem*, 74, II, p.107-109 Westerink
13 ἀψύχου emend. Bernays

Alcuni rendono l'anima immortale fino alla facoltà vitale, come Numenio; altri fino alla natura stessa, come Plotino in qualche luogo; altri ancora fino alla parte arazionale, come fra gli antichi Senocrate e Speusippo, tra i più recenti Giamblico e Plutarco (1).

- 1) Per Numenio cfr. fr. 46a Des Places; per Plotino numerosi passi, quali *Enn.*IV,7, 14 ed altri. Ma il dato che qui ci interessa è la concezione strettamente unitaria dell'anima che sembra emergere dal brano, interpretato almeno nella sua forma più semplice e letterale. ἄλογια indica qui la parte irrazionale dell'anima, le passioni (cfr. Westerink, II, p.107 ; sulla sua scorta Isnardi Parente, *Speusippo*², F 71, nt.4); diversamente H.Dörrie (*Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, "Hermes" 85, 1957, pp.414-435, poi in *Platonica minora*, Munchen 1976, pp.420-440, in part. 421) che dà al termine il significato di 'esseri non umani': questo darebbe all'immortalità dell'anima una portata così ampia da escluderne il solo mondo vegetale. E' vero che tale interpretazione sarebbe giustificata, in parte, dagli scritti di Plutarco sugli animali, di cui si è detto *supra*, *Test.*61: ma essi non parlano comunque mai di immortalità. Cfr. a questo proposito H.S.Schibli, *Xenocrates' daemons*, p.144 nt.7: sono proprietà degli esseri umani quelle che Speusippo e Senocrate intendevano con ἄλογια. H.Tarrant, *Plato's first Interpreters*, London, 2000, p.52, parla di una prevalenza del *Fedro* sul *Timeo* nel pensiero di Speusippo e Senocrate riguardo alla questione dell'immortalità dell'anima; ma questo sarebbe tuttavia un caso unico e singolare.

F 132, Lucianus, *Encomium Demosthenis*, 47

Non antepone forse Demostene una morte decorosa a una vita indecorosa, non ricordandosi dei discorsi di Senocrate e Platone in favore dell'immortalità? (1)

1) I λόγοι di Senocrate potrebbero esser l'opera Περί ψυχῆς o quella Περί θανάτου, entrambe citate da Diogene Laerzio, IV, 12-13. Ma l'accostamento con Platone rende il termine assai generico.

TEOLOGIA E DEMONOLOGIA

F 133, Aetius, *Placita*, I,7, 30, *Dox. Gr.* p.304

8 suspicatus est lacunam Dillon 9 ηγουμένης F 14 καὶ αὐτὸς A; corr. Krische et Heeren 15 sic suppl. Krische, Heeren, Heinze 17 sic suppl. Heinze, διὰ τοῦ ἄερος Ἴηραν Heeren, δι' ἄερος ἐνέργειαν δύο ναμιν Ἴηραν Meineke 19 φυτοσπόρου Preller

Senocrate figlio di Agatenore, di Calcedone, disse che l'uno e la diade sono dèi (1), e che l'uno, in quanto maschile, ha il ruolo di padre e regna nel cielo, e viene chiamato Zeus dispari, intelletto (per lui questo è il primo dio); l'altra, in quanto divinità femminile, a buon diritto (2) detta madre degli dèi, regge la sorte delle cose che stanno al di sotto del cielo; e questa è per lui l'anima del tutto. Dèi sono anche il cielo e gli astri ignei – questi sono gli dèi olimpici - e anche altri démoni invisibili che abitano le regioni al di sotto della luna (3). Egli ritiene che vi siano (alcune forze divine) che dimorano negli elementi corporei. Di queste, quella che ha la sua dimora nell'aria la diciamo Ade, dal fatto che è non-visibile (ἀειδής); quella che sta nell'elemento umido la chiamiamo Posidone; quella che sta nella terra produttrice, Demetra. Egli prese da Platone, trasformandoli, i primi spunti di queste teorie, e fu in ciò guida agli Stoici (4).

1) Il passo del dossografo Aezio può indurci a pensare che Senocrate ponesse in stretta relazione reciproca dottrina dei principi e dottrina del cosmo, attribuendo all'uno e alla diade carattere divino e funzione cosmica. Ma può anche condurre a fraintendimenti che sono da evitarsi, per la coloritura cosmico-immanentistica che ha il nostro passo, certamente post-stoica. Heinze, *Xenokrates*, p.35 sgg., ha insistito per tener ben distinto, in Senocrate, l'aspetto filosofico dall'aspetto e dal momento mitologico; e mentre Zeller (*Philos.d.Gr.*, II,1, p.1014 nt.3) identificava in pieno la δυῶς di cui qui si parla con la 'diade indefinita', egli non compie in nessun caso un simile accostamento: si limita a confrontare il passo con Plutarco, *De Iside et Osir.*, 374c sgg. e *De facie in orbe lunae*, 944e, ove la divinità femminile del cosmo è detta tendere verso il πρῶτος θεός, o dove intelletto e anima sono rispettivamente collocati nel sole e nella luna. Perché sia compiuto un passo ulteriore, con l'attribuzione a Senocrate di una dottrina del νοῦς-μονός come intelletto supremo dell'universo che contiene in sé le idee, occorrerà che tutto un filone di studi relativi alla formazione di questo motivo – le idee come pensieri della divinità – ponga ripertutamente il problema con progressivo avvicinamento alla storia dell'Accademia antica: Cfr. per questo *infra*, commento al F 136.

Problema principale da porci per l'interpretazione del nostro frammento resta quello della lacuna sospettata dal Dillon dopo θήλειαν; tale lacuna dovrebbe indicare la δυῶς (in questo caso la δυῶς ὁόριστος strettamente considerata) come secondo termine di una triade, che fa dei due principi i generatori dell'anima del mondo. Dillon ha dato una simile interpretazione nel saggio *Middle Platonists*, p.26 sgg., poi ulteriormente in *Xenocr.Metaph.fr.15*, p.47 sgg., infine in *Heirs of Pl.*, pp.102-107. Come si è già detto più volte, egli tende a vedere in Senocrate l'assertore di una assoluta triadicità del tutto, che giustificerebbe anche questa sua posizione, facendo dell'anima

del cosmo l'elemento mediatore fra i due principi fondamentali dell'universo metafisico come dell'universo cosmico.

Baltes, *Theologie Xenokr.*, p.45 sgg., ha fatto della questione un esame assai puntuale. Egli tende a tornare alle posizioni di Heinze per quanto riguarda la funzione di 'monade' e 'diade' nel passo di Aezio: e la teoria platonica dell'anima del mondo nel *Timeo* gli offre la possibilità di basare sulla diadicità, anziché sulla tradicità, la teoria di Senocrate relativa alla medesima. Una tradizione giungente fino a Proclo definisce l'anima del mondo $\delta\upsilon\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\eta}\varsigma$ (Proclo, In Pl.Tim., II, p.241,18 sgg., 242, 14 sgg. Diehl). Cfr. anche Isnardi Parente, in Senocrate,¹ pp.400-406, e in *Suppl.Acad.*, pp.302-309.: la teoria senocratea sembrerebbe in favore di due grandi forze operanti nell'universo, una superiore, il $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ o, in termini religiosi, Zeus, principio maschile, una inferiore, l' $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$, principio femminile, $\theta\eta\lambda\upsilon$ (si pensi a Platone stesso nel *Timeo*, con il contrasto esistente fra il demiurgo-padre e la $\chi\acute{\alpha}\rho\alpha$ quale nutrice, o la $\delta\epsilon\zeta\alpha\mu\epsilon\nu\acute{\eta}$ quale recipiente; un contrasto che Platone riceve già in certa misura dal pitagorismo a lui precedente, se si pensa alla coppia maschio-femmina fra le $\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\acute{\iota}\alpha\iota$ pitagoriche in Aristotele, *Metaph.A*, 986b; lo stesso Burkert, *Weish.Wiss.*, p.215, nt.68, ha osservato come il riferimento sia nella forma $\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$, usata in genere nella tradizione pitagorica). Ma la forma 'anima del mondo', centrale nel nostro passo, non sembra avere poi un riferimento unico nel campo della mitologia tradizionale

2) Boyancé, *Xenocr. Orph.*, p.227, ha voluto vedere nell'espressione $\delta\acute{\iota}\kappa\eta\nu$, interpretata in genere in senso avverbiale, un nome proprio, indicante la giustizia come divinità suprema della teologia orfica; lo seguono Dörrie, *Xenokrates*, col.1525, e Dillon, *Heirs Pl.*, p.103, nt.49..

3) La divisione è anche qui diadica: gli dèi sono divisi in olimpici e $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\acute{\epsilon}\lambda\eta\nu\omicron\iota$, 'sublunari'; ma questi ultimi ricevono l'appellativo di dèmoni. Dèi e démoni sono collegati agli elementi; ma è da notarsi che gli dèi veri e propri sono interamente ignei, contro la teoria dell'*Epinomide*, 982 a 5-6, che Cherniss, *Arist.crit.presocr.Philos.*, p.184, e Tarán, *Academica*, p.267, considerano polemica proprio contro una simile posizione, presente nella filosofia presocratica. Purtuttavia Senocrate sembra, nella sua demonologia, assai vicino a Filippo, per il quale i démoni sono localizzati nel cosmo, strettamente collegati agli elementi, corporei ma di una corporeità diafana, invisibile, privilegiata (*Epin.*984d – 985c). I nomi da attribuirsi a questi démoni elementari, soprattutto all'aria, sono qui resi difficili dalla lacuna del testo, che alcuni hanno voluto riempire con $\acute{\eta}\rho\alpha\nu$, mentre in realtà il testo richiede un $\text{A}\acute{\iota}\delta\eta\nu$, spiegato subito successivamente con $\acute{\alpha}\epsilon\iota\delta\acute{\eta}$: 'che non si vede', l'aria essendo invisibile; cfr. oggi anche Schibli, *Xenocr.Daemons*, p.146, nt.14. Demetra per la terra e Posidone per il mare sono perfettamente al loro posto.

1) La Stoa deve su questo punto moltissimo alla prima Accademia e particolarmente a Senocrate, dal momento che la religione astrale di Platone tende in lui a farsi religione cosmica; le *Leggi* lo dimostrano chiaramente.

F 134, Favonius Eulogius, *Disputatio de Somnio Scipionis*, V,6, p.17, 16 – 20 van Weddingen

1 delevit van Weddingen

Il numero comprende in sé tutte le cose, anche quelle che noi chiamiamo divine sono soggette al numero; questo (il divino) è un accidente del numero e tutto ciò ch'è numerabile gli soggiace. E, come pensava Senocrate, il numero è anima e divinità; non è infatti altro rispetto a quello che gli soggiace (1).

1) Il passo di Favonio Eulogio che si riferisce a Senocrate è preceduto da una frase che, come è stato fatto notare dai più recenti editori e studiosi (van Weddingen, Sicherl, Scarpa), è largamente ispirata a fonti neopitagoriche. In particolare M.Sicherl, *Beiträge zur Kritik und Erklärung des Favonius Eulogius*, "Akad.Wiss.u.Lit.Mainz", Abhandl.Geistes u sozialwiss. Kl., 1959, pp.667-709, in part. 705 sgg., pone in rilievo la dipendenza da Teone di Smirne (p.19, 13 sgg.Hiller) nel quale troviamo istituito il parallelo da un lato fra $\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\varsigma$ e $\acute{\epsilon}\nu$, "unum solum" e "unum", dall'altro fra $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omicron}\varsigma$ e $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\eta\tau\acute{\omicron}\nu$, "numerus" e "numerabile". Scarpa, *Favonii Eulogii disputatio De somnio*

Scipionis, Paduae 1974, pp.49-50, lo riflette in pieno, senza tener conto della critica più recente, che distingue fra Pitagora, dato dalla dossografia per autore della teoria dell'anima come numero automoventesi, da Senocrate discepolo di Platone; né l'uno né l'altro citano il nome di questi a proposito degli stessi passi aristotelici quali *De an.*408b 32 sgg. e *Top.*140b 2 sgg.

Krämer, *Urspr.Geistmet.*, p.107 sgg.(e cfr. anche le pp.56 sgg., 119 sgg., 371 sgg.) dà un'interpretazione assai ampia del passo, combinandolo con il precedente frammento, Aezio, I, 7,30 (benché in tono minore, questo motivo ritorna anche nel più recente *Xenokrates*², pp.51-52). Senocrate sarebbe l'autore della teoria, che poi diventerà dominante, delle idee come pensieri dell'intelletto divino; del resto questa teoria si troverebbe anche in Aristotele, la cui espressione νόησις νοήσεως (*Metaph.A*, 1074b 33-36) indicherebbe nient'altro che un analogo modo di prospettarsi la presenza degli εἶδη nell'intelletto divino (*Die geschichtliche Stellung der aristotelischen Metaphysik*, "Kant-Studien" 58, 1967, pp.313-354, in part. 320 sgg., 325).

Per attenerci semplicemente a Senocrate, si dirà che la posizione di Krämer non è nuova; essa, dopo lunga oscillazione dei critici in ordine al problema (rimando per questo a Isnardi Parente in Zeller-Mondolfo, II,3, pp.958-960), si concretizza in R.Witt, *Albinus and the History of the Middle-Platonism*, Cambridge,1937, fondandosi però su un altro passo,il già più volte citato *De an.*429a 7 (l'anima definita come τόπος εἰδῶν) combinato con il passo di Alcimo in Diogene L. III, 12-13, in cui parla delle idee chiamandole αἰδιον νόημα. Il Witt viene però criticato da più autori: da Cherniss, "Amer.Journal Philol.", 59 (1938), pp.351-56; da A.H.Armstrong, *The Background of the Doctrine "that the Intelligibles are not outside the Intellect"*, in *Les sources de Plotin*, Entretiens Fondation Hardt V, Vandoeuvres-Genève, 1957, pp.393-413, in part.399 sgg.; da A.N.M. Rich, *The Platonic Ideas as the Thoughts of God*, "Mnemosyne" IV,7 (1954), pp.123-133, in part. 123 sgg.; e ciò tanto per attenerci alle critiche più vicine. E in realtà, per non dire di Platone – che appare estraneo al problema – le prove stesse che noi abbiamo per attribuire la teoria a Senocrate sono estremamente tenui.

Che cos'è il 'numerus' come 'animus ac deus' cui Favonio qui allude con l'indicazione di Senocrate? E' semplicemente la teoria dell'anima come numero semoventesi, combinata con quella, molto diffusa nel neopitagorismo platonizzante, che μονός, νοῦς e θεός si identificano. Cercare quindi qui il νοῦς-μονός come forza sopracosmica, contenente in sé le idee, è vana fatica, ed è un andar molto oltre le modeste intenzioni dell'autore.

F 135, Clemens Alexandrinus, *Protrepticus*, 5, p.50, 22-24 Stählin

20 sic Davies et Stählin ex Cic. *Nat.deor.* I, 13 ; αὐτῶν P, ἄστρον Diels

Senocrate il Calcedonio indica come dèi i sette pianeti, come ottavo il cosmo che consta di tutti i non erranti (1).

1) E' un passo chiarito in realtà dal riferimento ciceroniano *De nat.deor.* I, 13, 34, cfr. *infra*, F 181. In esso si parla del cielo delle stelle fisse (ἀπλανεῖς) come ulteriore rispetto a quelli dei sette pianeti; all'uno e agli altri è dato il nome di θεός. E' importante in relazione alla teologia cosmica senocratea.

F 136, Plutarchus, *Quaestiones plat.* IX, 1007 f

Gli antichi chiamarono supremo quel ch'è superiore e assolutamente primo: per cui Senocrate chiamava Zeus supremo quello che risiede nelle realtà immutabili e sempre uguali a sé stesse, inferiore quello che sta sotto la luna (1).

1) Come Clemente, anche Plutarco si basa su una teologia bipartita di Senocrate, ma sembra conoscere una bipartizione fra due divinità alle quali si dà il nome di Zeus: essi sono localizzati

nel cielo, uguale a sé stesso e immutabile, e la mutevole zona sublunare. I pianeti sembrano qui appartenenti alla prima delle due zone (lo Ζεὺς ὕπατος), anche se qui non se ne fa parola.

F 137, Clemens Alexandrinus, *Strom.* V,14, p.405, 1-2 Stählin
τε Eus. καρχηδό νιος L, καρκήδό νιος Eus.

Senocrate di Calcedone, col suo distinguere fra uno Zeus supremo e un altro inferiore, ci dà una figurazione del Padre e del Figlio (1).

1) E' un'interpretazione religiosa cristiana del rapporto fra il Padre e il Logos, ovviamente affatto estranea alle intenzioni dell'autore citato.

F 138, Tertullianus, *Adversus nationes*, II, 2, p.97, 5- Reifferscheid-Wissowa
4 Actesilaus codd.

Similmente Arcesilao fa derivare tre tipi divinità, gli dèi olimpici, gli astri, i titanici, dal cielo e dalla terra; da questi, che sono Saturno e Opi, derivano Nettuno, Giove, Orco e di seguito tutti gli altri. Senocrate accademico parla invece di due specie di dèi, gli olimpici e i titanici rispettivamente derivanti dal cielo e dalla terra (1).

1) Anche qui la divisione teologica di Senocrate è data come 'bifaria', duplice: gli dèi olimpici e gli dèi terrestri. Ma bisogna intendersi su ciò che Tertulliano riferisce. Arcesilao, anzitutto, è ricostruzione dubbia dall'Actesilaus del testo; cfr. in proposito Gigon, 1966, che pone in suo luogo un Acusilaus, seguito da Mette, "Lustrum" 26 (1984), p.93, nt.1. Burkert, *Weish. Wiss.*, p.228, nt.40, ha posto a confronto questo tipo di teologia senocratea con le altre, in particolare con quella, tripartita, di Eraclide Pontico, fr.95 Wehrli; egli fa coincidere gli dèi 'titanici' di Senocrate con gli ὑποσέληνοι δαίμονες citati da Aezio, *supra*, F 135, mentre la denominazione di 'olimpici' è più comune e nota (la stessa *Epinomide*, 977b, pone sullo stesso piano Ὀλυμπος e οὐρανός; l'associazione del concetto di cielo con quella di Olimpo viene letta addirittura in Omero). Ma Heinze, *Xenocrates*, p.149 sgg., era al contrario propenso a vedere nelle divinità titaniche qui citate nature demoniche cattive, per l'assimilazione dell'elemento titanico con quello ἄλογον καὶ ἄτακτος καὶ βίαιον (cfr. Platone, *Legg.*, III, 701c); ci si affaccia qui al temibile argomento, così diversamente affrontato se non risolto, dell'orfismo platonico. Boyancé, *Xenocr.orph.*, pp.223-24, ritiene che gli dèi titanici citati qui da Tertulliano siano soltanto gli dèi del mito, démoni e non dèi, altro se creduti tali dal volgo. Ma il paragone ch'egli fa poi con la Patristica è solo relativamente calzante. Gli dèi del mito, come sopra si è visto, sono in realtà associati da Senocrate alle forze elementari (e divine) della zona iposelenia; Senocrate sembra voler dare di essi un tentativo di razionalizzazione, e non respingerli come falsi e bugiardi. In ciò egli sarà continuato dalla Stoa. La testimonianza di Tertulliano si presenta, come in altri casi, estremamente confusa e scarsamente attendibile

F 139, Pseudo- Olympiodorus, *In Plat.Phaedonem*, 2, II, p.29 Westerink
2 ἡ ins. Mc, om. M¹

Così, muniti di questi criterii, potremo obiettare facilmente che non è il bene la custodia, come alcuni dicono, né il piacere, come dice Numenio, né il demiurgo come dice Paterio (1); ma, come dice Senocrate, essa è di stirpe titanica, e ha il suo capo in Dioniso. Anche Porfirio ha supposto così in precedenza nel suo scritto (2).

1) Lo pseudo-Olimpiodoro (dal Westerink identificato con Damascio) commenta il passo del *Fedone* (62b) in cui si parla della prigione in cui gli uomini sono racchiusi. Insieme con

l'interpretazione di Senocrate, ch'egli tiene per ultima, ci indica diverse altre interpretazioni del passo. Sulla prima, ch'è veramente enigmatica, cfr. Boyancé, *Xenocr. Orph.*, p.219, nt.1. Per quella di Numenio, cfr. fr.38 Des Places, e Des Places, Numenius, p.121, che fa per suo conto richiamo a Porfirio, *De antro Nympharum*, 28, p.75 Nauck². Quanto al nome di Paterio, esso è stato filologicamente accertato da R.Beutler, *Zu Paterios*, "Hermes" 78 (1943), pp.106-108; risulta di qui che Paterio, esegeta e filosofo la cui collocazione cronologica è assai incerta data la povertà delle notizie, avrebbe dato una esegesi combinatoria del passo, spiegando il *Fedone* per mezzo della teologia del demiurgo, considerato signore del cosmo.

2) Heinze, *Xenokrates*, p.149 sgg., dà di questo passo un'interpretazione strettamente legata alle tendenze della fine del XIX secolo. Egli nega l'influenza dell'orfismo sulla prima parte del pensiero antico, o per lo meno sulla parte pre-ellenistica, e tende a spiegare la φρουράτιτανική in base al solo passo *Legg.III*, 701c, interpretato anch'esso sulla base della teologia esiodea tradizionale. Egli ritiene infatti che il mito orfico di Dioniso smembrato e divorato dai Titani sia tardivo, e che la concezione del genere umano come misto di natura titanica e di natura dionisiaca sia da riportarsi alla speculazione neoplatonica. Com'è noto, la critica dell'inizio del XX sarà dominata dalla tendenza opposta, e cioè a sopravvalutare le influenze orfiche nel pensiero greco fin dalle più antiche espressioni di esso; col brusco *alt* di Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, 1931, Basel-Stuttgart³, II, p.197 sgg.) comincerà una nuova fase, di ricerca più circostanziata e cauta, ma pur sempre aperta all'accettazione di alcuni aspetti fondamentali.

Per quel che riguarda in particolare il mito di Dioniso, gli studi registrano un notevole ripensamento: basti pensare a M.Nilsson, *Early Orphism and kindred religious Movements*, "Harvard Theological Review" 28 (1935), poi in *Opuscula Selecta*, Lund, 1951-60, II, pp. 628-683, o a W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1935, in part. pp.107 sgg. Il διασπασμός, 'laceramento', di Dioniso viene già citato da fonti ellenistiche; cfr. Filodemo, *De piet.*, p.47 Gomperz, Diodoro, V, 75,5, Pausania, VIII, 37,5 (passo, quest'ultimo, in cui si fa addirittura richiamo a Onomacrito). E' pur vero che del 'divoramento', oltre che del laceramento, non si fa parola per la prima volta se non in Plutarco, *De esu carn.*, I, 996e; e ulteriori dubbi circa l'antichità del mito nella sua integrità vengono da ulteriori scetticizzanti in pieno ventesimo secolo (come I.M.Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles, 1941, p.342 sgg., o L.Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris 1955, p.59).

L'attenzione della critica è tornata ad appuntarsi su Senocrate in particolare con Boyancé, *Xenocr.Orph.*, p.218 sgg. Questi ha interpretato la dottrina di Senocrate qui riferita, con l'abbondante aiuto di altri passi dello stesso Olimpiodoro, come una particolare dottrina del μερισμός, come chiave per la comprensione del significato che tale concezione, trasposta teologicamente, può avere in questo autore: il principio del divisibile è tipico della cosmologia senocratea: il mondo sensibile in cui viviamo è il mondo del dilaceramento e della dispersione, e noi, genere umano, 'mettiamo capo a Dioniso' in quanto aspiriamo alla ricostituzione dell'unità. Boyancé vede nell'anima del mondo-diade (secondo il passo di Aezio, cfr. *supra*, F 133) un principio di distribuzione a ciascuno della propria sorte, un principio di divisione e particolarizzazione. E negli dèi cosmici come dèi 'titanii' (*supra*, F 138) egli vede non veri e propri dèi, ma démoni, che si identificherebbero con quelli che il volgo falsamente crede dèi e cui dà nomi e caratteristiche di personaggi del mito: ipotesi, questa, difficilmente accettabile, perché, come già si è detto, modellata univocamente sull'atteggiamento dei Padri della Chiesa.

Alcune osservazioni mosse dalla critica scetticizzante possono essere di qualche peso: ad esempio quella del Linforth, *Arts of Orph.*, è.337 sgg., che, ritenendo Senocrate eterno il genere umano, accettare il mito della sua derivazione titanica significherebbe accettare contraddittoriamente una sua nascita nel tempo; si potrebbe però rispondere a una simile obiezione che Senocrate prospettava una simile ipotesi διδασκαλίας χάριν, attenendosi all'esempio di Platone nel prospettare in tal modo la genesi temporale del cosmo (*supra*, F 73). E' ovviamente impossibile definire entro quali termini giochi, nel riferimento di Olimpiodoro, il possibile o addirittura probabile tramite plutarco, problema cui lo stesso Linforth dà molta importanza. Ma soprattutto non è lecito, con

Moulinier (*Orphisme*, p.54), liberarsi della frase di difficile interpretazione εἰς Διό νυσον ἀποκορυφούται come di una semplice glossa di Olimpiodoro; stando a questa frase, Senocrate avrebbe già chiara la connessione fra i Titani e Dioniso, e ciò renderebbe inutile il semplice ricorso alla teologia esiodea.

In conclusione, l'interpretazione di questo passo resta altamente problematica, e non ci è lecito più che avanzare ipotesi. Non sembra comunque azzardato formulare l'ipotesi almeno di un riferimento compiuto da Senocrate al mito del dilaceramento di Dioniso, riferimento nel quale si trovavano forse combinati il mito orfico e la tradizionale teologia esiodea. Il mondo sensibile è apparentato alla natura violenta dei Titani; ed essendo esso (come Platone insegna nel *Fedone* e altrove) una prigione per il filosofo, che desidera evaderne, esso è una prigione 'titanica'; 'titanici' sono quindi i démoni che governano il mondo sublunare. Ma questo mondo ha in Dioniso il suo capo in quanto Dioniso è vittorioso sui Titani tramite la punizione loro inflitta da Zeus, che vendica così non solo la loro antica ὕβρις, ma anche il διασπασμός e forse Senocrate paragonava così la prigionia dei Titani nel Tartaro alla nostra prigionia nei sensi, da cui solo la contemplazione delle idee può trarci fuori. In un contesto di esegesi del *Fedone*, un simile paragone non potrebbe venir escluso.

F 140, Clemens Alexandrinus, *Strom.* V, 13, p.383, 24-26 Stählin
24 καλκηδό νιος (cfr.*Protr.*66,2) Stählin, καρκηδό νιος L

In generale Senocrate di Calcedone non negava neanche agli animali irragionevoli la nozione del divino (1).

1) Da Porfirio, *De abst.* IV, 22, *infra*, F 170, sappiamo che Senocrate affermava la teoria della ὁμογένεια fra essere umano ed essere vivente in generale; teoria importante, perché sembra preludere a quella, generalmente ritenuta teofrastea e passata poi alla Stoa, di οἰκείωσις (cfr. Porfirio, *De abst.* III, 25,5 sgg.; per Zenone di Cizio lo stesso Porfirio, *De abst.* III, 19 = *SVF* I, 197; per la dipendenza di questi da Polemone, che può avere sviluppato dottrina senocratea, Cicerone, *De fin.* IV, 16, 45 = fr.128 Gigante). Sull'origine del concetto si è sviluppata un'ampia discussione: per l'origine teofrastea F.Dirlmeier, *Die Oikeiosislehre des Theophrastos*, "Philologus" *Suppl.* XXX,1, 1931; di contro M.Pohlenz, soprattutto in *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I-II, Göttingen 1948-49. 1959², I, p.111 sgg., II, p.64 sgg.. Cfr. successivamente O. Brink, *Theophrastus and Zeno on Nature in moral Theory*, "Phronesis" 1 (1956-57), pp.123-45, in part. 127 sgg.; Moraux, *Aristotelismus* I, p.344; Glucker, *Antiochus lat.Acad.*, p.61, nt.168. Particolarmente ragionevole la posizione di Brink, p.138: se Pohlenz ha avuto ragione nel differenziare l'espressione di valore psicologico οἰκείωσις, che gli Stoici riferiscono poi a quel caso tutto particolare che è la 'parentela con sé stessi, dall'espressione attestata per Teofrasto, cioè quella, di valore obiettivo, di οἰκειότης, non è detto che l'una teoria non possa considerarsi in certo senso uno sviluppo dell'altra, o almeno si può ritenere che l'una abbia trovato nell'altra la sua condizione.

Nella 'parentela' può rientrare anche l'attribuzione all'animale di una certa coscienza del divino; con questo Senocrate può aver riconosciuto all'essere non umano un alto grado di ragionevolezza, analogamente a quanto Porfirio (*De abst.*, III, 25,3) ci riporta per Teofrasto, ma forse può aver anche puntualizzato la presenza di 'segni' che permettono di scorgere anche nell'essere animale la coscienza di una sua dipendenza dal divino. Cfr. le osservazioni sul più intelligente, e per i Greci del tempo di Senocrate il più nuovo e recentemente scoperto, l'elefante (che leva la tromba al sorgere del sole per atto di adorazione alla divinità), in Isnardi Parente, *Le 'tu ne tueras pas'*, p.162 sgg., osservazioni che ben potrebbero prestarsi alla continuazione di questo brano.

F 141, Iamblichus, *Vita Pythagorae*, 2, 7

Partorito che ebbe Partenide in Sidone di Fenicia, chiamò il figlio che nato da lei Pitagora, per dargli un nome che ricordasse Apollo Pitio (1); bisogna però rifiutare la notizia di Epimenide, Eudosso, Senocrate secondo i quali Partenide si sarebbe addirittura unita con Apollo restandone incinta, mentre non lo era in precedenza, e ciò sarebbe stato annunciato dalla profetessa (2).

- 1) La notizia di Pitagora figlio di Apollo e di una donna mortale, Partenide, fa da *pendant* a quella di Platone figlio di Apollo e di Perittione, per cui cfr. Isnardi Parente, *Speusippo*², F 121 e sgg. Che Pitagora fosse ritenuto un essere più che umano, anzi intermedio fra dèi e uomini, era convinzione anche di Aristotele, Περὶ τῶ Πυθαγορείων, fr.2 Ross (dallo stesso Giamblico, *Vita Pyth.*, 6,30).
- 2) Per Eudosso cfr. Lasserre, *Fragm.Eudox.*, F 324 e p.264. Che la notizia sia data in primo luogo come di Epimenide può attestare la sua antichità e una sua lunga tradizione nell'ambito del pitagorismo. Epimenide è dato da Aristotele come maestro di Pitagora, cfr. 14 A 7 Diels-Kranz = fr. 191 Rose³, fr.1, p.130 Ross.; ma più che un filosofo è considerato un autore di teogonia e un operatore di magia, cfr. Kern, *Real-Encykl.* VI, 2 (1907), coll.173-174.

F 142, Plutarchus, *De defectu oraculorum*, 12, 416c-d

E' provato con testimonianze di uomini sapienti e antichi che vi sono alcune nature che si trovano come a mezzo fra la divinità e l'uomo, suscettibili di passioni mortali e di cambiamenti forzati: ed è giusto venerarle secondo il costume dei padri, credendo in loro e chiamandole démoni. Senocrate compagno di Platone, prese a modello nel suo ragionamento il triangolo, paragonando l'equilatero alla divinità, lo scaleno all'uomo mortale, l'isoscele all'essere demonico: il primo è uguale in tutte le sue parti il secondo è in tutte le sue parti diseguale, il terzo ora uguale ora diseguale, così come la natura dei démoni, che è dotata di passione umana e di facoltà divine (1).

- 1) E'la più semplice descrizione del démono come essere intermedio, paragonato al triangolo isoscele, che sia data a nome di Senocrate, cui in realtà si addice in nome del matematicismo assoluto di questo autore. Heinze, *Xenokrates*, p.78 sgg. (in part.79, nt.1 per la discussione delle fonti) ha dedicato una vasta parte della sua introduzione alla demonologia di Senocrate, ricostituibile per lui piuttosto in Plutarco che non in Proclo, il quale ha interpretato in senso neoplatonico il quadro dato da Plutarco.

F 143, Proclus, *In Platonis Rempublicam*, II, 27 p.48, 4 – 27 Kroll

8 sic corrector m³ 12 an δι'οὐδ' dubitanter Kroll, lacunam suspicatus 23 suppl. Kroll 23 suppl. Kroll 24 supplevit Kroll dubitanter in adnotationibus 25 delevit Kroll

Di tre tipi essendo il triangolo, quello equilatero, come dice Senocrate, si adatta a tutte le anime divine, in quanto queste sono dominate dall'unità, e l'unità è uguaglianza; per questo si chiamano divine, perché l'uno è proprio della divinità. Ma poiché non è puramente uno quell'uno che è nell'anima, e partecipa della molteplicità ch'è pure in essa, l'unità, divenuta uguaglianza in tutte le anime assunte al divino e in tutte le vite di questo tipo, genera un triangolo uguale da ogni parte: con questi mezzi essi rendono l'insieme di queste anime divino, i movimenti rispetto alle linee rette, le congiunzioni di movimenti rispetto agli angoli. L'isoscele si applica alle anime che vengono dopo quelle divine e sono demoniche, nelle quali, essendo intermedie, c'è uguaglianza e disuguaglianza, unità e varietà di facoltà, giacché le basi sono dissimili rispetto alle linee superiori; e quindi i démoni con la loro parte inferiore toccano ciò ch'è peggiore, con la loro parte superiore attingono gli esseri più nobili, e il contatto con gli uni li rende simili ad essi in virtù dell'uguaglianza, il contatto con gli altri li unisce a quelli in virtù della disuguaglianza. Quanto al terzo tipo di triangolo,

ineguale da ogni parte, lo scaleno, esso è l'immagine delle anime che salgono e scendono, dissimili rispetto a quelle migliori e a quelle peggiori; con quelle talvolta vengono a coincidere nel loro movimento. Ad esse, che sono in tutto dissimili, si addice la figura che è dissimile da ogni parte (1).

- 1) E' una parafrasi del passo di Plutarco, che lo descrive con maggior esattezza: mentre la divinità è sotto il segno dell'uguale, di ciò ch'è identico a sé stesso e, in quanto tale, immobile, e l'umanità al contrario si muove sotto il segno del diseguale e dell'indefinito, il demonico si pone come natura particolarmente mista di entrambi gli elementi, in quanto le sue basi poggiano sull'essere inferiore, cioè l'umano, da cui traggono parte del loro agire. Cfr. su questo Schibli, *Xenocrates' daemons*, p.143 sgg.

F 144, Proclus, *In Euclidis elem.primum*, p.168. 12-24 Friedlein

21 κατασκευάζουσιν G

Dalla divisione che si fa circa i lati del triangolo, si possono trarre conseguenze per chiarire la sua analogia con la realtà dell'essere. L'equilatero, retto in ogni sua parte da uguaglianza e semplicità, è apparentato alle anime divine – l'uguaglianza è misura della realtà diseguale, così come il divino lo è di tutte le cose ulteriori; l'isoscele è apparentato con le anime migliori, quelle che dominano la natura corporea, tuttavia l'ultima parte di esso viene a contatto con la disuguaglianza e la dismisura della materia (esso ha infatti uguali i due lati, diseguale la base)(1); lo scaleno è apparentato alle vite divise (2) che zoppicano e vacillano nel loro muovere verso la nascita e sono piene di elemento materiale.

- 1) Ripete l'analogia dell'equilatero con la divinità, dell'isoscele con le potenze intermedie, dello scaleno con l'umano, con una diversa terminologia. Non cita i démoni ma allude ad essi chiaramente nella trattazione dell'isoscele, che è immaginato venire a contatto con la disuguaglianza e la dismisura della materia (ἰσομετρία ὑλική).
- 2) Μερισταὶ ψυχαί sono le anime nel loro vagare divise, o la molteplicità delle singole anime. Che esse salgano e scendano, zoppichino e vacillino, è pur sempre ricordo di *Resp.X*, 614d, ma forse anche di *Phaedr.*246c sgg.; questi tratti esegetici di Platone potevano a buon diritto già trovarsi nel testo senocrateo, che qui peraltro viene citato anonimamente.

F 145, Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 25, 360 d-e

d 8 οὗς Eus., ὡς codd. 11 πολὺ Eus., πολλῆ α AE βLv

e 1 ψυχῆς - φύσεως W. Baxterus 2 ἔν J.G.Griffiths δεχομένη Eus., δεχομένην codd.

3 γενόμενα Eus. 7 τινές Eus. Theodoret., τινὸς codd. 8 φθόροι dubitanter

F.C.Babbith et Froidefond; φυγαὶ Eus. Theodoret., φθόγγοι αEβLv, φθόνοι m², πλαγαὶ αAEβL, πλάνη v

f 5 ἔχει αAEβL, ἔχει v

Meglio fanno quelli che raccontano di Tifone, Iside e Osiride che essi non subiscono affezioni di tipo né divino né umano, ma quelle di grandi démoni; e questi Platone, Pitagora e Senocrate e anche Crisippo seguendo i teologi antichi, ritengono che siano più forti degli uomini, e che ci superino in natura per molte facoltà; tuttavia in loro l'elemento divino non è privo di mistione e puro, ma, avendo essi avuto in sorte per natura un'anima e un corpo dotati di sensazione, sono suscettibili di piacere e di dolore e di tutte quelle passioni che, conseguenti a questi mutamenti, possono turbare, gli uni più gli altri meno (1). Come fra gli uomini, anche fra i démoni vi sono diversità in fatto di bontà e cattiveria. Le azioni di quelli che sono celebrati fra i Greci come Giganti e Titani, alcune azioni empie di Crono, le macchinazioni di Pitone contro Apollo, le fughe di Dioniso e gli erramenti di Demetra, non la cedono in nulla alle azioni di Osiride e di Tifone e di altri intorno ai quali è

liberamente possibile ascoltare miti; e un discorso simile si può fare per tutte quelle cose che, celate in riti mistici e in cerimonie iniziatiche, son tenute segrete e inaccessibili nei riguardi dei molti (2).

1) A Pitagora, Platone, Senocrate, Crisippo sono qui attribuite da Plutarco teorie sulla capacità demonica in senso negativo oltre che positivo. Pitagora è ormai un personaggio leggendario cui è possibile tutto attribuire; sui pitagorici cfr. peraltro P.Boyancé, *Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine*, "Revue philol.litter.hist. anciennes" 61 (1938), pp.189-202; M.Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963. Ma a Platone è assai difficile attribuire una teoria del démono cattivo, anche se il concetto di démono implica la presenza del *pathos*, come prova *Symp.* 202d sgg. Per Crisippo, al contrario, cfr. *SVF* II, fr.1101-1105, tra cui però i più espliciti nel citare démoni cattivi sono proprio i due passi di Plutarco qui citati (in questo frammento e nel seguente 148).

2) Heinze, *Xenokrates*, p.80 sgg., ha riferito a Senocrate tutto il mito plutarco di Iside, Osiride, Tifone; ma ciò resta allo stato di ipotesi. Inoltre ci sono opposizioni notevoli a questa teoria: M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes*, Göttingen 1909, p.133 sgg., aveva già insistito a suo tempo sul carattere cosmologico, e non solo psicologico, da darsi alla dottrina senocratea sui démoni, il che sarebbe confortato dallo stesso carattere geometrico riportatoci da più testimonianze, carattere che fa del démono una realtà facente parte di una struttura geometrico-cosmico-fisica, tutto questo sulla falsariga della demonologia dell'*Epinomide*. Ma sul debito di Senocrate verso i pitagorici si tornerà di frequente nel corso della critica, come si è più volte ricordato (esso è addirittura dominante in certi critici, da Boyancé, *Xenocr. Orph.*, a Detienne, *Xenocrate et la demonologie pythagoricienne*, "Revue Etudes Anc." 60, 1958, pp.271-279). Non ne sarà esente lo stesso Dörrie, *Xenokrates*, coll.1524-25, che fa un accostamento con *Def.orac.* 431b, ove l'anima è descritta come l'abitazione di un démono che, alla morte del corpo, torna liberamente errante, anche se il Dörrie nell'insieme si mantiene più vicino all'interpretazione cosmologica della demonologia senocratea. Cfr. Schibli, *Xenokr. daemos*, in part. p.156, nt.55.

Krämer (*Urspr. Geistmetaph.*, p.326 sgg.), sulla base dell'osservazione di Aezio, I,7,18, p.302 Diels, in cui viene attribuita a Pitagora una denominazione della $\delta\upsilon\alpha\ \acute{\omicron}\ \rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ quale $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ e quale 'preincipio negativo' ($\tau\acute{\omicron}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu$), da cui deriva la materia fisica e la dispersione nell'infinita molteplicità, torna all'attribuzione dello Heinze a Senocrate del mito egizio di Osiride e Tifone interpretato come lotta fra due opposti principi, ponendo questa concezione demonologica in stretto rapporto con la concezione metafisica, e tentando di trovare una connessione sistematica fra la concezione senocratea del demone malvagio e la teoria dei principi: alla base della demonologia sarebbe infatti nient'altro che la scoperta di un supremo principio dell'irrazionale, fonte del demonico, contrapposto al $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$, fonte del primo principio. Il discorso si riferisce essenzialmente a Platone, che ha parlato (*Theaet.*176a sgg.) di un contrasto fondamentale fra $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ e $\acute{\omicron}\theta\epsilon\omega\nu$; ma tende a sistematizzare eccessivamente la demonologia senocratea.

F 146, Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 26, 361)

b 2, $\delta\upsilon\sigma\phi\eta\mu\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \alpha\epsilon\beta\text{L}$, $\delta\upsilon\sigma\phi\eta\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \nu$ 3, $\omicron\upsilon\ \tau\epsilon\ \alpha\text{AE}\ \beta\text{L}$, $\omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \nu$

Senocrate ritiene che i giorni nefasti e le cerimonie nefaste in cui hanno luogo percosse o pianti o digiuni o imprecazioni o turpiloqui non si addicano alle onoranze degli dèi né a quelle dei démoni buoni, ma che vi siano nello spazio che ci circonda nature grandi e forti ma malvagie e triste, le quali si accontentano di questi e così si astengono dal compiere un male maggiore (1).

1) Il démono è qui visto, e questo aspetto tornerà anche più oltre negli scritti di Plutarco, come una forza cinetica malvagia, che tende al male, ma si placa se gli esseri umani lo implorino con oscenità e atti assurdi, e si volge nuovamente al bene. Su questo aspetto cfr. Schibli, *Xenocr.daemons*, p.147 sgg.: si tratta qui di esaminare particolarmente il legame che il filosofo poneva fra forze demoniche

e anima irrazionale; ma poiché poco sappiamo della concezione dell'irrazionalità dell'anima in Senocrate, il legame più esplicito ci sfugge.

F 147, Plutarchus, *De defectu oraculorum*, 417b 3-10, c2-d 12

b 8, δαιμονικὰ J

c 6, ἄλλαλαὶ Turnebus, ex *Mor.*706 e; ἄλλα τε ΓJ, ἄλλαι cet. ὀρινομένων ex *Mor.* 623b, Theodoretus; ὀρινόμενον u, ὀρινόμεναι cet. 7 θεῶ ΓJ 8 τελεῖν Eus., λυσιτελεῖν G 9 τελουμένος X

d 1 μόχην ΓJ sic Eusebius, ἠέσχοντο Sie., ἀνέχονται codd. 3, φύλακτοντες Eus. 4 ὀποσειόμενοι Eus. 5 ἐνίους Γ 10 σάμασι X, Eusebius addidit: καὶ διὰσωμάτων ὀμιλεῖν

Vi sono, fra gli uomini come fra i démoni, differenze nelle virtù e nella parte passionale e irrazionale, che in alcuni è debole e oscura; quasi un residuo e una sovrabbondanza, in altri è forte e difficile a spegnersi; e di ciò serbano tracce e raffigurazioni i sacrifici e i riti iniziatici e i racconti mitologici, e le conservano disseminate qua e là. Intorno ai riti mistici, poi, dai quali è possibile cogliere la maggior parte delle immagini e delle allusioni alla vera realtà dei démoni, si faccia silenzio da parte mia, come vuole Erodoto... Quelle cerimonie e quei riti sacrificali, come i giorni nefasti e tristi in cui hanno luogo pasti di carne cruda e per lo più turpiloqui nei riguardi di cose sacre e “follie e urla che si levano su dalla gola con furia”, non potremmo dirli compiuti in onore di alcun dio, ma piuttosto per allontanare i démoni malvagi, a mo’ di blandimento e propiziazione. Né è credibile che quei sacrifici umani che si facevano in passato fossero o richiesti da qualche divinità o ben accetti ad essa; e non a caso re o strateghi consegnavano i loro figli al sacrificio come primizie, ma non lo avrebbero fatto se non fosse stato per cacciar via da sé ire o inimicizie di duri e bizzarri spiriti malvagi. E così pure si spiegano i folli e tirannici amori di certuni che non possono né vogliono soddisfarsi del rapporto con i corpi; ma, come Eracle per conquistare una vergine assediò Ecalia, così forti e violenti démoni per impossessarsi di un’anima umana racchiusa in un corpo mandano alle città pesti e siccità e suscitano guerre e ribellioni, fino a che non hanno ottenuto ciò che desiderano (1).

1) E’ il più ampio contesto relativo all’attribuzione a Senocrate della teoria già in questione, che sembra stabilire non solo la sua credenza nei ‘cattivi démoni’, ma rafforzare la questione dell’attribuzione ad essi di forze dominabili dall’uomo mediante procedimenti appositi. La teoria non è facilmente accordabile con quella dell’anima umana totalmente afisica, ma si può sempre stabilire una superiorità di questa sulle forze demoniche, tanto più l’anima del mondo essendo formata in base ad entrambi i due principi (cfr. *supra*, F 108) ed avendo perciò in sé la fonte stessa del πῶθος.

In che modo Senocrate può avere saldato fra di loro l’aspetto cosmologico e l’aspetto psicologico della sua demonologia? Come si è visto, la teoria senocratea dell’anima implica la convizione di assoluta incorporeità, essenza numerica, affinità alle idee come caratteristiche proprie dell’anima. Queste caratteristiche non sembrano essere le stesse del démone cosmico proprio sul punto essenziale, giacché i démoni propri dei vari elementi non sono privi di fisicità: per la precisazione di questo punto cfr. Tarán, *Academica*, p.283 sgg. Vi è però un tratto che accomuna démone cosmico e anima umana, ed è l’energia cinetica propria di entrambi. Tuttavia questo non è sufficiente a risolvere la questione. Anche per l’autore della *Epinomide* l’anima è dotata di energia cinetica, ma essa, incorporea, è posta in una funzione superiore rispetto al démone, del quale si serve come di organo (*Epin.*984b). Non troviamo mai questo affermato con precisione in Senocrate, per il quale l’anima, al contrario, sembra coincidere essa stessa con un essere demonico (*infra*, FF 156-157). E dobbiamo riflettere sul peso da darsi alle fonti in questa prospettiva.

Senocrate può aver recepito tutte e due le forme della demonologia pitagorico-platonica, quella psicologica (Platone, *Symp.*202d sgg., si è posto il problema in un contesto in cui la teoria del

démone era priva di ogni elemento cosmico) e quella a risvolto tipicamente cosmologico. Nulla però, allo stato delle nostre testimonianze, ci può far pensare a una sutura posta da lui fra i due aspetti. Egli ha forse giustapposto a una concezione cosmologica, esprimibile anche in termini di simbolismo geometrico, una concezione più tradizionale, iscriventesi in un determinato filone filosofico-religioso che interessava da vicino la vita e la storia dell'Accademia; e può darsi che abbia volutamente mantenuto una distinzione fra i due piani, quello più strettamente filosofico e quello più squisitamente religioso. Di più non possiamo dire con certezza.

F148, Plutarchus, *De defectu orac.*, 17, 419a
5 ὁ Φίλιππος Eus., omiserunt codd.

Non solo Empedocle... ammise l'esistenza di démoni cattivi, ma anche Platone, Senocrate, Crisippo (1).

1) Si ritorna sul problema dei 'cattivi démoni' in Empedocle (B 126 Diels-Kranz; in B 59 le due grandi forze che governano l'universo, la positiva e la negativa, Φιλότης e Νείκος, sono entrambe chiamate δαίμονες) e in Crisippo, cfr. *supra*, F 145 .

ETICA

F 149, Sextus Empiricus, *Adv. Ethicos*, 3-6, 14

β1 κατὰ τὸν τρόπον LEζ 5, 3 προσιεμένων Bekker, προιεμένων codd. 4, πρῶγμα τῶ Bekker, πραγμάτων codd. 9 εἰ δέ codd., εἴτε δέ Bekker 10 εἰ δέ codd., εἴτε Bekker 6, 2-3 εἰς τὴν κ. N

Tutti quei filosofi che appaiono aver compiute trattazioni metodiche, e più chiaramente fra tutti gli Accademici antichi e i Peripatetici e inoltre gli Stoici, sogliono dividere la materia dicendo che alcune delle cose son buone, altre cattive, altre intermedie fra queste, e queste ultime le chiamano 'indifferenti'. Ma Senocrate, in forma più tipica di tutti gli altri e valendosi della forma al singolare, diceva: "tutto ciò che è, è buono oppure è cattivo, oppure non è né buono né cattivo". E mentre tutti gli altri filosofi adottavano tale suddivisione senza addurre alcuna dimostrazione sembra che egli si sia adoperato a darne anche una dimostrazione: " se vi è qualcosa di diverso sia da ciò ch'è buono, sia da ciò ch'è cattivo, questo è però sempre o buono o non buono; e se è buono ricade in uno dei tre casi considerati; se non è buono, o è cattivo o è fra quelle cose che non sono né l'uno né l'altro; se è cattivo poi ricade in uno dei tre casi, e lo stesso se non è né buono né cattivo. Dunque ogni cosa non può non essere o buona o cattiva o né buona né cattiva "(1)... Tuttavia le obiezioni che abbiamo mosse alla teoria non sembrano adattarsi a Senocrate, giacché egli non sembra aver impiegato forme al plurale; sì che l'indicazione di realtà di tipo differente verrebbe a dare un falso resoconto della divisione che a questi è propria (2).

1) E' un passo di una certa importanza per l'individuazione dell'origine del concetto stoico di 'indifferente': cfr. in proposito Guthrie, *Gr. Philos.* V, p.481, e soprattutto O Luschnat, *Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa*, "Philologus" 102 (1958) pp.178-214, in part. p.212. Senocrate sarebbe autore, secondo queste testimonianze, autore del principio secondo cui al bene e al male si affianca un terzo termine che non è né l'uno né l'altro. Senonchè, in generale, il termine specifico, quello di ἰδιάφορον, viene riferito piuttosto a Zenone o alla Stoa in genere: cfr. Stobeo, *Ecl.* II, 7, 5a, p.57 Wachsmuth = *SVF* I, 190, o Diogene L., VII, 102 = *SVF* III, 117, ove il termine però è οὐδέτερον, un termine che poteva forse assomigliare di più a quello di Senocrate.

Forse il passo aristotelico *Metaph.X*, 1056a 30 sgg., dubitativamente da me inserito fra i frammenti di Speusippo sulla base di una supposizione di Elders (*Aristotle's Theory of the One*, Assen 1961, p.133 sgg., cfr. Speusippo¹, p.360 sgg., e *Speusippo*², commento a F 82), si riferisce piuttosto a Senocrate. Non è qui in gioco lo ὁμοίως λέγεσθαι πάντα, che ci riporterebbe a Speusippo e sarebbe allusione alla teoria dei simili, ma piuttosto una ridicolizzazione di Senocrate e del suo concetto di indifferente; ciò spiegherebbe meglio la ridicolizzazione polemica che Aristotele fa di ciò che è μεταξὺ fra la veste e la mano, senza essere né mano né veste.

2) Questo ritorno alla dottrina di Senocrate ha il suo valore che non deve essere ignorato. A conclusione del suo discorso, Sesto sente il bisogno di puntualizzare l'essenza di forme plurali di indifferenti in Senocrate; il quale non mai parlato di veri e propri ἁδιόφορα, a differenza degli Stoici. Questi infatti hanno parlato di determinate serie di 'indifferenti', distinguendo poi fra di essi quali siano o no preferibili, mentre Senocrate ha semplicemente posto la questione con una sorta di singolare collettivo, che è di fatto un universale, e un universale che non sembra aver dato luogo a διαίρεσις, così come non sembra aver trovato una espressione terminologica tecnica. Cfr. già per questo Isnardi Parente, *Pre-ellenismo*, pp.29-30.

F 150 Clemens Alexandrinus, *Stromata* II,22, II, p.186, 23-187,2 Stählin

23 Χαλχηδό νιος (FPG III, 127), Χαρκτηδό νιος L 28 ὡς δ'ὦν Zeller, ὡς τού των L

Senocrate di Calcedone dà la definizione della felicità nella forma di "possesso della virtù adatta e capacità di attuarla"; poi chiarisce ove ciò si verifichi, cioè nell'anima; per opera di che cosa, cioè della virtù; in base a che cosa, come sue parti, cioè a buone azioni e a disposizioni, stati e atteggiamenti onesti; non senza che cosa, cioè il buono stato fisico e i beni esterni (1). Il seguace di Senocrate Polemone (2) sembra poi aver detto che la felicità è possesso autosufficiente di tutti i beni o almeno dei più fra di essi e dei maggiori .

1) Come già per Speusippo (cfr.Isnardi Parente, *Speusippo*², F 83) è Clemente Alessandrino a darci in termini precisi la definizione della felicità secondo Senocrate. I due termini, κτήσις ε δύ νομις, che questi ha usato nella definizione coprono in certo modo l'area del termine tecnico usato da Aristotele, ἐνέργεια (cfr. le varie definizioni date soprattutto in *Eth.Nicom.X*, 1176b 1, 1177a 10, per non dire di *Eth.Eud.*, I, 1219a 39). Per l'espressione terminologica del passo di Clemente, con le sue numerose articolazioni concettuali, cfr. W.Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, p.18 sgg., a cominciare da Varrone (presso Agostino, *De civitate Dei*, VII, 28) e Seneca, *Epist.*65, 9, fino ad Alcinoo e Calcidio; articolazioni che passeranno poi nella dottrina stoica della causalità (cfr.*SVF* II, 336-337, 346). La conclusione della citazione di Clemente ci fa vedere come Senocrate si mantenesse sostanzialmente fedele alla teoria dei 'beni esterni' sostenuta parallelamente da Aristotele (*Eth.Nicom.I*, 1098b 13 sgg., *Eth.Eud.I*, 1218b 32 sgg.) e divenuta poi espressione tipica dell'etica peripatetica.

2) La definizione della stessa felicità propria di Polemone (fr.123 Gigante) è data in termini ancora più schiettamente pre-ellenistici, come αὐτόρκεια.

F 151, Plutarchus, *De commun.notitiis*, 23, 1069e-f

e9 sic Rasmus, Progr. 1872; ἄρξομαι E, B 11 sic Meziriac, παρὰ E, B

f 1 ἡκολούθησεν B 4 addidit Pohlenz

Di dove , egli dice, prenderò le mosse? Quale principio assumerò per parlare del dovere e quale materia per la virtù, una volta lasciata da parte la natura e ciò che è secondo natura? Ma beato uomo, dove cominciano Aristotele e Teofrasto? Quali inizi prendono Senocrate e Polemone? Non seguì forse il loro esempio lo stesso Zenone, presupponendo come elementi della felicità la natura e ciò che è secondo natura? Quegli uomini tuttavia tennero fermo a tali cose considerandole oggetto

di libera scelta, beni e cose utili; e avendovi aggiunto la virtù che in esse si attua, facendo un retto uso di ciascuna di esse, ritennero di poter compiere e portare a buon termine in base a tutto questo una vita perfetta offrendo esempio di quella coerenza che è veramente in conformità e in armonia con la natura (1).

1) Da una parte vengono posti Aristotele e Teofrasto, dall'altra Senocrate e Polemone; il brano è tuttavia ispirato al motivo ellenistico (di Antioco di Ascalona) che vede la teoria dei 'principi secondo natura' e 'beni secondo natura' nascere, con Senocrate, in seno all'Accademia, e da questa passare alla Stoa zenoniana. In realtà la concezione dei beni *κατὰ φύσιν* (ancor più quella delle realtà che possono indicarsi come *πρῶτα κατὰ φύσιν*) sembra nascere piuttosto con Polemone che non con Senocrate; rimando per questo a discussioni e citazioni in Zeller-Mondolfo, II, 3, pp.1045-46.

F 152, Cicero, *De fin. bon. et mal.*, IV, 6, 15- 7,18

16, 3, videndi N 4 natura V 9 <et> add. Lambinus 17,4 <cum> add. Madvigius
8 esse BE 18, 11 <et > V.

Il terzo punto è vivere godendo di tutte quelle cose che sono secondo natura o almeno delle principali fra di esse. Questo non sta tutto nel nostro agire: è infatti composto insieme di quel genere di vita che esercitiamo per via della nostra virtù e di quelle cose che sono secondo natura ma che non è in nostro potere procurarci. Ma quel sommo bene che si vuole indicare col terzo dei nostri discorsi e quella vita che si compie in ossequio al sommo perché le è unita la virtù, son cose che possono verificarsi solo nel sapiente, e questo è il termine ultimo dei beni questo lo vediamo scritto dagli Stoici, ma i fondamenti di tale teoria sono in Aristotele e Senocrate (1). Pertanto da essi con queste precise parole è spiegato quell'insieme di norme naturali originarie dal quale tu pure hai preso le mosse: sempre e in ogni caso la natura la natura intende conservare se stessa, per salvarsi e mantenersi nel suo genere. Dicono che per ottenere questo si richiedono anche arti che aiutino la natura; tra le quali occorre annoverare in primo luogo quella ch'è l'arte del vivere, perché sia attuato quel principio di natura per il quale si ricerca ciò che manca (2). Divisero perciò la natura dell'uomo in anima e corpo. E avendo detto che ciascuna delle due parti è da ricercarsi di per sé, dicevano poi che sono anche da ricercarsi di per sé le virtù proprie dell'una come dell'altra parte; e poiché l'anima è superiore al corpo, con una lode senza limite, anteponevano anche le virtù dell'anima ai beni propri del corpo. Ma intendendo dire che la sapienza è custode e protettrice dell'uomo nella sua totalità, essendo compagna e coadiutrice della natura, dicevano che compito precipuo della sapienza è proteggere questo essere che consta di anima e corpo, e portargli giovamento, e reggerlo per quel che si riferisce all'una parte e all'altra. Una volta posti così semplicemente i fondamenti della questione, nell'atto di trattare più intrinsecamente del resto, ritenevano che i beni del corpo fossero suscettibili di una trattazione relativamente facile, mentre compivano una ricerca più accurata circa i beni dell'anima; e in primo luogo trovavano che in essa vi sono i semi della giustizia; e primi fra tutti i filosofi insegnarono che è stabilito per natura che quelli che sono stati generati siano amati da coloro che li hanno generati e che ciò ch'è più antico nell'ordine dei tempi, per esempio l'unione fra la moglie e il marito, sia considerata un'unione naturale, nascendo poi da tal ceppo originario gli affetti propri delle parentele.

Prese le mosse da questi inizi, essi hanno seguito l'origine e il progresso di ogni virtù. Da questo è nata anche la grandezza d'animo con cui si può validamente contrastare la sorte e resisterle, cose che sono al più alto grado in facoltà del sapiente: la vita retta dai precetti degli antichi filosofi ha potuto facilmente aver ragione delle vicissitudini e degli oltraggi della sorte. Una volta desunti i principi dalla natura, ciò è stato incentivo a beni amplissimi, cui non è estranea neanche la contemplazione delle cose ignote, giacché è insito nella mente degli uomini l'amore della conoscenza, dal quale consegue poi il desiderio di svolgere i ragionamenti e dibattere le questioni. E poiché questo è il solo essere vivente che per natura partecipi di pudore e verecondia, e che

ricerchi il consorzio e la società degli altri uomini, e stia bene attento, in tutte le cose che fa o dice, che non si verifichi in esse nulla che non sia onesto e decoroso, una volta desunti, come ho detto, dalla natura questi inizi e questi semi, può esser raggiunta perfettamente da parte sua la temperanza, la modestia, la giustizia e ogni forma di bontà.

1) Secondo la teoria qui esposta, il terzo e più perfetto tipo di vita si trova nel saggio, e si completa nella virtù; ma questa non disdegna di servirsi dei beni cosiddetti ‘esterni’. Cicerone qui descrive una teoria tipicamente stoica, e dello stoicismo più avanzato, ma che considera nata nell’Accademia e nel Peripato, secondo una prospettiva già nota (cfr. *Test.* 85-87, *supra*).

2) ‘Vivendi ars’ traduce lo stoico τέχνη περὶ τὸ ν βίον (*SVF* III, fr.202, 516). Tutto lo squarcio di etica che segue nel brano è genericamente di tipo stoico, anche se inserito nella cornice accademica della superiorità gerarchica dell’anima sul corpo.

F 153, Cicero, *De fin.bon. et mal.*, IV, 2,3

3 ante ed.princ. 15 velut A

Credo dunque, o Catone, che quegli antichi seguaci di Platone, Speusippo, Aristotele, Senocrate, e quelli che furono poi seguaci di Costoro, Teofrasto, Polemone (1), insegnassero una dottrina tanto ricca e ben formata che non vi sarebbe stata alcuna ragione valida perché Zenone, dopo essere stato alla scuola di Polemone, si distaccasse da questi e dai suoi predecessori (2)... Quelli, vedendo che per natura noi siamo comunemente disposti a mettere in pratica quelle virtù che danno fama e rinomanza, dico la giustizia, la temperanza e altre dello stesso genere... vedendo che noi tendiamo con grande ardore a tali virtù, giacché abbiamo insista in noi o addirittura innata una vera e propria brama del sapere, e che siamo nati per aggregarci ad altri uomini e per associarci e vivere in comunione con gli altri che appartengono al genere umano, e questa brama splende in noi tanto più quanto più si è di grande intelligenza, divisero la filosofia nel suo insieme in tre parti; e tale divisione in parti fu poi conservata da Zenone (3).

1) Senocrate è qui compreso nella lista dei ‘veteres auditores Platonis’, fra i quali sono compresi in secondo luogo Polemone e Teofrasto. Cfr. ancora *Test.* 82-83 *supra*

2) L’opposizione che l’interlocutore ciceroniano muove a Zenone per aver abbandonato la filosofia di Polemone è la nota accusa di Antioco, sulla quale cfr. ancora Goerler, *Untersuchungen Cicero*, p.200 sgg., in particolare per il *De finibus* IV. Per bocca di questo interlocutore, Cicerone fa derivare la tripartizione stessa della filosofia da un’esigenza di tipo etico: ma è probabile che questo sia piuttosto un’interpretazione di Senocrate da parte di Polemone, di cui è nota la rivalutazione della pratica, cfr. Diogene L., IV, 18-19= fr.101 Gigante.

3) Quanto si può ascrivere a Senocrate in base a questo passo, è quindi la divisione classica della filosofia ereditata, virtualmente, da Platone, sistematizzata nell’Accademia e nella Stoa, accettata poi dal Kêpos se non dallo stesso Epicuro (cfr. ancora Cicerone, *De fin.*, I, 13, 45= fr.397 Us.).

F 154, Aristoteles, *Topica*, II,6, 112a 32-37 (Brunschwig, B.L.)

32 κατὰ Alc, ἐπὶ AVPuB², Boethii traslatio 33 sic Boethii transl, μᾶλλον CDAIp
 προῆκεν A ἐκλαμβάνειν omiserunt BC, supplevit B² 34 vûv omis. VpuD
 Boethii trasl. εὐέλπιδα u B²

E inoltre il cercare di trasporre il significato del nome al concetto, come se convenisse piuttosto prenderlo in tale senso che non in quello poi stabilito: per esempio ‘animoso’ non sarebbe il valoroso, come ora si usa, ma ‘quello che ha una buona anima’ e lo speranzoso ‘chi ha buone speranze’; e similmente ‘felice’ sarebbe chi ha in sé un buon dêmone, come dice Senocrate,

secondo il quale 'felice' sarebbe chi ha in sé un'anima buona, essendo l'anima per ciascuno il démon che gli è proprio (1).

1) Solo l'ultima frase si riferisce a Senocrate, e si può ricollegare alla teoria secondo cui l'anima dell'uomo si può identificare con il suo démon..

F 155, Alexander Aphr., *In Arist.Top.*, p.176, 13 - 15 Wallies

13-14 κατά Ξενοκράτην B 14 εὐδαίμων post ἔχων transpos. A 15 sic AD, σπουδαῖος ἄρα ὁ εὐδαίμων BP Suidas, Aldina

Se per ciascuno l'anima è il suo démon, come ritiene Senocrate, 'felice' è chi ha in sé una buona anima; ma è il saggio colui che ha un'anima buona; quindi il saggio è felice (1).

1) Rappresenta una semplice parafrasi del passo di Aristotele che commenta.

F 156, Apuleius, *De deo Socratis*, 15, 5-8

6, εὐδέμονας codices omnes, sic Aldina

Perciò un buon desiderio dell'anima è un buon dio. Perciò alcuni ritengono... che gli εὐδαίμονας si dicano felici perché hanno in sé un démon buono, cioè un'anima perfetta quanto a virtù (1).

1) 'Nonnulli arbitrantur' si riferisce probabilmente a Senocrate, senza però dimenticare che la teoria senocratea è mutuata da una tradizione già in atto, soprattutto in ambito pitagorico (cfr. a questo proposito soprattutto Detienne, *Xénocrate démon.pythag.*, p.271 sgg., e quanto già citato *supra*, F 145) ma anche più largamente presocratico, da Empedocle a Democrito.

F 157, Stobaeus, *Florilegium*, IV, 40, 24, p.925, 13-16 Hense

14 sic S M, ἄσπερ A 15 μορφῆς M A², μορφῆ A¹

Senocrate diceva che, come si è di brutto aspetto per la bruttezza dell'aspetto, e come chi è malforme lo è per difetto di forma, così i malvagi sono tali per la malvagità del loro démon; li chiamava perciò 'di cattivo démon' (κακοδαίμονας) (1).

1) Il passo si riferisce all'aspetto negativo della credenza, ai 'cattivi démoni' che caratterizzano le anime dei malvagi; è qui presente la teoria senocratea nella sua forma psicologico-religiosa, indubbiamente sussistente accanto alla forma cosmologico-naturalistica della dottrina; cfr. ancora *supra*, F 145. .

F 158, Aristoteles, *Topica*, VII, 1, 152a 5-12, 25-30

6 τῶ ἀντὶ τῶ om.C, ἀντὶ τῶ Λ αἰ om.C διαφοραὶ u (Witzi Basileensis 54, saec.XII)

9 ὁ (2) om. C 10 καὶ ¹⁺ τὸ D, ὁ καὶ (2) om.D

25 τὸ CD, τὸ ν B 26 μέλλει CD, μέλλοι B 28 καὶ CDc, οὐδ' B διότι

αἰρετώατοι om. C

Bisogna esaminare quale di queste due cose si dice esser qualcosa per eccellenza, sempre che di esse, considerate sotto lo stesso rispetto ve ne sia una che si dica tale per eccellenza: per esempio Senocrate dimostra che la vita felice e la vita saggia sono una sola ed unica cosa, dal momento che fra tutti i tipi di vita quella massimamente da scegliersi sia appunto quello saggio e felice; una cosa sola infatti è da scegliersi al più alto grado, e si trova alla sommità della scala dei valori... E' chiaro che questo 'qualcosa' ch'è il bene più grande e il valore più alto deve essere uno di numero, se si vuol dimostrare che si tratta di una sola e identica cosa. Questa è la ragione per cui Senocrate

non dimostra ciò che voleva: infatti la vita felice e la vita saggia non sono una sola di numero, sì che per necessità non possono essere la stessa, giacché tutte e due sono le più degne di essere scelte, però l'una è subordinata all'altra (1).

1) Aristotele torna sul tema della coincidenza, che attribuisce a Senocrate, del βίος εὐδαίμων con il βίος σπουδαῖος, e vi torna per negarlo, con obiezioni alquanto capziose. Sembra che Senocrate risolvesse il problema del tipo di vita da scegliersi non con la scelta del βίος θεωρητικός né del πρακτικός, ma semplicemente con la virtù, massimo bene che non esige altra aggiunta. Cfr. *supra*, F 150, ove l'atteggiamento da lui assunto a proposito della φρόνησις si dimostra ugualmente di tipo mediatorio. Aristotele attuerà una scelta più decisiva della tesi della preferibilità della 'vita contemplativa' in *Eth.Nic.X*, con una mediazione peraltro anch'egli, ma su piano più strettamente teorico, in base al principio che anche la ἐνέργεια dell'intelletto è, come ogni ἐνέργεια, una forma di πρᾶξις.

F 159, Cicero, *Tusculanae disputationes*, V, 31, 87 (G.Fohlen-J.Humbert, 1964-1960²)

1 honorum X 3 sic Schiche 1907, minimis codd.; minis blandimentisve Pohlenz 1912

Dunque, secondo il ragionamento di quelli che portano alle stelle l'importanza e la dignità della virtù, la vita felice sarà sempre congiunta con questa anche nelle sofferenze più atroci; e (secondo l'autorità di Aristotele, Senocrate, Speusippo, Polemone) scenderà nello stesso toro di Falaride, né mai l'abbandonerà per quante blandizie possano tentare di corromperla (1).

1) Il motivo del saggio felice anche "nel toro di Falaride", cioè fra i più atroci tormenti, è di varia attribuzione. Nel corso dell'ellenismo, lo troviamo più di frequente attribuito alla Stoa (Cicerone, *De fin.bon.et mal.*, III, 13, 42; Gregorio di Nazianzo, *Epist.* 32, e cfr. in generale *SVF* III, 567-588); ma anche ad Epicuro (Cicerone, *Tusc.disp.*, II, 7,7; Seneca *Epist.* 66, 18; Lattanzio, *Div.Inst.* III, 27, 5 = fr.601 Us.). Cfr. in proposito A.Ardizzoni, *Il saggio felice fra i tormenti: Studio sull'eudemonologia classica*, "Riv.Filologia Istr. Classica" 70 (1942), pp.81-102; per alcune difficoltà relative all'attribuzione a Epicuro cfr. Isnardi Parente, *Epicuro*, Torino 1974, p.490, nt.1. Cicerone – il quale, in *Tusc.Disp.* V, 26, 75 ha mosso rimprovero a Peripato e Accademia antica per non aver osato spingersi tanto oltre – non intende qui, contraddittoriamente, attribuire agli stessi la teoria; vuole semplicemente rilevare una contraddizione implicita nel discorso accademico-peripatetico: l'esaltazione estrema della virtù che fanno tali scuole richiederebbe di necessità il trarre da ciò le conseguenze, e l'affermare che il saggio è felice anche fra i peggiori tormenti; che quindi il benessere fisico, o esterno, è cosa totalmente indifferente al raggiungimento della felicità. I filosofi qui citati sono considerati implicitamente 'auctores' di una posizione rigoristica non da essi esplicitata.

F 160, Cicero, *Tusc.disp.* V, 13, 39

6 omnes B et ex recentioribus codd., omnis cett.

Se poi è felice tutto ciò cui nulla manca e ciò ch'è completo e giunto al culmine nel suo genere, e questo è proprio della virtù, certo tutti quelli che possiedono la virtù sono felici. Fino a qui sono d'accordo con Bruto, vale a dire con Aristotele, Senocrate, Speusippo, Polemone. A me sembra però che essi siano anche sommamente felici (1).

1) Comincia qui una distinzione assai importante nella terminologia dell'etica ellenistica, quella fra 'beatus', semplicemente felice, e 'beatissimus', la cui felicità è al massimo grado. Cicerone attribuisce a Senocrate, insieme con Aristotele e l'Accademia antica, la prima posizione, mentre la seconda sarà propria della Stoa.

F 161, Cicero, *Tusc. disp.*, V, 18, 51

3 tanto opere V

Che cosa impedisce a questi (Critolao) o anche a quell'autorevolissimo filosofo che fu Senocrate – il quale magnifica talmente la virtù che al suo confronto vanifica e disprezza tutto il resto- di riporre nella virtù non solo la vita felice, ma anche quella sommamente felice? (1)

1) Senocrate, ritiene Cicerone, potrebbe esser tratto alla conclusione che la vita del saggio può esser 'beatissima' dalla sola virtù, non ha però osato teorizzarlo esplicitamente. Egli assume qui le conclusioni dell'etica stoica in polemica con Antioco, ripetutamente citato come seguace della teoria dell'antica Accademia e di Aristotele; cfr., per la presenza di Antioco in queste pagine, Luck, *Akad. Antiochos*, p.66 sgg., nonché Glucker, *Ant. lat. Acad.*, p.56, nt.151.

F 162, Cicero, *Tusc. disp.*, V, 10, 30

Non concedo facilmente né al mio Bruto, né ai maestri comuni e antichi filosofi, Aristotele Speusippo, Senocrate, Polemone che, poste le realtà che ho enumerate sopra (povertà, oscurità, bassa origine e altre simili) fra i mali, dicano poi al tempo stesso che il sapiente è sempre felice (1)

1) Altro punto di parziale dissenso: non si può in pari tempo considerare un male, seppur esterno, la povertà o la sofferenza, e dire che il sapiente è sempre felice. Cicerone si fa qui seguace in pieno dell'etica stoica: cfr. in proposito P.Milton Valente, *L'éthique stoicienne chez Cicéron*, Paris, 1963, le cui etimologie non sono ancora del tutto da sottovalutarsi; per le *Tusculanae* vedi pp.31-52.

F 163 Cicero, *De legibus*, I, 21, 55

55,2 dixisset Plinval esse quod honestum om.H 4, ne minimum HG, ne nimium
AB 8, cum decus H, quod decus AB 9, dedecus quod Turnebus 10 quod deest in
codd.

Se, come disse Aristone di Chio, è bene solo ciò ch'è onesto e male il contrario, e tutte le altre cose sono assolutamente dello stesso valore, né importa se le si possieda o meno, egli (Antioco) sarebbe stato in forte dissenso rispetto a Senocrate, Aristotele e a tutti i membri del circolo platonico, e vi sarebbe stato contrasto fra di essi circa le cose più importanti e circa il metodo stesso del vivere; ma ora, quando egli dice che è solo vero bene l'onesto, che gli antichi definivano 'sommo bene', e analogamente chiama il suo contrario 'solo male' là dove quelli dicevano 'sommo male', e definisce cose piacevoli ma non buone, la ricchezza, la salute, la bellezza, e spiacevoli la povertà, la debolezza, il dolore, la sua opinione coincide con quella di Senocrate e Aristotele, solo il modo di esprimersi è diverso (1).

1) Si esprime con sufficienza circa la posizione di Zenone di Cizio, innovatore solo di espressioni verbali e non di autentiche teorie: cfr. quanto già detto della posizione di Antioco *supra*. Interessante è il paragone con il rigorismo di Aristone di Chio, per il quale cfr. A.M.Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980.

F 164, Cicero, *De legibus*, I, 13, 37-38

37,6 spero fore add. post tamen Plinval 8 expetenda H, expectanda AB 38, 3
dum illis B, dum illos A² B² cum illi H

Perciò temo di far sì che si pongano principii non bene esaminati preventivamente e diligentemente vagliati, non tuttavia tali da poter essere approvati da tutti (il che è impossibile) ma da coloro che hanno ritenuto di dover compiere, per ciò che stava in loro, tutto ciò ch'è retto e onesto, e che sia da annoverare fra le cose buone altro che quello ch'è lodevole di per sé, o che non si debba considerare sommo bene altro che quello che per ragioni intrinseche può essere lodato: di modo che le cose che ho detto possano essere approvate da tutti coloro che siano rimasti nell'Accademia con Speusippo, Senocrate, Polemone, oppure abbiano seguito Aristotele e Teofrasto (d'accordo con quelli nella sostanza e poco differenti nel modi insegnare); o anche, e questa è stata la posizione di Zenone, abbiano fatto grandi innovazioni in fatto di terminologia pur lasciando intatta la sostanza delle cose; o infine anche ... abbiano seguito la setta di Aristone, setta difficile, ma ormai del tutto vinta e superata (1).

- 1) Anche qui abbiamo una sorta di esposizione dossografica dominata tutta dall'interpretazione accademica delle teorie indicate. Si tratta di Senocrate come 'rimasto' nell'Accademia antica, mentre Aristotele e Teofrasto hanno abbracciato dottrine sia pur nuove, ma sostanzialmente congruenti con quelle dei predecessori, e Zenone stoico ha semplicemente mutato l'espressione verbale; è nient'altro che teoria antiochena. Cfr., per Zenone, l'espressione, per i beni esterni, di ὀδιόφορα προηγμένα, 'indifferenti preferibili', quindi non beni, ma soggetto di scelta secondaria (cfr. lo stesso Cicerone altrove, *Acad.post.* 37, *De fin.bon.et mal.* III,16, 52 = *SVF I*, fr.193-194; Stobeo, *Eclog.*II,7, 7g, p.84 Wachsmuth = *SVF I*, fr.192).
- 2) Un altro accenno alla setta del dissidente Aristone, che Cicerone considera ormai vinta e appartenente al passato: Aristone avrebbe respinto l'esistenza di ὀδιόφορα προηγμένα (Sesto Empirico, *Adv. Ethicos*, 63 = *SVF I*, fr.361; altrove Cicerone, *Acad.pr.* 130 = *SVF I*, 362).

F 165, Cicero, *De fin.bon. et mal.*, IV, 18, 49

2 illa natura familia R

Aristotele Senocrate e tutto quel loro circolo non concederà che ogni bene sia da lodarsi, giacché essi dicono che molte cose come la salute, la forza, la ricchezza, la gloria sono beni ma non sono lodevoli. Essi in realtà non ritengono che il sommo dei beni sia tutto raccolto nella sola virtù, anche se di fatto antepongono la virtù ad ogni altra cosa (1).

- 1) C'è una distinzione non priva di interesse fra l'esser bene e l'essere anche degno di lode, 'laudabilis', che sembra interessare Aristotele, Senocrate e 'tota illa familia', tutto il circolo che si riferisce ad essi. La sola virtù, fra i beni, è lodevole, e ciò la differenzia nettamente da tutti gli altri.

F 166, Seneca, *Epist.* 85, 18

8 putabant Q beatam Q

Senocrate e Speusippo credono che si possa divenire felici in base alla sola virtù, non tuttavia che bene sia solo ciò ch'è onesto (1).

- 1) Seneca condensa efficacemente il punto di vista ciceroniano; la sua testimonianza si riferisce peraltro anche a Speusippo, il che dà ad essa una certa genericità. Cfr. Isnardi Parente, *Speusippo*², F 88.

F 167, Plutarchus, *De comm. notitiis*, 13, 1065a

3 sic Wytttenbach, πᾶ ὅ που E, B, sine πᾶ Froben et Episcopus, 1542

Vale la pena di riportare l'opinione di costui parola per parola, perché si possa vedere, quanto a quelli che condannano Senocrate e Speusippo per il fatto che non ritengono la salute un indifferente né la ricchezza priva di utilità, in che cosa poi a loro volta ripongono la cattiveria e quali discorsi facciano intorno ad essa (1).

1) Citazione di Senocrate e Speusippo compiuta in funzione antistoica, con implicita difesa dalle accuse di Crisippo. Cfr. Cherniss, *Plut. Moralia* XIII 2, p.704, nt.a, con l'osservazione che l'elenco delle opere in Diogene Laerzio, sia di Senocrate sia di Speusippo, comprende un Περὶ πλούτου, ove la teoria dei 'beni secondarii' poteva essere svolta in relazione alla ricchezza, col richiamo a Platone, *Legg.*661a-d, 728d-729b.

F 168, Cicero, *Acad. pr.*, 44, 136

6 tetigit A², B²; tegitur B¹, te igitur A¹, N hos Mc, hoc A, B 13 denique A,B
(sed incerta positio), quidem Manutius

Non so in che modo questa tua crudeltà abbia fatto irruzione nell'Accademia antica; semplicemente non posso sopportare quei tuoi paradossi, non perché mi dispiacciono – per la maggior parte sono di marca socratica- quelle cose mirabolanti dette dagli Stoici che sono chiamate appunto παρόδοξα : madove mai Senocrate, dove mai Aristotele ha toccato punti simili? E voi volete affermare che questi filosofi dicono più o meno le stesse cose di quelli! Hanno mai detto quelli che solo i sapienti sono re, ricchi, belli? e che tutte le cose dovunque siano appartengono ai sapienti? e che nessuno senon il sapiente può essere mai console, pretore, comandante, forse non so neanche quinquéviro? e infine che solo il sapiente è cittadino e libero, e gli stolti sono tutti stranieri, esuli, servi, pazzi? e infine che le norme lasciate da Licurgo o Solone e le nostre dodici tavole non sono in realtà leggi, né le città o le cittadinanze sono tali veramente se non siano composte di sapienti? (1)

1) Come il seguente passo di Plutarco, non ha importanza per l'individuazione di teorie senocratee, ma piuttosto per la contrapposizione della antica μεσότης alla'uso stoico di posizioni paradossali e di conseguenza estreme. Per il motivo del sapiente re,ricco, bello, capace di esercitare tutte le arti, cfr.le numerose testimonianze raccolte in *SVF* III, fr.590-603, 654-656; per la distinzione fra la legge in sé, eterna e iscritta nella natura, e le leggi spesso devianti delle città, *SVF* III, fr.314-326.

F 169, Plutarchus, *De comm. notitiis*, 22, 1068f – 1069a

1068f 6 pro φιλίας, ἀρελείας Xylander, Francofurti 1599 1069 a 6 <ὁ π'> add.
Rasmus, *Progr.* 1872; κοινού μνοι τήν ἀρετήν <ὁ π'> Reiske 1774-1882

Se un solo sapiente, dovunque si trovi, stenda saggiamente il dito, tutti i sapienti per tutta la terra ne trarranno giovamento. Questo è opera dell'amicizia che vige fra di loro: a questo, a benefici comuni, metton capo le virtù dei sapienti. Delirava quindi Aristotele, delirava Senocrate, nell'affermare che gli uomini sono beneficiati dagli dèi.,dai genitori, dai maestri: essi ignoravano quel meraviglioso giovamento che godono i sapienti mossi reciprocamente l'uno verso l'altro da virtù, anche se non siano insieme e se per sorte nemmeno si conoscano (1).

1) E' della stessa importanza che il passo precedente: piuttosto che Senocrate, Cherniss (*Plut.Moralia*, XIII,2, p.733, nt.a) vede contrapposto qui Aristotele, di cui cita numerosi passi

della *Nicomachea*. Per l'importanza della teoria (che qui Plutarco non sembra considerare di derivazione accademica) dell'amicizia fra i sapienti, cfr. *SVF* III, 625-636.

F 170, Porphyrius, *De abstinentia*, IV, 22

9 καρποῖς Ga Ba Pb, editio princeps 1548 καρποὺς V

Abbiamo una tradizione circa Trittolemo, il più antico dei legislatori ateniesi, di lui Ermippo, nel libro II del suo *Dei legislatori*, scrive così: “ Dicono che Trittolemo fece leggi per gli Ateniesi e delle sue leggi il filosofo Senocrate dice che tre ne son rimaste valide a Eleusi, e sono: onorare i genitori, offrire prodotti della terra agli dèi, non far del male agli esseri viventi. Le prime due è giusto che siano ampiamente tramandate: bisogna render del bene ai nostri genitori i quali sono anche i nostri benefattori, per quanto ci è possibile, e offrire agli dèi le primizie in cambio di quei benefici che ci hanno dato perché potessimo vivere. Ma quanto al terzo principio ci si può chiedere che cosa veramente Trittolemo pensasse quando consigliava di astenersi dagli esseri viventi: forse, dice, egli credeva che fosse orribile uccidere chi è della nostra stessa stirpe, ma forse vedeva anche come dall'uomo fossero uccisi per il suo nutrimento i più utili fra gli animali. Volendo rendere civile il vivere, tentava in tal modo di salvare almeno quelli fra gli animali che più strettamente convivono con l'uomo, e sono i più miti. Forse, prescrivendo all'uomo di onorare gli dèi con frutti della terra, supponeva che tale onore fosse più sicuro se non si facessero agli dèi neanche sacrifici di animali”. Senocrate ci dà anche molte altre ragioni, e non tutte attendibili in pieno; ma già ciò che si è detto è sufficiente per desumerne che questa è la legislazione di Trittolemo (1).

1) Il rifiuto di uccidere animali e di nutrirsi di essi ha una rilevanza strettamente religiosa nel mondo antico, in relazione al problema della prassi sacrificale; ciò non poteva sfuggire a Senocrate, il quale si giustifica sotto l'aspetto religioso col ricorso al rito eleusino e al culto di Trittolemo, divinità delle messi (cfr., per il culto eleusino come culto agrario, Nilsson, *Gech.Gr.Rel.*, I, p.470 sgg.). Ma egli sembra aver dato, del divieto di uccidere animali, due giustificazioni, una più ampia, che riguarda l'animale come essere ὁμογενές, 'simile per stirpe', rispetto all'uomo, e quindi da risparmiarsi in assoluto, un'altra più restrittiva, che sembra limitarsi a escludere l'uccisione degli animali più miti e collaboratori dell'uomo (μόλιστα τῷ ζῶον ἡμερα διασῶζειν) restando all'uomo la facoltà di difendersi dagli animali feroci; cfr. del resto Plutarco, *De prudentia anim.*, 964e-f, *De esu carniū*, 994b, probabilmente, almeno quest'ultimo, derivante dallo stesso Senocrate). Delle due giustificazioni, è senz'altro filosoficamente più interessante la prima, che afferma la ὁμογένεια fra esseri animati ragionevoli e cosiddetti irragionevoli, e pone assai vicino alla teoria della οἰκειότης propria di Teofrasto in base allo stesso Porfirio, *De abst.* III, 25, 5 sgg., ove uomini e animali sono detti συγγενεῖς. Cfr., per la vicinanza fra Plutarco, lo stesso Porfirio che in buona parte da lui dipende, e Senocrate, le citazioni fatte *supra*, *Test.* 61.

Ermippo, ch'è a noi il tramite per queste notizie (cfr. *Schule des Arist. Suppl.* I, fr.84 Wehrli), accenna ad altre giustificazioni date da Senocrate, ed è probabile che a lui, non amico dell'Accademia antica, risalga lo οὐ πάνυ ἀκριβεῖς del nostro passo. Non sappiamo se tra queste si trovasse un accenno alla metempsychosis, ed è certo che questa teoria non si trova in alcuna delle testimonianze relative a Senocrate in nostro possesso (cfr. per questo Isnardi Parente, *Le 'tu ne tueras pas'*, p.165 sgg.). La teoria di una società ordinata, posta sotto l'egida di antichi legislatori, è peraltro presente in Senocrate come in Dicearco (i Sette Savi al posto di Triptolemo, fr.30 Wehrli; in Dicearco anche una concezione analoga dell'iniziale regime vegetariano, superiore per purezza e continenza, fr. 49-50 Wehrli) e come, con tutte le differenze possibili, nello stesso epicureo Ermarco, fr.34 Longo-Auricchio, ancora da Porfirio, *De abst.* I, 7-12, in part.9 sgg. (Ermarco, *Frammenti*, a cura di F.Longo Auricchio, Napoli, La Scuola di Epicuro I, Napoli 1987).

F 171, Ps.Galenus, *Philosophos Historia*, 8, *Dox.Gr.* p.605

1 μέν Ἴσοκράτη codd., Ξενοκράτη Diels (*Dox.Gr.* 1879), Heinze

La filosofia secondo Senocrate è stata inventata per calmare il turbamento degli affanni nella vita (1).

1) Si può misurare da questa definizione il carattere schiettamente pre-ellenistico della concezione senocratea della filosofia, giacché, pur con altri termini, questo è già un additare nella ἀταραξία lo scopo ultimo del filosofare. L'origine della filosofia non è vista nella curiosità intellettuale (Aristotele, *Metaph.* A, 82b 11 sgg.), nello stupore e nell'impulso a conoscere e ad eliminare l'ignoranza, ma nell'esigenza di eliminare il turbamento che intercorre nel vivere comune. Questa concezione della filosofia come rimozione degli affanni non manca di aver radici nell'etica del V-IV secolo; cfr. per questo i concetti di ὄθαμβίη in Democrito, di ὀκαταπληξία in Nausifane; in proposito Grilli, *Vita contemplativa*², p.46, 122). Ma certamente essa trova la sua più ampia continuazione nella filosofia dell'età ellenistica, cui Senocrate apre le porte.

F 172, Plutarchus, *De virtute morali*, 7, 446d-e

e 4 ἀνύουσιν G¹ ἄ γαλήης ΦcΘB, γαλεοῦ JIntX³ ψόφω GX¹⁻⁴, J² A¹γnt
ψόφου Φ c ΘB, φόβω J¹A²EX² φόβου a¹ 7 ὑποβλέποντες G

Si che l'anima non deve abbandonare il ragionamento, né cedere o turbarsi o sconfortarsi, ma lasciar libero sfogo ad ogni impulso capace di condurre al bene"come un puledrino non ancora svezzato che corre dietro la cavalla", confermando le parole che Senocrate diceva a proposito di quelli che praticano veramente la filosofia: cioè che essi soltanto compiono spontaneamente ciò che tutti gli altri compiono costretti dalla legge, come cani o gatti che, al rumore di un colpo, temendo il pericolo abbandonano le cose piacevoli che stavano facendo (1).

1) La testimonianza è incentrata sul contrasto fra la libertà intima del filosofo e la schiavitù della legge. Nella tradizione filosofica antica il tema non è attribuito al solo Senocrate; cfr., per Aristotele, Diogene L., V, 20; già per Democrito un motivo analogo ci è reso da Epifanio, *Adv. haereses*, III,2,9 = 68 a 166 Diels-Kranz. Ma per Senocrate le testimonianze sono più numerose. La citazione letteraria (Simonide, fr.5 Bergk) è forse addotta pensando alla sensibilità di Senocrate per il mondo degli animali.

F 173, Plutarchus, *Adversus Colotem*, 30, 1124 d-e

e 8, ἄκοντες E, ἀκούοντες B

Se qualcuno, sopprimendo le leggi, lasciasse però sussistere i principi di Parmenide o di Socrate o di Eraclito, saremmo ben lungi dal mangiarci reciprocamente e dal vivere vita ferina, al contrario temeremmo la turpitudine e onoreremmo la giustizia con decoro, ritenendo che gli dèi che ci governano e i buoni démoni siano custodi della nostra vita, non stimando l'oro che sta sopra e sotto la terra da preferirsi in alcun modo alla virtù e compiendo spontaneamente in virtù della ragione ciò che ora si compie forzatamente in virtù della legge (1)

1) Si instaura qui un paragone con la dottrina epicurea non privo di interesse. Colote avrebbe affermato che le leggi sono fonte di sicurezza e di pace, e che senza di esse si ricadrebbe nella vita ferina; affermazione assai interessante nell'ambito di una dottrina come l'epicurea, volta a predicare l'astensione dalla vita politica (ma per una valutazione esatta di questo atteggiamento cfr. V.Goldschmidt, *La doctrine d'Epicure et le droit*, Paris 1977, p.17 sgg.). L'atteggiamento di Colote su questo punto è certo da porsi in relazione con *Ratae Sent.* XXX sgg. di Epicuro, ove la legge della città è vista come patto in ordine al problema essenziale di non recare né recarsi danno; e

anche con Ermarco (Porph. *De abst.* I, 7 sgg. = fr. 34 Longo-Auricchio), il quale parla analogamente di saggi legislatori all'inizio della società ordinata: anche nel brano di Ermarco si parla di una necessità di costrizione per quelli che non sono capaci, per natura, di seguire spontaneamente le leggi. La contrapposizione non è così radicale come qui Plutarco intende presentarla, né va dimenticato il passo di Stobeo, *Ecl.* IV, 1, 143, p.90 Hense = fr.530 Us., secondo il quale le leggi sono poste essenzialmente a difesa dei saggi, non perché i saggi le seguano (essi non hanno bisogno delle leggi per attenersi al bene), ma per esserne protetti. La frase finale significa sostanzialmente che lo spirito è libero, mentre le azioni coerenti alla legge sono nella maggior parte dei casi una corretta schiavitù.

F 174, Cicero, *De republica*, I,2,3

2 sic corrector P, filosofum P quid corrector, quod P adsequerretur P

Dicono anzi che Senocrate, filosofo fra i più illustri, quando gli fu chiesto che cosa i suoi discepoli avessero conseguito, rispondesse: “essi fanno spontaneamente ciò che gli altri sono costretti a fare dalla legge” (1).

1) Ripete, riassumendola, la massima senocratea sul sapiente e le leggi: la libertà dell'uno e la coercizione, seppur positiva, delle altre.

F 175, Servius, *In Verg.Aeneida*, VII, 204, II, p.142 Thilo-Hagen

11 hoc om. LK philosophiae om.RLH cum ASFIm, quod RLHMF 123 possit F
discipulis suis om.LH

Di Senocrate è questo detto: avendo per primo aperto la sua scuola alla filosofia, una volta che appunto di filosofia si disputava nel peripato di essa, essendogli stato chiesto quale utilità potesse venir da ciò ai suoi discepoli, rispose: “fare spontaneamente ciò che la legge ordina” (1).

1) Senocrate è presentato qui come il primo che abbia aperto una scuola filosofica; ma il termine di ‘stoà’ (portico) appartiene a una scuola che si considera posteriore a Senocrate. Per il resto la massima senocratea è ricalcata, con qualche differenza di linguaggio (‘ius’ anziché ‘leges’).

F 176, *Gnomol.Vaticanum* 417, “Wiener Studien” XI, p.194

Il filosofo Senocrate, richiestogli quale vantaggio gli derivasse dalla filosofia, rispose: “fare spontaneamente ciò che la legge ordina” (1).

1) Non c'è altra differenza dagli altri relatori della massima che il dimezzamento di essa, con la sola espressione ἐκουσίως.

DA OPERE CERTE

Della saggezza.

F 177, Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 5, II, p.125, 19-24 Stählin

A ragione in Salomone si trova scritto: la sapienza è sulla bocca di uomini veritieri. Anche Senocrate nella sua opera *Della saggezza*, dice che la sapienza è scienza delle cause prime e della sostanza intellegibile, mentre la saggezza ritiene che sia duplice, parte pratica, parte teoretica; essa è

infatti sapienza umana. Perciò la sapienza è di per sé anche saggezza ; però non ogni tipo di saggezza è anche sapienza (1).

1) Partendo dal commento alla letteratura salomonica, Clemente ci dà testimonianze interessanti sulla concezione senocratea della *φρόνησις*. Questa, per Senocrate, ha rilevanza insieme pratica e teoretica, ed è distinta dalla sapienza, di carattere puramente teoretico, e relativa alle realtà di ordine intellegibile. Jaeger, *Aristoteles*, pp.83 sgg 249 sgg., ha studiato il termine e il suo uso nel primo Aristotele, puntualizzando il suo significato strettamente teoretico sulla scorta di Platone; tuttavia tale punto di vista è stato ridimensionato da Düring, *Protrepticus*, pp.185, 195-96, e altrove, per il quale *φρόνησις* nel *Protreptico* ha anche una rilevanza pratica e non assume mai carattere rigorosamente univoco; così pure Berti, *Filosofia primo Aristotele*², p.421, con esplicito riferimento a Senocrate, nel quale questo punto di vista appare chiaramente espresso. Tuttavia sembra pur sempre esistere una notevole differenza fra la posizione di Aristotele nel *Protreptico* e quella di Senocrate, quale ci è qui data da Clemente.

Sia o no la dottrina delle idee quella dottrina della *φύσις* e della vera *οὐσία* di cui Aristotele parla nel *Protreptico* (cfr. a questo proposito Schmitz, *Aristoteles Ideenlehre*, I, p.342 sgg.; la questione richiederebbe tuttavia una assai più ampia discussione, che è qui impossibile compiere), egli parla pur sempre là di una conoscenza teoretica delle realtà prime che deve essere alla base dell'azione 'pratica' del legislatore e dell'uomo di governo; il quale deve anzitutto possedere ὁ ποὶ ὀπὸ τῆς φύσεως, e fondarsi sulla vera filosofia (B 47 Düring = fr.13 Ross); quindi di una conoscenza in assoluto della realtà, con atteggiamento che –per mutati che siano i contenuti rispetto a Platone – è ancora del tutto platonico, né distingue due tipi di conoscenza, una relativa ai fatti di ordine necessario e una ai fatti di ordine contingente, come più propria dell'attività dell'uomo politico. Senocrate sembra piuttosto avvicinarsi alla distinzione fra virtù dianoetiche e virtù etiche in *Eth.Nicom.* I, 1103a 5 sgg., per non dire di *Eth.Eud.* I, 1220 a 5 sgg.; soprattutto in *Eth.Nicom.* 1103a 6-7 abbiamo la fissazione di virtù dianoetiche che comprendono la *σοφία* e la *φρόνησις* come due parti distinte l'una dall'altra. Sono concetti platonici che girano nell'Accademia e tornano a riproporsi, e cfr. per questo ancora Jaeger, *Urspr. Kreislauf*, p.402, nt.2. Si può dire, ricapitolando, che la *φρόνησις*, pur non mancando di aspetti teorici, verte piuttosto sul piano pratico: è scienza, ma scienza di fatti umani, cioè di *πρόξεις*, ed è capacità di tradurre in pratica atti intellettivi e decisioni razionali.

La precisazione del concetto di *σοφία* del resto è propria anche al giovane Aristotele, e assai importante per il suo pensiero, come per quello dell'Accademia in generale. Per il concetto cfr. Untersteiner, *Arist.Della filosofia*, pp.124-125, 132-133, e *Senocrate edit. Fedone*, p.404 sgg., che studia il trapasso dal concetto platonico di *φιλοσοφία*, che non è concetto dogmatico ma indica 'amore per il sapere', a quello aristotelico-accademico di *σοφία*. Interessante vedere come, nel giovane Aristotele e in Senocrate, esso si carichi di valori religiosi, avvicinandosi a quello di *θεοσέβεια*. Ma c'è sempre il tramite neoplatonico a rendere incerti i confini.

Vanno segnalati altri accostamenti compiuti, a proposito di questo passo di Clemente, da Cherniss, con la distinzione fra *νοῦς* ed *ἐπιστήμη* (*Arist.crit.Pl.Acad.*, pp.67-68, 570) o da Krämer, con la distinzione fra scienze teoretiche e scienze pratico-poietiche altrove che nelle *Etiche*, in *Metaph.*1052 b 21, 1064 a 10 sgg. Accostamenti peraltro incerti: *ἐπιστήμη* è per lo più scienza non di realtà umane e variabili, ma eterne e immutabili, concetto quindi di diverso ordine; la scienza poietica, o l'arte, può essere compresa nel ragionamento di Senocrate, ma esso non la indica direttamente, dando l'impressione di vertere piuttosto sulla deliberazione. Tutto lascia credere che Senocrate, nonostante la sua bipartizione del concetto di *φρόνησις*, sia assai più vicino all'uso aristotelico – dell'Aristotele maturo – che non a quello platonico del termine: il concetto ha per lui perso il suo significato ambivalente, di sapere filosofico che abilita alla pratica, ed è diventato sapere limitato a un certo ordine di fatti e capacità di deliberare in base ad esso, non lontano da come appare in *Eth.Nicom.* VI, 1141 a sgg.

Della natura.

F 178, Themistius, *Paraphrasis in Arist. De anima*, p.11, 19- 12, 1 Heinze

21 hanc lect. test. Philoponi, τὰ δ' ἄλλα Aristoteles 22 ὁμοιοτρόπους codd., sic ex
Aristotele rest. Spengel 28 ἀκριβές C

.Similmente nello scritto *Sulla filosofia* è definito l'essere vivente in sé come derivato dall'idea della prima lunghezza larghezza e profondità, e tutto il resto similmente (1). Quegli uomini ritennero che la natura incorporea si differenzi radicalmente dalla quantità continua, perché essa non è contenuta in un volume corporeo ed è invece affine ad una definizione logica. Ma supposero che vi sia una molteplicità anche in questa natura, giacché essa si compone di enadi veraci come quelle che noi troviamo abitualmente nelle unità di cui si compongono i corpi (fra queste non ve n'è una che sia esatta e vi è piuttosto pluralità e infinitudine); perciò chiamarono una tale realtà 'numero ideale' in quanto consistente di idee; e posero quei numeri come idee degli esseri: "tutto è simile al numero"(2). Posero quindi come elementi primi del vivente in sé, vale a dire del cosmo intellegibile, l'idea dell'uno e quella della prima diade e della prima triade e della prima tetrade; e poiché nel cosmo intellegibile devono rivelarsi in assoluto tutti i principi del sensibile, e il sensibile consta di lunghezza, larghezza, profondità, posero come idea della lunghezza la prima diade, giacché la lunghezza va da unità a unità, cioè da punto a punto; della lunghezza e della larghezza insieme la prima triade, e infatti prima fra le figure piane è il triangolo; di lunghezza, larghezza e profondità la prima tetrade, primo infatti fra i solidi è la piramide. Tutto questo lo si può apprendere dall'opera di Senocrate *Della natura*.

1) Il passo di Temistio è assai importante ai fini dell'attribuzione a Senocrate di tutto il passo Aristotele, *De anima*, 404b 18-29 per Cherniss, *Arist. crit. Pl. Acad.*, pp.399, nt.325, e 566 sgg.; di contro Saffrey, *Le P.phil. d'Arist.*, p.41; replica in Cherniss, "Gnomon" 31, pp.41-42 (= *Sel.Pap.*, pp.428-29). Saffrey, propenso all'attribuzione a Platone di tutta la prima parte del passo (cfr. *Speusippo*², F 69, già in precedenza *Speusippo*¹, p.317 sgg., e qui, F 85 *supra*) ritiene che scarso valore abbia la testimonianza di Temistio, che ritiene indiretta e passata attraverso Andronico; ciò contrariamente a Cherniss, il quale, basandosi su passi quali *In Arist. de anima*, pp.31, 1 sgg., 32, 31 sgg. Heinze (*infra*, FF 178-179), ritiene che Temistio, capace di operare un confronto fra l'interpretazione di Andronico e quella di Aristotele, potesse attingere direttamente al testo di Senocrate. L'espressione usata da Temistio, ἄνδρες ἐκεῖνοι, ha fatto pensare al Kucharski (*Front.plat.*, p.35) a un richiamo a tutta una scuola filosofica, che sarebbe per lui in questo caso la pitagorica; ciò è tuttavia discutibile: con quell'espressione o Temistio ci dà l'equivalente dell'aristotelico, così frequente, οἱ τὰ εἶδη τιθέμενοι, oppure, più probabilmente, ci dà quel plurale che è usato assai spesso per un singolo autore nelle citazioni filosofiche antiche (cfr. ancora Cherniss, "Gnomon" 31, p.49, nt.2).

Temistio dà qui un'interpretazione dell'espressione αὐτὸ τὸ ζῶον come cosmo intellegibile, come poi farà una parte dell'esegesi neoplatonica (cfr. Simplicio, *In Arist. de an.*, p.29, 15-20 Hayduck; ma non Filopono, p.77, 5 sgg., 79, 13 sgg., 81, 9 sgg. Hayduck; cfr. *supra*, F117). Interpreta poi, in coerenza, l'espressione πρῶτον μῆκος ecc. nel senso di idee e numeri ideali, e sembra attribuire a Platone la teoria del cosmo intellegibile come formato dalle idee delle dimensioni (diade, triade, tetrade in sé). Se la teoria riportata è attribuita a Platone, essa è comunque tratta dall'interpretazione di Senocrate, come Temistio ribadirà a conclusione del passo, ove si fa menzione di una particolare opera senocratea.

E' probabile che la attribuzione fatta qui da Temistio al Περὶ φύσεως di Senocrate concerna la concezione d'insieme dei primi numeri, rappresentanti le dimensioni spaziali e raccolti organicamente nella tetractide, piuttosto che la concezione del carattere numerico delle facoltà conoscitive, quella ch'è l'argomento centrale di Aristotele in *De anima*, 404b 18 sgg. Se noi ben guardiamo il passo nel suo insieme, vediamo come tutto il discorso verta intorno al cosmo

intelligibile, alle idee-numeri, alla concezione dell'idea composta di ulteriori εἶδη, in quanto trascendentizzazione del numero monadico composto di unità, e come in esso non vi sia un rapporto fra queste entità numeriche e le forme del conoscere. In realtà Temistio non fa che speculare in forma generica, applicando ai concetti in esso contenuti la teoria dei numeri ideali che risale al Περὶ φύσεως senocrateo, e la sua testimonianza è importante solo in quanto riferimento di questa interpretazione.

2) L'idea, per Senocrate, ha la complessità di un numero formato di unità, che sono però unità ideali: εἰδητικὸν (ἀριθμὸν)... ὅτε συγκεῖμενον ἐξ εἰδῶν. Questo può esser di chiarimento alla testimonianza di Sesto Empirico, in cui una simile concezione dell'idea si fa strada: cfr. F 41 e F 109 *supra* per Proclo, nel cui commento si è fatto già rimando a Temistio.

F 179, Themistius, *Paraphr. in Arist. De anima*, p.31, 1-7 Heinze

1 δέ erasit P, omisit Q

Dopo di ciò confuta la definizione data da Senocrate dell'anima; e non polemizza sulla parola 'numero', come dicono Andronico e Porfirio, ma esamina a fondo tutto il pensiero di Senocrate quale si rivela chiaramente da ciò che questi ha scritto nell'opera *Della natura*, ove sembra che quegli faccia dell'anima un numero composto di unità; ed egli dice che un tale discorso è ancora più sconsiderato che non tutte le altre cose che sono state dette...(1)

1) E' qui l'inizio del confronto fatto da Temistio fra Aristotele e Andronico a proposito di Senocrate: si rimprovera ad Aristotele di avere interpretato il numero, in cui Senocrate afferma esser l'essenza stessa dell'anima, come μοναδικός. Tutto ciò non è in ogni caso sufficiente ad affermare che Temistio leggesse direttamente Senocrate: Temistio ci dice semplicemente che l'intento di Aristotele non è quello che Andronico e Porfirio gli attribuiscono, ma riguarda il carattere specifico del numero nella definizione senocratea..

F 180, Themistius, *Paraphr. in Arist. De anima*, p.32, 19-37 Heinze

19 ὀρισμὸν C, ἀριθμὸν PQ 20 ὁ Πορφύ - adscrib. Q in marg. 23 pro ὅσω, ὀ in ras. Q³; πὸσω PC 24 γὰρ omisit C 25 ἄπλοῦ Q¹C, ἀτελοῦς test. PQ 28 κινῶντα k et v prius in ras. Q³ 30 ἔαυτῶ Q 32 ἀριθμὸν τῆν ψυχὴν Q

Queste sono le difficoltà che Aristotele solleva di fronte alla definizione che Senocrate dava dell'anima; ma quanto a quello che si potrebbe obiettare ad Aristotele di non aver compreso, o, pur essendo stato detto da altri bene e in modo opportuno, di aver interpretato malamente e volto in modo non opportuno, ci vorrebbe un'altra trattazione per deciderne. Ma è bene confrontare con le osservazioni di Aristotele quelle di Andronico, in quanto, per comprendere la costruzione del ragionamento di Senocrate, esse sono più chiare e credibili (1). Chiamarono, dice, l'anima numero perché non è un essere vivente con un corpo semplice, ma deriva da una mescolanza degli elementi primi secondo alcune ragioni e regole numeriche (2). E in questo modo venivano ad affermare che l'anima quasi si identifica con l'armonia; senonché chiarirono poi il meglio del loro intento con la seconda parte del discorso, definendola non alla stregua di un numero qualsiasi ma come un numero che muove sé stesso, intendendo cioè non un'armonia qualsiasi ma un'armonia capace di armonizzare sé stessa. Questa è dunque l'anima, causa di tale mescolanza e della ragione e commistione degli elementi primi. Come ho già detto, che Senocrate abbia affermato che l'anima è un numero che muove sé stesso lo si può ricavare soprattutto dal libro V dell'opera *Della natura* scritta da quello.

1) L'opinione di Andronico sembra a Temistio più credibile di quella di Aristotele (cfr. F 112 e il commento ad esso). Andronico ha aggiunto alla tradizione relativa a Senocrate il concetto di

‘armonia’; e questo concetto non è incoerente con l’impostazione pitagorizzante del pensiero di Senocrate. Il contesto non ci permette tuttavia di stabilire con certezza se il concetto di armonia (e soprattutto l’espressione ἁρμονίαν ἁρμόζουσας ἑαυτήν) siano obiettivi riferimenti o rispondano ad una interpretazione di Andronico che Temistio accetta e fa sua. Per Andronico cfr. Moraux, *Aristotelismus*, I, pp.45-141; manca una moderna edizione dei frammenti (dobbiamo ancora ricorrere a F.Littig, *Andronikos von Rhodos*, I-III, München-Erlangen, 1890-95). Cfr. A.Gilbert-Thirry, Pseudo-Andronicus, *De passionibus*, in *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem*, Suppl.2, 1979).

Sugli dèi.

F 181, Cicero, *De natura deorum*, I, 13, 34 (9-14)

10 eius om.H cum discipulus N prudentior est A² prudentior est in iis in libris N
11 in cuius libris P in natura deorum AHPN

Né in questo tipo di trattazione è più prudente il condiscipolo di costui Senocrate, nei cui libri *Sulla natura del divino* non si descrive in realtà la sostanza divina. Infatti egli dice che gli dèi sono otto: cinque sono quelli che danno il loro nome ai pianeti, uno che consta di tutte le stelle fisse al cielo, ed è da considerarsi uno stesso ed unico dio formato di membra sparse; aggiunge come settimo il sole e ottavo la luna (1).

1) La testimonianza di Cicerone non è altro che un completamento di quanto già sappiamo della teologia di Senocrate (*supra*, F 136 e sgg.). Cicerone qui si riferisce agli dèi detti da Senocrate ‘olimpici’, gli dèi celesti, oggetto della teologia astrale, prevalentemente ignei e superiori; degli dèi ‘titanici’, o demoni sublunari, non si fa qui parola.

Vita di Platone.

F 182, Simplicius, *In Aristotelis Physic.*, p.1165, 34- 39 Diels

Fece ciò ancor più chiaramente Senocrate, il più fededelegno fra tutti i discepoli platonici, scrivendo nella *Vita di Platone*: “egli divise poi nuovamente gli esseri viventi in specie e parti, e continuò a dividere sistematicamente finché non fu giunto agli elementi del tutto, che chiamò cinque figure o corpi: etere, fuoco, acqua, terra, aria” (1).

1) Il passo relativo a Platone, del quale Senocrate sembra sia stato fra i primissimi a scrivere una vita con relative δόξαι (il titolo, non dato da Diogene Laerzio nel suo catalogo, sembra confermato dal commento di Simplicio al *De caelo*), è ripetuto da Simplicio in forma quasi identica in tre diversi luoghi. Questa testimonianza, che sembrerebbe a tutta prima assai precisa, va invece soggetta a forti dubbi. A tutta prima, l’ordine in cui Senocrate qui sembrerebbe porre l’etere nella serie degli elementi è quello di Aristotele, e non quello di Platone, almeno come potrebbe esser desumibile dai dati offerti dai dialoghi. Com’è noto, nel *Fedone* (111 b) Platone ci parla di un αἰθήρ consistente nella parte superiore e più pura dell’aria, non tuttavia considerato come un elemento a sé stante. Filippo di Opunte, se è lui l’autore dell’*Epinomide*, accoglie questa indicazione facendo però di esso un vero e proprio elemento (*Epin.* 981b 5-7) ; esso è il quinto elemento, non però quanto alla sua posizione nella serie, perché gli astri, che son formati dall’elemento igneo, costituiscono il limite ultimo degli elementi fisici. Se la priorità di Aristotele nella teoria rispetto all’autore dell’*Epinomide* resta dubbia (nonostante essa sia stata difesa da più critici: Jaeger, *Aristoteles*, p.146, nt.2; Untersteiner, *Arist. Della filos.*, pp.236-237; non negata neanche da Tarán, *Academica*, p.146), essa apparrebbe invece evidente rispetto a Senocrate, se è vero che Senocrate pone l’etere nella posizione qui indicata. Ma che l’etere, nella concezione di Aristotele, sia diventato il πέμπτον, o, secondo lapìù precisa definizione del *De caelo*, il πρῶτον σῆμα, non è a caso, e risponde a una funzione del tutto privilegiata che Aristotele dà a un simile

elemento. Nulla sappiamo di una simile funzione per quanto riguarda Senocrate, né per la formazione dell'anima, che è un incorporeo (*supra*, F 119), né per la formazione degli astri, che sono formati prevalentemente dall'elemento fuoco (*supra*, F 133). In tutto questo Senocrate sembra ricalcare piuttosto la teoria dell'*Epinomide* (cfr. questa, 981b, 981e).

F 183, Simplicius, *In Arist. de caelo*, p.12, 21-26 Heiberg

22 ὁ φυσικόπατος D 23 βίω DE διήρητο DE 24 ιδέαν AβDE transl.Morbeka
(ed.veneta 1540), ed.Karstenii (1865) ἕως τοῦ E, ἕως οὗ D 25 πέντε
transl.Morbeka, ed. pr.Aldina, ed.Karstenii πάντα B

Che anche Platone ritenesse che cinque siano i corpi semplici, è sufficiente ad attestarlo il più fededegno dei suoi discepoli, Senocrate, il quale nella *Vita di Platone* scrive: “egli divide nuovamente ...” Da ciò si deduce che il dodecaedro è per lui figura rispondente a un corpo semplice, il cielo, che egli chiama anche etere (1).

1) Si può porre in discussione se la conclusione del passo risalga effettivamente a Senocrate o meno. Platone ha posto indubbiamente un problema importante con l'asimmetria del *Timeo* fra i quattro corpi, che costituiscono gli elementi, e le cinque figure regolari, che sono a fondamento di questi. Fra i moderni, non è mancato chi ha attribuito a Platone una tardiva conversione alla teoria dei cinque elementi, da Heinze, *Xenocrates*, p.68, a Krämer, *Urspr. Geistmetaph.*, p.176 nt.173 : ma Sachs, *Fünf plat.Körper*, p.62 sgg., già vedeva in questa teoria una combinazione di dottrina platonica e filolaica escogitata dall'Accademia per spiegare il difficile passo *Tim.55c* sul dodecaedro e la sua funzione nel cosmo. Cfr. oggi una analisi sulle differenziazioni e le incongruenze accademiche su questo punto in P. Moraux, *Quinta essentia, Real-Encycl.XXIV,1*, 1963, coll.1171-1263, in part. 1187 sgg.

Senza che sia nominato Senocrate, ma in maniera strettamente analoga a quella di Simplicio, Plutarco, *De E apud Delphos*, 390a, dà per suo conto la soluzione del problema: il ‘quinto elemento’ sono, per Platone, lo οὐρανός, il cielo, e il dodecaedro. Simplicio non è dunque il primo a dare questa soluzione al problema; l'interessante sta nel fatto che egli offre questa soluzione non appena aver citato la *Vita di Platone* senocratea e la dottrina degli elementi ivi contenuta, e la attribuisce a Senocrate. Ciò non è certamente decisivo, ma può costituire in ogni caso un indizio: Senocrate avrebbe cercato in tal modo di dare una spiegazione all'enigmatico διαζωγραφοῦ di *Tim.55c*, assegnando al dodecaedro la proprietà di una nuova figura cosmica.

La divisione del cosmo εἰς ιδέας καὶ μέρη è un tratto tipicamente senocrateo che non va dimenticato. Esso risponde al criterio ontologico della divisione delle parti e alla divisibilità in parti ideali dell'idea stessa, in quanto numero trascendente; cfr. *supra*, F 41. Che Senocrate lo attribuisse a Platone stesso risponde soltanto al suo intento di presentare sempre sé stesso come il più fedele rappresentante dell'ortodossia platonica.

F 184, Simplicius, *In Arist. De caelo*, p.87, 23-28 Heiberg

24 εἰ τ' A, εἰς τὸ στοιχεῖον B

Ed anche da ciò che racconta in proposito Senocrate si arguisce ciò, né è alcunché di male il ricordarlo, giacché nella *Vita di Platone* sta scritto: “egli divide poi nuovamente...”(1).

1) Ripetizione del F 182, senza mutamenti.

Del nutrimento a base di animali.

F 185, Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VII, 6, III, p.24, 27- 25,4 Stählin

25,3 <ἦ> Stählin 4 ἕξομοιοῦ Stählin, ἕξομοιουμένη Λ, ἕξοιωμένη Mullach (FPG III, p.109)

Senocrate, nella trattazione particolare *Sul nutrimento a base di animali*, e Polemone, nei *Precetti per la vita secondo natura*, sembra abbiano detto che è infausto il nutrimento a base di carne, giacché rende simile la nostra anima a quella degli esseri privi di ragione (1).

1) Abbiamo qui una spiegazione del divieto di nutrirsi di carne di animali fondato su una giustificazione etica nuova. Senocrate è ossequiente al principio, di antica origine religiosa, che, attraverso il nutrimento, le violente passioni degli animali possono contaminarci; tale divieto trapasserebbe poi da lui al suo discepolo Polemone, di cui qui Clemente cita l'opera *Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* (fr.97, 112 Gigante). Né Senocrate né Polemone sembrano fondarsi sul principio che altrove sembra essere alla base del divieto, quello della 'parentela', ὁμογένεια, fra tutti i viventi (*supra*, F170); e manca, come al solito, una qualsiasi giustificazione fondata sulla metensomatosi. Proprio per questa mancanza di accordo con Porfirio, *De abst.*, IV, 22, la testimonianza di Clemente è sembrata dubbia a Dörrie, *Xenokrates*, col.1517, e a Guthrie, *Hist. Gr. Philos.*, V, p.480, nt.5; si noti però che in quel brano Porfirio stesso accenna a varie altre giustificazioni offerte da Senocrate, di carattere più o meno convincente. La contraddizione fra le due testimonianze è in realtà semplicemente potenziale: il fatto che si riconoscano agli animali certi spunti di ragionamento tali da consentire loro perfino un'oscura notizia del divino (*supra*, F 140) non è incompatibile con l'ammissione che, negli animali, i πάθη siano presenti in uno stadio più violento e immediato che non nell'essere in cui più pieno e perfetto è il λογισμός. E ciò costituisce già di per sé una giustificazione della riscontrabilità, presso lo stesso autore, di entrambi gli argomenti.

DUBBIO

F 186, *Pap. Ay Khanum*, col.II, 2-10, col. III, 2-19 (1).

- A. Non solo (delle idee) noi diciamo che (partecipino) i sensibili, ma anche le idee di sé stesse reciprocamente...(2) B. Lo diciamo infatti. A. Ma dunque, come causa stessa di quelle medesime, non... partecipa a sua volta di quelle realtà che sono le idee, in quanto esso stesso di per sé è causa del fatto che le altre cose partecipano di queste...
- A. ...sì che per tali ragioni è necessario che la causa della partecipazione sia (immobile) (3) dal momento che immobile è, per i motivi che abbiamo detto, ciascuna delle idee, e per il fatto che eterno è il processo di nascita e di morte delle cose sensibili...(4) B. E' necessario, disse. A. Ma allora questa sembrerebbe essere la suprema e prima fra tutte le cause. B. E giustamente, disse. A. E ciò è causa a tutti (gli esseri?) e a tutte le idee...reciprocamente...

1) Il papiro che qui si riproduce in parte è riprodotto e leggibile in C.Rapin-P.Hadot, *Les textes littéraires grecs d'Ay Khanoum*, "Bulletin Correspondance Hell:" 111 (1987), pp.225-266, con la consulenza paleografica di G.Cavallo (pp.236-37). Si tratta di un'importante scoperta, non solo dal punto di vista archeologico, ma anche da quello filosofico, come dimostra il commento di P.Hadot, e i successivi E.Berti, *Le nuove ricerche sui frammenti di Aristotele*, "Bollettino Filosofico" 22 (1988), p.39, o E.La Croce, *El papyro de Ai Khanoum*, "Methexis" 2 (1989), pp.69-72; rimando, per quanto qui brevemente riassumo, a M.Isnardi Parente, *Il papiro filosofico di Ay Khanoum*, in *Studi su codici e papiri filosofici: Platone, Aristotele, Ierocle*, Firenze 1992, pp.164-188. Mi sono attenuta, per il testo, a quanto ho avuto dalla cortesia di C. Rapin.

Gli scavi compiuti in Afghanistan negli anni '70 hanno portato alla scoperta di una vera e propria città, la cui biblioteca conteneva numerosi testi, fra cui alcuni filosofici; e, poiché essa fu residenza, in periodo ellenistico, del peripatetico Clearco di Soli (cfr. L.Robert, *De Delphes à l'Oxus*, "Comptes Rendus Académie Inscript.Belles Lettres", 1968, pp.416-457, in part. 422 sgg.), non è strano che vi si trovassero testi giovanili di Aristotele. Ad uno di questi testi corrisponde

probabilmente il papiro in questione, e possiamo ipotizzare (dato che in esso, come vedremo, si parla ampiamente della partecipazione delle idee l'una all'altra e secondariamente della partecipazione dei sensibili alle idee, temi tutti tipici del platonico *Sofista*) che si tratti del quasi ignoto Σοφιστής, del quale nulla sappiamo se non che in esso Aristotele affermava che Zenone è da considerarsi inventore della dialettica come Empedocle della retorica (Diogene L., VIII, 57; IX, 25). Di questo testo è stata una diversa valutazione, come ripresa e sviluppo di momenti del *Sofista* platonico, o come notizia, illustrazione e valutazione dell'opera stessa dei Sofisti. La seconda di queste ipotesi (R. Laurenti, *Aristotele: i frammenti dei dialoghi*, Napoli, 1987, I, p.495 sgg.) appare senz'altro la più fragile. Aristotele amava rifare a suo modo i dialoghi di Platone, e, trovandosi nella sua opera il *Sofista* accanto a un *Politico*, si può pensare che egli avesse inteso rifarsi a suo modo al modello di questi due dialoghi, sia per personale esigenza di critica, sia per contrapposizione alla parallela esegesi di Platone ch'era in corso nell'Accademia.

Ci si può chiedere ancora come fosse la struttura del dialogo aristotelico e quali possibilità le notizie che si hanno in merito ci diano di ipotizzare in esso dati relativi all'opera di Senocrate. Ci soccorre a questo punto una testimonianza ciceroniana, o meglio due, dall'epistolario: in una di esse (*Ad fam.*, I, 9,23) si parla chiaramente di un 'mos aristotelicus' al quale Cicerone dichiara di essersi adeguato nel *De oratore*; nell'altra (*Ad Atticum*, IV, 16,2) si chiarisce che nel dialogo aristotelico il 'sermo ceterorum' era introdotto solo per permettere all'autore di assumere la parte dominante ("ut penes ipsum sit principatus"). E' chiaro che per questo Aristotele doveva intervenire nel dialogo in prima persona, assumendo così ad interlocutori personaggi strettamente contemporanei. Possiamo ipotizzare perciò che il dialogo in questione fosse concepito nel senso che un personaggio dell'Accademia esponesse la sua concezione della dottrina delle idee, e subito dopo Aristotele si presentasse a confutarla con suoi argomenti tipici.

Abbiamo detto un personaggio dell'Accademia. Perché non, senz'altro, Platone? L'esame degli argomenti che Aristotele sembra prestare a questo personaggio non collimano in pieno con quelli ch'egli solitamente presta a Platone stesso, e ce ne accorgeremo meglio esaminandoli, per quanto la scarsità del testo da noi ottenuto lo renda possibile. Inoltre, il primo e più fedele interprete del dialogo platonico, e fondamentalmente in esso della dottrina delle idee, ci è dinnanzi col nome di Senocrate: così Senocrate presenta sé stesso (cfr. in particolare Proclo, *In Parmenidem*, p.888 Cousin = *supra*, F 14) e questa immagine appare per lo più accettata nella storia del platonismo. Sono tutti indizi che ci confortano a credere che in questo papiro la dottrina esposta e poi conculcata fosse la senocratea, a parte le distorsioni e le assimilazioni alla dottrina propria che sono tipiche di Aristotele nel suo procedere comune.

2) Una partecipazione comune delle idee l'una all'altra è quanto appare ipotizzato qui dall'avversario di Aristotele. Ma quale può essere il verbo usato per indicare tale partecipazione? Rapin, in base al φάμεγ- che il papiro ci rende, ha ipotizzato un infinito iniziante con gutturale, e ha proposto un κοινωνεῖν, che può essere accettato nel senso di μετέχειν, la parola in genere usata da Platone e dai suoi per 'partecipare'. La partecipazione delle idee le une alle altre va però ben oltre quanto attribuibile a Platone. Nel *Sofista* in particolare il problema si pone e si va vicino all'idea di una più stretta connessione delle idee fra di loro: ogni idea è, ed è insieme medesima e diversa da sé. Essendo gli altri due concetti generalissimi, moto e quiete, in posizione di esclusione reciproca, non può dirsi che per Platone sia anche, insieme, in moto e in quiete; lo sarà peraltro nei neoplatonici (basti pensare a Plotino, *Enn.* VI,2,7, ove στόσις e κίνησις sono considerate alla stessa stregua in quanto, entrambe, categorie del mondo intellegibile). Ma tutto questo non è un puro e semplice partecipare nel senso dato abitualmente al termine. C'è, nel *Sofista*, un uso nuovo del termine μετέχειν e μεταλαμβάνειν che appare sinonimo di κοινωνεῖν e συμμείγνυσθαι (così in *Soph.* 251d; così la δύναμις ἐπικοινωνίας di 252a si risolve nel συμμείγνυσθαι di 252e, 253c; ancora, i due termini μετέχειν e συμμείγνυσθαι appaiono strettamente collegati in 259a-b). Il significato del *Sofista* è quella di stabilire un nesso fra valori ideali, identificando alcune idee la partecipazione alle quali è imprescindibile per ogni realtà; non è certo quello di stabilire un

grado di partecipazione che comprenda in sé le idee stesse, che sarebbero in questo caso poste al livello di entità sensibili.

Un discorso che ponga senza distinzione i problemi della μέθεξις e del μετέχειν ai due diversi livelli dell'essere, per stabilire in questo una gradazione univoca, si rivela facilmente discorso scolastico, un discorso esegetico e semplificatorio, che, non tenendo conto delle diverse valenze della terminologia filosofica di Platone, mira invece a imporre al discorso platonico uno schematismo derivativo che gli è estraneo. Per la complessità del *Sofista* in merito a questo problema cfr. Fronterotta *Methexis*, App.I, p.358 sgg.; con l'avvertenza peraltro che il problema avrebbe dovuto esser trattato più adeguatamente sotto l'aspetto della partecipazione, mentre è prevalentemente trattato sotto quello del contrasto essere-non essere (e tuttavia vedi quanto Fronterotta nota circa la κοινωνία come struttura della reciproca comunicazione delle idee, ch'è il fulcro di quanto nel dialogo viene osservato).

3) La colonna III del nostro papiro si dilunga, per quanto possiamo capirne, a illustrare un problema a questo strettamente connesso, quello della causa prima del μετέχειν. Esso ha la sua ragion d'essere nel fatto che dipende da una realtà 'non partecipante', da un αἴτιον τῆς μεθέξεως, che ha di per sé un carattere di immobilità (ἀκίνητον) in quanto si presenta come causa del successivo movimento partecipativo dell'essere, ai diversi livelli; è, quindi, fuori di ogni possibile μέθεξις. E', questa, la forma in cui Aristotele presenta altrove la dottrina dei principi: il principio deve essere diverso, e al di fuori, di ciò di cui è principio (*Metaph.M*, 1087a 3). Ed è, in pari tempo, una dottrina dell'Uno supremo, causa del divenire successivo dell'essere. Tale forma, Aristotele la applica a Platone in più casi, e non possiamo fingere di ignorarlo: Ma essa, fra i seguaci della dottrina di Platone, è in primo luogo applicabile a Senocrate. Si pensi al non-uno o 'negazione dell'uno' (ἄεναντον) che abbiamo visto essere definizione del secondo principio (*supra*, F 21). Si pensi alla possibilità che Senocrate possa essere individuato in *Eth.Eud.*, I, 1218a 24 sgg. (*supra*, F13) ove Uno e Bene sembrano considerati identificabili; primo saggio di combinazione fra il Bene della *Repubblica* e l'Uno del *Parmenide*, uno schema che diverrà molto corrente più tardi

4) Che il processo della genesi dei sensibili sia eterno è cosa che l'Aristotele che conosciamo non applica a Platone. Si veda *supra*, F 73, dal *De caelo*, ove si afferma che tale è l'interpretazione che del *Timeo* danno Speusippo e Senocrate; Platone, per Aristotele, è considerato al contrario fra quanti hanno sostenuto il carattere del tutto temporaneo di quanto è sensibile. Tutto questo ci conforta nella nostra ipotesi: è Senocrate, e non Platone, l'avversario che Aristotele intende sgominare nel dialogo qui preso in considerazione, sia esso o no il perduto *Sofista*. Si propone qui dubitativamente la cosa, ben consci delle difficoltà cui l'ipotesi va incontro.

PSEUDEPIGRAFO

F 187, *Epist. Socrat. XXXII* (XXIV Orelli), pp.55-53 Koehler

6 καριόπτα Orelli 7 sic codd., κόμνοντι Valck 13 ἰροῦμεν Hercher 20
ανθρωποις Orelli 22 suppl.Allatius 24 suppl. Hercher

Credo che abbiate chiaro il mio desiderio e la cura che ho avuto in ogni tempo nei vostri riguardi, a niente altro volti se non a conseguire cose oneste: ritengo giusto, infatti che quelli che in realtà sono equi e come tali si comportano godano della stima conveniente (1). Son contento di apprendere che a te, pur malato, si conserva bene la testa e ciò ch'è in essa, le parti principali del corpo (2); delle altre vedi di aver cura come si conviene ascoltando i medici e guardando di fare ciò ch'è utile, perché di un uomo di nobile spirito è proprio superare gli altri anche in valore e forza e velocità. Come anche tu sai bene, io, poiché ammiravo Platone, ho prediletto per amor suo la vostra città, e in ogni tempo ho fatto tutto ciò ch'era in mio potere per conservarmi irreprensibile, studiandomi di conservare il suo stesso costume. Quando egli, per volontà dei fati, si è separato dalla nostra convivenza comune, abbiamo fatto ciò che dovevamo, onorandolo pubblicamente e privatamente, e poi ciascuno di noi se ne è andato, e ci siamo dispersi come meglio credevamo in

varie scuole. Ora io, essendo in ogni tempo e per natura amico della quiete e degli studi, desideravo essere il più possibile libero della soggezione ad altri uomini: e ho costatemente praticato la filosofia per rendermi sempre migliore di me stesso e degli altri. Deve quindi risultare chiaro ch'io sono effettivamente quale dico di essere, anche perché è facile dirlo con l'aiuto della divinità. Sta' bene.

- 1) Pseudepigrafa, l'epistola si inserisce fra le due di Speusippo come risposta alla chiamata di questi a venire ad assumere la direzione dell'Accademia. Per tutta la questione vedi Isnardi Parente, *Due epist.socr.*, p.280 sgg., e *Speusippo*², F 131., oltre che *Senocrate successore*, pp.382-84.
- 2) Riprende puntualmente e pedissequamente alcuni punti dell'*Epist.socr. XXXI* (l'affermazione, ad es., che la parte superiore e 'separata' del corpo, la testa, è esente dal male) e tende ad accreditare l'immagine di Senocrate quale uomo 'libero', cioè dedito in tutto e per tutto alla vita contemplativa che rende liberi; nonché, naturalmente, il quadro di un'Accademia concorde, contro i ricorrenti attacchi di una tradizione malevola.