

# **LA CATENA DELLE CAUSE**

**Determinismo e antideterminismo  
nel pensiero antico e contemporaneo**

a cura di

Carlo Natali e Stefano Maso

Contributi di:

Barbara Botter - Vincenza Celluprica  
Silvia Fazzo - Matteo Giannasi  
Jean-Baptiste Gourinat - Fritz-Gregor Herrmann  
Francesca Guadalupe Masi - Stefano Maso  
Pierre-Marie Morel - Carlo Natali  
Yamina Oudai Celso - Luigi Perissinotto  
David Sedley - Robert Sharples  
Cristina Viano - Diego Zucca



ADOLF M. HAKKERT – EDITORE – AMSTERDAM  
2005

ISBN 90-256-1200-8

In copertina:  
elaborazione al computer. In evidenza Democrito, Aristotele, Epicuro, Cicerone.

Volume pubblicato con i fondi del MURST.  
© Copyright 2005 by Adolph M. Hakkert Editore – Amsterdam

## LEXIS EINZELSCHRIFTEN

a cura di V. Citti e P. Mastandrea

- I. C.O. Pavese, *Il grande partenio di Alcmane*, 1992
- II. V. Citti, *Eschilo e la lexis tragica*, 1994
- III. E. Turolla, *Studi oraziani*, 2000
- IV. F. Boldrer, *L'elegia di Vertumno (Properzio 4.2)*, 1999
- V. J. Robaey, *La riparazione di un oblio: da Dante a Mallarmé*, 1998
- VI. *Antiaristotelismo*, a cura di C. Natali e S. Maso, 1999
- VII. P. Trovato, *Riveduto e corretto*, (in preparazione)
- VIII. L. Spina, *La forma breve del dolore*, 2000
- IX. G.F. Nieddu, *Dall'oralità alla scrittura* (in preparazione)
- X. Xenophon, *Socrate's Defence*, Introd. and comm. by P. Pucci, 2002
- XI. M. Steinrueck, *La pierre et la graisse*, 2002
- XII. A. Maddalena, *Studi sul pensiero greco*, 2001
- XIII. J. Robaey, *La tradizione dell'antico in Mallarmé, Proust, Baudelaire*, 2001
- XIV. C. Miralles, *Elegia e giambo*, (in preparazione)
- XV. M. Untersteiner, *Commento alle 'Coefore'*, 2002
- XVI. E. Bona, *Vita Sancti Caesaris Episcopi Arelatensis*, 2001
- XVII. *Plato Physicus*, a cura di C. Natali e S. Maso, 2003
- XVIII. H. Kuch, *Euripides, Mit einer Prosa-Übertragung der 'Medea'*, 2003
- XIX. P. Ferrarino, *La cosiddetta contaminazione nell'antica commedia romana*, edd. L. Cristante - C. Marangoni - R. Schievenin, 2003
- XX. *Tradizione testuale e ricezione letteraria antica della tragedia greca*, Atti del convegno Scuola Normale Superiore, Pisa 14-15 Giugno 2002, a c. di L. Battezzato, 2003
- XXI. S. Nannini, *Analoga e polarità in similitudine, Paragoni iliadici e odissiaci a confronto*, 2003
- XXII. G. Moretti, *Enciclopedia allegorica* (in preparazione)
- XXIII. P. Cipolla, *Poeti minori del dramma satiresco*, testo critico, trad. e comm., 2003
- XXIV. Decimo Magno Ausonio, *Mosella*, introd., testo, trad. e comm. a c. di A. Cavarzere, con una appendice di L. Mondin su *La data di pubblicazione della 'Mosella'*, 2003
- XXV. G. Bona, *Scritti di letteratura greca e di storia della filologia* (in preparazione)
- XXVI. Alessandro di Afrodisia, *Commento al de Caelo di Aristotele*, Frammenti del libro I, a c. di A. Rescigno (in preparazione)
- XXVII. F. Benedetti, *Studi su Oppiano* (in preparazione)
- XXVIII. R. Reggiani, *Satyrica* (in preparazione)
- XXIX. *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*, a cura di C. Natali e S. Maso, 2005
- XXX. M. Taufer, *Jean Dorat e la filologia classica* (in preparazione)
- XXXI. A. Galistu, *L'Eschilo di Adrian Tournebus* (in preparazione)
- XXXII. M.G. Strinati, *La 'Vera historia' di Luciano. Un volgarizzamento dal greco del secondo Quattrocento* (in preparazione)
- XXXIII.
- XXXIV. V. Citti, *Studi sul testo delle 'Coefore'* (in preparazione)



## SOMMARIO

Elenco degli autori	9
<i>Prefazione</i> Carlo Natali e Stefano Maso	11
<i>Introduzione</i> Carlo Natali e Stefano Maso	13
DEMOCRITO E PLATONE	19
Pierre-Marie Morel <i>Democrito e il problema del determinismo. A proposito di Aristotele, Fisica II, 4</i>	21
Fritz-Gregor Herrmann <i>Plato's answer to Democritean Determinism</i>	37
ARISTOTELE	57
Vincenza Celluprica <i>Il determinismo logico nel De interpretatione IX di Aristotele</i>	59
Diego Zucca <i>Il caso e la fortuna sono cause? Aristotele, Phys. II 4-6</i>	75
Barbara Botter <i>Il giusto mezzo tra necessità e finalismo nella scienza della natura di Aristotele</i>	99
Cristina Viano <i>Virtù naturale e costituzione fisiologica. L'etica aristotelica è un determinismo materialista?</i>	131
Carlo Natali <i>Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?</i>	145

FILOSOFIA ELLENISTICA E ROMANA	165
Francesca Guadalupe Masi <i>L'antideterminismo di Epicuro e il suo limite: il libro XXV del ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ</i>	167
Robert W. Sharples <i>Ducunt volentem fata, nolentem trahunt</i>	197
Jean-Baptiste Gourinat <i>Prediction of the future and co-fatedness: two aspects of Stoic Determinism</i>	215
David Sedley <i>Verità futura e causalità nel De fato di Cicerone</i>	241
Stefano Maso <i>Clinamen ciceroniano</i>	255
Silvia Fazzo <i>Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Tito Aurelio Alessandro di Afrodisia</i>	269
RIFLESSI MODERNI DI UN PROBLEMA ANTICO	297
Matteo Giannasi <i>Libertà e determinismo: una prospettiva contemporanea</i>	299
Yamina Oudai Celso <i>L'eterno ritorno tra Nietzsche e gli Stoici</i>	329
Luigi Perissinotto <i>«Non v'è un ordine a priori delle cose». Una breve nota su volontà e fatalismo nel Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein</i>	359
Bibliografia	367
Indice degli autori moderni	409
Indice analitico	415



## ELENCO DEGLI AUTORI

Barbara Botter, *Università di Venezia – Ca' Foscari*  
Vincenza Celluprica, *CNR – Roma*  
Silvia Fazzo, *Università di Trento*  
Matteo Giannasi, *Università di Venezia – Ca' Foscari*  
Jean-Baptiste Gourinat, *CNRS, Paris – Centre « Léon Robin »*  
Fritz-Gregor Herrmann, *University of Wales – Swansea*  
Francesca Guadalupe Masi, *Università di Venezia – Ca' Foscari*  
Stefano Maso, *Università di Venezia – Ca' Foscari*  
Pierre-Marie Morel, *Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne*  
Carlo Natali, *Università di Venezia – Ca' Foscari*  
Yamina Oudai Celso, *Università di Venezia – Ca' Foscari*  
Luigi Perissinotto, *Università di Venezia – Ca' Foscari*  
David Sedley, *Cambridge University*  
Robert Sharples, *London – University College*  
Cristina Viano, *CNRS – Paris*  
Diego Zucca, *Università di Venezia – Ca' Foscari*



## PREFAZIONE

Negli anni 2002-4 si è tenuta all'Università «Ca' Foscari» di Venezia una serie di incontri seminariali su Causalità e determinismo nel pensiero antico, nell'ambito delle attività del Dottorato di Ricerca in Filosofia dell'Università di Venezia e delle cattedre di Storia della filosofia antica e di Storia della filosofia tardo-antica. Hanno presentato relazioni E. Bellinelli, B. Botter, V. Celluprica, M. Giannasi, F.G. Masi, S. Maso (due volte), A. Nagy, C. Natali (tre volte), Y. Oudai, I. Zanuzzi, D. Zucca.

Hanno accompagnato i lavori del seminario tre giornate internazionali di studio sul Determinismo nel pensiero antico e nel pensiero contemporaneo (25.10.2002, 23.10.2003, 26.3.2004), tenutesi nei locali del 'Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze', con interventi di B. Botter, S. Fazzo, J.-B. Gourinat, F.G. Masi (due volte), P.-M. Morel, C. Natali, Y. Oudai, L. Perissinotto, D. Sedley, R.W. Sharples, C. Viano. Ha fattivamente collaborato all'organizzazione del seminario C. Buffon.

Il presente volume è frutto sia del seminario sia delle giornate di studio che lo hanno accompagnato, e ne costituisce in parte la testimonianza. Per varie ragioni non è stato possibile pubblicare tutti gli interventi; i curatori esprimono il loro vivo rammarico per questo.

Carlo Natali ha diretto i lavori del seminario ed ha organizzato le giornate di studio che lo hanno accompagnato. Stefano Maso ha curato in particolare il presente volume.

Questa raccolta di saggi costituisce uno dei frutti delle ricerche svolte dall'unità di Venezia nell'ambito dei progetti di interesse nazionale «Dottrine causali e determinismo nella tradizione aristotelica e nel dibattito con le scuole rivali» diretto dal prof. E. Berti e «Desiderio, ragione, volontà e debolezza del volere nel pensiero antico e in quello contemporaneo» diretto dal prof. C. Natali.

I curatori ringraziano i direttori dei «Supplementi di Lexis» per aver accolto anche questo lavoro nella loro collana.



## INTRODUZIONE

«Se ogni evento ha una causa, e il legame tra causa ed effetto è necessario, nulla può avvenire diversamente da come accade». Nel mondo greco si è presentata, fin da un tempo molto antico, questa forma di determinismo, chiamato abitualmente «determinismo causale», in opposizione, o quanto meno a differenza, di altri tipi di determinismo (logico, temporale, teologico). Oggi questa posizione è vista con una certa simpatia da parte della critica contemporanea, quella che, influenzata da presupposti filosofici di tipo scientifico, fa dipendere la comprensibilità di un fenomeno dalla possibilità di porlo in relazione di dipendenza da altri eventi, secondo un collegamento nomologico, causale o comunque di dipendenza necessaria. Il modello delle scienze cosiddette «dure», come fisica e matematica, si è imposto come il tipo standard di razionalità in una certa parte della filosofia contemporanea, e vi è la tendenza a ridurre tutte le scienze che trattano livelli più complessi di realtà a questo modello basilare.

Così anche nella storiografia filosofica odierna si tendono a rivalutare forme varie di determinismo, «soft» o «compatibilista» ed a rigettare nell'irrazionale, al di fuori della sfera della spiegazione accettabile, le tendenze opposte. Ogni forma di dualismo, e di distinzione tra un livello fisico degli eventi, ed un livello in cui gli eventi non sono predeterminati dalle leggi del mondo fisico, perché dipendenti dalle scelte e dall'azione umana, viene inteso come un tipo di irrazionalismo e come una via impercorribile per la riflessione più seria. Ciò avviene perché, come tutti, anche gli storici della filosofia antica sono figli del loro tempo, e in alcuni contesti culturali, specie nel mondo di lingua inglese, si percepisce fortemente l'influsso dei presupposti filosofici di tipo scientifico cui facevamo accenno prima. Anche il tentativo recente (Bobzien) di ridurre il dibattito tra determinismo e indeterminismo ad un episodio piuttosto limitato nel tempo, originato nel II secolo d.C. e spentosi presto, tende a ridurre l'importanza dello scontro tra determinismo causale e posizioni opposte ad esso. Ma a tale tentativo si può avanzare l'obiezione di avere seriamente sottostimato l'importanza della riflessione aristotelica sulla causa, la necessità e la contingenza degli eventi futuri e delle scelte umane.

Per contro, in questo volume la tesi comune, che emerge in modo autonomo dai contributi dei vari autori e senza che vi sia stata una concertazione precedente, è che il determinismo di tipo causale abbia fatto una prima apparizione con il

pensiero degli Atomisti antichi, e in particolare con Democrito, abbia generato reazioni in Platone, e poi soprattutto in Aristotele ed Epicuro, per venire riaffermato dagli Stoici e sfociare nel grande dibattito tra deterministi ed antideterministi dell'età imperiale. Si tratta, come si vede, della riproposizione di un quadro storico tradizionale, con una serie di revisioni ed affinamenti che lo rendono più storicamente preciso e filosoficamente accettabile.

In astratto si potrebbe dire che le principali posizioni che si opposero al determinismo causale nel mondo antico furono due: quella che postula l'esistenza di un movimento senza causa, tradizionalmente attribuita ad Epicuro, e quella che ammette l'esistenza di cause prime, non dipendenti da altro, e di serie causali limitate, tradizionalmente attribuita ad Aristotele, ripresa, su basi diverse, da Cicerone, e poi riesposta in forma nuova da Alessandro di Afrodisia. Tutte queste attribuzioni sono state messe in dubbio dalla critica moderna, e si è giunti a volte ad affermare che Aristotele sia stato un filosofo più determinista di Crisippo anche se, forse, lo è stato involontariamente. Anche l'attribuzione agli Stoici di un determinismo causale rigido come quello descritto all'inizio è stata criticata, da molti autori che hanno tentato di rendere meno inaccettabile al senso comune la posizione stoica, e di trovare un compromesso tra determinismo e capacità umana di influenzare in modo originale il corso degli eventi. Contro questi tentativi si era levata, già nel II secolo d.C. la polemica di Alessandro di Afrodisia. Ma la posizione stoica per qualche verso rimane più gradita ad un certo gusto moderno, di quella aristotelica e di quella epicurea.

In effetti le tesi sostenute dai difensori delle due posizioni prima descritte potrebbero venire sottoposte a gravi e importanti obiezioni. La prima tesi, quella che ammette un movimento senza causa, può essere accusata di ammettere l'esistenza del non essere e di violare il divieto parmenideo, per cui del non essere non si può né parlare né pensare; un tale argomento si trova effettivamente tra i ragionamenti deterministici criticati da Alessandro d'Afrodisia. Nel caso della seconda tesi, quella che ammette cause prime non causate, per non essere ridotta alla prima, secondo alcuni è necessario postulare l'esistenza una causa prima che sia anche causa di sé stessa; e tale nozione pare oltrepassare i limiti della scienza e della comprensibilità. A nostro parere però questa obiezione non vale sempre: la nozione di *causa sui* non si trova in Aristotele e nella tradizione aristotelica, che, pur ammettendo cause motrici prime non causate da altre cause motrici, si basa invece sulla messa in questione della stessa nozione di causa, e procede ad una riformulazione del sistema delle cause, per cui la causa prima di un movimento non è causata da altre cause motrici, eppure non è un evento che nasce dal nulla, né è incomprendibile.

Nel volume che qui presentiamo il concetto di causa è ovviamente al centro dell'attenzione. Esso si apre con lo studio di Morel su Democrito, in cui si attribuiscono a Democrito stesso sia il principio di causalità, per cui ogni evento ha una causa, sia l'idea che lo stesso effetto segua le stesse cause. Si tratta, per Morel, di una visione rigidamente determinista, cui non fa ostacolo il fatto che a volte l'*automaton*, lo spontaneo, venga identificato con la necessità: si tratta

infatti del movimento caotico del tutto da cui hanno origine i singoli mondi. Il saggio di Herrmann propone un utile completamento a questo lavoro indicando come in Platone l'importanza attribuita alla nozione di causa possa derivare anche da una opposizione alla visione democritea del cosmo.

La sezione su Aristotele è improntata all'idea che secondo questo autore le catene causali non sono infinite, ma hanno delle interruzioni. Ciò è spiegato nei saggi di Celluprica, Zucca e Natali. Come dirà poi più tardi Alessandro di Afrodisia, le catene di causalità efficiente si interrompono, sia nel caso dell'accidente, quando l'incontro fortuito di due catene fisiche produce un risultato inaspettato, sia nel caso della deliberazione umana. In questi due casi le cause finali e formali permettono di rendere conto dell'evento senza predeterminarlo, infatti la forma e il fine non necessitano ciò che dipende da loro, né lo costringono a comportarsi in un modo prestabilito. La specifica funzione della causa finale rispetto a quella materiale ed al movimento meccanico della natura è indagata da Botter, che richiama motivi platonici nella sua descrizione della biologia aristotelica, e da Viano, che mostra come la rilevanza dei fattori materiali nella costituzione dell'anima sensitiva e del carattere non porti Aristotele a un determinismo psicologico.

In ambito aristotelico anche la nozione di necessità prende una curvatura particolare, e mentre nel suo saggio Celluprica si basa fortemente sulla distinzione tra necessità, per così dire, di fatto, propria degli eventi contingenti accaduti nel passato, e necessità assoluta, Botter da parte sua indaga i vari livelli di necessità nel mondo della biologia aristotelica, mentre Zucca riporta l'evento casuale alla nozione di accidente.

Anche Epicuro, secondo Masi, rifiuta l'idea che vi siano catene infinite di cause. Nel suo studio sul libro XXV del *peri phuseôs* l'autrice sostiene che la capacità della mente di interrompere le catene continue dei movimenti atomici deve essere compresa, in generale, sulla base della capacità di ogni insieme di reagire sui propri componenti determinandone il comportamento, ed anche sulla base della capacità della mente di filtrare gli stimoli esterni attraverso una propria capacità interpretativa. Secondo Maso, Cicerone non rende pienamente giustizia alla teoria epicurea, quando individua nel *clinamen* un movimento senza causa. Il *clinamen*, invece, deriverebbe dalla natura stessa dell'atomo, secondo Maso, che ripercorre le varie formulazioni di questa teoria nei vari passi di Cicerone dedicati a Epicuro.

Restando per un attimo su Cicerone, ricordiamo che Sedley descrive la sua posizione come rivolta ad ammettere l'idea che non vi è alcun evento senza causa, ma in modo da non trarre da ciò conseguenze deterministiche. Il futuro è necessario, per Cicerone, ma non causalmente necessario, e tra eventi necessari in assoluto ed eventi contingenti vi sono tipi diversi di necessità. È curioso notare come la posizione che Aristotele assume nel *De interpretatione* sulla validità delle proposizioni contingenti al futuro sia attribuita da Cicerone a Epicuro, e criticata come un errore logico, mentre Cicerone, secondo Sedley, accetta una logica dei tempi che è opposta a quella che Celluprica attribuisce ad Aristotele.

La posizione degli Stoici è descritta da Sharples e Gourinat in modo coerentemente deterministico; discutendo varie posizioni contemporanee che tendono ad annacquare il rigoroso determinismo stoico, i due autori mostrano come il tema del 'cane legato al carro' e il tema della validità della divinazione trovino la loro migliore spiegazione in una interpretazione deterministica dello Stoicismo.

Alessandro nel *De fato* raccoglie tutti gli argomenti in favore del determinismo, li discute, contrapponendo a loro delle confutazioni, e propone una sua interpretazione del fato che lascia spazio a deliberazioni non predeterminate e ad eventi fisici non necessitati da ciò che li precede. Fazzo non discute queste tesi, ma tenta di ricostruire alcuni aspetti dello sfondo storico dell'opera di Alessandro, che operò in un momento in cui la corte imperiale apprezzava particolarmente l'astrologia e la divinazione.

Passando al pensiero moderno, dobbiamo anzitutto osservare che l'*heimarmenê* dei Greci (cioè il destino, il sistema ordinato della serie causale) è principalmente sentita come il luogo del «determinare», come la prospettiva nella quale la serie causale determina meccanicisticamente ciò che segue. Ciò che è destinato lo è in quanto è determinato. Ma i moderni, come gli antichi, devono in qualche modo circoscrivere l'oggetto della loro riflessione, cosicché alla perfetta determinabilità del Tutto va corrispondendo la concezione di un «cosmo perfetto», illimitato ma statico. Un cosmo cioè che qualsiasi osservatore in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento vede allo stesso uniforme modo. Solo in tali condizioni di «perfezione» è infatti possibile conoscere in un certo istante determinato ( $t^1$ ) la posizione di tutti i corpi e tutte le forze che su di essi agiscono, per cui risulterebbe possibile «prevedere» lo stato dell'universo nell'istante successivo ( $t^2$ ).

Più recentemente grossi dubbi sulla validità della visione deterministica della realtà sono via via sorti: lo stato della natura in un dato istante non sembra poter determinare «in modo univoco» il suo sviluppo futuro. Da ultimo la meccanica quantistica, strettamente e indissolubilmente legata al concetto di probabilità, ha posto fine in modo deciso al pensiero precedente e il punto cruciale con il quale si scontra la visione deterministica della realtà risulta essere il principio d'indeterminazione di Heisenberg.

Ovviamente l'attuale concetto di *indeterminazione* non ha nulla a che fare con la prospettiva *antideterministica* rintracciabile in alcune anse del pensiero antico, principalmente come si è detto in Aristotele ed Epicuro. Ma proprio in virtù della distanza prospettica esistente è consentito leggere in modo aggiornato e, presumibilmente, più fondato il problema delle implicazioni causali postosi un tempo. In particolare il saggio di Giannasi mostra come molti temi del pensiero antico si ritrovino con importanti modifiche, ma non tali da renderli irriconoscibili, nel pensiero contemporaneo. Ma l'importanza del suo contributo non è solo in questo: esso è utile soprattutto per indicare alcuni pregiudizi propri di parte della filosofia contemporanea di impostazione più scienziata, favorevole ad un determinismo astratto di cui non si trova traccia nelle scienze vere e proprie, ma che può avere influenzato anche alcuni degli studi moderni sul pensiero



antico. La presenza di contributi sul pensiero moderno in questo volume non è dovuta solo al gusto di ricercare come, e in che misura, i pensatori di oggi ripetano temi ed argomenti già sfruttati dai loro predecessori greci e romani: essa proviene soprattutto dalla necessità di rilevare i presupposti filosofici generali che possono avere influenzato molta della storiografia contemporanea.

I contributi di Oudai e Perissinotto mostrano come nei secoli XIX e XX si sia sviluppata una decisa tendenza critica verso il determinismo causale, che ha coinvolto lo stesso principio di causalità, messo in questione sia da Nietzsche che da Wittgenstein. Con un'argomentazione di sapore epicureo, Wittgenstein afferma che usare le leggi naturali come principi che rendono possibile prevedere immancabilmente gli eventi futuri è lo stesso che porre le leggi di natura al posto della divinità e del Fato dei poeti. Da parte sua, Nietzsche non vede difficoltà ad accettare l'idea di un flusso necessario degli eventi, purché questo sia concepito come un movimento materiale eterno e sprovvisto di senso, non inquadrato in una serie di leggi naturali stabilite dalla scienza. Nella scelta tra l'accettazione del determinismo e il rifiuto del principio di causalità questi autori propendono per la soluzione più scettica, la critica del principio di causalità. Ma, come diceva Ricoeur, un riesame della nozione di causa, ridotta dal pensiero moderno ad essere solo una versione impallidita della causa efficiente aristotelica, potrebbe aiutare a concepire il mondo della natura come comprensibile alla ragione umana senza necessità di cadere in una qualche forma di determinismo.

Nella discussione moderna sul determinismo fisico, dei due ambiti contrapposti da Aristotele all'idea di una necessità fisica inderogabile, il caso e la deliberazione, solo il secondo rimane oggetto di analisi, mentre gli eventi casuali non sono considerati più un buon controesempio da opporre alle visioni deterministiche del cosmo. Il tema della deliberazione, invocato da Aristotele nel *De interpretatione*, poi analizzato nell'*Etica Nicomachea*, poi implicitamente ripreso, almeno in parte, da Epicuro nella sua descrizione della capacità della mente ad autodeterminarsi, risulta essere centrale anche nelle riflessioni contemporanee sul determinismo, e Giannasi presenta alcune posizioni di autori che rigettano il tentativo, troppo frivolamente intrapreso da molti e differenti gruppi di filosofi, di ridurre la libertà di scelta e di azione dell'uomo ad un puro punto di vista soggettivo, cui non corrisponderebbe nulla nella sfera degli eventi. Una teoria dell'agire umano che renda comprensibile la nozione di scelta e di azione sensata, che renda possibile una vera deliberazione come decisione non predefinita di quale strada prendere tra molte aperte, è tuttora un compito che la filosofia si pone; essa cerca di svolgere questo suo compito, come accadeva nel mondo greco-romano, in fecondo dibattito con l'epistemologia più avanzata del proprio tempo.

C.N. - S.M.



## DEMOCRITO E PLATONE



Pierre-Marie Morel

DEMOCRITO E IL PROBLEMA DEL DETERMINISMO.  
A PROPOSITO DI ARISTOTELE, *FISICA* II, 4<sup>1</sup>

Ci sono ragioni sufficientemente buone per vedere in Democrito un filosofo determinista. Nei frammenti e nelle testimonianze troviamo infatti diversi elementi che permettono d'identificare un pensiero di tipo determinista e, fin dall'antichità, una lunga tradizione ci porta a farlo. In primo luogo, Democrito è uno dei primi filosofi dell'antichità ad essersi interrogato sullo statuto della causa in quanto tale e ad aver definito il proprio compito come una ricerca delle spiegazioni causali o delle eziologie. Un famoso frammento trasmesso da Dionigi di Alessandria e poi da Eusebio di Cesarea ci insegna che Democrito preferiva trovare una sola «eziologia» – spiegazione o relazione causale –, piuttosto che divenire re dei Persiani<sup>2</sup>. D'altra parte, sembra aver ammesso l'equivalente di una *legge* di causalità, ossia che le stesse cause producono sempre gli stessi effetti. È vero che, nell'universo atomistico, non ci sono, in linea di principio, specie reali sul piano dei composti, perché le sole differenze irriducibili sono le differenze atomiche. I frammenti e le testimonianze non sono espliciti su questo punto. Tuttavia, se si considera che le sole differenze reali riguardano gli atomi – differenze di forma, di grandezza, di posizione, o differenze nell'accostamento degli atomi –, si deve supporre che le differenze fra specie – l'uomo, il gatto, l'ulivo –, sul piano dei composti, derivino dalle differenze atomiche e siano soltanto effetti regolari di queste<sup>3</sup>.

Democrito si è comunque sforzato di identificare cause di regolarità nella produzione dei fenomeni. Così, come vedremo, l'ulivo proviene sempre dal seme dell'ulivo e l'uomo proviene sempre dal seme dell'uomo. Allo stesso modo, il principio di avvicinamento dei corpi di figure simili non sembra ammettere deroghe e produce i suoi effetti tanto sul piano dei movimenti atomici quanto

<sup>1</sup> Ringrazio sinceramente Luciana Romeri per la traduzione italiana del mio testo.

<sup>2</sup> Dionigi di Alessandria in Eus., *Praep. ev.* XIV, 27, 4 [DK 68 B 118].

<sup>3</sup> Sul problema dell'unità della fisica democritea e sul rapporto fra, da una parte, la teoria generale degli atomi e del vuoto e, dall'altra, le ricerche particolari sul piano dei composti, rimando a Morel [1996].

sul piano dei composti osservabili, come attesta la separazione spontanea dei ciottoli lungo le spiagge o l'accoppiamento di animali della stessa specie<sup>4</sup>. Infine, il catalogo delle opere di Democrito, stabilito dall'astrologo Trasillo e trasmesso da Diogene Laerzio<sup>5</sup>, presenta una lista di trattati sulle cause – cause dei fenomeni celesti, cause dei fenomeni aerei, cause dei suoni, ecc. – che pure conferma quest'impressione.

D'altra parte, Democrito e il suo probabile maestro Leucippo sembrano ammettere un *principio* di causalità, perché considerano che niente accada senza causa<sup>6</sup>. Questo punto è confermato dallo spirito generale della dottrina e da diverse indicazioni testuali. La fisica abderita, ridotta ai suoi elementi più semplici e più noti, stabilisce in effetti (a) che esistono solo gli atomi e il vuoto ; (b) che gli atomi sono in numero illimitato, così come le loro differenze di forme ; (c) che le differenze atomiche sono le uniche cause delle proprietà dei composti. Allora, dato che le cause sono illimitate, tutti i fenomeni sono in senso proprio degli *effetti* e sono spiegabili, teoricamente, con la sola presenza degli atomi in movimento nel vuoto. Così, Simplicio, a proposito della combinatoria atomica, alla quale associa il principio dell'avvicinamento spontaneo dei corpi simili, attribuisce agli atomisti la seguente intenzione :

in buona logica, dato che i principi sono illimitati, costoro <gli atomisti> assicuravano che potevano rendere conto di tutti gli accidenti e di tutte le sostanze, e mostrare in virtù di che cosa e in che modo sia generata una qualunque cosa. Perciò dicono che solamente per coloro che pongono gli elementi come illimitati, tutto si produce conformemente alla ragione.<sup>7</sup>

Le affermazioni di Democrito e Leucippo riguardanti l'onnipotenza della necessità (*ajnavgkh*) vanno nello stesso senso. Il detto principale della fisica democritea è ben noto : tutto accade in virtù della necessità<sup>8</sup>. Gli Epicurei, come si sa, insisteranno, non senza spirito polemico, sul fatto che questo determinismo necessitaristico mette l'azione umana e la credenza nella libertà in un imbarazzo insormontabile<sup>9</sup>. Tale verdetto è senz'altro eccessivo. I frammenti etici di Democrito invitano invero a concepire una necessità che non sarebbe integralmente costrittiva, almeno per l'azione umana: non rinunciano né a un certo tipo di responsabilità morale – anche se la libertà di scelta non è mai assoluta –, né

<sup>4</sup> Sex. Emp., *adv. math.* VII, 116-118 [DK 68 B 164].

<sup>5</sup> D.L. IX, 46-49 [DK 68 A 33].

<sup>6</sup> Si veda in questo senso – e senza voler eliminare le sfumature della sua interessante analisi – Taylor [1999], p. 188 : «the atomists's universe is purposeless, mechanistic, and deterministic ; every event has a cause, and causes necessitate their effects».

<sup>7</sup> Simplicio secondo Teofrasto (*Opinioni fisiche*, fgt 8 Diels), *Comm. ad Arist. Phys.*, 28.22-24 [DK 68 A 38].

<sup>8</sup> Si veda in particolare D.L. IX, 45 [DK 68 A 1]; Ps.-Plut., *Strom.* 7 [DK 68 A 39]; Aristotele, *Gen. an.* V, 8, 789b2-4 [DK 68 A 66].

<sup>9</sup> Si veda in particolare Epic., *nat.* 34.30 Arrighetti; Long-Sedley 20 C 13-14. Si veda ancora Diog. Oen., fgt. 54 II 4 - III 15 Smith; Long-Sedley 20 G.

alla possibilità di un sforzo personale<sup>10</sup> allo scopo di cogliere la tranquillità dell'anima. Se ammettiamo che l'etica democritea ha un qualche rapporto con le tesi fisiche – come suggerisce la presenza di termini tecnici e fisici in parecchi frammenti etici<sup>11</sup> –, possiamo pensare che Democrito abbia cercato di risolvere la difficoltà. Ma qui devo lasciar da parte tanto la questione della fondatezza della critica epicurea quanto quella della coerenza dell'etica di Democrito. Ad ogni modo, l'unico frammento significativo che abbiamo di Leucippo afferma chiaramente l'egemonia della necessità:

Nessuna cosa si produce fortuitamente (*mavthn*), ma tutte derivano dalla ragione (*ejk lovgou*) e sono prodotte dalla necessità (*uJp jajnavgkh" )*<sup>12</sup>.

È veramente difficile delimitare il campo d'applicazione di questo frammento e coglierne i sottintesi, dato che si trova isolato dal suo contesto originale. Sappiamo solo che proviene da un trattato intitolato *Dell'intelletto* (*Peri nou*). Riguarda l'insieme dei fenomeni naturali? riguarda anche le attività umane? la sua intenzione è quella d'escludere o, al contrario, includere una forma di teleologia organizzatrice? Questo testo conferma, ad ogni modo, che la scuola abderita aderisce all'idea secondo la quale niente accade senza causa e che la giustificazione ontologica di tale tesi risiede nel potere della necessità.

Devo, però, fin d'ora, addurre due restrizioni a quello che ho appena detto. In primo luogo – ritornerò su questo punto – la necessità come principio cosmico di causalità non è l'unico senso che Democrito attribuisce a *ajnavgkh*. In secondo luogo, questo tipo di determinismo ontologico non implica necessariamente un determinismo epistemologico: non significa che la conoscenza completa dello stato del sistema ad un momento  $t_1$  permetta di dedurre la conoscenza completa di questo stesso sistema ad un momento  $t_2$ , e *a fortiori* a dei momenti  $t_3, t_4, \dots, t_n$ . Non si trovano, nei frammenti e nelle testimonianze, indicazioni che prefigurino l'epistemologia ideale del Marquis de Laplace e, se Democrito si è interessato ai pronostici, come sembra supporre Plutarco<sup>13</sup>, è senza dubbio a proposito di fenomeni particolari e a partire dai loro segni sensibili più che come una conseguenza diretta della dottrina fondamentale degli atomi e del vuoto. Una cosa è dare un principio esplicativo generale suscettibile di molteplici applicazioni – è quanto fanno gli atomisti riconducendo tutte le cose al vuoto e alle differenze atomiche –, un'altra è elaborare un metodo e una logica

<sup>10</sup> Ma anche collettivo, sul piano politico. Si veda l'interessante conclusione di Konstan [1988], p. 27: «a Democrito interessava non tanto affermare la possibilità della scelta, quanto piuttosto educarla o addestrarla a renderla coerentemente giusta per assicurare il benessere individuale e collettivo».

<sup>11</sup> Si veda il famoso studio di Vlastos [1975]. Sul problema generale del rapporto tra etica e fisica, si vedano anche Konstan [1988]; Morel [2000], p. 53-69; Warren [2002].

<sup>12</sup> Citato da Aët., I, 25, 4 [DK 67 B 2].

<sup>13</sup> *De tuenda san.* 14, 129A [DK 68 B 147].

della predizione. In modo generale, una speculazione sul valore di verità delle proposizioni che si riferiscono agli avvenimenti futuri e ad eventuali «battaglie navali», come quella del *De interpretatione* di Aristotele, sembra assente dalla riflessione democritea. La ricerca delle cause si compie, non come previsione o anticipazione, ma secondo un procedimento regressivo verso le cause antecedenti di un dato fenomeno: dato un fenomeno  $x$ , quali sono le cause antecedenti  $a$ ,  $b$ ,  $c$  che bastano a spiegare l'apparizione di  $x$ ? La mia intenzione è quella di chiarire l'uso implicito che Democrito ha potuto fare di quello che, per comodità, propongo di chiamare principio di causalità.

A dire il vero, l'identificazione della presenza stessa d'un tale principio non è tanto semplice quanto si potrebbe credere leggendo gli alcuni testi che ho evocato sull'egemonia causale della necessità. La posizione di Democrito riguardo ai fatti di sorte (*tuvch*) o di caso (*aujtovmaton*) è in effetti equivoca, perlomeno se si presta fede alle testimonianze relative alla questione. Accanto al Democrito radicalmente determinista, troviamo anche un Democrito che ammette il caso, termine generico che possiamo, in questo contesto, utilizzare tanto per *tuvch* quanto per *aujtovmaton*. Un Democrito numero due sembra infatti rinunciare all'egemonia totale della necessità e ammettere, in modo apparentemente contraddittorio, che certi fatti si producano per puro caso. Infine, si evoca ugualmente un Democrito numero tre che vedrebbe nella sorte una causa divina o «demonica», alternativa molto problematica al principio di causalità. La difficoltà è per noi ancora maggiore in quanto la tradizione esegetica ritrova queste tre figure in uno stesso testo, il capitolo 4 del libro II della *Fisica* di Aristotele. Questo testo, che è esso stesso il punto di partenza di parecchie testimonianze antiche posteriori, è quindi letteralmente cruciale per la questione che ci interessa. Dunque è da questo testo che si deve partire. Per dirlo fin da subito, è il Democrito 2, del quale Aristotele denuncia, senz'altro troppo in fretta, l'incoerenza, che esprime meglio il tipo di determinismo che dobbiamo attribuire ai primi atomisti.

La struttura del capitolo 4 del II libro della *Fisica* è la seguente :

- I – (Preambolo) La tesi secondo la quale il caso e la sorte fanno parte delle cause (195b31-36): *Levgetai de; kai; hJ tuvch kai; to; aujtovmaton tw'n aijtivwn (...)*
- II – La posizione contraddittoria di quelli che negano l'esistenza del caso o della sorte, ma ammettono l'esistenza di fatti di sorte e di caso (195b36-196a24): *e[nioi ga;r kai; eij e[stin h] mh; ajporou'sin (...)*  
[contiene Democrito 1]
- III – La tesi di quelli che spiegano con il caso soltanto i fenomeni extra-cosmici (196a24-196b5): *eijsi; dev tine" oi}* (...)  
[contiene Democrito 2]



- IV – La tesi di quelli che affermano che la sorte è una causa nascosta alla ragione umana e una causa divina (196b5-7): *eijsi; dev tine" oil" dokei'* (...) [Democrito 3]
- V – Conclusione : occorre continuare l'indagine sul caso e sulla sorte (196b7-9) : *w{ste skeptevon* (...)

Il capitolo comincia dunque con un preambolo (I) che ne fissa il programma (195b31-36): si considera che il caso e la sorte facciano parte delle cause; bisogna allora domandarsi (a) se fanno parte dei quattro tipi di cause studiate nei capitoli precedenti, (b) se sono identici e (c) qual è la loro essenza. In un secondo tempo (II) (195b36-196a24), Aristotele mostra che la risposta a queste domande non va da sé, perché «alcuni <cioè: alcuni fisici> sono in difficoltà quanto al fatto di sapere se esistono o no il caso e la sorte» (*e[nioi ga;r kai; eij e[stin h] mh; ajporou'sin*). In realtà, l'opinione esaminata è la negazione pura e semplice della sorte: se un uomo ha un incontro imprevisto sull'agora, è perché aveva l'intenzione di andarvi per i suoi affari. Aristotele, si sa, proporrà, nel capitolo 5, un'analisi diversa di questo tipo di situazione: vi è realmente un effetto della sorte nel fatto di incontrare sull'agora qualcuno che non si era previsto di trovare lì, poiché l'intenzione di venire sull'agora non basta a spiegare l'incontro; la sorte, benché non sia una causa per sé, è la causa *per accidente* dell'incontro imprevisto. Si constata allora che l'opinione dei fisici cui si fa allusione qui è una posizione *dura*, che può essere riassunta nel modo seguente: se un avvenimento *x* ha una causa, allora *x* non è un effetto della sorte; ora, nessuno *x* accade senza causa; dunque non c'è sorte.

Nelle righe seguenti (196a11-196a24), Aristotele denuncia l'incoerenza di coloro che negano in modo puro e semplice l'esistenza della sorte: ci sono realmente dei fatti di sorte e di caso, non solo secondo l'opinione comune, ma anche secondo coloro che ne negano comunque l'esistenza. Così, Empedocle, che è, va sottolineato, l'unico fisico qui nominato, ammette che l'aria non vada «sempre» (*ajei;*) nella regione più elevata e considera che le parti degli animali siano, per lo più, generate «per sorte» (*ajpo; tuvch"*). In modo più sottile, Aristotele denuncia la contraddizione dell'analisi causale dei negatori della sorte, in un passaggio in cui, per l'appunto, si vede tradizionalmente un'allusione a Democrito:

In effetti, molte cose accadono e esistono per sorte e per caso, cose di cui non si ignora che è possibile ricondurle tutte a qualche causa, come dice il vecchio argomento che elimina la sorte, e tuttavia, tutti dicono che alcuni di questi sono per sorte, altri, no. (196a11-16)

Se capisco bene l'intenzione critica di Aristotele, ciò significa quanto segue: ricondurre dei fatti di sorte e di caso ad una certa causa, è come ammettere che ci sono, *di fatto*, sorte e caso. In questo modo, coloro che vogliono negare

l'esistenza di *effetti* di sorte, riconoscono necessariamente l'esistenza di *fatti* di sorte. Di conseguenza, o i *fatti* di sorte sono in realtà degli *effetti* di sorte, e la sorte diventa un certo tipo di causa; oppure questi accadono senza causa. In entrambi i casi, si arriva ad una conclusione che i negatori della sorte rifiutano.

L'essenziale, per il nostro proposito, sta nell'espressione «il vecchio argomento che elimina la sorte» (οJ palaio;" lovgo" ... οJ ajnairw'n th;n tuvchn), alla riga 196a14. In effetti, è qui che sembra nascondersi Democrito 1 – il Democrito radicalmente determinista –, come in generale si pensa basandosi su una testimonianza di Simplicio. Del resto, Diels-Kranz integrano alla dossografia di Democrito, col n°68 A 68, non solo le righe 195b36-196a2, che precedono il nostro passaggio, ma anche il commento di Simplicio. Luria annovera le righe 195b36-196a16 e la testimonianza di Simplicio al n°24 dei suoi *Democritea*. Il testo di Simplicio è il seguente:

L'espressione “il vecchio argomento che elimina la sorte” sembra designare Democrito. Infatti, benché nella cosmogonia sembra aver fatto ricorso alla sorte, egli dice che, nei fatti più particolari, la sorte non è causa di nulla, e risale ad altre cause. Per esempio: per la scoperta del tesoro, il fatto che si scavi o che si pianti un ulivo; per la rottura del cranio dell'uomo calvo, il fatto che l'aquila abbia mollato la tartaruga, di modo che il carapace ha fracassato il cranio. Infatti, è così che Eudemo riferisce le cose.<sup>14</sup>

In verità, questo testo suscita alcuni dubbi sull'autenticità dell'allusione a Democrito. Innanzitutto, Simplicio inquadra la sua notizia con due prudenti restrizioni: la formula, a suo parere, «sembra» (e[oiken) riguardare Democrito e alla fine egli precisa che riferisce qui una spiegazione di seconda mano, quella avanzata da Eudemo<sup>15</sup>, il che, malgrado tutta la fedeltà che generalmente si riconosce a questo discepolo di Aristotele, ci allontana ancora un po' più da Democrito. Eudemo, secondo quanto riferisce altrove Simplicio, «difende quelli che non collocano la sorte tra le cause», perché, come insegnava Aristotele, questa è per accidente; ed esiste solamente ciò che è per se<sup>16</sup>. Mi guarderò bene dall'essere affermativo quanto alle intenzioni di Eudemo, ma vorrei osservare che non è impossibile che costui cerchi di ingrossare le file dei negatori della sorte includendovi la figura emblematica di Democrito. Ad ogni modo, possiamo misurare, in questa circostanza, l'importanza storica del passaggio di *Fisica* II, 4 per tutta la dossografia<sup>17</sup> e, al tempo stesso, lo spessore interpretativo che caratterizza le testimonianze tardive.

<sup>14</sup> *In Ph.* 330.14-20.

<sup>15</sup> Fgt 54a Wehrli.

<sup>16</sup> *Simpl., In Ph.*, 332.16-18; 55 Wehrli.

<sup>17</sup> A cui bisogna aggiungere la sua ripresa implicita nel capitolo 8 del *De fato* di Alessandro di Afrodisia, anche se quest'ultimo non menziona Democrito.

Ma Simplicio, nel testo stesso di Aristotele, non poteva trovare un'espressa conferma dell'allusione a Democrito? La distinzione di Eudemo tra il punto di vista cosmogonico e l'analisi degli avvenimenti interni al *kosmos* appare nella sezione III del nostro capitolo. In realtà, questa distinzione interviene solo a partire dalla riga 196a24, dove entra in scena, sempre implicitamente, Democrito 2: Aristotele rimprovera qui ai suoi avversari di ricorrere al caso per spiegare la formazione dei mondi, e di escluderlo invece dagli avvenimenti particolari che si producono all'interno del nostro mondo. Ora, se Simplicio – o Eudemo, se il testo che leggeva assomigliava a quello che abbiamo sotto i nostri occhi – vi fa riferimento qui, per anticipazione, lo fa a dispetto della struttura evidente del testo di Aristotele, dato che quest'ultimo, dopo aver aperto la sezione II, alla riga 195b36, con la formula *e[nioi ga;r*, apre la sezione III con una perifrasi, *eijsi; dev tine" oi}*, che suggerisce chiaramente che non si tratta più degli stessi avversari<sup>18</sup>. Mi si potrebbe obiettare che la posizione teorica della sezione III è forse solo una specificazione di *e[nioi ga;r* della riga 195b36. Ma l'argomento della sezione III fa intervenire un elemento che non appare nella sezione II, ovvero la distribuzione cosmologica dei fatti che implicano il caso e dei fatti che lo escludono: nella sezione II, Empedocle ricorre alla *tuvch* sia per spiegare la cosmogonia sia per spiegare la formazione delle parti degli animali. Tornerò più avanti sull'argomento della sezione III. Vedremo allora che questo, ma anche numerosi elementi esterni al testo di *Fisica*, II, 4, ci vietano di accontentarci di Democrito 1. D'altro canto, se malgrado tutto seguiamo l'interpretazione data da Eudemo e Simplicio, è giocoforza ammettere che l'immagine di un *duro* determinista non si addice più a Democrito.

L'attribuzione della posizione *dura* a Democrito trova forse la sua origine nella denuncia, correttamente attestata, dell'atteggiamento comune che consiste a fare della sorte un rifugio dell'ignoranza e ad invocare quest'ultima per compensare la nostra ignoranza delle cause<sup>19</sup>. Vedremo tuttavia che Democrito non riduce il caso o la sorte ad una pura costruzione soggettiva, e del resto non è così che Aristotele ce lo mostra. È perfettamente possibile che Democrito critichi l'invocazione ignorante della sorte nel caso in cui una determinata causa sia invocata, pur ammettendo che, comunque e in un certo senso, vi sono *realmente* dei fatti di sorte o di caso.

Per tutti questi motivi, secondo me è molto poco probabile che l'espressione «il vecchio argomento che elimina la sorte» sia, da parte di Aristotele, un riferimento diretto ed esclusivo a Democrito, come hanno pensato, dopo Eudemo, non solo Simplicio, ma anche la maggior parte dei commentatori moderni<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Così, Pellegrin [2000], insiste sull'opposizione con quanto precede: «il y en a d'autres, par contre, qui...».

<sup>19</sup> Si vedano i testi di Dionigi di Alessandria in Eus., *Praep. Ev.* XIV, 27, 5, e di Stob., *Flor.* II, 8, 16, riuniti al n°68 B 119 DK.

<sup>20</sup> Si vedano, oltre a Diels-Kranz e Luria: Ross [1936], p. 514, che segue senza esitare Simplicio; Pellegrin [2000], p. 135. Taylor [1999], pp. 91-92, include l'insieme delle sezioni II-III nel

Tutt'al più si tratta di un'allusione ad una famiglia dottrinale mal delimitata. Inoltre, se si considera che Democrito era un filosofo della generazione di Socrate, l'espressione «vecchio argomento» sembra rimandare a pensatori più antichi. Dunque Democrito sarebbe tutt'al più, su questo punto, l'erede di una tradizione anteriore, ma ancora viva all'inizio del quarto secolo. Per tutte queste ragioni, la formula ha un debolissimo valore informativo per quanto riguarda la concezione democritea della determinazione causale.

Passo direttamente alla breve sezione IV del nostro capitolo, in cui appare Democrito 3, quello che crede al carattere divino della sorte:

Vi sono alcuni, poi, che pensano che la sorte sia una causa, ma nasconde alla ragione umana, come se fosse qualcosa di divino e di alquanto soprannaturale (196b5-7).

Simplicio, questa volta, non menziona Democrito, ma le invocazioni delfiche e quelle di Orfeo, così come un passo delle *Leggi* di Platone (IV, 709 b). Egli indica che questa credenza arcaica non differisce fundamentalmente dall'opinione degli Stoici<sup>21</sup>. Tuttavia, Diels-Kranz inseriscono questo passo al n°68 A 70 della dossografia di Democrito e Luria fa la stessa cosa al n°28 della sua raccolta. Essi si affidano ad una delle versioni di una notizia di Aezio<sup>22</sup>, secondo la quale la sorte è una causa invisibile alla ragione umana per Anassagora, Democrito e gli Stoici. Ora, gli editori procedono qui ad una ricostituzione discutibile, dato che trovano il nome di Democrito in Teodoreto<sup>23</sup>, mentre lo Pseudo-Plutarco e Stobeo fanno menzione solamente di Anassagora e degli Stoici. L'origine di questa associazione sembra puramente polemica: la dossografia cristiana rimprovera, infatti, alla fisica atomistica di lasciare il mondo in balia di un caso irrazionale e inintelligibile, come mostrano le critiche di Dionigi di Alessandria in Eusebio di Cesarea<sup>24</sup> e di Lattanzio<sup>25</sup>. A ragion veduta, dunque, Ross non menziona Democrito a proposito di questo testo ma preferisce l'ipotesi di un'allusione ad Anassagora. È vero, forse la scelta di Diels e di Luria ha anche la sua fonte nei frammenti teologici, o meglio demonologici, di Democrito. Questi ultimi pongono alcuni problemi complessi che non posso sviluppare qui. Si osservi, comunque, che, secondo Democrito, le immagini divine che ci arrivano possono essere benefiche o malefiche, il che giustifica che si «preghi per ricevere delle immagini favorevoli» (eu[ceto eujlovgcwn tucei'n eijdwvlwn)<sup>26</sup>. Tuttavia, il fatto che gli incontri d'immagini divine

n°71.a della sua raccolta di testimonianze e non integra, nel passaggio di Simplicio (71.b), la proposizione nella quale figura il riferimento ad Eudemo.

<sup>21</sup> *In Phys.* 332.35-333.25.

<sup>22</sup> I, 29, 7 [DK 59 A 66 et 68 A 70].

<sup>23</sup> VI, 15; Diels, *DG.* p. 326; 72 Taylor.

<sup>24</sup> *Praep. ev.* XIV, 27, 4-5 [DK 68 B 118; 119].

<sup>25</sup> *Div. inst.* I, 2 [DK 68 A 70]; 73 Taylor.

<sup>26</sup> *Sex. Emp., adv. math.* IX, 19 [DK 68 B 166].

dipendano dalla fortuna non significa che la fortuna stessa sia necessariamente divina.

Potremmo, quindi, capire questo testo in altri due modi: l'idea secondo la quale la sorte è una causa, non solo nascosta alla ragione umana, ma anche divina sarebbe in realtà una critica all'atteggiamento comune – la sorte come *asylum ignorantiae* –, sicché Democrito non crederebbe veramente, da parte sua, alla divinità della sorte. In questo modo, Democrito vorrebbe dire che la sorte è una causa reale, benché senz'altro naturale. Democrito 3, sarebbe quindi in contraddizione con Democrito 1, che «elimina la sorte». Tuttavia, Aristotele non denuncia qualche contraddizione di Democrito su questo punto. Possiamo ancora supporre che Democrito 3 s'esprima in modo indiretto – ma, in questo caso, il testo di Aristotele sarebbe molto ellittico – e neghi del tutto che la sorte sia una causa, e *a fortiori* una causa divina<sup>27</sup>. Ma, così, ritorneremo alla posizione di Democrito 1. Ora, il capitolo distingue i diversi attori in modo indiscutibile: la sezione IV comincia con una formula – *eijsi; dev tine" oil" dokei'* – che rende inconcepibile l'ipotesi che qui si possa ancora trattare di Democrito, se si tratta effettivamente di lui nelle righe precedenti.

Mi sembra quindi che Democrito 3 sia una pura costruzione esegetica, della quale Aristotele stesso non può essere considerato responsabile, e che le testimonianze che ne delineano il ritratto non siano realmente informative.

Risaliamo adesso di alcune righe nel testo, alla sezione III, dove troviamo Democrito 2<sup>28</sup>:

Vi sono alcuni, poi, che fanno del caso la causa del nostro cielo e di tutti i mondi. <Pensano> infatti che sia dal caso che sono generati il vortice e il movimento che ha prodotto la separazione e la costituzione del tutto nell'ordine che gli è proprio. E davvero c'è qui di che stupirsi. Dicono, infatti, da un lato, che gli animali e le piante non devono né la loro esistenza né la loro nascita alla sorte, ma che, in realtà, la natura o l'intelletto o qualche altra cosa dello stesso genere ne è la causa – infatti non è ad un essere qualunque che tocca in sorte di nascere da ciascun seme, ma da questo seme qui nasce un ulivo e da quest'altro, un uomo –, e, d'altro lato, dicono che il cielo e le più divine tra le cose visibili sono generati dal caso e che qui non c'è nessuna causa come quella degli animali e delle piante. (196a24-35)

L'intenzione critica di Aristotele è manifesta: gli avversari in questione invertono l'ordine del mondo, attribuendo la contingenza a ciò che è ordinato

<sup>27</sup> Ipotesi presa in considerazione da Taylor [1999], pp. 190-91, a proposito della testimonianza di Teodoreto. Si veda ugualmente in questo senso – ma senza riferimento a Democrito – la posizione di Alessandro nel *De fato* 174.1-11.

<sup>28</sup> Si veda 68 A 69 DK; 18 Luria; 71.a Taylor.

meglio – i fenomeni celesti – e non attribuendola ai fenomeni sublunari, che invece l'ammettono.<sup>29</sup>

Riguardo all'identificazione esatta dell'avversario, siamo costretti ad ammettere che il testo è in parte deludente: non cita nessun nome e l'enumerazione «la natura o l'intelletto o qualche altra cosa dello stesso genere» mostra bene che Democrito non è l'unico bersaglio di Aristotele. Se l'allusione all'intelletto riguarda un principio cosmogonico, non si addice a Democrito, ma piuttosto ad Anassagora<sup>30</sup>. Ciononostante, è legittimo, come vedremo, mettere l'Abderita in prima posizione tra i fisici che sono presi di mira qui, e questo per più ragioni ancora di quante Aristotele stesso non paia ammettere. Innanzitutto, Simplicio, l'abbiamo visto, attribuisce chiaramente a Democrito il ricorso alla sorte nella spiegazione della formazione dei mondi<sup>31</sup>. Più sopra egli cita un frammento secondo il quale vi è stata formazione di un mondo per il fatto che un «vortice (di/non) di forme di ogni tipo si è separato dal tutto», e aggiunge: «pare pensare che sia stato generato per caso e per sorte»<sup>32</sup>. Giovanni Filopono, che, pure lui, riconosce Democrito nel passo di Aristotele<sup>33</sup>, riferisce che, secondo Democrito, il fatto che tale mondo sia generato in tale parte del vuoto illimitato, si produce *kata; tuvchn* perché il movimento degli atomi è esso stesso casuale. Ed aggiunge che, nelle cose particolari, nulla si produce *ajpo; tuvch*<sup>34</sup>. I commentatori moderni concordano generalmente nel riconoscere l'autenticità di questa dottrina. In questo modo, possiamo supporre che la formazione di un vortice cosmogonico sia dovuta al caso, ma che, una volta avviato il processo, e *a fortiori* una volta costituito il mondo, tutto si produce secondo un'intangibile necessità.

Ma, giunti a questo punto dell'analisi, non vediamo ancora come conciliare l'immagine del Democrito 1 – radicalmente determinista – con questo Democrito 2 – in qualche modo semi-determinista –, poiché, pur essendo assai imprecisa l'allusione di Aristotele nella sezione II del nostro capitolo, è fuori discussione che Democrito intenda rendere conto di tutte le cose attraverso la necessità.

Bisogna, in realtà, ritornare al significato del termine stesso di necessità, quale appare in Democrito. Lascio da parte qui l'uso classico del termine *ajnavgkh* inteso nel senso di bisogno, necessità vitale o costrizione pratica, che appare in diversi frammenti etici. Così, secondo il frammento 68 B 289 DK, «è

<sup>29</sup> Si veda anche *Part. an.* I, 1, 641b15-23.

<sup>30</sup> Si può anche supporre che l'allusione non sia al piano cosmogonico. In questo modo, si potrebbe trattare dell'intelletto umano, per esempio nell'esercizio dell'agricoltura, tecnica sulla quale sappiamo che Democrito aveva scritto almeno un trattato. Si vedano i testi di Varrone (*Res. rust.* I, 1, 8) e di Columella (*De re rust.* XI, 3, 2). Tuttavia, Aristotele non ne dice nulla altrove ed è impossibile essere sicuri che vi sia una tale allusione nel nostro testo.

<sup>31</sup> *In Ph.*, 330.15-16 [DK 68 A 68].

<sup>32</sup> *In Ph.*, 327.24-26 [DK 68 A 67 ; 68 B 167].

<sup>33</sup> Come Temistio, *In Ph.*, 49.12 [18 Luria ; Taylor 71.d].

<sup>34</sup> Philop., *In Ph.* 261.31-262.20. Questo testo è presente nella raccolta, ancora inedita, di W. Leszl, al n. 72.5. Si veda anche 265.5-9 [72.6 Leszl].

irragionevole non accordarsi con le necessità della vita»<sup>35</sup>. Considero dunque solo i sensi indiscutibilmente fisici della nozione. Nel primo senso, si è visto, la necessità implica l'equivalente di un principio di causalità o di ragione sufficiente: niente accade senza causa e l'unica causa è la necessità. In un secondo senso, «necessità» designa il meccanismo elementare dei movimenti atomici: «la resistenza (*ajntitupiva*), il trasporto (*forav*) e il colpo (*plhghv*) della materia (*u{lh}*)»<sup>36</sup>. Essa non è altro, in questo senso, che l'urto degli atomi ripetuto eternamente. Aristotele critica questa origine senza inizio di tutti i movimenti atomici: egli rimprovera a Democrito di non essere riuscito a dare la causa prima del movimento e di accontentarsi di dire che non c'è inizio a ciò che è eterno<sup>37</sup>. Ora, se si intende la necessità in questo senso, constatiamo che essa non differisce in niente dal caso, se si intende l'*aujtovmaton* come una pura spontaneità: il movimento primo e continuamente rinnovato degli atomi fuori da ogni struttura definita e da ogni serie causale ordinata è, al tempo stesso, pura necessità e puro disordine. Si capisce allora che Cicerone, per esempio, possa dire allo stesso tempo che, per Democrito, tutto accade secondo il destino e la necessità<sup>38</sup> e che, per Democrito e forse per Leucippo, il cielo e la terra sono stati generati da un incontro casuale (*concurso quodam fortuito*)<sup>39</sup>. In un terzo senso, *ajnavgkh* designa il vortice cosmogonico. Nella parte dossografica della sezione consacrata a Democrito, Diogene Laerzio spiega così che «tutte le cose si producono secondo la necessità, dato che il vortice è la causa della generazione di tutte le cose e [che] lo nomina Necessità»<sup>40</sup>. Questa testimonianza, affiancata alla cosmogonia attribuita da Diogene a Leucippo nei paragrafi 30-33 del libro IX delle *Vite*, suggerisce che la necessità universale, o necessità precosmica, si differenzia e si particularizza nel suo stato encosmico. Si spiega in questo modo che tutti i mondi non siano identici, dato che alcuni non hanno né sole né luna, altri invece ne hanno parecchi e altri ancora sono privi di animali, di piante e di umidità<sup>41</sup>, benché la necessità li governi tutti. Così, questo stesso vortice, di cui Aristotele e Simplicio dicono che è prodotto per caso, è anche l'espressione della necessità.

La sovrapposizione di *ajnavgkh* e di *aujtovmaton* non ha niente di eccezionale. Lo Straniero del *Sofista*<sup>42</sup> considera due spiegazioni per la produzione

<sup>35</sup> *ajlogistivh mh; xugcwrevein tai'si kata; to;n biva ajnavgkai'*: Stob., *Flor.* IV, 44, 64.

<sup>36</sup> *Aët.* I, 26, 2 [DK 68 A 66]. Si veda, nello stesso senso, Aristotele in Simplicio, *In Cael.* 294.33; Rose 208 [DK 68 A 37], dove la necessità è ricondotta alle associazioni e dissociazioni atomiche.

<sup>37</sup> *Gen. an.* II, 6, 742b20-21. Si veda anche Cic., *De fin.* I, vi, 17 [DK 68 A 56]; Ps.-Plut., *Strom.* 7 [DK 68 A 39].

<sup>38</sup> *De fato* xvii, 39 [DK 68 A 66; 24 Luria].

<sup>39</sup> *De nat. deor.* I, xxiv, 66 [DK 67 A 11].

<sup>40</sup> D.L. IX, 45 [DK 68 A 1]. Si veda ancora l'apposizione della necessità e della *dinè* nella testimonianza di Sext., *adv. Math.* IX, 113 [DK 68 A 83]; Stob., *Flor.* I, 4, 7c. Si veda anche il lessico Suda, art. *ajnavgkai'on*, che riprende la formula di Diogene Laerzio.

<sup>41</sup> Secondo Hipp., *Ref. haeres.* I, 13 [DK 68 A 40].

<sup>42</sup> 265 c.

degli esseri naturali: tramite una causa spontanea (ajpov tino" aijtiva" aujtomavth"), sprovvista di pensiero, o tramite una causa di questo tipo cui si aggiungono ragione e una scienza divina la cui origine sarebbe in dio. Un passaggio parallelo delle *Leggi*<sup>43</sup> presenta tale causa naturale come la necessità, il che suggerisce che sia spontanea nel senso che non è guidata da un pensiero, intelletto divino o anima del mondo. La necessità del *Timeo* coincide in parte con il caso e la sorte, senza che Platone vi trovi una contraddizione o una difficoltà, in diversi passaggi in cui probabilmente pensa a Democrito<sup>44</sup>. Allo stesso modo, nella polemica che l'opponne ai fisici meccanicisti, nel libro X delle *Leggi*, Platone denuncia il ricorso, nelle loro spiegazioni cosmogoniche, ad un «caso necessario» (kata; tuvchn ejx ajnavgkh")<sup>45</sup>.

Si delinea allora una prima soluzione per uscire dalla difficoltà: la contraddizione denunciata da Aristotele nella sezione III del nostro capitolo di riferimento è tolta, perlomeno sul piano lessicale e concettuale, perché Democrito stesso non vede opposizione tra caso e necessità. Potremmo addirittura fare un passo in più e concludere che questi due termini sono, per Democrito, equivalenti e che in fondo il caso non è altro che il *sobriquet* – il nomignolo – della necessità, come ha sostenuto in modo suggestivo Jean Salem<sup>46</sup>. Vittorio Enzo Alfieri aveva già difeso quest'interpretazione, sia a proposito degli urti atomici sia del vortice cosmogonico. Lo cito: «questa 'spontaneità' che però è necessaria e conforme a leggi necessarie, è appunto il principio in cui casualità e necessità, probabilismo e determinismo, si conciliano»<sup>47</sup>. Aggiunge un po' più avanti che il termine *aujtovmaton* non è opposto, ma «sostanzialmente identico a quello di *ajnavgkh*»<sup>48</sup>.

Tale soluzione è particolarmente economica, forse anche un po' troppo. Prima di tutto, i frammenti morali conservano il senso specifico di *tuvch* come fortuna o sorte, sia essa buona o cattiva. Così, secondo il frammento 68 B 176 DK, «la sorte (*tuvch*) è generosa ma incostante, mentre la natura basta a se stessa»<sup>49</sup>. Allo stesso modo, secondo il frammento 68 B 269 DK, «l'audacia è l'inizio dell'azione, ma la sorte è padrona della sua realizzazione»<sup>50</sup>. È molto difficile riconoscere la necessità dietro questa sorte aleatoria, indipendentemente dal problema classico della compatibilità tra i frammenti morali e la dottrina fisica. Questi frammenti, infatti, lasciano intatta la possibilità di un'azione volontaria e l'elemento non controllabile che rappresenta la *tuvch* non entra radi-

<sup>43</sup> XII, 967 A.

<sup>44</sup> 46 E ; 77 A ; 89 B-C. Su questo punto rinvio a Morel [1996], pp. 66-75 e a Morel [2002].

<sup>45</sup> 889 c.

<sup>46</sup> Salem [1996], pp. 77-89.

<sup>47</sup> Alfieri [1953], p. 102.

<sup>48</sup> Alfieri [1953], p. 106.

<sup>49</sup> Stob., *Flor.* II, IX, 5.

<sup>50</sup> *tovlma prhvxio" ajrchv, tuvch de; tevlo" kurivh* : Stob., *Flor.* IV, x, 28.



calmente in concorrenza con l'intenzione umana: essa riguarda le sue condizioni di compimento e non le sue condizioni di possibilità pura e semplice. Ma, se la necessità è egemonica – che appaia come l'ordine delle cose o come il disordine originale –, essa mette in causa non solo le condizioni secondarie, ma la possibilità stessa dell'iniziativa umana.

Si può osservare del resto che l'interpretazione soggettivistica del caso democriteo è in contraddizione con i testi che abbiamo appena letto: se il caso o la sorte fossero una pura finzione destinata a mascherare l'ignoranza delle cause, non si capisce come questi potrebbero perturbare la concatenazione degli avvenimenti. La spiegazione della determinazione del sesso dell'embrione offre un altro esempio della consistenza dei fatti aleatori. Per Democrito, il seme proviene al tempo stesso dal padre e dalla madre ed è l'*ejpikravteia*, la concorrenza tra questi semi, che spiega la somiglianza più o meno grande della prole con uno dei due genitori. Ora, secondo una delle versioni della dottrina, questa spiegazione riguarderebbe solo le parti sessualmente differenziate, e non le parti comuni ai due sessi, che «provengono per caso» (*tuvch*) da uno o dall'altro dei genitori<sup>51</sup>.

In modo più generale, l'identificazione pura e semplice della necessità con il caso-spontaneità e la sorte pone il seguente problema: pensa Democrito di poter spiegare tutti i fenomeni nello stesso modo, tanto quelli che indicano un disordine originale quanto quelli che indicano una certa costanza o una forma di regolarità? Se le intenzioni eziologiche di Democrito si fossero limitate ad un principio generale di spiegazione, cioè alle leggi universali dei movimenti e delle composizioni atomiche, non vi sarebbe nessuna difficoltà: tutto è spiegabile nei termini del movimento atomico, del quale possiamo dire che è al tempo stesso necessario e fortuito. Si dà il caso però che Democrito si sia interrogato ugualmente sulle cause particolari dei fenomeni, siano essi eccezionali o osservabili abitualmente: la formazione degli embrioni, i terremoti, la visione, l'animazione, la crescita delle corna nei cervi, ecc. Gli esempi presi da Aristotele nella sezione III – il seme dell'ulivo genera un ulivo; il seme dell'uomo genera un uomo – non sono insignificanti: probabilmente alludono a quelle eziologie particolari, di cui abbiamo testimonianza nel catalogo delle opere di Democrito trasmesso da Diogene Laerzio. Molti altri testi confermano che, se Democrito riconduce tutte le cose ai movimenti e alle differenze atomiche, il campo d'applicazione di questo principio esplicativo si estende ai corpi composti e, contemporaneamente, ai fenomeni ordinati. Qualunque sia il modo in cui si intendono le posizioni di Democrito in materia di teoria della conoscenza, e senza dimenticare i numerosi frammenti che indicano un atteggiamento critico nei confronti dell'esperienza sensibile, e addirittura un vero e proprio pessimismo epistemologico, dobbiamo riconoscere che i suoi interessi scientifici vanno tanto verso le cause e gli effetti sensibili quanto verso i principi impercettibili.

<sup>51</sup> Aët., V, 7, 6 [DK 68 A 143].

Stando così le cose, la testimonianza di Aristotele merita di essere esaminata con maggior indulgenza: invita a distinguere, aldilà delle sue intenzioni polemiche, due regimi distinti all'interno della causalità fisica. Se si presta fede al testo di Aristotele e alle altre testimonianze che associano caso e formazione dei mondi, il termine *aujtovmaton* sembra applicarsi alla spiegazione dei movimenti precosmici in modo più esatto che a qualunque altra spiegazione. Non esclude la necessità, ma sembra piuttosto specificarla. Sappiamo d'altronde che, in un passo del suo trattato *Della natura*, Epicuro presenta gli Abderiti come coloro che fanno «del caso e della necessità la causa di ogni cosa»<sup>52</sup>. Questo testo è assai ellittico, anche indipendentemente dai problemi testuali che pone. Può significare che *aujtovmaton* e *ajnavgkh*, lungi dall'opporli, devono essere confusi. Può significare ugualmente che Democrito ricorre, secondo i casi, a due concetti il cui significato non è esattamente lo stesso.

Tutta la difficoltà sta nel distinguere *in quanto cause* questi due tipi di produzione dei fenomeni. Se, infatti, il vortice cosmogonico è il risultato di incontri fortuiti tra atomi inizialmente isolati, rimane vero che questi incontri sono l'effetto della situazione anteriore. Questi rimangono dunque spiegabili, per lo meno di diritto, nei termini di un rapporto d'antecedente a conseguente. Il vortice cosmogonico stesso non nasce da niente. In questo senso, le cose non sono diverse per il caso cosmico e per la scoperta del tesoro o per la frattura del cranio dell'uomo calvo. L'unica differenza proverrebbe dal carattere particolarmente distante, nello spazio e nel tempo, dei fatti extracosmici, e quindi, dai limiti delle facoltà di conoscenza.

Se vogliamo distinguere *realmente* cause necessarie e cause necessarie-fortuite, siamo obbligati ad immaginare dei testi che non abbiamo. In questi, Democrito distinguerebbe esplicitamente tra, da un lato, il caso precosmico come produzione spontanea di una struttura o di una serie regolare a partire da movimenti atomici disordinati e, dall'altro, il necessario in senso stretto come produzione spontanea di un effetto a partire da strutture o da serie regolari già costituite. Inoltre egli preciserebbe che gli avvenimenti fortuiti del nostro mondo (la scoperta del tesoro o la frattura del cranio dell'uomo calvo) risultano dall'incontro fortuito di queste strutture o serie già costituite. Ad ogni modo, quello che constatiamo, vedendo i testi che ho appena evocato, è che Democrito ha distinto tipi di fenomeni e identificato sequenze di regolarità – come nella spiegazione della riproduzione specifica, nella spiegazione della visione, o dell'animazione – che di fatto si distinguono dai movimenti aleatori o dagli avvenimenti accidentali. La costanza delle strutture e la ripetizione delle serie contrastano almeno *per i loro effetti* con il regime di perturbazione generalizzata che caratterizza i movimenti extra-cosmici.

<sup>52</sup> *Nat.*, 34.30 Arrighetti ; Long-Sedley [1987] 20 c 13. Si veda anche l'espressione «necessità casuale» (*hJ kata; to; aujtovmaton ajnavgkh*) in 34.27, che è senz'altro diretta contro gli Abderiti.

Cosa possiamo concludere a proposito della testimonianza di Aristotele? Si capisce perfettamente che Aristotele denuncia l'atteggiamento di Democrito 2, nella misura in cui gli rinfaccia di sovvertire l'ordine naturale e cosmico collocando il caso – cioè, per Aristotele, gli accidenti della causalità finale – laddove regnano l'ordine e la regolarità più rigorosa. Non ignora, comunque, che la necessità è pure invocata, dai suoi predecessori, per rendere conto di fatti che questi ultimi credono accidentali, come la crescita o la perdita del raccolto, o ancora la forma dei denti<sup>53</sup>. La sua critica quindi non riguarda tanto la confusione del caso e della necessità quanto la confusione tra l'ordine e il disordine, tra il necessario inteso in opposizione all'accidentale e il necessario in quanto qualifica l'accidentale. Aristotele stesso intende chiarire la situazione fissando la distinzione modale tra il necessario e il contingente, ma è chiaro che la sua critica riguarda in priorità una concezione generale dell'universo, concezione che suppone, di fatto, che Democrito distingua il regolare – qui, la costanza delle specie – e l'irregolare – qui, la formazione di un vortice cosmogonico in un luogo e in un tempo non determinati.

In tal modo, al di là delle intenzioni polemiche, Aristotele ci indica la via per una valutazione più fine del tipo di determinismo che si deve attribuire a Democrito. Si tratta effettivamente di un determinismo nel senso che nulla accade senza causa, cioè senza rapporto con le condizioni antecedenti. Ma Democrito non elimina totalmente la sorte, da un lato perché non fa una distinzione radicale tra *aujtovmaton* e *ajnavgkh*, e dall'altro perché riserva ai fatti di sorte o di caso uno statuto specifico, all'interno del regime di spontaneità che regola l'universo e che esclude ogni intervento provvidenziale. In tal senso, nulla accade senza causa, ma bisogna distinguere tra cause di regolarità e cause di perturbazione o di organizzazione inedite. Se si ammette che Democrito 2 ha fatto effettivamente questa distinzione, si può senz'alcun dubbio rimproverargli di non essere stato chiaro sul piano dei principi, ma si deve pure rendergli omaggio per essere stato attento agli effetti e per aver suggerito in questo modo che gli effetti spesso ci insegnano molto a proposito delle cause.

<sup>53</sup> *Phys.* II, 8, 198b17-32.



Fritz-Gregor Herrmann

## PLATO'S ANSWER TO DEMOCRITEAN ATOMISM

Indeed, in no other philosophical controversy has so much difficulty been caused by purely verbal disputation and ambiguity of expression.

*Encyclopaedia Britannica*,  
eleventh edition, s.v. 'determinism'

The title of this essay implies that there is such a thing as Democritean determinism, that Plato was consciously aware of it, and that Plato chose to respond to this feature of Democritean thought. All these assumptions have been made and have been contested<sup>1</sup>, and it is therefore necessary to state at the outset what is and what is not intended with what follows: I shall not have the space to deal with the question of determinism in Democritus' ethics; in focusing on his physics and his ontology, I shall accept that the notion, presented in Plato's *Timaeus*, of «necessity» as subordinate to «reason» is proposed by Plato in response to Democritus; but I shall try to make a case for a much earlier point in Plato's dialogues at which Plato consciously, and with clear indications to his readers, reacts to Democritus' mechanistic physics by proposing, as an alternative, a radically different ontological model.

1. It is a commonplace that Plato does not mention Democritus<sup>2</sup>; and although Democritean *testimonia* and fragments occupy one seventh of the collection of fragments of the *Presocratics* by Diels and Kranz<sup>3</sup>, little survives of the thirteen tetralogies which, according to Diogenes Laertius, Thrasyllus collected and edited at the beginning of the first century AD. How, then, are we to know what, in Plato, is an answer to Democritus? It is also abundantly clear that many of the so-called Presocratic Philosophers held views in common; and since so

<sup>1</sup> An introductory bibliography to «Platon et Démocrite» can be found in Dixsaut-Brancacci [2002], p. 227. Cf. for Democritus in general Taylor [1999], for determinism esp. pp. 188-95.

<sup>2</sup> Cf. D.L. IX 40; for a sensible assessment of this circumstance, see Furley [1987], p. 169: «First we must observe that Plato seldom names the targets of his criticism.»; for a recent summary discussion of modern interpretations of this circumstance see Nikolaou [1998], pp. 201-04.

<sup>3</sup> DK, II, pp. 81-207. *Testimonia* and fragments of the Presocratics are, in what follows, referred to by their numbers in DK.

little is left of either Democritus or his predecessors, his contemporaries and his successors, how could we know if a statement in Plato, even if it can be identified as a reaction to somebody else's thought, and even if it is compatible with what we know of Democritus, is actually a reaction to Democritus rather than to somebody else who thought along similar lines<sup>4</sup>? More fundamentally still, if it is granted that many in the fifth and fourth centuries held similar views on a variety of topics, and that the old notion of «schools of thought» is a construct of later ages, what could help us determine that a view expressed by Plato which is either in agreement with or opposed to even a known view of a Presocratic philosopher is in any way a response to this or another individual rather than Plato's adhering to, or rejecting, if not the *communis opinio* of the time, so at least a common enough view the provenance of which did not much matter to Plato?

While it would be wrong to pretend that once one is aware of these various difficulties one has sufficiently dealt with and can therefore subsequently ignore them, it would also be wrong to surrender altogether out of a false sense of universal scepticism<sup>5</sup>. The claim that Plato reacted consciously to his predecessors does not require an argument. The names of Socrates' interlocutors are the names of historical figures. And while many of them are chosen from among those of the Athenian upper classes whom Socrates knew or could have known socially, and to whom, or to whose families, Plato himself was somehow connected<sup>6</sup>, many others are there specifically for their philosophical views<sup>7</sup>: Protagoras, Prodicus, Hippias, Gorgias, Parmenides, *etc.* On the other hand, many *philosophoi* are referred to *in absentia* in the dialogues: Heraclitus, Parmenides, Empedocles, Anaxagoras, Hippocrates, Protagoras, Gorgias, Philolaus. In either case, Plato indicates acquaintance and contact with the thought of these thinkers, regardless of what he may at any given place have chosen to discuss, and regardless of whether or not we think that Plato understood his predecessors correctly. In addition to obvious references of this sort, though, Plato often names a philosopher to refer not only to him alone, but when he either means both this person (as the originator of a view) and his successors, *i.e.* those others that held the same view, or when he primarily meant those latter philosophers,

<sup>4</sup> For a judicious discussion and useful summary of tenets shared by a number of natural philosophers relevant for an interpretation of Plato, see e.g. Nikolaou [1998], pp. 32-38.

<sup>5</sup> Considerations of this nature seem to underlie a recent excellent treatment of Plato's reaction to Democritean physical-cum-ontological thought: Morel [2002]. For negative certainty born out of extreme scepticism and mistaken assumptions about Plato's compositional technique, see also Taylor [1928], p. 3: «I believe I shall be able to show against all theories of this type that there are no traces anywhere in Plato of a knowledge of Democritus, and that in the *Timaeus* in particular the whole plan of the dialogue makes such reference impossible».

<sup>6</sup> See now Nails [2002].

<sup>7</sup> If it is necessary to distinguish between natural philosophers, physicians, logicians, anti-logicians, sophists, rhetoricians, rhetors, orators, rhapsodes, seers and priests, *etc.*, this is not the place to do so.

but when it was, for whatever reason, but not least to avoid anachronism, preferable to let Socrates mention the older person alone. A good example of this can be found in the *Phaedo*. Some of the argument in that dialogue is clearly directed towards Anaxagoras. This is strongly suggested by the terminology employed, as well as by the structure of the arguments and the strategy of argumentation<sup>8</sup>. That Plato intended the reader to be aware of this, can be gathered from the circumstance that Anaxagoras is mentioned twice in the dialogue<sup>9</sup>. But while Plato owes his usage of *i.a.* *mete/xein*, *e'neĩnai* and, indirectly at least, *kaq' au(to/* to Anaxagoras, part of his argumentation is at the same time referring to a philosopher who is in many ways indebted to Anaxagoras, but who was nevertheless also an influential figure in his own right, Diogenes of Apollonia<sup>10</sup>. Diogenes' views are most probably alluded to at *Phaedo* 96b<sup>11</sup>. And Diogenes may also be alluded to in, or be subsumed under, the criticism of Anaxagoras' *nou=j*, or *mind*, as Diogenes' *no/hsij*, or *thinking*, was most probably intended to fulfil a very similar function to that of Anaxagoras' *nou=j*<sup>12</sup>. And as Diogenes as well makes use of the verbs *mete/xein* and *e'neĩnai*, it is probably best to assume that Plato, aware of both Anaxagoras and Diogenes of Apollonia, responded to both, and that he had given the reader sufficient indication, explicit and implicit, that that was what he was doing.

2. After these preliminary considerations we can now turn to Democritus. The main features of Leucippus and Democritus' thought have recently been summarised as follows<sup>13</sup>: «Having proposed the existence of void, Leucippus and Democritus then go on to posit an infinite number of separated indestructible Eleatic beings moving in it. When these beings come together in such a way as to get intertwined into a compound (on account of salient differences in their shapes), they create larger bodies – which, however, can be dissolved and destroyed if penetrated by further solid or non-permeable beings. Diogenes Laertius preserves an elaborate account of how the innumerable worlds postulated by Leucippus and Democritus come to be created as perishable compounds of

<sup>8</sup> For one interpretation of Plato's reaction, in the *Phaedo*, to Anaxagoras, see Furley [1987], p. 172; for a slightly different interpretation of the relationship cf. Herrmann [2003], pp. 42-47.

<sup>9</sup> 72c 4 and 97b 8 and d 8.

<sup>10</sup> It is not relevant here whether or not Diogenes of Apollonia had a particular influence on the beliefs of the historical Socrates, as may be suggested by presence of some of his theories in the parody of Socrates in Aristophanes' *Clouds*; cf. DK, II, p. 66, apparatus *ad* 64C1.

<sup>11</sup> Cf. the testimony of Theophrastus, *de sensibus* 39 (DK 64A19); also Euripides, *Troades* 884 ff. (= DK 64C2). Admittedly, Diogenes is not mentioned at *Phaedo* 96, and the view that we think through air rather than blood or fire could also be Anaximenes' (DK 13B2), but the whole context reported by Theophrastus precludes the possibility of a reference only, or even just primarily, to Anaximenes.

<sup>12</sup> DK 64B3, 4, 5; for Diogenes' general influence, not least on Plato, cf. Theiler [1925] *passim*, esp. pp. 6-35 and 76.

<sup>13</sup> Schofield [2003], p. 66; for Democritus' physics and ontology cf. also Löbl [1989]; for his epistemology, Stenzel [1920].

just such a kind, through the operation of a vortex which produces a spherical structure or ‘membrane’ made up of entangled primary beings. These primary indestructible beings were indeed described by Democritus at any rate as ‘atoms’, i.e. indivisibles, invisible – in our world at least – to the naked eye. Aristotle saw the idea of the atom as a further sign of Eleatic influence: Zeno’s arguments in particular had been designed to exhibit the logical incoherences implicit in the view that magnitudes are divisible, whether *ad finitum* or otherwise; so Leucippus and Democritus simply ruled that their primary beings were *indivisible* (although why and how they could be so is something given different explanations in presentations of their system in later accounts, and remains a subject of scholarly disagreement).»

What is here described is a powerful system of physics which is superior to earlier models like those of Empedocles and Anaxagoras, and which also takes into account the logical and epistemological considerations of Parmenides and his followers, the Eleatics<sup>14</sup>. Two quotations may serve as illustration:

ou<sup>1</sup>de\ n xrh=ma ma/thn gi<sub>2</sub>netai, a)lla\ pa/nta e<sup>1</sup>k lo/gou te kai<sup>1</sup>  
u(p<sup>1</sup> a<sup>1</sup>na/gkhj.

Nothing occurs at random, but everything for a reason and by necessity<sup>15</sup>.

(Leucippus, DK 67B2 = Aetius I, 25, 4)

no/mwi xroih/, no/mwi gluku/, no/mwi pikro/n, ..., e<sup>1</sup>teh=i d' a<sup>1</sup>to-  
ma kai<sup>1</sup> keno/n.

By convention colour, by convention sweet, by convention bitter, but in reality atoms and void.

(Democritus, DK 68B125 = Galen., *de medic. empir.* 1259, 8)

<sup>14</sup> As noted by Schofield [2003], p. 66f., the elaboration this system of thought received at the hands of Democritus, and the one area in which, according to the sources, he distinguished himself from the older Leucippus, concerned ethics; ethics in the widest sense, *i.e.* incorporating «anthropology» and «politics» as well as statements about the behaviour of individuals. But his ethics shall not concern us here. For an interpretation of the influence Democritus’ ethical doctrines had on Plato which is perhaps over-ambitious, but nevertheless still worth considering, see Natorp [1893], pp. 157-70, 179; against, Thrans [1986], pp. 62-65, with discussion of earlier literature; and on the question of whether or not there was a connection between Democritus’ physics and his ethics, in favour, *e.g.* Vlastos [1945/1946]; Thrans [1986], p. 28f., citing Luria [1964], p. 14f.; against, *e.g.* Taylor [1967], and Taylor [1999]<sup>2</sup>, p. 200f., with a concession concerning 68B33. Note in particular Bailey [1928], p. 122, as cited by Cornford [1937], p. 169, n. 2: «In the moral sphere too, though Democritus himself shows no traces of having perceived its implication, his rigid assertion of the law of cause and effect led at once to the controversy between free-will and determinism, which is still the most difficult of all the problems concerned with the presuppositions of Ethics.»

<sup>15</sup> Translation Kirk-Raven-Schofield [1983], p.420.



It is this radical system of physical determinism Plato reacts to in his writings. Since it was first suggested over a century ago<sup>16</sup>, Democritus has been part of any discussion of Plato's cosmology, his universe, his physics, his «atomism»<sup>17</sup>. There can be no doubt that Plato responded to Democritus when he subordinated *a'na/gkh*, *necessity*, to the workings of *nou=j*, *intelligence*, in the *Timaeus*, whichever other influences there may have been, and whichever other aims Plato may have pursued. Points of criticism on Plato's part were that nothing comes to be without an *ai'ti/a*, a *cause*, *reason* or *explanation*, and that any such *ai'ti/a* must always lead to what is best, and that what is best is order, which is beautiful and which can only be attained by intelligence, not by necessity alone; in addition, that the notion of multiple worlds must be rejected, a point which in *Laws X* is coupled with a rejection of a view of the gods as unconcerned with human affairs; a further point, intimately connected, concerns the construction of elements – Plato uses the Presocratic term *stoixeia* – which he can only accept as part of the world if there is an underlying order and reason.

That is to say, where Plato has rightly been interpreted as responding to Democritus in the *Timaeus*, this has been done on the strength of two criteria which are distinct, though not wholly independent of one another: the two criteria are similarity of content or doctrine, and identity or close similarity of formulation, phrasing or vocabulary. But it should be added immediately that not *any* overlap in vocabulary is significant. Just as *thoughts* are shared among different traditions and, more narrowly, different «schools of philosophy», so also *words*. If, therefore, a further link is to be established between the philosophy of Plato and the philosophy of Democritus, it must be on the same firm basis as with *a'na/gkh*, *necessity*. In the case of *a'na/gkh*, it can be shown that the word has a specific application with Leucippus and Democritus, an application not shared in the same way by other Presocratic philosophical systems, and it can be demonstrated why Plato adopts this specific technical term from Democritus as a technical term in his philosophical model of the world in the *Timaeus*. The exclusive starting point, the motivation, the process and the result of the transformation and adaptation can all be reconstructed from the sources. Our question is, are there further cases of such significant overlap of technical vocabulary between Plato and Democritus? Are there words and concepts other than *a'na/gkh* which form part of Democritus' technical terminology, and which subsequently form part of Plato's philosophical language, but which Plato could not have adopted from a source other than Democritus? – The answer will lead to a much earlier point in Plato's writings, for the one term that fulfils those criteria is *i'de/a*.

<sup>16</sup> Wilamowitz [1919], vol. I, p. 463f., points out that the first to draw attention to a connection between Plato and Democritus was Archer-Hind [1888]; he adds to the list of early discussions Hammer-Jensen [1908] and Sachs [1917]; for a brief history of this field of study, cf. Casertano [2003], p. 56, n. 48; for a brief list of pertinent literature Dixsaut-Brancacci [2002], p. 227.

<sup>17</sup> If only as a conscious refusal to deal with the subject: Johansen [2004], p. 5.

3. Although the evidence is not wholly unproblematic, it is generally accepted that *i'de/a* is one of Democritus' terms for his atoms. The evidence is gathered by Diels/Kranz as 68A57<sup>18</sup>.

Schol. Basili [ed. Pasquali *Gött. Nachr.* 1910, 196] D. *i'de/aj*.  
 [Clemens Rom.] *Recogn.* VIII 15 [Dox. 250 *de principiis*] D. ideas.  
 Plut., *adv. Colot.* 8 p. 1110F *ti/ ga\r le/gei D.; ou)si/aj a)pei/rouj to\*  
*plh=qoj a)to/mouj te ka)diafo/rouj, eÄti d' a)poi/ouj kai\ a)paqeij*  
*e)n t%= ken%= fe/resqai diesparme/naj! oÄtan de\ pela/swsin*  
*a)llh/laj h)\ sumpe/swsin hÄ periplakw=si, fai/nesqai tw=n*  
*a)qroizome/nwn to\ me\n uÄdwr to\ de\ pu=r to\ de\ futo\n to\*  
*d' aÄnqrwpon! eiänai de\ pa/nta ta\j a)to/mouj i'de/aj u(p' au)tou=*  
*kaloume/naj, eÄteron de\ mhde/n! e'k me\n ga\r tou= mh\ oÄntoj*  
*ou)k eiänai ge/nesin, e'k de\ tw=n oÄntwn mhde\n aÄn gene/sqai*  
*t%= mh/te pa/sxein mh/te metabal/lein ta\j a)to/mouj u(po\ ster-*  
*ro/thtoj! ... .*

What does Democritus say? That substances unlimited in multitude, atomic and not different in kind, and moreover incapable of acting or being acted upon, are in motion, scattered in the void. When they approach one another or collide or become entangled, the compounds appear as water or fire or as a plant or a human, but all things are atoms, which he calls forms; there is nothing else. For from what is not there is no coming to be, and nothing could come to be from things that are because on account of their hardness the atoms are not acted upon and do not change<sup>19</sup>.

Whatever else the passages collected there may entail, they seem to prove that *i'de/a* was a word of some significance for Democritus; and it is possible that Hesychius did think of Democritus when he glossed (68B141):

*i'de/a! h( o(moio/thj, morf/, eiätoj. kai\ to\ e'la/xiston sw=ma.*  
 Idea. The similarity, form, appearance/type/way/Form. And the smallest body.

But that can really only be determined once the case is established independently. However, while direct, incontrovertible evidence for *i'de/a* as a technical term for the atoms in Democritus' philosophy is not strong at all<sup>20</sup>, if

<sup>18</sup> Cf. now also Motte [2003], pp. 37-48; but note that the very useful work by Motte-Rutten-Somville [2003] aims to cover, broadly speaking, philosophical texts only, and therefore does not fully supersede, even where taken into account, Campbell [1894], Ritter [1910], Taylor [1911]<sup>2</sup>, Gillespie [1912], Baldry [1937], Else [1938], Brommer [1940], Diller [1971], Sandoz [1972].

<sup>19</sup> Translation by McKirahan [1994], p. 323.

<sup>20</sup> Thus v. Fritz [1962], pp. 12-38, does not mention *i'de/a* at all in his section on Democritus. – One could further think of *peri\ i'dew=n*, given as the title of one of Democritus' books (DK 68B6), but this has convincingly been emended to *peri\ ei'dw/lwn*. See Mansfeld [1987], p. 648; his groups 68A135, for which he accepts Schneider's emendation of *eiädwn* to *ei'dw/lwn*, to-

the word had not occurred in his writings, and moreover in those sections concerned with atoms, it is difficult to see why anybody should have introduced it in discussions of his philosophy, since in his description of atoms there are plenty of other terms that Democritus has either coined himself, or at least used in his own peculiar way<sup>21</sup>.

In consequence, Wilamowitz already saw a connection between Democritean and Platonic usage<sup>22</sup>. But if that is interpreted as a reaction on Plato's part to the atomism of Democritus, this position is tenable only if it can be shown that Plato could not possibly have adopted the term *i'de/a*, as used in its technical sense from the *Phaedo* onwards<sup>23</sup>, from any source other than Democritus, and, in addition, it must be demonstrated in what way adoption of the word forms part of reception and criticism of Democritean thought. For this, we must first turn to the relevant pages of the *Phaedo*, in order to identify Plato's own usage, and then briefly establish the range of meaning the word *i'de/a* had acquired between its first occurrence in extant Greek literature in the sixth century to the time of Plato's composition of the *Phaedo* in the first quarter of the fourth century.

gether with 68B6, for which he proposes emendation of *i'dew=n*. For the whole question of the meaning of *i'de/a* with Democritus cf. also Baldry [1937], p. 141f., n. 4; Baldry does accept the emendation of *a'Atomouj i'de/aj* to *a'Atomouj i'di/wj* in the passage from Plutarch and retains *ei'de/wn* in B167. Of Hesychius, he says that the gloss may just as well refer to, e.g., *Timaeus* 54d f. While I do not agree with Baldry's assertion that *ei'adoj* and *i'de/a* are always synonyms, nor with his suggestion that both terms or either one of them has developed to mean something like «quality» (p. 142ff.), it must be noted that if all emendations changing forms of *i'de/a* into something else, but not the one changing *ei'de/wn* to *i'de/wn*, are accepted, we are left with very little evidence even for the occurrence of the word, let alone its significance or meaning with Democritus. – On 68A57 see below.

<sup>21</sup> Cf. the discussion of v. Fritz [1962], pp. 12-38.

<sup>22</sup> Wilamowitz [1919], vol. II, p. 252: «Demokritos nennt seine Atome *i'de/ai*; das war Buchtitel, und sie haben ja verschiedene Form. Das kommt von der sinnlichen Erscheinung her, aber da es die Urformen sind, den platonischen Dreiecken des Timaios entsprechend, ist auch hier eine Verwandtschaft.» As I shall argue, Wilamowitz is right in principle, even though *peri' i'dew=n* was probably not title of a book (see above), Democritus did not think of sense perception when employing *i'de/a*, and Plato adopted the term before he conceived of the 'physics' of the *Timaeus*. Significant for the *Timaeus* is also how Wilamowitz continues: «Der Arzt Philistion in Menons *Iatrika* 20, 25 hat die vier Elemente *i'de/ai* genannt, was Demokrits Gebrauch parallel geht.» That is significant as Philistion was the teacher of Eudoxus; but while an interpretation of the *Timaeus* must take this into account, it is not relevant for Plato's early philosophy; cf. Taylor [1928], p. 599 with n. 1, and for considerations of dating p. 9, n. 1, which is relevant regardless of whether or not Plato's letters are genuine.

<sup>23</sup> Usage of the *Euthyphro*, the only dialogue earlier than the *Phaedo* in which *i'de/a* is employed as a technical term in a related way, can only be understood with hindsight, as I shall argue elsewhere.

Remarkably, the first occurrence of technical terms for forms in the *Phaedo* is at 102b1, *i.e.* very late in the dialogue, just before the final proof of the immortality of the soul<sup>24</sup>, in the clause:

... kaii w`mologeĩto eiãnai; ti eÅkaston tw½n ei¹dw½n kaii tou/twn taÅlla metalamba/nonta au)tw½n tou/twn th\n e)pwnumi;zan iãsxein, ...

... and it was agreed that each of the forms is something and that the other things seize their benaming in coming to share in them, ...

Remarkably, it is not Socrates who uses the word eiãdoj here at its first occurrence as a technical term, but it is Phaedo, in addressing the Pythagorean Echeocrates in the Pythagorean community at Phlius. eiãdoj then recurs three further times in all between 102b and 107b, the end of the argument and the beginning of the myth; i¹de/a, first introduced at 104b, six times; there is one instance of ou)si/a, *being*, which, of course, had occurred earlier in the dialogue (65d, 76d, 77a, 78d, 92d, 101c); and two instances of morf/. A full discussion of the semantics of these terms, and the possible and certain distinctions between them, cannot be provided here<sup>25</sup>. It must suffice for the present purpose to state dogmatically that eiãdoj and i¹de/a can indeed not be kept apart consistently in this context; on the contrary, they are here introduced as «synonyms», as referring to the same thing, *viz.* the good itself, the beautiful itself, the just itself, *etc.* In this passage in the *Phaedo*, eiãdoj and i¹de/a become the technical terms for Platonic forms.

4. At this point, it is necessary to sketch a history of the two words eiãdoj and i¹de/a in earlier Greek literature. As to their etymology, both words, derived from the Indo-European root \*uid-, *see*, should mean *sight*, as «what is seen of something», in the first place. Indeed, we find both words in the sense of *ap-*

<sup>24</sup> «Platonic Forms» had of course been referred to earlier in the dialogue (that occupies pp. 57a – 118a of vol. I of Stephanus' edition), notably 65b-66a, 74a-75b, 78d, 79d, 83b, and again from 100b onwards; mostly, the pronoun au'to/, *itself*, or the phrases au'to\ kaq' au, to/, *itself by itself*, and o, e)/stin, *what is*, were tagged on to adjectives to express what was meant; for the distinction between technical terms and technical phrases, see the important discussion by Vaillati [1906]. – Note in particular the very judicious remarks on terminology by Grube [1935], Appendix I, pp. 291-94, esp. 292; as an «internal reconstruction» and a «philosophical-cum-pedagogical» argument of what Plato was doing, Grube's suggestion is plausible; it loses nothing of its validity if, in addition, there are «external» or «historical» or «dramatic» reasons for this manner of presentation, as will be argued below. – That it is not without significance that the noun eiãdoj, and subsequently also i¹de/a, is introduced to designate forms for the first time at 102b, is also noted by Couloubaritsis [1986], p. 83: «[L'apparition du terme eiãdoj est ici] d'autant plus étonnante que l'usage que Platon fait de l'expression d' eiãdoj dans l'exposé qui précède n'a jamais ce sens», quoted approvingly by Lefka [2003], p. 98 with n. 6, who rightly rejects, p. 99 with n. 7, the explanations provided by Dixsaut [2000]; Lefka's own exegesis, however, though very perceptive, does not tell the full story either; see below.

<sup>25</sup> A full analysis will be provided elsewhere (Herrmann [forthcoming]); for discussions see the literature in n. 18 above.

*pearance* when they are first attested as applied to human beings or gods who are beautiful *in appearance*. By the middle of the fifth century, both words, the frequent *eiâdoj*, and the slightly rarer, Ionic (?), *i'de/a*, have retained that sense, but can now also mean *aspect*, or *type*, as in the phrase «two types of tree», and *way*, as in the phrase «two ways of proceeding». This extension of usage can be observed particularly clearly in the Hippocratic corpus, but is likewise in evidence in both Herodotus and Thucydides, the two historians, without our being able to determine with certainty where the semantic change first took place<sup>26</sup>. In general, though, it seems to be the case that whichever of the two terms extends its applicability or acquires a new sense in which it can be employed, attracts the other of the two, so that, with new meanings as well, they are soon used synonymously again.

Turning to the Presocratics, the words can be found with fair frequency in all their senses in Xenophanes, Parmenides, Anaxagoras, Empedocles, Melissus, Philolaus, Diogenes of Apollonia, Democritus, and Archytas<sup>27</sup>. While much could be said about the respective philosophical systems and the rôles *eiâdoj* and *i'de/a* play in their terminologies, I shall focus here only on the two philosophical schools in which *eiâdoj* and *i'de/a* respectively were used in a novel way, exclusive, for the first generation, to their own circle: some Pythagoreans found a special application for *eiâdoj*, and Democritus, as we have seen, found a special application for *i'de/a*. It is significant that, in those respective contexts, at least between the point of linguistic innovation and the point at which Plato introduced the terms into discussions in the Academy, the words could *not* be used synonymously.

To begin with the Pythagoreans, Philolaus frg. 5 (DK 44B5) forms the missing link concerning the use of *eiâdoj*. Stobaeus reports (Eclogae I 21, 7c)<sup>28</sup>:

oÅ ga ma\n a)riqmo\j eÅxei du/o me\n iãdia eiãdh, perisso\n kai\  
aÅrtion, tri/ton de\ a)p' a)mfote/rwn meixqe/ntwn a'rtiope/ritton!  
e,kate/rw de\ tw= eiãdeoj pollai\ morfai/, aÅj eÅkaston au)to\  
shmai/nei.

<sup>26</sup> Note, and that needs stating because of frequent assertions to the contrary, that neither word can at any stage in any of the texts by that date denote *beauty*, or *body*, or *stuff*, or *quality*.

<sup>27</sup> See DK, III, Index, and Motte [2003]; for the chronological order here adopted, cf. Schofield [2003], p. 46f.

<sup>28</sup> 1. 188. 9 Wachsmuth = DK 44B5 = F5 Huffman; for a recent discussion of different ways to read the lines see Huffman [1993], pp. 177-93, whose text I adopt for the purpose of the present, limited investigation. For questions of authenticity, p. 178. As can be seen from my translation, I do not agree with Huffman's note on how to construe and therefore translate *eÅkaston* (p. 192): «*eÅkaston* is confusing at first sight. The only antecedents immediately available are the two 'kinds' of number. However, these were picked out by *e,kate/rw* ('each of the two') at the beginning of the sentence and it would be odd now to use *eÅkaston* ...» – I cannot follow this line of argument.

Now, number has certainly two types, odd and even, and mixed from both of them as a third even-odd; and of each of the two types, there are many shapes or forms which each one itself indicates.

Philolaus B5 is generally regarded as genuine, and if it is genuine, there cannot be any reasonable doubt that Plato must have read it; he introduces Philolaus specifically in the *Phaedo*. With regard to the meaning of *eiâdoj* in Philolaus B5, there is no difficulty in translating the word as «type» on its first occurrence. A close parallel from the *Phaedo* is 79a6, when Socrates suggests:

qw=men ouân bou/lei, eãfh, du/o eiãdh tw=n oãntwn, to\ me\n  
o(rato\n, to\ de\ a'ide/j;  
Do you now want us, he said, to posit two types of things that are, the  
one visible, the other invisible?

This usage was, of course, perfectly common with the medical writers; one need not, therefore, assume that anybody reading the sentence at 79a6 would have thought of any particular significance as to terminology<sup>29</sup>. What is interesting is the *second* occurrence of the term in Philolaus B5. *eiâdoj* has the same point of reference; it has a qualifying adjectival pronoun attached to it, in that way parallel to expressions like *aãllo eiâdoj* or *pa/nta ta\ eiãdh*; there is, however, no qualifying genitive; that is, of course, not absolutely necessary, since the point of reference is in close proximity, and the context does not create any ambiguity in sense; nevertheless, Philolaus B5 is a precedent for the absolute use of *eiâdoj*, where *eiâdoj* refers to an abstract, philosophical notion. And yet more can be said about the use of *eiâdoj* here. Pythagoreans were interested in numbers. For that we have the direct evidence of fragments. But they were not interested in numbers in isolation, as witnessed in reports like that of Aristotle at *Metaphysics* A5, 985b ff. At 986a15, his report comes close to summarising Philolaus B5. Then, a few lines later, he resumes (986a22):

eãteroi de\ tw=n au)tw=n tou/twn ta\j a)rxai\j de/ka le/gousin  
eiânai ta\j kata\ sustoixi/an legome/naj! ...  
But others of those same people say that there are ten principles, gathered in columns<sup>30</sup>: ...

<sup>29</sup> Nor, of course, at this stage, of the theory of forms; *eiâdoj* in this sense is *not* a technical term of philosophy.

<sup>30</sup> For the arrangement of the opposites in columns, see Kirk-Raven-Schofield [1983], p. 337f.

Plato's answer to Democritean Determinism

<i>ited</i>	pe/raj	kai\	aĀpeiron		<i>limit</i>	<i>and</i>	<i>unlim-</i>
	peritto\n	kai\	aĀrtion	<i>odd</i>	<i>and</i>	<i>even</i>	
	eĀn	kai\	plh=qoj	<i>one</i>	<i>and</i>	<i>multitude</i>	
	de/cion	kai\	a)ristero/n	<i>right</i>	<i>and</i>	<i>left</i>	
	aĀrren	kai\	qh=lu	<i>male</i>	<i>and</i>	<i>female</i>	
	h)remou=n	kai\	kinou/menon	<i>still</i>	<i>and</i>	<i>moving/moved</i>	
	eu'qu\	kai\	kampu/lon	<i>straight</i>	<i>and</i>	<i>curved</i>	
	fw=j	kai\	sko/toj	<i>light</i>	<i>and</i>	<i>dark</i>	
	a)gaqo\n		kai\ kako/n	<i>good</i>	<i>and</i>	<i>bad</i>	
	tetra/gwnon	kai\	e(tero/mhkej! ...	<i>square</i>	<i>and</i>	<i>oblong: ...</i>	

For our purposes it does not matter which group of Pythagoreans had exactly this table of opposites, if any; it does not matter if all of the pairs were included for any one group; it does not even matter if the «good and bad» were included for Philolaus (or Echebrates), although that would make things more readily comprehensible for them from the start. What matters is that just as with numbers, one could say that there are two types of animals, male and female; two types of line, straight and curved; two types of quadrangles (or geometrical numbers), square and oblong. It is true, Aristotle does not mention the term *eiādoj* in connection with this list of *a'rxai/*; but Aristotle uses his own terminology throughout, and he did not mention *eiādoj* before, when he was either writing about Philolaus himself or about someone holding virtually identical views on the odd and even. If it is correct that there were two types of all those things, Philolaus' use of *eiādoj* in an absolute application for one or other of odd and even is understandable; the same term may well have been applied beyond the one attested example. What was listed in tables of opposites were the primary constituents of the *ko/smoj* or universe; they can be called «opposed – or opposing – principles», but one can also talk about them as «two types», of whatever it happens to be; the next step is to speak of «each type», without qualification of what the type is supposed to be a type of. And that is exactly what Phaedo does in summarising the discussion for Echebrates and the other Pythagoreans (102b1): *w`mologeĩto eiānai; ti eĀkaston tw½n ei'dw½n*, *it was agreed that each of the types is something*; in the same way it had previously been agreed that «death is something» and that there are a number of things to which we give the predicate: «it is». Phaedo's use of *eiādoj* is best understood in that Pythagorean context.

5. The case for *i'de/a* is different. After Xenophanes, Anaxagoras uses the word *i'de/a* in a way significant for subsequent Greek philosophy. Simplicius tells us (*Physica* 34, 28 = DK 59B4):

le/gei ga'r met' o'li/ga th=j a)rxh=j tou= prw/tou 'peri\ fu/sewj'  
 'Anacago/raj ouĀtwj! <tou/twn de\ ouĀtwj e'xo/ntwn xrh\ dokeĩn  
 e'neiĩnai polla/ te kai\ pantoĩa e'n pa=si toĩj sugkrinome/noij kai\

spe/rmata pa/ntwn xrhma/twn kai\ i'de/aj pantoi/aj eÃxonta kai\  
xroia\j kai\ h(dona/j)».

Indeed, Anaxagoras, close to the beginning of Book I of *On Nature*, speaks thus: “These things being so, it is right to think that there were, in all the things that were being put together, many things, of all kinds, and seeds of all things - [seeds] having figures and colours and savours of every kind”.<sup>31</sup>

This statement sets out one of the principles of the ontology and physics of Anaxagoras, about whose work Simplicius declares elsewhere (*Physica* 155, 23):

... dhloĩ dia\ tou= prw/tou tw=n ‘fusikw=n’ le/gwn a'p' a)rxh=j!  
o(mou= xrh/mata pa/nta hÅn, aÃpeira kai\ plh=qoj kai\ smikro/thta.

It is clear [that Anaxagoras says what has just been summarised] from Book I of the *Physics* where he says: “All things were together, infinite as to amount and as to smallness”.

If one gives a temporal interpretation to these fragments, there was a state when nothing was distinct, when none of the composite bodies which constitute our world had come into being, when all the seeds were in one mixture from which nothing had separated off. Later, in our world, where there are sugkri-no/mena, *composite* bodies which somehow have separated off, they contain those seeds which are the seeds of all things. These smallest and ultimate constituents are said to have kai\ i'de/aj pantoi/aj kai\ xroia\j kai\ h(dona/j), *appearances, and colours, and tastes of all sorts*. The three words, i'de/aj, xroia\j and h(dona/j), refer to three distinctive, and distinct, properties or qualities of the seeds, their «figures», «colours» and «tastes». The i'de/ai, the «figures» of the seeds of all things, may have been named first because they constitute their most distinctive feature; but that is speculation.

A slightly different context, but nevertheless one in many ways dependent on Anaxagoras is that of the physics of Diogenes of Apollonia as quoted and summarised by Simplicius (*Physica* 151, 28 = DK 64B2-5). Diogenes, as we are told, attempts to prove that everything is one, as can be seen from the interaction of things: all things are ordered by some sort of mind or understanding, for otherwise they would not have the measures we see them having; Diogenes holds that for all living beings it is *air* that is life and soul and understanding. Therefore, he concludes (B5), to\ th\n no/hsin eÃxon, *that which has understanding*, is what men call air. Everything has a share in it, and air displays as many variations as understanding does. Air is at times warmer, at times colder, drier, wetter, calmer, more agile, and changing as to taste and smell and colour in infinite ways. Yet, differences are not complete, nor are similarities, for complete similarity amounts to being the same, says Diogenes. And he continues:

<sup>31</sup> The translation of B4 is a slightly modified version of Schofield [1980], p. 101.



aĀte ouĀn polutro/pou e'ou/shj th=j e, teroiw/sioj polu/tropa kai\  
 ta\ z%=a, kai\ polla\ kai\ ouĀte i)de/an a)llh/loij e'oiko/ta ouĀte  
 di/aitan ouĀte no/hsin u(po\ tou= plh/qeoj tw=n e, teroiw/sewn.  
 Now, because alteration is manifold, manifold are also the animals<sup>32</sup>,  
 and many and neither like each other in figure nor in diet nor in under-  
 standing, through the multitude of the alterations.

Speaking of the i'de/a, the *figure*, of an animal, Diogenes shares with Herodotus; therefore it is presumably common usage; with Diogenes, however, this is linked with physical theory, and since he is arguing here from physics to biology, one may be justified in seeing changes in the states of air – as regards all the qualities mentioned: smell and taste, colour, and figure – behind the differences in the diet, the understanding, and the figure of living beings.

The one occurrence of i'de/a in what is preserved of Empedocles is found in a context very similar to that of Anaxagoras. At one of the extreme points in the struggle of friendship and quarrel, quarrel is at the depth of the whirling rotation, friendship in the middle; from there friendship begins with her work of composition, putting together what is unmixed. At first, quarrel is still within the whirl and within some of the members and parts of everything, but quarrel is retreating to the outer edges, and friendship is spreading (Simpl., *Physica* 32, 11 = DK 31B35, 14ff.):

aiāya de\ qnh=t' e'fu/onto! ta\ pri\n ma/qon a'qa/nat' eiānai, |  
 †zwra/ te ta\ pri\n aĀkrhta† dialla/canta kelev/qouj, | tw=n de/ te  
 misgome/nwn xeilt' eĀqnea muri/a qnhtw=n, | pantoi/aij i'de/hisin  
 a)rhro/ta, qau=ma i'de/sqai.  
 But forthwith there grew mortal beings: what previously understood to  
 be immortal; [...] changing their ways; but of the mixed things, there  
 poured forth innumerable species of mortal beings, fitted together,  
 with all sorts of figures, a marvel to behold.

Both Anaxagoras or Empedocles share the perixw/rhsij or diĀnoij or di/nh with Leucippus and Democritus; this *whirling rotation* has a central rôle in their cosmology, roughly speaking as set off by nou=j, *mind*, with Anaxagoras (cf. Simplicius, *Physica* 300, 27 = DK 59B13); either just being there, or set off by friendship and quarrel with Empedocles (e.g. B35); and coming about somehow and developing by necessity with Leucippus and Democritus (Diogenes Laertius IX 31-33 on Leucippus = DK 67A1). In all three cosmological systems, there are things smaller than and prior to what we perceive around us. And Democritus declared (Simplicius, *Physica* 327, 24 = DK 68B167):

diĀnon a)po\ tou= panto\j a'pokriqh=nai pantoi/wn i'dew=n,

<sup>32</sup> z%=a are, of course, all *living beings*.

a whirling of all sorts of appearances was separated off from the all.

What those appearances are is impossible to say with certainty based on this fragment alone, whether or not one is prepared to accept Gomperz' emendation of *ei'de/wn* to *i'de/wn*. But it is reasonable to assume that they are the smallest particles which were floating about in the emptiness and are now separated off, in ordered or as yet in unordered form<sup>33</sup>. And there is one instance of *i'de/a* in Herodotus that may contribute to an understanding of Democritus' usage: When Darius' satraps had defeated and enslaved the rebellious Eretrians, Darius decided not to punish them but instead to let them settle in a place called Ardericca of which we are told (VI 119):

... a'po\ me\n Sou/swn de/ka kai\ dihkosi/ouj stadi/ouj a'pe/xonti,  
tessera/konta de\ a'po\ tou= fre/atoj to\ pare/xetai trifasi/aj  
i'de/aj. kai\ ga\r a'asfaltou kai\ a'alaia kai\ e'alaion a'ru/ssontai e'0'c  
au'tou= tro/p% toi%=de! ... .  
... its distance from Susa was two hundred and ten stadia, and forty  
<stadia its distance> from the well which provides three «appearances». And indeed, asphalt and salt and oil is brought up from it in the following way: ... .

It is indeed the case that three 'types of *stuff*' are produced from this well; but that is not what is said. There is no qualifying genitive, we are not told three types of what. In that, the use of *i'de/a* here comes close to that of Democritus. If anything, Herodotus' usage is more definitely abstract, since with Democritus the possibility remains that *pantoiwn i'de/wn* is a descriptive genitive: «a whirl of many appearances» could be «a whirl that has many appearances», «a whirl that appears now in one way, now in another». That is not possible with Herodotus, and so taking *i'de/a* as a term referring to a material object with Democritus as well becomes inherently more likely. The well produces three distinct «appearances» or «figures», if those English terms can be stretched so as to accommodate any sort of physical object<sup>34</sup>. Thus *i'de/a*, unlike *eiadoj*, was a word more closely associated with natural science, physical theories and speculation; it was used in the sense of «figure». Anaxagoras (DK 59B4) had declared that the *spe/rmata*, *seeds*, or smallest particles, have all sorts of *i'de/aj*. Subsequently, Democritus, 68B167, stated that *diñnon a'po\ tou= panto\j a'po-*

<sup>33</sup> Cfr. Sext. Emp., *Adv. Math.* VII 116f (= DK 68B164). They could, of course, also be what results from this process of separation, comparable with Empedocles' *e'qnea muri/a qnhtw=n*, *pantoi/aj i'de/hisin a)rhro/ta* of 31B35 quoted above; they could be the product of that whirling separation. But in the light of the evidence of 68A57 discussed above, both reading *i'dew=n* and translating «a whirl (consisting) of all sorts of appearances» seems preferable.

<sup>34</sup> The same shift in application took place with the English word «appearance» in the context of inanimate objects, when, for example, King [1667], s.v. «Appearance. 14», writes «White and clean appearances ... all figur'd like the lesser sort of Birds Eggs». In this example, the objects themselves, not the impressions they make, or the perceptions they provoke, are called «appearances».

kriqh=nai pantoi/wn i'de/wn, a whirling was separated off <consisting> of all sorts of figures. This usage makes i'de/ai, or figures, the ultimate constituents of the world; i'de/a was a standard term employed for denoting Democritus' atoms.

6. Among all the Presocratics to whom Plato responded, Democritus is thus the only one with whom i'de/a as a technical term could denote *something*, rather than just be said *of something*. And about Democritus' atoms, which he also called, in a bold coinage, i'de/ai, we learn that they were non-composite, invisible, ever-lasting, indestructible, the only things that really are in addition to what is not, while everything else is appearance (68A37, 57, 135, B9, 11b). This, however, is remarkably reminiscent of *Phaedo* 78b-79a: there, we encounter the notions of dispersal, to\ diaskeda/nnusqai, the composite, sunteqe/nti te kaii sunqe/t% oAnti, the incomposite, a'su/nqeton, what is always the same, a'ei\ kata\ tau)ta\ kaii w`sau/twj eAxei, change, metabolh\n, alteration, a'lloi\zwsin, necessity, a'na/gkh; and at 79a1, Socrates continues in contrasting the many things with that itself with is unchanging:

ou)kou=n tou/twn me\n kaAn aAyaio kaAn iadoij kaAn taij aAllaj  
 ai'sqh/sesin aiAsqoio, tw\zn de\ kata\ tau'ta\ e'xo/ntwn ou'k eAs-  
 tin oAt% pot' aAn aAll% e'pila/boio hA t%\z th=j dianoi\zaj  
 logism%\z, a'll' eAstin a)idh= ta\ toiau=ta kaii ou)x o, rata/;  
 panta/pasin, eAfh, a'lhqh= le/geij.  
 qw\zmen ouAn bou/lei, eAfh, du/o eiadh tw\zn oAntwn, to\ me\n  
 o(rato/n, to\ de\ a'ide/j;  
 qw\zmen, eAfh.  
 kaii to\ me\n a'ide\j a'ei\ kata\ tau'ta\ eAxon, to\ de\ o(rato\n  
 mhde/pote kata\ tau'ta/;  
 kaii tou=to, eAfh, qw\zmen.  
 "Then again, you can touch them and see them or otherwise perceive  
 them with your senses, whereas those unchanging objects cannot be  
 apprehended save by the mind's reasoning. Things of that sort are in-  
 visible, are they not?"  
 "That is perfectly true".  
 "Then shall we say there are two kinds of thing, the visible and the in-  
 visible?"  
 "Very well".  
 "The invisible being always constant, the visible never?"  
 "We may agree to that too".<sup>35</sup>

All of this is, of course, Presocratic in a general sense, and the commen-  
 taries point out various affiliations, not least the word monoeide/j, «uniform»,  
 which points to Parmenides. But while this is so, it should be stressed at the

<sup>35</sup> Translation Hackforth [1955].

same time that everything said about the eternal and immutable here fits Democritus' thought more than any one other fifth century system of thought. But my point is not to attempt to show that the first half of the *Phaedo* is written exclusively with Democritus in mind. Quite the opposite, in the *Phaedo* Plato shows to a wider audience, outside the confines of the Academy, that what he can offer to the Athenians and to all the Greek speaking world supersedes all the Presocratic physical, cosmological and cosmogonical systems<sup>36</sup>, while saving traditional ethics from neologisms and respecting religious sensitivities<sup>37</sup>. In the *Phaedo*, Plato introduces a Socrates who is still talking about what he has always been going on about, the good, the just, the beautiful. But while the object of Socrates' affection has not changed, the way Plato is presenting it has. The good and the beautiful are no longer restricted to the sphere of human behaviour and interaction, ethics and politics, they are explanatory forces for both the human sphere and the world at large.

At the same time, though, Plato does privilege three systems of thought which he must have considered as particularly influential: Anaxagoras had been in Athens himself, and his thought had got wider currency through his association with Pericles. In the *Phaedo*, Anaxagorean nou=j or *Intelligence* is rejected as ineffective and lacking explanatory power, but the notion of mete/xein, *sharing*, and of being kaq' au(to/, *by itself*, were accepted as powerful images that could make plausible and in the first place comprehensible the new and unusual suggestion that it was not Anaxagorean *homoeomere* but the good and the beautiful and the just and the equal that constituted everything. The second school of thought Plato responded to were certain Pythagoreans and followers of Philolaus. These people were thinking in terms of opposites constituting the world. But while some of the opposites, like good and bad, just and unjust, equal and unequal would qualify as candidates for Plato's explanation of the world, others, like male and female, light and dark, *etc.*, would not. The second difficulty Plato had with this pattern of Pythagorean thinking, hinted at at *Phaedo* 97d, when he says that the same science pertains to good and bad<sup>38</sup>, was precisely their thinking in terms of opposites<sup>39</sup>. But Plato's position towards the Pythagoreans was different from the one he adopted towards Anaxagoras: in

<sup>36</sup> In that, Plato and Aristotle are very much alike.

<sup>37</sup> For the view that Plato himself was not necessarily committed to any of the religious claims made in the *Meno*, the *Phaedo*, *etc.*, including the myths and the doctrine of anamnesis, see Herrmann [2004].

<sup>38</sup> This is often seen as an epistemological rather than an ontological claim, but from the very early dialogue *Ion* onwards, Plato holds that there is one science for one object, and one object for one science. The epistemological claim at *Phaedo* 97d therefore amounts to an ontological claim: to know what is best and what is worse is the same thing, there is only one science or knowledge, as there is only one object, the good, which is either there or not there, manifest or not manifest.

<sup>39</sup> In the *Lysis*, the *Symposium*, the *Republic* and the *Timaeus*, not least, Plato advances the positive view that in terms of cause, reason and explanation, and as object of our striving and desire, there is only the good and beautiful, and not their opposites.

principle, they were after the right thing; many of their *types* were indeed what Plato thought did underlie the world order; they had, however, to free themselves from their thinking in oppositions, a feature common to so many Presocratic thought systems, including, of all people, Parmenides, and they had to accept Plato's true innovation, thinking purely *e'n lo/goij*, in non-corporeal categories; for that was something which, to our knowledge, nobody before Plato had conceived of.

The third, and most formidable, opponent, though, was Democritus. His world was a world without *nou=j*, without intelligence, without divine order, and even if one did not have objections to his system on ethical or religious grounds, it lacked all explanatory power, as it was operating only with corporeal constituents and a necessity which was effecting things without guidance. Plato's answer to Democritean determinism was his own theory of ideas. If, says Plato to Democritus, there are those *i'de/ai*, those appearances which are permanent, unchangeable, ever-lasting, indestructible, and which in their combination and co-operation constitute this world, if there are such *i'de/ai*, they are the good, the beautiful, the just, the equal.

7. There may be further corroboration for this interpretation of Plato's intention at *Phaedo* 95e-105e. One of the most conspicuous features of the first part of this section of the dialogue is Socrates' account of his early search for an *ai'tiζa* concerning coming-to-be and passing-away. In the course of the passage, the words *ai'tiζa* and its cognates are used 37 times<sup>40</sup>, and connections between the central issue of causation / explanation / justification / responsibility here and in the *Timaeus* have often been made<sup>41</sup>. Plato invites his readers to compare Presocratic explanations of the world with his own, in particular drawing attention to the difference between the system of Anaxagoras which provided an explanation that introduced *nou=j*, or *intelligence*. As observed above, Anaxagoras is the only one mentioned by name in this section<sup>42</sup>. And because *nou=j* occurs in the fragments of Anaxagoras (DK 59B11, 12, 13, 14), commentators, having listed other Presocratics for the alternative models now discarded by Socrates, focus on Anaxagoras alone now, at most asking to what extent Diogenes of Apollonia may already have fulfilled Socrates' stringent conditions of explanation here<sup>43</sup>. In this, it is generally overlooked that the words *ai'tiζa* and *aiātion* are not actually part of Anaxagoras' vocabulary, as far as we know. In

<sup>40</sup> The literature on «causes» in the *Phaedo* is vast; among recent discussions, see e.g. Strange [1985], Natali [1997]<sup>2</sup>, Sedley [1998]<sup>2</sup>, McCabe [2000], pp. 172-75, and Casertano [2003]; note Casertano, p. 33, on the absence of distinctions in application, often claimed to exist, between *ai'tiζa* and *aiātion*.

<sup>41</sup> Cf. e.g. Archer-Hind [1888], Sedley [1989], Johansen [2004], pp. 2, 103-06.

<sup>42</sup> See Section 1 above. Here, the name of Anaxagoras occurs twice, at 97b and 97d: provided the latter is not a gloss.

<sup>43</sup> Cf. e.g. Theiler [1925], p. 14.

fact, although the doxographic tradition, beginning with Plato and Aristotle, abounds with instances of *ai'tiζa* and *aiātion* in descriptions of Presocratic explanations of the world, the words do not occur in any of the fragments of the early natural philosophers. The one exception, though, who may have used the term *ai'tiζa* not in an ethical, legal or medical, but in a physical context, is Democritus. As always, it is impossible to be absolutely certain. But there are nine book-titles containing the plural *ai'tiζai* (D.L. IX, 45-48) at least one of which, *ai'tiζai peri\ a'kairw=n kai\ e'pikairw=n*, does form part of one of the Thrasyllan tetralogies. In addition, there is the, admittedly mocking, report by Dionysius of Alexandria (*ad Eus., Praep. Ev. XIV, 27, 4 = DK 68B118*):

D. gou=n au)to/j, wDj fasin, eÄlege «bou/lesqai ma=llon miζan eu, reiĴn» ai'tiologiζan hÄ «th\ŋ Persw½zn oi, basileiζan gene/sqai!» kaiĴ tau=ta ma/thn kaiĴ a)naitiζwj ai'tiologw½zn w'j a)po\ kenh=j a)rxh=j kaiĴ u(poqe/sewj planwme/nhj o(rmw' menoĴ kaiĴ th\ŋ r(iζzan kaiĴ th\ŋ koinh\ŋ a)na/gkhŋ th=j tw½zn oÄntwn fu/sewj ou)x o(rw½zn, ...

Thus Democritus himself, as he says, said that he «rather wanted to find one» explanation than «that the kingship of the Persians come to be his»: and that he explained randomly and without reason, as starting from an empty necessity and a wandering hypothesis, and not seeing the root and common necessity of the nature of all things, ...

This passage, full of mocking humour, may just preserve some original terminology. That is clearly the case with *a'na/gkh*, *ke/no-*, Leucippus' *ma/thn*; it could well extend to *planwme/nh*, *wandering*, a poetic word not obviously connected to Presocratic philosophy outside Plato's *Timaeus* 48a, where necessity is famously equated with the *wandering cause*, *planwme/nh ai'tiζa*<sup>44</sup>; and it could be evidence of *ai'tiζa* itself. If this is true, there are strong reasons to believe that Plato was responding to Democritus at *Phaedo* 97e already. This may be confirmed by the collocation, at 97e2, of *th\ŋ ai'tiζan kai\ th\ŋ a'na/gkhŋ*, *the cause-cum-explanation and the necessity*, where mentioning necessity fits the Democritean deterministic system at least as well as Anaxagoras<sup>45</sup>.

This reading of *Phaedo* 95e ff. supports, and in turn receives support from, the suggestion that the term *i'de/a* is adopted by Plato for his ultimate constituents of the world from Democritus, who had used it for his own ultimate constituents. It would also strengthen the case for a privileged position of Democritus as the main target of the explanation of the *ko/smoj* through principles

<sup>44</sup> Cf. e.g. Archer-Hind [1888], p. 167, commentary *ad* 48a, who discusses Plato's reaction to Democritus in the lemma immediately preceding that on *to\ th=j planwme/nhj eiādoj ai)ti/aj*.

<sup>45</sup> Cf. also Strange [1985], p. 26, n. 3; and Casertano [2003], p. 34 with n.2, who links not only the notion of *necessity*, but also that of *randomly* and *for a reason* (Leucippus B2) to *Timaeus* 28a-c. – Note that if the notion of *ai)ti/a* has entered Plato's thinking through his reception of Democritus, the remarks by Natali [1997]<sup>2</sup> on the difference in usage and philosophical concepts between Plato and Aristotle gain a further historical dimension.

which are not only invisible, non-composite, indestructible and ever-lasting, as were the atoms that combined by necessity, but in addition also non-corporeal, just as *intelligence*, *nou=j*, will be non-corporeal in Plato for the first time in Western thought. Plato's interpretation of Democritus' necessity as only an accessory, a *sunai/tion*, would have been prefigured in the *Phaedo*: despite differences in application of the term in the *Phaedo* and the *Timaeus*<sup>46</sup>, the target of the criticism would have been Democritus' determinism from the outset<sup>47</sup>. In fact, it is only the introduction of *ai'tiζa* into the speculations of the natural philosophers that allows us to speak of Democritean determinism in the first place. While other Presocratics may well have speculated on the physical components of the world, and on physical change, Democritus introduced the notion of *ai'tiζa*, *cause-cum-explanation*, into the discussion of physical *principles*, *a'rxai*/. He is thus the first western thinker about whom one could even ask whether his system of thought was deterministic. Plato decided that it was, and he argued against it from his early dialogues right to the end, when in *Laws X* the question of multiple worlds, un-caring gods, and order and chance, is dealt with again in an ethical-cum-political context<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Cf. recently Johansen [2004], pp. 103-06.

<sup>47</sup> Note that the 'legal pun' in *sunai/tion*, *accessory*, can be Plato's own – there may, but need not have been a legal origin to Democritean use of the term.

<sup>48</sup> I must reserve for a later occasion discussion of Plato's response to Democritus in the *Republic*, *Sophist*, *Politicus* and *Philebus*. – I should like to record here my gratitude to David Robinson, Edinburgh, who commented on an earlier draft.

Fritz-Gregor Herrmann



ARISTOTELE



Vincenza Celluprica

IL DETERMINISMO LOGICO  
NEL *DE INTERPRETATIONE* IX DI ARISTOTELE

Nel capitolo 9 del *De interpretatione* Aristotele discute un'argomentazione che fa parte del cosiddetto determinismo logico, in quanto stabilisce un nesso tra la necessità di tutte le cose e la verità/falsità delle proposizioni. Si tratta, come è noto, di un testo molto problematico, che ha suggerito interpretazioni molto diverse sia dell'intero capitolo sia dei principali punti<sup>1</sup>. Le principali questioni sulle quali gli interpreti si sono trovati in disaccordo sono sostanzialmente le seguenti: 1) quale sia esattamente l'argomentazione; 2) se Aristotele ne accetti o meno la validità; 3) quale sia la «soluzione» aristotelica; 4) se Aristotele ha ragione o meno nel derivare dal determinismo logico il fatalismo, l'affermazione cioè che per l'uomo è inutile prendere decisioni ed agire, poiché in ogni caso accadrà ciò che è necessario che accada.

1. Quanto alla prima questione, è fondamentale la lettura che si dà delle righe iniziali del capitolo, 18a 28-34, nelle quali Aristotele enuncia la sua tesi (tesi iniziale) riguardo al comportamento dei giudizi, rispettivamente, su cose passate, presenti e future.

Riguardo dunque alle cose che sono o che sono state è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera o falsa. E riguardo agli universali presi universalmente si ha sempre che l'una è vera l'altra falsa, come pure riguardo alle cose singolari, come si è detto; per gli universali non espressi in forma universale non è necessario e anche di questi si è parlato. Riguardo invece alle cose singolari future (*μελλόντων*)<sup>2</sup> non è lo stesso (*οὐχ ὁμοίως*).  
(*De int.* 18a 28-33)

<sup>1</sup> Cfr. Celluprica [1977]. Per ulteriore bibliografia cfr.: Weidemann [1994], Gaskin [1995], Whitaker [1996], Zadro [1999].

<sup>2</sup> Il termine *μέλλω* è usato da Aristotele sia per indicare semplicemente il futuro (cfr. *cat.* 6, 5a 7-8) sia per indicare la contingenza (cfr. *gen. et corr.* II 11, 337b 4-7, dove *μέλλει* è contrapposto a *ἔσται*) sia la maggiore probabilità (cfr. *rhet.* II, 19 1392b 15-34). In 18a 33, stando al contesto generale il termine sta ad indicare le cose future contingenti.

Non c'è dubbio, a mio avviso, che la lettura che ne dà Ackrill<sup>3</sup> sia la più rispondente al testo: a ἐπὶ μὲν della riga 28 si contrappone ἐπὶ δὲ della riga 33. La distinzione tra i giudizi universali, particolari e indefiniti, contenuta nelle righe intermedie (καὶ ἐπὶ μὲν... περὶ τούτων) riguarda i giudizi su cose presenti e passate e poiché in uno dei tre casi, quello dei giudizi indefiniti, si dice che un certo principio non vale, questo principio non può essere lo stesso che viene enunciato nelle prime due righe, dove, viceversa, si afferma che vale per tutte le proposizioni su cose passate e presenti. D'altra parte, non è sostenibile che in 18a 28-9 il funtore modale ἀνάγκη possa essere letto distributivamente, il che vorrebbe dire che i giudizi su cose presenti o passate sono necessariamente veri o necessariamente falsi. Ciò per varie ragioni<sup>4</sup>, ma soprattutto perché nella premessa dell'argomento deterministico, che assume la validità generale del principio espresso in 18a 28-29, in luogo di ἀνάγκη, c'è πᾶσα, che esclude la possibilità di modalizzare i termini ἀληθῆς ἢ ψευδῆς. È plausibile quindi affermare che la tesi iniziale consiste nel dire che, nel caso di giudizi su cose presenti e passate, è necessario che l'affermazione, oppure la negazione, sia vera o falsa, vale cioè il principio di bivalenza (PB) – con l'ulteriore specificazione che per i giudizi universali e singolari vale sempre il principio di non contraddizione (PNC), mentre per quelli indefiniti non vale, come già detto nel cap. 7 – nel caso di giudizi singolari su cose future «non è lo stesso». Ciò potrebbe voler dire che per questo tipo di giudizi PB non vale – ma in questo caso ci aspetteremmo οὐκ ἀνάγκη οὐκ ἀεὶ – o che non vale nello stesso modo.

Se la tesi iniziale è così ricostruita, la frase «se infatti ogni affermazione o negazione è vera o falsa» (18a 34) consiste nell'assumere la negazione della distinzione fatta tra i giudizi su cose presenti e passate e quelli su cose singolari future, nel senso che per tutti vale PB. Da tale antecedente segue che «ogni cosa è necessario o che sia o che non sia» (18a 35). L'implicazione è dunque la seguente, secondo la lettura cosiddetta forte<sup>5</sup>:

$$(1) \quad \Box(Vp \vee Fp) \wedge \Box(V\neg p \vee F\neg p) \rightarrow \Box p \vee \Box \neg p$$

Le righe 18a 35 – b 9, introdotte da εἰ γὰρ, servono a chiarire la (1), mettendo in evidenza un passaggio intermedio. Prima si afferma infatti che se vale PB vale anche PNC: «se infatti uno dirà che qualcosa sarà, mentre l'altro non dirà la stessa cosa, è chiaro che è necessario che uno dei due dica il vero, se ogni affermazione è vera o falsa» (18a 35-8). Quindi si mostra, mediante le implicazioni reciproche tra verità/falsità del giudizio e essere/non essere della cosa corrispondente, l'impossibilità che l'affermazione e la negazione siano contem-

<sup>3</sup> Cfr. Ackrill [1963], pp. 133-34.

<sup>4</sup> Cfr. le osservazioni di Frede [1985]<sup>2</sup>, pp. 46-49.

<sup>5</sup> Si è discusso se la lettura corretta sia quella debole, in cui il conseguente è  $\Box(p \vee \neg p)$ , o quella forte. Trattandosi dell'argomento deterministico è plausibile che debba essere quella forte, come è confermato dalla conclusione aristotelica, secondo cui, se l'implicazione è valida tutto è o di viene di necessità (18b 5-9).

poraneamente vere (PB implica PNC): «se infatti è vero dire che è bianco o che non è bianco, è necessario che sia bianco o non bianco e se è bianco o non bianco, era vero affermare o negare; e se non è dice il falso (chi afferma) e se dice il falso non è».

Vale cioè la

$$(2) \quad \Box(Vp \vee Fp) \wedge \Box(V\neg p \vee F\neg p) \rightarrow \Box(Vp \vee V\neg p)$$

Nel seguito del capitolo l'implicazione deterministica è ripresa nella forma più semplice, derivante dalla (1) e dalla (2)<sup>6</sup>

$$(3) \quad \Box(Vp \vee V\neg p) \rightarrow \Box p \vee \Box \neg p$$

Il passo 18a 34 – b 9 è generalmente considerato il primo argomento deterministico. Dall'assunzione che PB e PNC valgono ugualmente per tutti i giudizi segue che tutto è o accade, sarà o non sarà di necessità. La conseguenza deterministica riguarda cioè presente, passato e futuro. Secondo l'interpretazione tradizionale l'implicazione dalla verità alla necessità è valida per Aristotele, poiché si fonda sul concetto di verità come corrispondenza. La necessità in questione sarebbe una «necessità relativa semantica»<sup>7</sup>. Ma tale validità non è così ovvia. Non lo era per Crisippo<sup>8</sup> né lo è per i logici moderni: il concetto di verità come corrispondenza garantisce l'implicazione reciproca tra verità e essere della cosa – se è vero che io sto camminando, allora io sto camminando e se è vero che io camminerò allora io camminerò – non la necessità di ciò che viene asserito. Alcuni interpreti hanno perciò sostenuto che l'argomento non è valido, poiché contiene la fallacia della divisione<sup>9</sup>.

A mio avviso per capire il senso del cosiddetto primo argomento occorre leggerlo in connessione con il secondo in 18b 9-16. Esso consta di una serie di implicazioni, che possono essere così rappresentate:

(per  $t^\circ$  = tempo presente;  $t' < t^\circ$ )

$$(4) \quad pt^\circ \rightarrow \forall t'(pt^\circ) \rightarrow \exists t(\forall t'(pt^\circ)) \rightarrow \neg \Diamond t'(\neg pt^\circ) \rightarrow It'(\neg pt^\circ) \rightarrow \Box t'(pt^\circ)$$

In questo caso la necessità deriva dalla verità, esplicitamente collocata in un tempo anteriore («era vero prima») alla cosa, ma con un ulteriore passaggio dall'essere vero all'essere «sempre vero». Esiste una reale differenza tra l'essere vero e l'essere sempre vero? Hintikka ha proposto una complessa interpretazio-

<sup>6</sup> Cfr. 18b 26-31.

<sup>7</sup> Cfr. Frede [1985]<sup>2</sup>, pp. 39-40.

<sup>8</sup> In disaccordo su ciò con Diodoro Crono, come attesta Cicerone (cfr. Cic., *De fato* 12-13).

<sup>9</sup> Cfr. ad es. Fine [1984], p. 37. Nel secondo argomento ci sarebbe una confusione tra la *necessitas consequentiae* e la *necessitas consequentis*, cfr. Fine [1984], p. 38. L'interpretazione di Fine non dà ragione del capitolo nel suo complesso e soprattutto non propone una spiegazione plausibile di «non è lo stesso», nella tesi iniziale.

ne fondata su tale differenza, sostenendo che i giudizi sempre veri sono quelli in cui la verità è indipendente dal momento di tempo in cui un enunciato è pronunciato ed è legata ad una obiettiva scala cronologica – se ad es. era vero in un dato momento di tempo «Napoleone sarà sconfitto dai Russi nel 1912», doveva essere stato vero per tutto l'infinito tempo passato precedente quel momento –, e che tali giudizi sono non solo veri ma anche necessariamente veri<sup>10</sup>. Ma nel testo aristotelico non c'è traccia di tale tipo di giudizi. D'altra parte D. Frede sostiene che formalmente l'aggiunta di «sempre vero» non fa differenza e che il secondo argomento dipende, come il primo, dal fatto che Aristotele considera l'assunzione di valori di verità «fissati», per proposizioni contingenti, come incompatibili con l'assunzione che gli eventi sono contingenti<sup>11</sup>. Nell'uno e nell'altro caso quindi è il concetto di verità come corrispondenza che giustifica la validità dell'implicazione dalla verità alla necessità.

Credo che la strategia implicita nel secondo argomento sia più complessa e che un testo antico possa essere di qualche aiuto per chiarirla. Si tratta del *De fato* di Cicerone, là dove vengono contrapposte la posizione di Diodoro Crono e quella di Crisippo. Cicerone vuole dimostrare che, se Crisippo crede nella divinazione, deve ammettere che tutto ciò che è asserito con verità da una proposizione sul futuro è necessario e, analogamente, tutto ciò che è asserito con falsità è impossibile:

(per  $t'' > t''$ )

(5)  $V(pt'') \rightarrow Np$

(6)  $F(pt'') \rightarrow Ip$

Ma Crisippo non è d'accordo sulla validità di tali implicazioni e proprio su questo è in forte contrasto con Diodoro Crono. L'accettazione, attribuita a Diodoro, delle due implicazioni non consiste in un errore di logica, ma deriva dalla concezione diodorea del possibile. Per Diodoro infatti possibile era solo ciò che è o sarà vero. Proprio in virtù di tale concezione riterrebbe che tutto ciò che sarà è necessario che sia e tutto ciò che non sarà è impossibile che sia. Crisippo, invece, ammetteva che ci sono possibili che non si realizzano e sosteneva che non era necessario che Cipselo regnasse a Corinto, neppure se l'oracolo di Apollo l'avesse profetizzato mille anni prima<sup>12</sup>. Lo stoico rifiutava pertanto la (5) e la (6) e accettava le seguenti:

(7)  $V(pt'') \rightarrow p$

(8)  $F(pt'') \rightarrow p$

Per dimostrare la validità della (5) e della (6) Cicerone riporta un argomento che si fonda sulla immutabilità/necessità del passato, e consiste nel far vedere

<sup>10</sup> Cfr. Hintikka [1964]; cfr. anche Celluprica [1977], pp. 147-50.

<sup>11</sup> Cfr. Frede [1985]<sup>2</sup>, p. 53.

<sup>12</sup> Cfr. 7, 14.

come la stessa immutabilità/necessità è propria anche del futuro, di tutti gli eventi futuri. La differenza è che l'immutabilità del passato è evidente, quella del futuro non lo è e sembra perciò che non sussista (7,17).

Nam (1) "Moriatur Scipio" talem vim habet, ut, quamquam de futuro dicitur, tamen ut id non possit convertere in falsum: de homine enim dicitur, cui necesse esse mori. Sic si diceretur (2) "Moriatur noctu in cubiculo suo vi oppressus Scipio", vere diceretur; id enim fore diceretur, quod esset futurum; futurum autem fuisse ex eo, quia factum est, intellegi debet. Nec magis erat verum "Moriatur Scipio" quam "Moriatur illo modo", nec magis necesse mori Scipioni quam illo modo mori, nec magis immutabile ex vero in falsum (3) "Necatus est Scipio" quam (4) "Necabitur Scipio".  
(*De fato* 9, 17-18)

La questione che è al fondo dell'argomentazione è se vi sia una differenza tra eventi futuri, la cui necessità non è in discussione, quale la morte di un uomo, ed eventi che sembrano essere contingenti e tali sono in effetti ritenuti da alcuni, quale ad es. il morire in un certo modo piuttosto che in un altro, e di conseguenza, se vi sia una differenza tra i rispettivi giudizi al tempo futuro. Ora, ciò che rende vera la (1) è un evento necessario, che, per definizione, non può non essere: il valore di verità della (1) è perciò immutabile dal vero al falso. Ciò che rende vera la (2) è l'effettiva morte di Scipione in quel modo: il fatto futuro è considerato *ex post facto* (*futurum autem fuisse ex eo, quia factum est, intellegi debet*). E poiché un fatto, in quanto tale non può non essere, è anch'esso necessario: anche la verità della (2), è perciò immutabile dal vero al falso. In entrambi i casi l'immutabilità/necessità del fatto implica la immutabilità del valore di verità, e il giudizio, immutabilmente vero, implica la necessità di ciò che è asserito: *nec magis erat verum "Moriatur Scipio" quam "Moriatur illo modo", nec magis necesse mori quam illo modo mori*. Ciò significa che non ci sono giudizi veri che non siano anche immutabilmente veri, cioè sempre veri; perciò: se è vero «Scipione morirà ucciso di notte nel suo letto» allora è necessario che Scipione muoia in quel modo, di quella necessità propria di ciò che *di fatto* accadrà.

E poiché è lo stesso fatto, la morte per uccisione di Scipione, che implica la verità della (3) e della (4), la (4) non può diventare da vera falsa, esattamente come non può diventarla la (3). Questo tipo di argomentazione presuppone una concezione simmetrica del tempo, per cui il passato è l'insieme dei fatti che si collocano prima dell'attuale momento di tempo e il futuro l'insieme di fatti che si collocano dopo. Un fatto passato è necessario in quanto è accaduto, uno futuro è necessario in quanto accadrà: il futuro è «chiuso» come lo è il passato<sup>13</sup>.

Nel secondo argomento aristotelico il dato di fatto «x è ora bianco» implica che era vero prima dire «x sarà bianco» e se era vero, era sempre vero. È plausi-

<sup>13</sup> Cfr. Cic., *De fato* 12, 27.

bile che il passaggio dall'essere vero all'essere sempre vero sia dovuto all'impossibilità che il giudizio sia vero in un momento di tempo e falso in un altro, essendo il fatto che *x* è bianco che determina la verità del giudizio «*x* sarà bianco», e un fatto in quanto tale è necessario. Perciò, se era vero dire che sarebbe stato bianco, era sempre vero, era vero cioè in tutti i momenti di tempo precedenti quello attuale. Non c'è quindi differenza, formalmente, tra l'essere vero e l'essere sempre vero. L'aggiunta di «sempre» serve a mettere in evidenza la corrispondenza tra l'immutabilità del valore di verità e l'immutabilità del fatto. L'implicazione dalla verità antecedente alla necessità – se era vero/sempre vero dire che *x* sarebbe stato bianco, è necessario che *x* sia bianco – non è altro che l'inverso dell'implicazione dal fatto alla verità antecedente – se *x* è ora bianco era vero/sempre vero dire che sarebbe stato bianco – dove la necessità dell'essere bianco non è espressa, ma è implicita nel fatto che *x* è effettivamente bianco.

L'argomento dimostra quindi che, se si ammette la verità antecedente, tutto ciò che è non poteva non essere ed è perciò necessario, ma Aristotele conclude estendendo la necessità alle cose future: «tutte le cose dunque che saranno è necessario che siano» (18b 14-15). La generalizzazione è giustificata, poiché l'argomento ha un carattere generale. Infatti, il rapporto tra l'essere bianco ora e l'essere vero del giudizio sul futuro per tutto il tempo antecedente a «ora» è lo stesso che tra l'essere bianco domani e l'essere vero del giudizio sul futuro per tutto il tempo antecedente domani. In altre parole, ammettere la verità antecedente equivale ad ammettere *tout court* che i giudizi sul futuro sono veri o falsi.

Che il problema posto dall'argomento deterministico fosse quello della verità antecedente dei giudizi su «ciascuna delle cose che accadono» – senza cioè distinzione tra ciò che accade di necessità e ciò che accade in modo contingente – risulta chiaramente dalle righe 19a 1-6, dove, dopo aver chiarito che la verità di un giudizio è indipendente dal fatto che qualcuno lo pronunci, viene ribadita la doppia implicazione, per un verso tra ciò che accade e la verità antecedente, per l'altro tra la verità antecedente e la necessità di ciò che accade:

se in tutto il tempo le cose stavano così che uno dei due (opposti) fosse oggetto di un giudizio vero, era necessario che questo accadesse e che *ciascuna delle cose che accadono* fosse sempre tale da accadere di necessità. Infatti ciò che qualcuno dice con verità che sarà non è possibile che non sia; e di *ciò che accade* era sempre vero dire che sarebbe accaduto.

La questione fondamentale posta dagli argomenti deterministici riguarda il tipo di necessità implicata dalla verità/falsità dei giudizi. Il secondo argomento si fonda su quel particolare concetto di necessità che è l'immutabilità del passato e che sembrerebbe del tutto innocua. Ma se tale immutabilità è riferita agli eventi futuri, in quanto considerati *post ex facto*, non differisce dalla necessità cosiddetta assoluta, propria di ciò che per sua natura non può accadere. In tal caso infatti non ci sono eventi che potranno o non potranno accadere, sono tutti già parte della storia del mondo, come lo sono eventi naturali quali i solstizi.



L'argomento non *dimostra* che tutto accade di necessità, ma *l'assume*, presuppone una concezione lineare chiusa del tempo, per cui gli eventi hanno un unico corso possibile, quello reale, in cui la possibilità è di uno solo degli opposti e coincide con la necessità.

Questa concezione contrasta con quella aristotelica della contingenza, che è possibilità di entrambi gli opposti e presuppone perciò una concezione aperta del futuro. Ciò significa che ciascuno degli opposti, sia A sia non-A, ha la possibilità di realizzarsi; la realizzazione di A in un dato tempo rende impossibile che nello stesso tempo si realizzi non-A, ma non esclude che *prima* anche non-A fosse possibile: con la realizzazione di A, non-A diventa un possibile non realizzato. Se invece si assume che «domani ci sarà A» è vero oggi, non-A oggi è impossibile e poiché se il giudizio al tempo futuro è sempre vero, non-A non è e non è mai stato possibile. Mentre infatti la doppia possibilità è compatibile con la verità sia dell'affermazione (di domani) «c'è oggi A» sia con la negazione «non c'è oggi A», la verità di «ci sarà domani A» implica che sia vero domani «c'è oggi A». Se perciò oggi è vero «domani ci sarà A», non-A non può essere possibile, poiché l'ipotesi che si realizzi implica una contraddizione, che sia vera contemporaneamente sia l'affermazione sia la negazione<sup>14</sup>. L'impossibilità di non-A non è di tipo logico, è un'impossibilità reale, poiché la verità di «ci sarà domani A» *presuppone* un evento di domani, che rende vero il giudizio: se A è già un fatto non-A è realmente impossibile. È ciò che secondo Aristotele accade per eventi necessari quali i solstizi, che pur essendo futuri, prima che accadano, fanno già parte dei fatti che costituiscono la storia del mondo. La critica aristotelica, come vedremo, consiste proprio nel mostrare come il secondo argomento deterministico tratti gli eventi futuri contingenti come fossero necessari in senso assoluto.

2. Aristotele ritiene validi gli argomenti deterministici? Non c'è dubbio che rifiuta la conseguenza – che tutto cioè è o diviene di necessità – contrapponendo ad essa, la dottrina della potenza degli opposti e della doppia possibilità: le cose che non sono sempre in atto, hanno la potenza sia di essere che di non essere ed è possibile sia che siano sia che non siano, come pure che divengano o non divengano. E questo vale anche per le cose che accadono per lo più, che, pur essendo per certi aspetti – quale la possibilità che siano oggetto di scienza – accomunate alle cose necessarie, appartengono, da un punto di vista ontologico al mondo del contingente. Una singola cosa che ricade nella categoria del «per lo più» può sia essere sia non essere; la maggiore frequenza dell'essere piuttosto che del non essere è solo un fatto statistico, e riguarda il genere<sup>15</sup>. Che dire dell'implicazione dalla verità/falsità dei giudizi alla necessità delle cose? Aristotele sembra ritenerla valida, poiché, dopo aver rifiutato il conseguente dell'implicazione, rifiuta l'antecedente – «ogni affermazione o negazione è vera o

<sup>14</sup> Cfr. Arist., *Metaph.* IX, 3, 1047a 24-29.

<sup>15</sup> Cfr. 19a 7-22.

falsa» (18a 34) –, quando afferma che, nel caso di cose che possono sia essere sia non essere «non è vera l'affermazione piuttosto che la negazione» (19a 19-20), preannunciando una qualche difformità di comportamento dei giudizi sui futuri contingenti rispetto a quelli su presente e passato, che chiarirà nella parte finale del capitolo.

La confutazione sarebbe così conclusa, ed è quanto in generale ritengono i sostenitori dell'interpretazione tradizionale<sup>16</sup>. In realtà il secondo argomento deterministico pone un problema. Se tutte le implicazioni di cui è costituito sono valide e si nega la conclusione, cioè che è necessario che  $x$  sia ora bianco, si arriva a negare anche il primo antecedente, cioè che  $x$  è ora bianco. Se si assume che  $x$  è ora bianco non può essere valida l'implicazione «se  $x$  è ora bianco era vero dire prima che sarebbe stato bianco» (18b 9-10). Aristotele, a mio avviso, rifiuta la validità di tale implicazione, spiegando che non è valida mediante la distinzione tra due concetti di necessità nel passo 19a 23-32, generalmente considerato dagli interpreti come accessorio<sup>17</sup>. Il passo può essere suddiviso in due parti:

Ciò che è, è necessario che sia, quando è ( $\delta\tau\alpha\nu \eta$ ), e ciò che non è, è necessario che non sia quando non è ( $\delta\tau\alpha\nu \mu\eta \eta$ ). Ma né tutto ciò che è è necessario che sia, né tutto ciò che non è è necessario che non sia. Non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia di necessità quando è ( $\delta\tau\epsilon \xi\sigma\tau\iota\nu$ ) e che sia semplicemente di necessità; similmente poi per ciò che non è» (19a 23-27)<sup>18</sup>.

Aristotele distingue una necessità temporale, che è propria di tutto ciò che è «quando è», dalla semplice necessità: la prima non è altro che la necessità fattuale o necessità del passato, propria di tutto ciò che essendosi verificato non è possibile che non sia; la seconda non può che essere la necessità propria, non di tutte, ma solo di alcune cose, che per la loro natura non è possibile che non siano, in contrapposizione a quelle contingenti che possono sia essere sia non essere. Queste ultime anche quando si siano realizzate mantengono il loro carattere contingente, pur essendo fattualmente necessarie.

Sono perciò valide le implicazioni:

(9)  $pt \rightarrow \Box t(pt)$

(10)  $\neg pt \rightarrow \Box t(\neg pt)$ ,

<sup>16</sup> D. Frede ad es. sostiene che «it does not seem to be yet another refutation of the determinist; that refutation has been ended with fanfare in 19a 18-22» (cfr. Frede [1985]<sup>2</sup>, p. 72).

<sup>17</sup> Secondo Frede, mediante la distinzione tra i due concetti di necessità Aristotele vuole soltanto chiarire ciò che è stato modificato e ciò che invece rimane valido, in che senso cioè la necessità di tutte le cose è stata rifiutata e in che senso anche gli eventi contingenti sono necessari, una volta che siano accaduti (cfr. Frede [1985]<sup>2</sup>, p. 72).

<sup>18</sup> La ripresa di  $\delta\tau\alpha\nu \eta$  con  $\delta\tau\epsilon \xi\sigma\tau\iota\nu$  mostra che anche nel primo caso il significato è temporale.

ma non:

(11)  $pt \rightarrow \Box pt$

(12)  $\neg pt \rightarrow \Box \neg pt$ .

Si noti che la necessità temporale, in quanto è connessa con il tempo in cui l'ente è, ha lo stesso indicatore temporale dell'ente e non riguarda solo le cose presenti o passate, ma anche quelle future. Se una cosa è ora bianca «è *necessario ora* che sia bianca», se una cosa sarà bianca domani, «è *necessario domani* che sia bianca»: anche al futuro appartiene perciò la necessità fattuale, ma solo quando si è realizzato.

Nella seconda parte la distinzione viene applicata all'antifasi, termine che qui, chiaramente, sta ad indicare non una coppia di giudizi ma di «cose»:

E lo stesso discorso vale per gli opposti: è necessario che ogni cosa sia o non sia, e che sarà o non sarà; non è però necessario dividere e dire che l'uno o l'altro è necessario. Ad esempio, è necessario che vi sia o non vi sia una battaglia navale domani, non è però necessario che vi sia una battaglia navale domani, né è necessario che non vi sia; ma è necessario che vi sia o non vi sia.

(*De fato* 19a 27-32)

A prima vista non è facile capire perché è «lo stesso discorso»: nel primo caso vengono distinti due significati dei termini indicanti la necessità, in entrambi i casi riferita agli enti; nel secondo sembrerebbe che si dica che la necessità (logica) che governa l'alternativa non può essere distribuita. Non sarebbe perciò valido il passaggio dalla

(13)  $\Box (pt \vee \neg pt)$

alla

(14)  $\Box pt \vee \Box \neg pt$ .

La distribuzione del funtore modale è chiaramente una fallacia. Ma perché Aristotele direbbe che non bisogna compiere tale fallacia? L'espressione «lo stesso discorso» ha senso se anche nel caso degli opposti è in ballo la distinzione tra necessità temporale e necessità assoluta degli enti. In effetti, è proprio perché non sono la stessa cosa la necessità temporale e la necessità assoluta – non sono cioè valide la (11) e la (12) – che non è valido il passaggio dalla (13) alla (14). Essendo valide la (9) e la (10), dalla (13) si passa alla

(15)  $\Box(\Box t(pt) \vee \Box t(\neg pt))$

e non alla (14).

Il «dividere» comporta dunque una fallacia, ma non quella della distribuzione della necessità che governa l'antifasi.

Resta la domanda sul perché Aristotele distingua i due tipi di necessità. È evidente che la distinzione è cruciale, poiché è proprio come conseguenza di questa distinzione che viene introdotto il discorso sul diverso comportamento delle antifasi riguardanti *pragmata* contingenti, rispetto a quelle riguardanti *pragmata* necessari, come sottolinea l'espressione «non sempre sono o non sempre non sono» (19a 36).

Se è corretta la ricostruzione del secondo argomento deterministico che ho proposto, la risposta è chiara: l'argomento presuppone una indistinzione tra i due tipi di necessità. È il fatto, presente o futuro che, in quanto fatto e perciò immutabile, e quindi necessario, implica che era vero/sempre vero che sarebbe accaduto. Ora, non c'è dubbio che per Aristotele, se i *pragmata* sono necessari in senso assoluto, e perciò eterni e immutabili, implicano la verità antecedente. Facciamo l'esempio di un evento futuro necessario, quale il sorgere del sole. Per il PNC è necessario che domani il sole sorga o non sorga, e poiché il sorgere del sole è un evento necessario, è corretto dire, «dividendo» – cosa che non è possibile fare nel caso di eventi contingenti (19a 29) – che è necessario che domani il sole sorga e che è impossibile che non sorga. Ma se è necessario che domani il sole sorga è vero dire «domani il sole sorgerà» ed è falso dire «domani il sole non sorgerà».

L'argomento deterministico, invece, ammette la verità antecedente per tutti gli eventi futuri, con un procedimento di questo tipo: a) è necessario che ci sia una battaglia navale domani o che non ci sia una battaglia navale domani e b) se ci sarà, è un fatto che ci sarà (e in quanto fatto è necessario); c) se non ci sarà, è un fatto che non ci sarà (e, analogamente, è necessario). Pertanto, d) o è necessario che ci sia una battaglia navale domani o è necessario che non ci sia, ed e) se è necessario che ci sia, è vero che ci sarà; f) se è necessario che non ci sia, è vero che non ci sarà. Pertanto, ogni proposizione su un evento futuro è o vera o falsa (PB) e dell'affermazione e negazione contrapposte una è vera l'altra falsa (PNC).

L'obiezione di Aristotele consiste nel distinguere la necessità temporale dalla necessità assoluta. Secondo tale distinzione in b) e in c) la necessità è temporale (è *necessario domani*, che ci sia una battaglia navale domani, e analogamente per l'opposto, e così pure in d). Ma per essere valide e) e f) richiedono che in d) la necessità sia assoluta. Il determinista, poiché asserisce e) e f) tratta la necessità in d) come necessità assoluta e in tal modo passa indebitamente da a) a d). La prima implicazione del secondo argomento deterministico non è dunque valida per Aristotele, poiché se qualcosa è necessario, nel senso della necessità temporale, non «era vero dire prima che sarebbe stato».

Questo significa che per i giudizi su eventi futuri necessari valgono i principi PB e PNC per quelli su futuri contingenti «le cose non stanno allo stesso modo».

3. In questo consiste la «soluzione», come Aristotele chiarisce nell'ultima parte del capitolo, mediante un'analogia tra piano ontologico e piano logico:

Cosicché poiché i discorsi sono veri analogamente a come stanno le cose, è chiaro che, per tutte quelle cose che sono tali da poter essere in uno dei due modi indifferentemente e da ammettere i contrari, è necessario che anche le antifasi stiano in modo analogo; cosa che accade alle cose che non sempre sono o non sempre non sono; di queste infatti è necessario che una o l'altra delle due parti dell'antifasi sia vera o falsa, non però questa o quella ma indifferentemente (οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε ἀλλ' ὅποτερ' ἔτυχεν)<sup>19</sup>, e che una piuttosto che l'altra sia vera, non però già vera o falsa. Cosicché è chiaro che non è necessario che di ogni affermazione e negazione contrapposte l'una sia vera l'altra falsa; infatti la situazione non è la stessa per le cose che sono e per quelle che non sono, ma che possono sia essere sia non essere: è invece come si è detto.  
(*De int.* 19a 32 – b 4).

Secondo la dottrina aristotelica della potenza, ciò che può sia essere sia non essere passa dalla potenza all'atto nel momento in cui interviene l'atto deliberativo (ferme restando tutte le altre condizioni necessarie perché ci sia l'atto), che decide quale dei due opposti attualizzare; finché è in potenza, è indeterminato, non è propriamente un ente, è piuttosto un non ente, anche se non in senso assoluto. La battaglia navale di domani oggi fa parte delle cose che «non sono», ma che possono sia essere sia non essere. È questo tipo di non ente il referente del giudizio «ci sarà una battaglia navale domani». Si è molto discusso se ἤδη in 19a 39 abbia o meno un valore temporale, facendone un punto cruciale ai fini dell'interpretazione del passo e del capitolo. Il valore temporale attesterebbe una concezione temporale della verità per cui Aristotele direbbe che è necessario che una parte dell'antifasi, piuttosto che l'altra, sia vera, ma non già (ora) vera o falsa, riferendosi con «già» al momento presente; e questo significherebbe che ai giudizi sui futuri contingenti non si applica PB allo stesso modo che a quelli su presente e passato. In effetti il significato di ἤδη non è determinante per stabilire se il capitolo aristotelico presupponga una concezione temporale della verità/falsità. Se infatti i referenti dei giudizi sui futuri contingenti sono «non enti», come attesta l'espressione ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων (19b 3), vuol dire che la verità/falsità dei giudizi si riferisce al tempo in cui il *pragma* è un non ente.

Questo pone il problema: la battaglia navale di domani è oggi un non ente; il giudizio «ci sarà una battaglia navale domani», che ha per oggetto questo non ente, può essere oggi vera o, se non vera, falsa? Se, come afferma Aristotele, c'è corrispondenza tra piano ontologico e piano logico, l'indeterminatezza del *pragma* deve avere un corrispettivo nei giudizi. Così, poiché è necessario che ci sia o non ci sia una battaglia navale domani, ma non è *deciso* (oggi) che ci sarà né che non ci sarà, varrà, per quanto riguarda i giudizi, una situazione analoga: «è necessario che ci sia una battaglia navale domani o che non ci sia». Ciascuna

<sup>19</sup> Τόδε ἢ τόδε può riferirsi sia a ἀληθές ἢ ψεῦδος sia a θάτερον. Tra le due alternative non c'è una reale differenza, poiché, come Aristotele ha mostrato in 18a 35 – b 4, se vale il principio di bivalenza vale anche quello di non contraddizione.

parte dell'antifasi è vera o falsa, non è però *deciso* se è vera oppure se è falsa, è vera o falsa indifferentemente; come pure non è *deciso* quale delle due parti dell'antifasi è vera e quale è falsa. Questo non vuol dire che non è vera né l'affermazione né la negazione, tesi che Aristotele ha già rifiutato (18b 17-25), né che esiste un terzo valore di verità tra vero e falso. Come l'indeterminatezza del *pragma* rimane all'interno dell'essere-non essere, così l'indeterminatezza del valore di verità rimane all'interno del vero/falso. Non si può quindi dire che PB e PNC non valgono; valgono ma in un modo tutto particolare. Questo spiega l'uso dell'espressione οὐχ ὁμοίως in 18a 33-34 invece οὐκ ἀεί o οὐκ ἀνάγκη abitualmente usate per i casi di non validità.

Avendo chiarito il particolare comportamento dei giudizi sui futuri contingenti, Aristotele ritiene di aver dimostrato la falsità dell'antecedente dell'implicazione deterministica: ὥστε δηλὸν ὅτι οὐκ ἀνάγκη πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι è la negazione di ὥστ' ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ εἶναι (18b 4) (che a sua volta era una conseguenza di εἰ γὰρ πᾶσα κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθῆς ἢ ψευδῆς) (18a 34). L'affermazione finale è di carattere generale, poiché contrappone gli ὄντα (presenti, passati e necessari) a quei μὴ ὄντα che possono sia essere sia non essere. In tal modo viene confermata la tesi iniziale, che afferma un diverso comportamento solo per i giudizi sui futuri contingenti.

Come è evidente, l'interpretazione qui proposta della soluzione aristotelica è quella cosiddetta tradizionale, che risale ad Ammonio e Boezio. Questo tipo di interpretazione non è certamente privo di problemi. Dal punto di vista della cosiddetta logica classica moderna, in particolare, è apparsa inaccettabile l'idea che Aristotele possa aver limitato la validità di assiomi quali PB e PCN. Tuttavia, la dottrina della contingenza e una concezione temporale della verità come corrispondenza non lasciavano molte altre possibilità per sfuggire al determinismo. Non a caso contro la tesi di una limitazione dei principi logici molti interpreti invocano la atemporalità della verità, che però non pare essere una concezione aristotelica<sup>20</sup>.

D'altra parte una interpretazione alternativa che ha avuto un certo seguito – quale quella proposta da Anscombe, secondo cui non è in questione la sospensione o la limitazione di PB, ma la distinzione tra verità necessaria e semplice verità – è insostenibile per vari motivi<sup>21</sup>. Secondo questa interpretazione i giudizi su cose presenti e passate sarebbero necessariamente veri o necessariamente falsi, poiché ciò che è presente o passato ha una sorta di necessità fattuale, mentre quelli sui futuri contingenti sarebbero semplicemente veri o falsi. Se così fosse ἀνάγκη della riga 19a 36 dovrebbe essere esteso alla riga 39 in modo da leggere nelle righe 38-39: «e che una sia vera piuttosto che l'altra ma non già necessariamente vera o necessariamente falsa», un'estensione difficile da giustificare sia dal punto di vista del testo che della plausibilità del procedimento: se

<sup>20</sup> Cfr. Celluprica [1977], pp. 54-62. Anche in studi più recenti è stato fatto valere, contro l'interpretazione tradizionale, il carattere atemporale della logica.

<sup>21</sup> Cfr. Frede [1985]<sup>2</sup>, pp. 46-49.

L'ambiguità nell'uso di ἀνάγκη in 18a 38-39 potrebbe avere una qualche giustificazione, non è plausibile che proprio questa ambiguità permanga nell'esposizione della soluzione. Secondo van Eck, che ci sia tale estensione è irrilevante, poiché ἀνάγκη di 19a 36 governa l'espressione οὐ μέντοι τόδε ἢ τόδε della riga 38. Le righe 19a 36-38 andrebbero perciò così lette: «That is to say, of two contradictories it is necessary that the one is true or false (as well as the other). However it is not necessarily this (truth value) nor necessarily that (truth value), but as chance has it»<sup>22</sup>. Anche in questo caso ci sarebbe un avvertimento a non dividere e dire – per il fatto che un giudizio (e la sua negazione) è necessariamente vero o falso – che è necessariamente vero o necessariamente falso<sup>23</sup>.

Anche ammesso che ἀνάγκη abbia questa funzione, è improbabile che οὐ μέντοι ἀνάγκη τόδε ἢ τόδε, pur riferendo il dimostrativo agli aggettivi vero o falso, possa significare «necessariamente vero» o «necessariamente falso». La traduzione più naturale è «non è necessario che sia vero o che sia falso, ma è indifferentemente l'uno o l'altro»; il che non comporta una modalizzazione dei valori di verità. Ma soprattutto, come ho già detto, l'affermazione che, nel caso dei futuri contingenti, l'una o l'altra parte dell'antifasi non è necessariamente vera né necessariamente falsa non costituisce, come invece dovrebbe, la negazione della premessa dell'argomento deterministico εἰ γὰρ πᾶσα κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθής ἢ ψευδής (18a 34).

Resta il fatto che *De int.* 9 è l'unico testo in cui si introduce una sorta di qualificazione dei principi di bivalenza e di non contraddizione.

Purtroppo non ci sono altri testi aristotelici in cui si parli della verità/falsità dei giudizi sui futuri contingenti. Frede fa delle ragionevoli ipotesi su come e quando Aristotele potrebbe essersi posto il problema e individua una traccia della consapevolezza del problema in *Gen. et corr.* II 11, 337a 34 e un accenno alla verità/falsità in rapporto a ciò che è e a ciò che è indefinito (τὸ ὄν τὸ ἀόριστον) e in *Metaph.* 4, 1007b 26-29<sup>24</sup>. Un altro indizio si può cogliere a mio avviso in un passo delle *Categorie*, in cui Aristotele dice in che modo il possesso e la privazione si oppongono quando l'oggetto sia naturalmente disposto ad accoglierli:

Ma non potranno neppure far parte dei contrari fra cui sussiste qualcosa di intermedio; in qualche tempo infatti è necessario che uno dei due (cioè o la privazione o il possesso) appartenga ad ogni oggetto costituito per accoglierli: quando infatti l'oggetto sia ormai (ἤδη) naturalmente disposto a possedere la vista, si dirà (ῥηθήσεται) allora o cieco o dotato di vista, e non l'uno o l'altro di questi determinatamente (καὶ

<sup>22</sup> Cfr. Van Eck [1988], p. 32.

<sup>23</sup> Nel caso dei giudizi sul presente e sul passato la distribuzione della necessità sarebbe invece ammessa, poiché i fatti che rappresentano sono già parte della realtà perciò i giudizi sono già veri o falsi cioè sono storicamente necessariamente veri o falsi (cfr p. 33). In realtà, se ai giudizi sui futuri contingenti PB e PNC si applicano nel modo previsto dalla soluzione aristotelica, non c'è ragione di ammettere che i giudizi su presente e passato implicano la necessità della cosa, sia pure intesa come necessità di fatto.

<sup>24</sup> Cfr. Frede [1985]<sup>2</sup>, pp. 41 e 429.

τούτων οὐκ ἀφορισμένως θάτερον, ἀλλ' ὁπότερον ἔτυχεν), ma uno o l'altro indifferentemente; non è infatti necessario o che sia cieco o che possenga la vista, ma l'uno o l'altro indifferentemente. (10, 13a 8-13)

Nel caso in esame, possesso e privazione si comportano come i contrari tra cui non c'è qualcosa di intermedio e per i quali «è necessario che l'uno o l'altro di essi appartenga sempre agli oggetti naturalmente costituiti per accoglierli o di cui si predicano» (ἀναγκαῖον, ἐν οἷς πέφυκε γίγνεσθαι ἢ ὧν κατηγορεῖται, θάτερον αὐτῶν ὑπάρχειν (12b 28-29). Si differenziano invece da quei contrari tra i quali c'è qualcosa di intermedio, ma che costituiscono un'eccezione quando uno di essi appartiene per natura all'oggetto, come per es. il caldo al fuoco e il bianco alla neve. In questo caso

è necessario che dei due contrari l'uno o l'altro determinatamente appartenga, e non uno dei due indifferentemente, cioè o il caldo o il freddo, poiché non è possibile che il fuoco sia freddo né che la neve sia nera  
ἀφορισμένως ἀναγκαῖον θάτερον ὑπάρχειν, καὶ οὐχ ὁπότερον ἔτυχεν. Οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὸ πῦρ ψυχρὸν εἶναι οὐδὲ τὴν χιόνα μέλαιναν. (12b 39-40)

Pertanto, per quanto riguarda l'essere cieco o il possedere la vista, è necessario che uno o l'altro indifferentemente appartenga, ad es., all'uomo (inteso come specie), poiché è possibile che l'uomo sia cieco ed è possibile che non sia cieco, ma abbia la vista. A questa doppia possibilità ontologica corrisponde, sul piano linguistico, la predicazione di un'alternativa e non di una singola predicazione: si potrà dire «l'uomo è o cieco o vedente» ma non «l'uomo è cieco» o «l'uomo è vedente». E questo perché non è necessario che l'uomo sia cieco come non è necessario che abbia la vista. In altre parole, se l'uomo fosse necessariamente cieco, si direbbe, non indifferentemente cieco o vedente, ma gli si attribuirebbe uno solo dei due attributi, si direbbe cioè in modo determinato che l'uomo è cieco (e analogamente per il predicato vedente), così come accade per il fuoco. Poiché al fuoco appartiene, necessariamente, un contrario determinato e non uno qualsiasi dei due (ἀφορισμένως τὸ ἐν καὶ οὐχ ὁπότερον ἔτυχεν, 13a 2-3), non si dirà che il fuoco è caldo o freddo, ma si dirà che è caldo.

Anche in questo passo si afferma una analogia tra modo di essere dei *pragmata* e i relativi discorsi. Non si discute però di verità/falsità di giudizi su cose possibili. Tuttavia, il fatto che il modo adeguato di esprimere una doppia possibilità sia un'alternativa e che non si possa asserire separatamente uno dei membri è significativo della difficoltà che Aristotele incontra, quando il problema è posto in termini di verità/falsità, ad ammettere che, se una cosa ha la doppia e indistinta possibilità di essere e di non essere, una delle parti dell'antifasi sia vera e l'altra falsa, in modo determinato.



4. Rimane la questione del rapporto tra determinismo logico e fatalismo, alla quale, in questa sede, posso solo accennare. Il determinismo logico deriva, dalla validità di principi logici, la necessità del futuro, ma non dice nulla sul rapporto tra ciò che accadrà e le azioni umane. Il fatalismo comporta invece l'inutilità di tali azioni, in quanto, se è necessario che una data cosa accada, è inutile che uno agisca in un modo o nel suo opposto: ciò che deve accadere accadrà comunque. Il presente sarebbe causalmente discontinuo rispetto al futuro nel senso che ciò che accadrà è indipendente dalle azioni umane. Derivare il fatalismo dal determinismo logico è considerato da alcuni interpreti un errore, poiché se è vero che qualcosa sarà, è necessario che sia ed è vero che il suo verificarsi non sarà impedito da alcuno; ma non è vero che non sarebbe impedito qualsiasi cosa noi facessimo, poiché la necessità che sia ciò che sarà, può includere qualsiasi cosa un certo uomo può fare affinché avvenga e le relative conseguenze<sup>25</sup>. Nell'antichità un esempio di argomento fatalistico è rappresentato dal famoso *argòs lògos*<sup>26</sup>. Aristotele sembra trarre dalla conclusione degli argomenti deterministici conseguenze fatalistiche quando afferma che, se tutto fosse necessario,

non occorrerebbe che prendessimo delle decisioni né che ci dessimo da fare, pensando che compiendo una determinata azione si verificherebbe una data cosa, non compiendola non si verificherebbe.  
(18b 31-34)

La frase è troppo poco per poter dire che cosa esattamente voglia significare. È possibile che ci sia un accenno all'«argomento pigro», ma si possono fare anche altre ipotesi, sulla base della dottrina aristotelica della *dynamis*, come principio di movimento. Le potenze irrazionali sono potenze di uno solo dei contrari e passano all'atto necessariamente quando la potenza attiva incontra quella passiva. Per le potenze razionali l'incontro tra attiva e passiva non è sufficiente perché la potenza si attualizzi né il passaggio all'atto è necessario. Essendo potenze di entrambi i contrari è necessario che ci sia qualcosa che determini quale dei due si attui e questo qualcosa è il desiderio (*ὄρεξις*) e la scelta razionale (*προαίρεσις*)<sup>27</sup>. Ciò vuol dire che l'uomo, in presenza delle stesse condizioni esterne, ha la potenza di fare una determinata cosa o di non farla. Pertanto, una data azione può sia essere sia non essere: è contingente. Ma se tutto avviene di necessità, l'uomo, in una data situazione, non avrà la potenza di fare qualcosa o il suo opposto, avrà solo una potenza, quella di fare quello che effettivamente farà. Gli ostacoli esterni potrebbero essere il motivo per cui non ha potenza di fare l'opposto di ciò che farà, dal momento che c'è potenza solo in determinate condizioni, compresa la mancanza di ostacoli esterni.

L'affermazione che non occorrerebbe prendere decisioni potrebbe non significare che le cose necessarie accadono indipendentemente dall'agire umano,

<sup>25</sup> Cfr. ad es. Bradley [1959] e Ayer [1963], p. 272.

<sup>26</sup> Una versione si trova in Cic., *De fato* 12, 28-29.

<sup>27</sup> Cfr. Arist., *Metaph.* IX, 5.

ma che non c'è una possibilità di scelta tra due alternative, in quanto solo una è quella che si può realizzare. Se così fosse Aristotele collegherebbe al determinismo logico non una forma di fatalismo, ma una concezione deterministica dell'agire umano.

Diego Zucca

## IL CASO E LA FORTUNA SONO CAUSE? ARISTOTELE, *PHYS.* II 4-6<sup>1</sup>

Tout ce qui nous semble un pas dans la  
voie des explications, nous le décorons du  
nom de cause  
(E. Meyerson, *Identité et réalité*, p. 40)

Il problema di cui intendo occuparmi è il ruolo dei concetti di *tyche* e *automaton* nell'economia della filosofia aristotelica della natura. Partirò, dopo un inquadramento generale della teoria delle quattro cause, dall'analisi dei capitoli 4-6 del secondo libro della *Fisica*, nei quali Aristotele assume questi concetti come oggetto di indagine esplicita.

Il primo compito che queste difficili pagine pongono all'interprete, è quello di tentarne una lettura coerente, dato che Aristotele pare negare ed affermare ad un tempo che «fortuna» e «caso» siano cause. Dopo aver discusso i passi più rilevanti, cercherò di stabilire se la presunta capacità causativa di caso e fortuna abbia o meno implicazioni immediatamente antideterministiche, ovvero se dipenda soltanto dalla descrizione di alcuni fenomeni naturali dal punto di vista degli interessi, degli scopi e delle preoccupazioni umane; sosterrò che molte oscurità del testo si dissipano se consideriamo che Aristotele ha una teoria delle descrizioni realista e per noi controintuitiva; infine, partendo dal fatto che è l'egemonia della finalità, e non quella della causalità efficiente, la cifra della *physis* aristotelica, concluderò che caso e fortuna sono cause a tutti gli effetti, ma tali da non intaccare la struttura fondamentalmente teleologica della natura.

### I. *Natura, causalità, spiegazione*

La *physis*, regno delle cose il cui principio di movimento e stasi è immanente, è contrassegnata da processi qualitativi regolari, ricorsivi e ordinati, le cui possibilità sono selezionate dalla «natura» degli oggetti che in tali processi sono coinvolti<sup>2</sup>. Non tutto diviene da tutto, non a tutto può accadere tutto, ma l'uomo si genera solo dall'uomo, l'olivo solo dall'olivo, e così via (*Phys.* II 4, 196a

<sup>1</sup> Desidero ringraziare il prof. Carlo Natali per le preziose osservazioni critiche ad una prima stesura di questo articolo.

<sup>2</sup> Cfr. Natali [1996], p. 34; Natali [2004], p. 68.

32ss.). Due dicotomie, trasversali l'una all'altra, caratterizzano il mondo sublunare: la prima, di tipo qualitativo, è fra cose che sono «da natura» e cose che sono «da *technè*», la seconda, di tipo quantitativo, è fra cose che accadono «sempre o per lo più», e cose che non accadono «né sempre né per lo più». A differenza delle cose naturali, il principio delle cose che vengono dall'arte è esterno ad esse (*Phys.* II 1, 192b 28-29; *Met.* A 3, 1070a 7-8): ne è prova il fatto che da un uomo si genera un uomo, mentre da un letto non si genera un letto, se non per intervento di un falegname. L'arte comunque imita la natura, la quale è soprattutto fine e causa finale (*Phys.* II 2, 194a 28, 199a 10ss.).

La trattazione di *tyche* e *automaton* segue immediatamente l'esposizione della teoria delle quattro cause, o meglio dei quattro «perché»<sup>3</sup>, e indaga se, *data* questa semantica quadripartita della nozione di *aitia*, si possa attribuire lo *status* di *aitiai* a ciò che *ordinariamente* viene indicato come «fortuna» e «caso». È dunque indispensabile qualche cenno preliminare a tale teoria, per aver presenti i presupposti a partire da cui Aristotele compie questa indagine. L'esito della ricerca se fortuna e caso siano cause o meno dipende infatti da cosa si intende con «causa», e non solo da cosa si intende con «fortuna» e con «caso».

Causa «*si dice in molti modi*»: come «ciò da cui» qualcosa si genera, o come forma ed essenza, o come «ciò in vista di cui», o come principio di movimento e riposo<sup>4</sup>. Causa di un oggetto è, in sensi diversi, la sua origine materiale, il suo «che cos'è», ciò verso cui tende, la sua causa «efficiente»<sup>5</sup>. Si tratta di una lista eterogenea e non lineare (Natali [1996], p. 36), un *pollachos legomenon* i cui quattro sensi sono unificati dall'essere tipi di *risposta* – non reciprocamente escludentisi ma «accumulabili»<sup>6</sup> – alla domanda: «perché?». L'approccio aristotelico al problema, come di consueto, muove dalla riflessione su un dato linguistico: chiamiamo causa ciò che può occorrere come predicato «responsivo» nel

<sup>3</sup> Cfr. Ackrill [1981], p. 365. Il nesso fra il concetto di *aitia* e quello di *spiegazione* rende insufficiente se non fuorviante la sua traduzione con «causa», soprattutto considerando che la nostra nozione intuitiva di causa è di tipo moderno e «post-humeano», ristretta all'aspetto meccanico o «efficiente» e scevra di connotazioni qualitative (cfr. Natali [1996], p. 34ss., 60ss.; Natali [1997], p. 113ss.; Natali [2003], p. 67ss.; Moravcsik [1991], p. 33ss.; Annas [1982], p. 319ss.; Sorabji [1980], p. 16ss.; Follon [1988], p. 322ss.). Heinaman [1985], p. 317ss., propone di rendere *aitia* con «responsabile di». Per Fine [1987], p. 72, «causa» in Aristotele significa normalmente «fattore esplicativo»; ma come afferma Natali [1996], p. 35ss., [1997], p. 114, p. 120, il nesso di causa e spiegazione non rende la prima una nozione puramente epistemica, giacché la spiegazione connette configurazioni oggettive e la relazione causale è un «rapporto nel mondo», per cui il rilievo di Fine non è falso ma è alquanto riduttivo.

<sup>4</sup> Cfr. *Phys.* II 7, 198a 24; *Met.* A 3, 983b 7ss.; B 2, 996a 17-b 25; A 2, 1013a 24-b 3; H 4, 1044a 32-b 4; *An. Post.* II 11, 94b 20-24; *De Part. An.* I 1, 639b 11ss.; *De Gen. An.* I 1, 715a 1-14.

<sup>5</sup> Moravcsik [1991], p. 35, osserva che chiamare «causa efficiente» il principio di movimento e riposo è impreciso, in quanto, per esempio, la competenza di un tecnico può essere causa motrice, ma sarebbe forzato chiamarlo causa efficiente, così come il fine stesso è motore dell'azione, etc. (cfr. anche Moravcsik [1975]).

<sup>6</sup> «Appunto perché causa si dice in molti modi, ne consegue che ci siano molte cause dello stesso oggetto, e non per accidente» (*Met.* A 2, 1013b 3-5). Sulla polivalenza della nozione di *aitia* cfr. Masi [2004].

*pattern* [*dia* + accusativo] che soddisfi la domanda corrispondente (*dia ti?*)<sup>7</sup>. La risposta a «perché X?»<sup>8</sup> è quadruplica perché evidentemente lo è anche la domanda; chiedere perché c'è un dato oggetto o si verifica un dato evento<sup>9</sup>, significa invocare alcunché che lo *spieghi* o ne *renda conto*: secondo Aristotele in un contesto dialogico ordinario noi riteniamo esaurita la domanda «perché» quando ci si rimandi o all'origine materiale<sup>10</sup>, o alla forma, o alla causa motrice o allo scopo. Gli esempi addotti sono palesemente tratti da situazioni colloquiali quotidiane: «'Perché occorre passeggiare?' Noi *diciamo* (*phamen*): 'per la salute', e *riteniamo* di avere fornito la causa» (*Phys.* II 3, 194b 32-35)<sup>11</sup>. Se gli usi linguistici ordinari sono la base euristica della tassonomia aristotelica delle cause, ciò non significa affatto che si tratti di una mera descrizione degli usi o di una semantica dell'*espressione* «causa»<sup>12</sup>: le pratiche colloquiali ordinarie non sono casuali, ma «ricalcano» possibilità oggettive<sup>13</sup>. Aristotele non vuole dire semplicemente che la parola «causa» ha quattro diversi usi o significati linguistici, ma parte dai suoi usi diffusi e produce una *teoria* sui modi oggettivi di

<sup>7</sup> «Il numero delle cause è identico a quello compreso nel perché (*dia ti*).

<sup>8</sup> In *An. Post.* II 1, 89b 21-25 si distinguono «cosa è X» e «perché X è Y» in quanto domande causali (*to dioti*) – una semplice e una composta – rispetto a domande sul «che» (*to oti*): se X è, se X è Y.

<sup>9</sup> È stato osservato (es. Annas [1982], p. 313ss; Moravcsik [1991], p. 46; Natali [1996], p. 35) che l'ontologia aristotelica non conferisce uno *status* autonomo agli eventi, considerandoli non più che affezioni di oggetti (cfr. *Met.* H 4, 1044b 8ss.). Comunque gli esempi riguardano anche eventi come il «passeggiare», ed è a tal proposito significativo che negli *Analitici Secondi* gli esempi paradigmatici per illustrare come il sapere sia conoscenza di cause, siano due eventi: il tuono e l'eclissi (cfr. *An. Post.* II 7-10), così come ha uno *status* chiaramente «evenemenziale» anche la celebre battaglia navale di *De Int.* 9. Per il dibattito contemporaneo su oggetti ed eventi cfr. Davidson [1980].

<sup>10</sup> La materia come causa, com'è stato notato, è la più controintuitiva delle quattro, e pare quasi una forzatura se stiamo alla nostra nozione spontanea di «causa». Ma per Aristotele tutte le cause sono principi (*Met.* Δ 1, 1013a 17), e *aitia* indica anche «origine», «scaturigine», «provenienza», in generale «ciò-da-cui» (cfr. *Phys.* II 3, 195a 20). La statua viene dal bronzo, così in qualche modo il bronzo è condizione del suo esserci e ne è in una certa misura esplicativo. Ross [1936], p. 293, osserva che la nozione aristotelica di materia è più vasta della nostra, infatti denota la «funzione costitutiva» in generale: basti pensare il genere è materia della specie (*Met.* Z 12, 1038a 6-9), come le lettere lo sono della sillaba (*Met.* Z 17, 1041b 12ss.) e le premesse lo sono del sillogismo (*Phys.* II 3, 195a 15-20).

<sup>11</sup> *Chi* ritiene di aver fornito la causa con una risposta siffatta? Tutti, non solo il «filosofo». Quel «noi», come spesso accade quando in Aristotele troviamo un *legomen*, *phamen* – ma non di rado ciò vale anche per l'impersonale *leghetai* – *etc.*, è un «operatore dell'ordinario», sta cioè per l'uso comune: i modi di parlare diffusi sono considerati da Aristotele in una certa misura normativi (cfr. Le Blond [1939], pp. 308-46; Wieland [1993], §§ 10-14; Owen [1986], pp. 239-51).

<sup>12</sup> Sull'interpretazione in chiave semantica dei *pollachos legomena* cfr. Owen [1986], pp. 180-99.

<sup>13</sup> Ross [1936], p. 37, si lamenta dell'assenza di una dimostrazione della teoria delle quattro cause, data come evidente, ma non tiene conto del fatto che Aristotele *parte* da una fenomenologia degli usi ordinari, che è ambito di descrizione e non di dimostrazione. Charlton [1970], p. 99, rileva giustamente che la dottrina «is the immediate result of a survey of how we ordinarily speak».

causazione, consistente in una lista finita con pretese di completezza<sup>14</sup>: per dirla in termini un poco anacronistici, è il tipo di teoria che ci si aspetterebbe di trovare in una enciclopedia, non in un dizionario sotto la voce «causa». Ad ogni modo, il retroterra colloquiale dell'indagine è all'origine della profonda ambivalenza del concetto di *aitia*: in primo luogo dire che la causa equivale al «perché» e cioè alla risposta ad una domanda, è già di per sé foriero di ambiguità, poiché può suggerire l'erronea idea che la causa sia una entità linguistica consistente nella risposta. Le cause sono piuttosto *ciò cui* le risposte si riferiscono: non le risposte medesime letteralmente intese, ma le *entità* in esse «citate»<sup>15</sup>.

Inoltre nel gioco del «dare e richiedere cause» per oggetti e stati di cose, si intrecciano un significato *ontologico* ed uno *epistemologico* della nozione di «causa»<sup>16</sup>. Da una parte non si comprende se la causa sia una «entità-che-spiega», oppure una «entità, che spiega»: se si intende causa come «ciò che spiega» ciò di cui è causa<sup>17</sup>, allora si esclude da principio – in via definitiva – la possibilità che ciò che è inspiegabile abbia una causa, o che ciò che ha una causa sia inspiegabile; dall'altra le risposte ordinarie alla domanda «perché» talvolta contengono *ragioni* per affermare qualcosa, non per forza coincidenti con le *cause* reali dell'esistenza di ciò che si afferma: questa ambiguità grava su affermazioni aristoteliche quali: «le premesse del sillogismo sono *cause* delle conclusioni»<sup>18</sup>.

Che rapporto hanno, fra loro, le quattro cause? Esse offrono un differente e *complementare* contributo esplicativo del darsi dell'oggetto o fenomeno di cui sono cause, ma sono comunque gerarchizzate, non dando luogo a spiegazioni equipollenti. Nel mondo naturale la causalità formale e finale, che coincidono

<sup>14</sup> Infatti ritiene di avere integrato dialetticamente le intuizioni parziali dei predecessori (Platone, Democrito, Sofisti, Empedocle, Anassagora, Pitagorici) in merito al numero e tipo delle cause (cfr. *Met.* A 3, 983b 7ss.; *Met.* A 10, 993a 11-15). Su ciò cfr. Follon [1988]. Cfr. anche Natali [1997], p. 114ss.

<sup>15</sup> Cfr. Moravcsik [1991], p. 32ss.

<sup>16</sup> Cfr. Sorabji [1980], pp. 3-25; Moravcsik [1991], p. 31; Natali [1997], p. 113ss.

<sup>17</sup> La semantica aristotelica di «conoscere» è essenzialmente causale: conoscere X = conoscere la causa di X (*Met.* A 1, 981a 24ss.; *Phys.* I 1, 184a 10ss.; *An. Post.* I 2, 71b 30; cfr. Burnyeat [1981]).

<sup>18</sup> Ma a me sembra che Aristotele distingua criticamente *cause* e *ragioni* anche se chiama entrambe *aitiai*. Infatti negli *Analitici Secondi*, stabilito che il *medio* nella dimostrazione scientifica deve essere la *causa*, parla della circostanza in cui invece il *medio* non coincida con la causa (su ciò cfr. Mignucci [1964], p. 107ss.). Se inferisco la vicinanza dei pianeti alla terra dal fatto che non brillino, il mio sillogismo conclude, ma l'*ordo essendi* non coincide con l'*ordo cognoscendi*, cioè la ragione o causa epistemica non coincide con la causa o priorità ontologica. Infatti non è perché non brillano, che i pianeti sono vicini, ma è perché sono vicini, che non brillano (su ciò cfr. Burnyeat [1981]; Brody [1972]; Sorabji [1980], cap. 3). La *causa* che risponde alla domanda «perché» è il fondamento o motivo o ragione, ovverosia il *Grund*: il *medio* è *causa epistemica* della conclusione, cioè sulla cui base la *psyche* la raggiunge, ma l'entità non linguistica che il *medio* denota (il «non brillare dei pianeti») è *in rerum natura* l'effetto di quella entità non linguistica (la «vicinanza dei pianeti») che pure occorre nel sillogismo come «risultato»; lo stesso accade, per stare ad un altro esempio di Aristotele (*An. Pr.* II 27, 70a 10ss.), se inferisco che una donna è gravida in quanto ha latte o in quanto è pallida (cfr. Charles [2000], p. 64ss.; Mignucci [1964], p. 123ss.; Bolton [1976]).

(*Phys.* II 7, 198a 26)<sup>19</sup>, sono infatti sovraordinate rispetto a causalità materiale ed efficiente<sup>20</sup>. È interessante che nel caso di una domanda «perché?» intorno ad un oggetto od evento che non specifichi il tipo di causa richiesta, la risposta naturale – dunque, c'è da pensare, più esplicativa – è quella che fornisce la causa finale: in una catena plurale di azioni, tutte coordinate quali mezzi in vista di un fine, un anello intermedio della catena ha come causa anzitutto il fine, non la causa efficiente: se cammino per dimagrire, e dimagrisco per tenermi sano, la «causa» più pertinente, per così dire, del dimagrire è la salute, non il camminare (*Phys.* II 3, 194b 33ss.)<sup>21</sup>. La causa finale è più esplicativa della efficiente<sup>22</sup>, pur non essendo con essa concorrenziale<sup>23</sup>. Il fine di una azione ne costituisce il senso e l'essenza<sup>24</sup>. Si potrebbe però pensare che ciò valga in rapporto alla semantica aristotelica dell'azione umana, ma non dal punto di vista della sua filosofia della natura. Non è pacifico fra gli interpreti il «raggio d'azione» da attribuire alla finalità nella natura: secondo alcuni essa riguarda per Aristotele *tutti* i fenomeni naturali<sup>25</sup> – comprese le regolarità delle stagioni, le piogge, etc. – secondo altri solo gli organismi viventi hanno un *telos* immanente propriamente detto; esistono appoggi testuali per entrambe le interpretazioni<sup>26</sup>, ma l'impor-

<sup>19</sup> I processi immanenti nell'oggetto naturale tendono infatti alla realizzazione della forma: per esempio, il bambino diventando uomo, in qualche modo attualizza il suo '*ti esti*' e «diventa ciò che è». Il fine è infatti la forma: dice bene Morel [1997], p. 132, che «les êtres naturels sont toujours en chemin vers leur physis». Talvolta questo modello è esportato dal dominio biologico a quello «storico-culturale»: ad esempio la tragedia, dopo vari cambiamenti, ad un certo punto si compie e «raggiunge la propria natura» (*Poet.* 4, 1449a 9-15).

<sup>20</sup> La teoria standard contempla la causalità efficiente come quella *par excellence*, medium con cui anche le altre, in ultima istanza, agiscono, e di cui sono modi. Ma, pure se in *Et. Eud.* II 6, 1223a 7 la causa efficiente sia chiamata causa «in senso forte» (*kyrios*), se c'è una egemonia nelle serie eterogenee di cause, questa è della finale-formale. Cfr. Natali [1996], p. 36ss.; Natali [1997], p. 116; Charles [1991], p. 109ss.

<sup>21</sup> Secondo Bas van Fraassen [1980], 21ss., la tassonomia aristotelica delle quattro cause conterrebbe le basi per un approccio *pragmatico* alla teoria della spiegazione. Può darsi che si possa proficuamente *utilizzare* in tal senso, ma attribuire tale intuizione ad Aristotele è senz'altro anacronistico. Una critica a Bas van Fraassen è in Freeland [1991].

<sup>22</sup> Come ha chiarito Annas [1982], la causa finale non è un misterioso «fantasma-che-agisce-dal-futuro», ma ha nondimeno uno *status* oggettivo.

<sup>23</sup> Da questo punto di vista, uno straordinario esempio dell'anti-riduzionismo aristotelico, che è riecheggiato per certi versi dal «monismo anomalo» di Davidson [1980], p. 285ss., è nel *De Anima*: «Che cos'è la collera? Il dialettico la definirà 'desiderio di molestare a propria volta', il fisico la definirà 'ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore'; il fisico indica la materia, il dialettico indica la forma o essenza» (*De An.* A 1, 403a 32-403b 2, cfr. Aubenque [1957]). Segue l'esempio della casa (403b 3ss), che può essere descritta citando 'mattoni, pietre e legno' (causa materiale) o come 'riparo da venti e piogge' (causa formale-finale).

<sup>24</sup> Cfr. Natali [1996], p. 64ss.

<sup>25</sup> La prima posizione è sostenuta da Furley [1985], ma è fortemente minoritaria. In *Pol.* I 2, 1252b 31-32 Aristotele pare enunciare il principio in generale: «la natura di qualcosa è il suo fine»; così in *De An.* B 4, 416b 24-25: «è giusto denominare *tutte* le cose a partire dal loro fine»; e in *Et. Nic.* III 10, 1115b 21: «ogni cosa si definisce in riferimento al fine». La seconda posizione, dominante, è per esempio di Ross [1936], Wieland [1993], Charlton [1970], Follon [1988].

<sup>26</sup> Da un lato Aristotele ripete spesso che «la natura non fa *nulla* invano» (es. *Pol.* I 2, 1253a 9; *De An.* B 12, 424a 32), e l'alternativa secca fra ciò che avviene con un scopo e ciò che avviene a

tante, in rapporto al tema della gerarchia esplicativa fra le cause, è che *ove* sia presente la causa finale, è questa che davvero spiega l'oggetto, l'evento, il fenomeno rispettivo: «nelle cose nelle quali esiste un qualche fine, ciò che viene prima è fatto in funzione di ciò che viene dopo; quindi, come avviene nell'agire, così accade in natura» (*Phys.* II 8, 199a 8-10). Senza considerare, ad esempio, che i denti aguzzi sono *atti* a spezzettare il cibo e i molari a masticarlo (*Phys.* II 8, 198b 25ss.) è impossibile dare autenticamente conto di questi e delle loro fattezze, nemmeno conoscendo tutte le cause efficienti e materiali della loro formazione. La causalità materiale ed efficiente sono esse stesse riconducibili alla categoria della «necessità ipotetica», che è la necessità come serie di condizioni *per* un fine dato (cfr. *Met.* Δ 5, 1015a 20-26), e dunque ricondotte all'«egemonia» della finale<sup>27</sup>. Se una sega ha da tagliare, deve essere di metallo (*Phys.* II 9, 200a 11-14; *De Part. An.* 642a 9-11), se una casa ha da coprire e proteggere, c'è bisogno di mattoni e pietre, e così vale per la *physis*, che la *techne* imita: «se una casa fosse fra le cose naturali, essa verrebbe prodotta nello stesso modo in cui ora è prodotta dalla tecnica» (*Phys.* II 8, 199a 12-14).

Si deve tenere presente che il fine, in natura, significa eminentemente la *funzione*, non l'agire *intenzionale* che evoca a *noi* la nozione di fine<sup>28</sup>; Aristotele non è compromesso con una sorta di ingenuo «animismo», ma ritiene che la

caso (*Phys.* II 8, 199a 1ss.) parrebbe non lasciare spazio a regolarità non teleologiche. Ma gli esempi di ricerca della essenza-causa dei fenomeni naturali negli *Analitici Posteriori* citano cause *efficienti* e non finali (la frapposizione della luna è la causa ed essenza dell'eclissi, l'estinzione del fuoco è la causa ed essenza del tuono): si direbbe allora che i fenomeni atmosferici e «astrofisici» presentino delle regolarità non accidentali pur non dovute a fini immanenti, e che siano definibili in termini di cause efficienti (cfr. *Met.* Z 17, 1041a 24-32; per un parere contrario sull'esempio della pioggia, cfr. Furley [1985]). Nella *Politica*, peraltro, si avanza l'idea «antropomorfa» per cui le piante e gli animali esisterebbero in vista dell'uomo e affinché l'uomo se ne nutra (*Pol.* I 8, 1256b 20-21). Ma il libro V del *De Generatione Animalium* è dedicato alle parti *senza scopo* degli animali. Dunque *nemmeno* a livello di organismi la finalità è criterio onnipresente. In *De Part. An.* IV 2, 677a 14ss., si dice che la bile è un residuo inutile, e «non c'è ragione di cercare una causa finale in ogni circostanza». Ma secondo *De An.* Γ 12, 434a 32-33 «in natura tutte le cose esistono in vista di qualcosa, o si accompagnano a cose che esistono in vista di qualcosa». Insomma, è difficile negare l'oscillazione di Aristotele e la presenza nel *corpus* di affermazioni non agevolmente componibili.

<sup>27</sup> Cfr. Cooper [1985], p. 164ss. L'«egemonia» esplicativa della causa finale non importa la marginalità degli altri tipi di causa, *parimenti* necessari a spiegare i fenomeni naturali. Un icastico esempio aristotelico: perché molti animali dotati di corna sono privi degli incisivi e possiedono tre stomaci? «Perché hanno le corna», *An. Post.* II 14, 98 a 16-19. Il *De Partibus Animalium* provvede a dar conto di questa tesi altrimenti criptica: le corna «servono» per difendersi (causa finale); ma il «materiale» di formazione delle corna è sottratto alla dentatura (causa materiale), che rispetto agli animali privi di corna risulta perciò menomata degli incisivi nella mascella superiore, *De Part. An.* III 2, 664 a 1ss.; così per metabolizzare il cibo mal spezzettato, agli animali con corna «servono» tre stomaci anziché uno (causa finale), *De Part. An.* III 14, 672ss. La causa finale in quanto scopo difensivo (corna) e digestivo (tre stomaci) si interrela con la causa materiale-efficiente – come la limitata quantità di materiale osseo a disposizione – e solo il loro *concorso* permette una spiegazione scientifica.

<sup>28</sup> Cfr. Follon [1988], p. 34; Barnes [2002], p. 114ss.



natura consti essenzialmente di *funzioni*<sup>29</sup>. E se le stesse scienze contemporanee della vita ritengono di non poter fare a meno di un vocabolario teleologico e di una semantica funzionale<sup>30</sup>, è evidente che non di ingenuità si tratta<sup>31</sup> ma anzitutto dell'intuizione di un naturalista che ha forgiato il suo stesso metodo ed apparato concettuale «sul campo»<sup>32</sup>.

Dunque le cause sono quattro, sono entità non linguistiche ma citate in una esauriente risposta alla domanda «perché?», eterogenee e con un complementare potenziale esplicativo, benché la causalità finale risulti in ultima istanza prioritaria sia nella natura che nell'arte. La natura è un insieme di processi *qualitativi* riguardanti sostanze, e anche la causazione è tale: un oggetto è casualmente rilevante nei confronti di un altro *in quanto* è quell'oggetto che è, e parimenti ciò su cui agisce è «recettivo» di *certe* possibilità di divenire – e non di altre – in quanto è ciò che è, in quanto possiede cioè una *natura* immanente<sup>33</sup>. Ogni sostanza è un «limite» od orizzonte di possibilità pertinenti, e la sua natura è

<sup>29</sup> Aristotele dice che la stessa natura in quanto tale è «ciò in vista di cui», *Phys.* II 7, 198b 4-5. La natura di X è la sua funzione, o fine, o forma. Ciò vale anche per gli artefatti, anche se in senso più debole (cfr. *Met. Z* 8, 1034a 4ss.). La natura è un «principiare» orientato alla realizzazione delle potenzialità, ma non riflette (cfr. *Phys.* II 8, 199a 12-15). Petit [1997], p. 35ss., mostra efficacemente la possibilità teorica di una teleologia non intenzionale ma nondimeno «oggettiva».

<sup>30</sup> Cfr. per esempio Delsol [1989], p. 165ss. Molti esperimenti biologici hanno da tempo mostrato che negli organismi naturali si riscontra una certa «indifferenza degli effetti in rapporto alle loro cause» (cfr. Canguilhem [1992], p. 119ss.); per esempio modificando le condizioni di sviluppo di un embrione animale si ottiene un risultato *esattamente* identico a quello normale, in contrasto col principio che regola la causalità efficiente per cui «stessa causa > stesso effetto/diversa causa > diverso effetto». Come se sia l'effetto a ordinare le cause, secondo la logica teleonomica della «necessità ipotetica» aristotelica, in cui cause efficienti e *telos* sono in un rapporto irreversibile di dipendenza asimmetrica.

<sup>31</sup> Naturalmente la necessità di un vocabolario che contemplici definizioni funzionali non comporta che le scienze della vita siano compromesse con qualche presupposto metafisico di sorta. Può trattarsi di una esigenza metodologica inevitabile per il *nostro* modo di spiegare i fenomeni, sul modello del kantiano «come se» – così Wieland [1993], § 16, in rapporto al *telos* aristotelico, da lui ridotto a un *Reflexionsbegriff* – o di insufficienza fattuale di informazioni per poter fare a meno di un apparato concettuale siffatto, o quant'altro. Certo è che al tempo di Aristotele è ancora ben lungi dal consumarsi quella frattura squisitamente moderna fra soggetto e natura, che oppone una natura come oggettività puramente meccanico-quantitativa ad una soggettività responsabile degli aspetti qualitativi dell'esperienza, etc., e che ci rende difficile comprendere un discorso che parli di causalità in termini non «humeani». Per l'equivoco interpretativo che intende la *physis* aristotelica come una «natura oggettivata», estranea all'orizzonte di Aristotele, cfr. Ruggiu [1993], p. 487ss.

<sup>32</sup> Non si deve dimenticare che, anche se la *Fisica* è una *ontologia* delle cose divenienti e dunque un trattato di filosofia, più della metà del *corpus* che Aristotele ci ha lasciato è occupata da scritti biologici, e che il modello aristotelico di «entità» è l'organismo naturale – entità «per eccellenza» (*malista*, *Met. Z* 8, 1034a 4) – con cui egli aveva quotidianamente a che fare come scienziato. Ad esempio la «necessità ipotetica» è introdotta praticamente nell'*incipit* del *De Partibus Animalium* (I 1, 640a 33-b 1), come enunciazione concreta di *metodo*. Dunque il suo trattamento della causalità naturale non è *a priori*, non è una pura riflessione su concetti ma un tentativo di reperire categorie adeguate ad interpretare la natura dei fenomeni reali.

<sup>33</sup> La *physis* ha almeno due significati fondamentali nel linguaggio filosofico di Aristotele: la natura individuale *di* qualcosa, e la natura intesa in generale, come regno complessivo degli enti che hanno in sé il principio di movimento e riposo (cfr. Natali [1996], p. 52). Cfr. *Met. Z* 7, 1030a 22-24.

una certa disposizionalità selettiva e non indiscriminata<sup>34</sup>. Dobbiamo pertanto fare «*epoché*» del modello post-humeano di catena causale lineare riguardante una materia non qualificata ma solo quantitativamente connotata<sup>35</sup>.

## II. *L'accidente*

Veniamo ora all'analisi dei capitoli 4-6 di *Phys. II*, in cui Aristotele si chiede se caso e fortuna siano cause o meno<sup>36</sup>. Egli parte, come di consueto, da *endoxa* (opinioni comuni) di due tipi: ordinari e filosofici. Deve da un lato cercare di rendere ragione dell'uso corrente, dall'altro confrontarsi con le opzioni della tradizione e cercare di «salvarne» criticamente il nocciolo di verità implicito<sup>37</sup>.

«Si dice (*leghetai*) che *tyche* e *automaton* siano cause [...] dunque in qualche modo essi sono cause» (*Phys. II* 4, 195b 31-35). Dal fatto che siano comunemente annoverate fra le cause, Aristotele conclude che *in qualche modo (tina tropon)* devono essere tali<sup>38</sup>. Per stabilire se essi siano cause o meno, è opportuno indagare cosa siano, e in cosa differiscano. I predecessori non sono stati generosi nel trattare della fortuna, fra chi la assume senza darne conto, e chi la «usa» senza assumerla esplicitamente. Altri sostengono che tutte le cose derivano dal caso, ma fa «meraviglia» (*thauma*) il fatto che invece considerino il regno sublunare come il prodotto di un'intelligenza. Infatti non constatiamo nei cieli eventi fortunosi, ma al contrario *vediamo* nel regno naturale che molte cose capitano *apo tyches* (*Phys. II* 4, 196a 1ss.). Date queste incongruenze negli *endoxa* dei predecessori, bisogna affrontare la questione in modo diretto.

Aristotele comincia col distinguere due tipi di «cose» o eventi: cose che accadono «sempre o per lo più», altre che non accadono «né sempre né per lo più». Quest'ultima è la definizione di *symbebekos* che troviamo nel *lexicon* (*Met. Δ* 30, 1025a 14ss.), il «libro dei sensi multipli».

Poi Aristotele torna all'*endoxon* universale: ciò che *tutti* dicono (*pantes phasin*) accadere per fortuna (*apo tyches*), appartiene all'accidentale, dato che vengono ascritte comunemente alla fortuna cose che non accadono né sempre né per lo più: «dal momento che oltre queste [*scil. che sono sempre o per lo più*] vi sono cose che tutti dicono accadere *apo tyches*, allora è chiaro che caso e

<sup>34</sup> Cfr. Liske [1996], p. 276; Natali [1996], p. 34; Natali [2004], p. 68.

<sup>35</sup> Per Aristotele i cambiamenti sono realizzazioni di potenzialità oggettive (su ciò cfr. Moravcsik [1991], p. 31; Liske [1996], p. 277; Natali [1996], p. 34ss.; Natali [2004], p. 68ss.). Nella concezione post-darwiniana, che è oramai il nostro «senso comune» – scrive Jonas [1999], p. 63 – «nessuna funzione adempie a uno scopo particolare della realtà, dato che la realtà non ha preferenza interiore per questo risultato rispetto a un qualsiasi altro nell'aritmetica delle grandezze che si sommano l'una all'altra»; quello aristotelico è un modello diametralmente opposto.

<sup>36</sup> Chiedersi se caso e fortuna siano cause, è lo stesso che chiedersi se esistano *simpliciter*. Infatti sono nozioni che rimandano alla «effettività» come produzione di conseguenze; se si stabilisse che *nulla* è dovuto a caso o fortuna, ciò significherebbe che l'uno e l'altra non hanno punto di cittadinanza nel mondo.

<sup>37</sup> Judson [1991], p. 75.

<sup>38</sup> Cfr. *Et. Nic.* III 5, 1112a 31: «si pensa che *physis*, *ananke* e *tyche* siano cause».

fortuna sono qualcosa di realmente esistente» (*Phys.* II 5, 196b 14-17). Attraverso la considerazione del modo in cui *si parla* di caso e fortuna, Aristotele ha stabilito che essi, qualunque cosa siano, sono una sottoclasse degli eventi *kata symbebekos*; nessuno infatti chiama casuali o fortunate le cose che accadono sempre o per lo più. Gli esempi di *symbebekos* proposti nel *lexicon* sono: uno scava una fossa per piantare un albero, e trova un tesoro; uno giunge ad Egina senza averlo desiderato, a causa di una tempesta (*Met.* Δ 30, 1025a 16ss.). Sono esempi di azioni teleologiche scelte e deliberate, in cui al dispiegamento dei mezzi, per quanto questi fossero *adeguati*, non corrisponde il fine desiderato ma un altro esito involontario, in un caso positivo (trovare un tesoro), in un altro negativo (trovarsi nella città sbagliata). L'elemento saliente non è tanto l'imprevisto o imprevedibile a partire dal *background* di informazioni disponibili al soggetto agente nel contesto d'azione – chi può prevedere che c'è un tesoro in giardino? Chi può prevedere una tempesta così veemente da far smarrire il viandante? Il punto di vista, più che quello dell'agente, è quello della correlazione statistica oggettiva fra *due* eventi associati: per esempio, non accade né sempre né per lo più che il ritrovamento di un tesoro si accompagni allo scavare un buco per piantare un albero. È importante notare che in gioco è il darsi né sempre né per lo più di una *coppia* simultanea di eventi: infatti *ci sono* eventi che non accadono né sempre né per lo più ma non sono *kata symbebekos*, tanto da essere al contrario necessari e oggetto di scienza<sup>39</sup>, come per esempio le eclissi e i tuoni<sup>40</sup>. Le eclissi, «rare» in senso assoluto, hanno luogo *sempre, ogniqualvolta* vi sia la frapposizione della luna fra terra e sole, e il tuono si verifica *sempre* ogniqualvolta vi sia l'estinzione del fuoco (cfr. *An. Post.* II 8, 83a 24-10 94a 10). L'«accidentale» è un predicato a *due* posti che correla una coppia ordinata di oggetto e qualità (es. Socrate al bianco), qualità e qualità (es. il bianco al musico), o evento ad evento (es. lo scavare-per-X al trovare-Y)<sup>41</sup>. L'accidentale che non accade sempre né per lo più è uno stato di cose complesso della forma: [X, *quando* Y].

Come accennato sopra, la semantica aristotelica dell'azione prevede che quest'ultima sia individuata mediante il suo *fine*, per cui lo «scavare per piantare» non equivale allo «scavare per cercare un tesoro», nemmeno se i due eventi sono simili da un punto di vista fisico-causale e «comportamentistico». Al limite, per Aristotele due oggetti o eventi possono essere *numericamente* identici e ciononostante essenzialmente diversi<sup>42</sup>. La teoria aristotelica dell'accidente è

<sup>39</sup> Mentre dell'accidentale non c'è scienza (*Met.* E 2, 1026b 1ss; *An. Post.* I 30, 87b 26-28).

<sup>40</sup> Judson [1991], p. 82ss. Non così, ma in senso «assoluto», il «per lo più» è interpretato da Mignucci [1981], p. 185ss. Quella proposta da Kirwan [1971], p. 181, mi pare la più precisa e completa definizione di *symbebekos*: «congiunzioni inusuali di oggetti ed eventi la cui associazione non è autoesplicativa».

<sup>41</sup> Non so se queste tre possibilità esauriscano lo spazio ontologico dell'accidentale; queste sono quelle citate nel *lexicon*, ma non escludo che vi siano altri tipi di nesso accidentale.

<sup>42</sup> Le parti dell'anima sono separabili *logo*, ma l'anima è concretamente una (*De An.* B 2, 413a 30ss.); così l'atto del sensibile è identico all'atto del senso ma ha diversa essenza (*De An.* Γ 2, 427a 1ss.); il punto, uno numericamente, è due concettualmente (*logo, Phys.* IV 11, 220a 10ss.);

compromessa con una teoria *essenzialista* delle descrizioni di oggetti, azioni, eventi<sup>43</sup>. Dicevamo, caso e fortuna sono sottoinsiemi del *symbebekos*; come quest'ultimo, anch'essi devono dunque riguardare *coppie* di eventi, caratterizzate da un legame accidentale. Ma qual è la differenza specifica che li circonda reciprocamente e li rende sottoinsiemi del *symbebekos*?

### III. *Caso e fortuna*

Fra le cose prodotte normalmente in vista di un fine (sia da natura che da *techné*) ve ne sono di accidentali, cioè che non accadono sempre né per lo più. Gli esempi citati come *symbebekos* nel *lexicon* sono già esempi di *tyche*. La fortuna è allora l'accidentalità concernente le cose normalmente in vista di un fine in quanto il risultato riguarda un agente intenzionale (cfr. *Phys.* II 6, 197b 21-23).

L'esempio di fortuna che adduce Aristotele è perfettamente analogo a quelli del *lexicon*: un tale va all'agorà per sbrigare faccende personali e trova «accidentalmente» il suo debitore, così ottiene i soldi indietro. Per individuare i casi di fortuna Aristotele propone una specie di «test controfattuale»: il tale *sarebbe potuto* andare lì *per* riscuotere i soldi, allo stesso modo in cui il fortunato *avrebbe potuto* scavare lì *per* cercare un tesoro. Ma che senso hanno queste ipotesi controfattuali? Esse acquistano significato se si ricorda la stretta parentela che lega la causa aristotelica alla *spiegazione* e al «perché»: se il creditore fosse andato lì per riscuotere, e il fortunato di cui sopra avesse scavato per trovare un tesoro, allora quelle stesse azioni sarebbero potute risultare intelligibili e al limite prevedibili ad un osservatore dotato delle informazioni sufficienti. Gli «ingredienti» di un'azione sono infatti la *orexis* dell'agente, che pone il fine, la facoltà di scelta e deliberazione dello stesso, la presenza dei mezzi idonei per causare il fine: insomma le circostanze d'azione più un agente razionale dotato di uno scopo<sup>44</sup>. Questo è ciò che fa di una azione «una» e «quella» azione: sicché alla domanda «perché» (perché è andato all'agorà?, perché ha scavato?) si sarebbe potuto rispondere in maniera esaustiva e razionale: «per trovare un tesoro», «per riscuotere i debiti», *se* fosse stato vero. La coppia ordinata di eventi in

la strada da Atene a Tebe e quella da Tebe ad Atene sono numericamente identiche ma essenzialmente diverse (*Phys.* III 3, 202b 8ss.), *idem* vale per l'insegnamento e apprendimento, e per la salita e la discesa (*Phys.* III 3, 202 a 20-21). *Politeia* e *politeuma* sono lo stesso ma hanno due diverse essenze (*Pol.* III 5, 1278b 7ss.); la giustizia è la «stessa» della virtù ma non per essenza (*Et. Nic.* V 3, 1130a 12), politica e saggezza sono lo stesso stato abituale ma hanno diversa essenza (*Et. Nic.* VI 8, 1141b 23-24) e così via. E così andare all'agorà e andare dove è il debitore sono la *stessa* azione numericamente, ma la loro essenza differisce. Cfr. Pelletier [1979], Spellman [1990].

<sup>43</sup> Sull'essenzialismo cfr. Copi [1967], White [1972], Cohen [1978], Lewis [1982], Matthews [1990]; sul rapporto fra essenzialismo e teoria delle descrizioni, cfr. Williams [1985]. La più celebre critica all'«essenzialismo aristotelico» – che tuttavia *non* è l'essenzialismo di Aristotele, come mettono in luce tutti gli autori citati sopra – è quella di Quine [1966], pp. 156-74, e Quine [2002].

<sup>44</sup> Cfr. Natali [1989], cap. III.

questo caso sarebbe stata del tipo «per lo più»: infatti per lo più, anche se non sempre – per fortuna o sfortuna, a seconda che si sia debitori o creditori! – chi cerca qualcuno sapendo dov'è, lo trova, e in generale se l'agente ha un fine e i mezzi adeguati sono presenti, li pone in essere e raggiunge il fine<sup>45</sup>: «il ragionamento è sempre in riferimento alle cose che sono sempre o per lo più, mentre la *tyche* è in rapporto alle cose che avvengono al di fuori di questi casi» (*Phys.* II 5, 197a 20-22): ciò che contraddistingue l'azione «fortunosa» è l'essere refrattaria al *ragionamento* (*logos*), il non essere passibile di *spiegazione*. Spiegare alcunché significa ricondurlo ad una regola unificante.

Non dimentichiamo che Aristotele, se ha abbandonato gli *endoxa* dei predecessori su caso e fortuna, non ha abbandonato l'uso *comune* di queste espressioni; anzi mostra di ritenere che le definizioni che ha prodotto si attagliano a descrivere tutte e solo quelle circostanze che vengono *ordinariamente* chiamate (o ritenute, che è lo stesso) *apo tyches*; difatti nessuno *direbbe* di un creditore che acciuffa il suo debitore sapendo dov'è e mettendosi sulle sue tracce, che l'ha acciuffato *apo tyches* (*Phys.* II 5, 197a 3-6). «Infatti – osserva Aristotele – *si parla* (*leghetai*) di 'buona fortuna' quando capita qualcosa di buono, e di 'cattiva fortuna' quando capita qualcosa di cattivo [...] si dice così perché il pensiero assume queste cose *come fossero realmente esistenti*» (*Phys.* II 5, 197a 27-29). È evidente che qui il «*leghetai*» indica il modo in cui comunemente si parla, e non il modo in cui «solo» per Aristotele si «deve» parlare. Tanto è che si dice così, ma impropriamente, assumendo come esistente qualcosa che *non* lo è<sup>46</sup>.

Il caso (*automaton*)<sup>47</sup> è il genere di cui la fortuna è specie: tutto ciò che è «per fortuna» è «per caso», ma non viceversa (*Phys.* II 6, 197a 37-38). Se la fortuna riguarda, fra le cose generalmente attuate in vista di un fine, *solo* quelle che accadono ad agenti capaci di azione e scelta, cioè gli esseri umani, il caso riguarda *anche* quelle che accadono a esseri – animati e non – non dotati di tali facoltà. Per esempio a una pietra, un cavallo o un bambino non può accadere nulla *apo tyches*, a meno che non si parli «per metafora» (*Phys.* II 5, 197b 7-10), ma può accadere qualcosa *apo automaton*. Anche questa distinzione proviene da una fenomenologia dell'uso linguistico corrente: «così, ad esempio, *diciamo* che un cavallo venne per caso, in quanto venendo si salvò, ma non

<sup>45</sup> Invece su ciò che è *apo tyches*, come la scoperta di un tesoro, non si delibera (*Et. Nic.* III 5, 1112a 27-28).

<sup>46</sup> Ciò che il pensiero assume *come* se fosse realmente esistente – e che dunque di per sé non lo è – sono la «buona» e la «cattiva fortuna», non la fortuna *qua talis*. Dato che Aristotele ha già detto che la *tyche* «in qualche modo» è causa, è lecito pensare che qui si riferisca alla valutazione *assiologica* della *tyche* stessa: la *tyche* è in certo modo una causa ed esiste, ma è «al di là del bene e del male».

<sup>47</sup> Forse è più consono tradurre *to automaton* con «lo spontaneo» (cfr. Judson [1991], p. 73, nota 1), anche perché la differenza fra caso e fortuna – «massima fra le cose che si generano per natura» – è che la causa di ciò che avviene per caso è *interna*, mentre quella di ciò che avviene per fortuna è *esterna* (*Phys.* II 6, 197b 33-36). Ma mi pare sconveniente poiché evoca l'*ekousion* (spontaneo come volontario, cfr. *Et. Nic.* III 1, 1109b 30ss.), nozione etica non solo diversa ma opposta all'*automaton*, in quanto il primo rientra in «ciò che dipende da noi» (*ta eph'emin*) e il secondo no.

venne per quello scopo [...] o che il tripode cadde per caso, nel senso che si dispose in modo da servire a porsi a sedere, ma non è caduto in vista di ciò» (*Phys.* II 6, 197b 15-18)<sup>48</sup>. Se ci atteniamo agli esempi, la differenza fra fortuna e altre specie di caso è duplice: da un lato è relativa a colui «in vista di cui» l'evento è *apparentemente* posto in essere: negli eventi da *tyche* chi «ci perde» o «ci guadagna» è sempre un essere umano, mentre negli eventi da *automaton* può trattarsi di un'altra entità, come un cavallo; dall'altro è relativa alla *origine* o causa efficiente di cui ciò che accade per fortuna o caso è il risultato: ciò che accade per fortuna è sempre cagionato (seppure accidentalmente) dalla *scelta* di un agente umano, mentre in ciò che accade per caso può trattarsi del semplice cadere di un tripode. La fortuna è affare squisitamente umano: ciò che accade da fortuna non solo *sarebbe potuto* essere oggetto di scelta, ma ha *effettivamente* come origine un atto di scelta (che pure non mirava a *quel* risultato). Si può dire che caso e fortuna siano *coincidenze*<sup>49</sup> nell'ambito degli eventi teleologici, ma la fortuna è quella specie di caso ristretta a circostanze in cui *causa* effettiva (es. lo scavare-per-piantare) e causa «ipotetica» (es. lo scavare-per-trovare il tesoro)<sup>50</sup> dell'evento fortuito (es. trovare un tesoro) cadono entrambe nell'ambito del *telos intenzionale*. Non si creda però che ascrivere certi eventi alla «fortuna» sia un modo umanizzante e distorto di interpretare cose che intersecano gli interessi umani<sup>51</sup>: questa lettura «pragmatistica» della fortuna non considera che per una azione il fatto di essere posta in essere in vista di un dato fine X, per Aristotele la rende una azione «ontologicamente diversa» da una azione fenomenologicamente identica ma avente un fine Y. Dunque dal punto di vista aristotelico le cose «da fortuna» non sono semplicemente risultato del nostro modo, magari falsificante, di considerare certi eventi casuali, ma una «reale» sottoclasse di entità rispetto al genere «caso».

Una prova (*semeion*) della correttezza di questa definizione di caso viene ancora dal linguaggio comune, dall'uso della parola «invano» (*to maten*), che è

<sup>48</sup> L'esempio del tripode è apparentemente fuorviante: la sua caduta non si genera in vista del risultato, ma non sembra che essa accada «in generale, in vista di qualcosa»; ma l'evento *apo automatou* che accade «in generale in vista di qualcosa» non è il *cadere* il tripode, bensì il risultato accidentale di questa caduta, che è, ad esempio, l'essere sistemato, da parte del tripode, in modo da potercisi sedere, o simili: generalmente si posiziona un tripode in un certo modo e luogo *per* utilizzarlo. Come nota Ross [1936], pp. 516-17, il linguaggio, per traslazione, chiama accidentale anche la *causa* di ciò che è accidentale, così come chiama accidentale l'*effetto* di un evento accidentale. È del resto la logica soggiacente alla teoria del *focal meaning* (Owen [1986]) per cui, ad esempio, chiamiamo «sano» ciò che è causa o effetto di salute (cfr. *Met.* Γ 2, 1003a 34ss.).

<sup>49</sup> Cfr. Sorabji [1980], p. 4ss. L'espressione «coincidenza», ancorché non sia esattamente combaciante con la nozione di accidente, rende bene il fatto che l'accidente sia una relazione (rara) fra *due* entità. Vi insiste giustamente Judson [1991], p. 35ss.

<sup>50</sup> Intendiamo per «causa ipotetica» quella che sarebbe potuta essere la causa «plausibile» e naturale del risultato (es. lo scavare per cercare un tesoro, quando si trovi un tesoro).

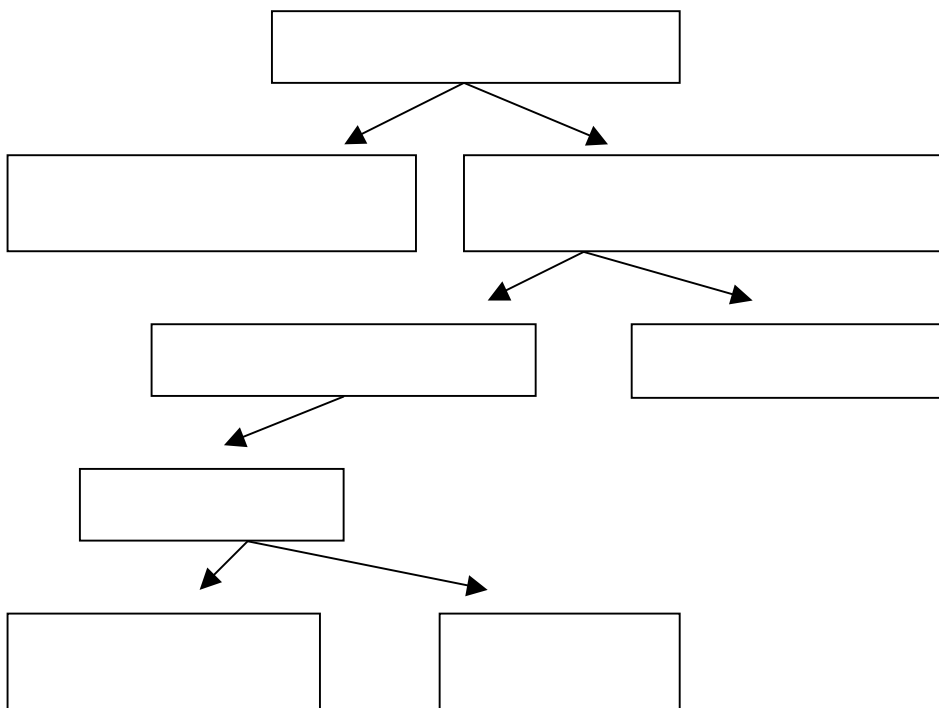
<sup>51</sup> Così Ross [1936], Gomperz [1967], Joachim [1922], Freeland [1991] e molti altri, che ritengono che la fortuna non intacchi il determinismo aristotelico ma sia solo un modo umanizzante di descrivere eventi necessari. Una lucida critica a questa visione è quella di Sorabji [1980], soprattutto pp. 3-25.

intenzionale non intenzionale non in vista di qualcosa  
 sempre per lo più (FORTUNA) (COSO) (COSO) (COSO)  
 Cose da natura (accidente) (specie) (specie)  
 oggetto di spiegazione e scienza) (non passibile di spiegazione e scienza)

Il caso e la fortuna sono cause? Aristotele, *Phys.* II 4-6

intuitivamente appropriata e correntemente applicata solo a contesti in cui qualcosa che è per natura disposto come mezzo per un fine, non lo consegue<sup>52</sup>: «se si dicesse che uno si è bagnato invano, in quanto il sole non si eclissò, *sarebbe ridicolo*» (*Phys.* II 6, 197b 28-29). «Caso e fortuna sono cause accidentali delle cose che l'intelligenza e la natura *potrebbero* produrre» (*Phys.* II 6, 198a 7-8). Essi sono dunque realtà non primarie ma posteriori alla natura e all'intelligenza, specie di «sbavature» che sopravvivono all'ordine – permeabile al *logos* – delle catene teleologiche «realizzate» da *physis* e *nous*. Ma sono nondimeno cause *reali*. Dunque Aristotele ne ammette l'esistenza pur marginalizzandone la rilevanza nell'economia della natura. La loro debolezza esplicativa è connessa al loro *status* ontologico: è perché il fine è causa oggettivamente primaria nella natura, che il resoconto finalistico-funzionale è il più esplicativo, ed è perché caso e fortuna sono eventi «pseudo-finalizzati», che sono cause in senso non primario.

Uno schema generale può forse rendere più perspicue le sottili distinzioni aristoteliche:



Aristotele aggredisce l'oggetto circoscrivendolo entro cerchi concentrici sempre più stringenti, sino a ottenerne il concetto proprio. Distingue ciò che è sempre e per lo più da ciò che è raramente; di ciò che è raramente, seleziona ciò che riguarda le cose che generalmente sono in vista di un fine; da ciò che è ra-

<sup>52</sup> Aristotele avvicina, con una intuizione etimologica erronea, le parole *maten* e *automaton*.

ramente e normalmente in vista di un fine (caso) seleziona rispettivamente il teleologico intenzionale (fortuna) e il teleologico non intenzionale (senza nome). Si tratta, nonostante le note critiche aristoteliche a proposito<sup>53</sup>, di una *diairesis* non dissimile da quella platonica.

#### IV. *Le cause accidentali sono cause o descrizioni inadeguate di cause?*

Nel *symbebekos* aristotelico convivono ambiguamente due nozioni correlate ma nettamente differenti, e ciò rende torbida la nozione di «causa accidentale». Infatti c'è una accidentalità come *descrizione inadeguata* di un nesso reale, e una accidentalità come rarità o contingenza del darsi del nesso medesimo: una accezione descrittiva ed una ontologica dell'accidente. L'accidentale è contrapposto al «per sé»<sup>54</sup>, altrettanto ambiguo. Dal punto di vista ontologico, l'accidente è ciò che accade raramente<sup>55</sup> e ciò che non è necessario. L'aspetto «statistico» della bassa frequenza, però, non è che l'«epifenomeno» o la conseguenza del fatto che quell'ente, evento, aspetto, qualità o appartenenza non è essenziale né per sé<sup>56</sup>, e non viceversa. Le idee aristoteliche di «necessità», «per sé» e «per accidente» sono qualitative o «intensionali»: non si tratta di correlazione funzionale, generalizzazione predittiva o analoghi concetti moderni, puramente estensionali e quantitativi; è perché l'uomo è uomo che causa un altro uomo, poiché sono l'*essenza* dell'uomo e le sue proprietà costitutive «per sé» che spiegano la costanza o «necessità» di eventi e processi riguardanti l'uomo. Come già rilevato, è la *natura* degli oggetti coinvolti nei processi che spiega la regolarità e costanza dei processi medesimi, non viceversa.

«Il musicista è bianco»: questo è un esempio ricorrente di *symbebekos* (es. *Top.* I 5, 102 a 6-7; *Met.* Δ 30, 1025a 19; Γ 4, 1007b 1ss.), e mi pare sia tale per *due* ragioni che Aristotele, in virtù di una implicita teoria *realistica* delle descrizioni, non distingue con nettezza: in senso ontologico o *de re*, poiché non accade né sempre né per lo più che un musicista sia bianco, e in senso descrittivo o *de dicto*, poiché – se sto parlando del musicista Socrate – mi sto *riferendo* a Socrate attraverso una proprietà a lui accidentale<sup>57</sup>. La «grammatica profonda» del mio enunciato, in quest'ultimo caso, è: «Socrate, cui *capita* di essere musicista, è bianco»<sup>58</sup>. Ma una cosa è l'accidentalità in quanto uso referenziale di una descrizione

<sup>53</sup> Cfr. *De Part. An.* I 1, 642b 5ss.; *An. Pr.* I 31, 46b 21ss.

<sup>54</sup> Cfr. su ciò gli studi di Dillens [1982] e Urbanas [1988]; un recente e validissimo contributo all'interpretazione del «per sé» è quello di Marmodoro [2000].

<sup>55</sup> Anzi, a rigore, anche nel caso in cui qualcosa accade e non accade con la *stessa* frequenza si tratterebbe di «né sempre né per lo più».

<sup>56</sup> Solo Hintikka [1973], con argomentazioni non esenti da forzature, identifica la necessità aristotelica con l'eternità temporale. Piuttosto è vero che ciò che è necessario, proprio per questo, accade sempre.

<sup>57</sup> Sulla identità accidentale cfr. Lewis [1982] e Dahl [1999].

<sup>58</sup> Così se dico «il bianco è legno», in «realtà» sto dicendo: «ciò, cui *capita* di essere legno, è bianco» (*An. Post.* I 22, 83a 4ss.). Una cosa è l'uso referenziale di una descrizione contingente,



ne contingente («il musico» per Socrate), un'altra cosa l'accidentalità come contingenza di una qualità<sup>59</sup>. In «il musico è bianco» sono compresenti l'accidentalità descrittiva e quella ontologica, visto che è un modo «non naturale»<sup>60</sup> di dire che Socrate è bianco, ma anche l'affermazione di una appartenenza che non accade né sempre né per lo più. Il primo significato concerne il nostro *modo di parlare* del mondo, il secondo il modo in cui è fatto il mondo<sup>61</sup>. È opportuno soffermarci su questa duplicità, in quanto è determinante capire se *tyche* e *automaton* siano accidenti nel primo o nel secondo senso.

In Aristotele ci sono molti esempi di quei contesti cosiddetti «referenzialmente opachi»<sup>62</sup>; sono i casi in cui due espressioni coreferenziali non sono intersostituibili *salva veritate*, e Aristotele non considera solo quelli normalmente ammessi come i contesti modali<sup>63</sup> e di atteggiamento proposizionale<sup>64</sup>, ma anche enunciati che riguardano i *verbi d'azione*<sup>65</sup>, la *causazione*<sup>66</sup> e il *divenire*<sup>67</sup>. Le

una cosa il suo uso descrittivo. Nel primo caso è accidentale il *modo* di riferirmi all'oggetto, nel secondo lo è *ciò* cui mi riferisco. Cfr. Donnellan [1973] e [1978].

<sup>59</sup> Anche una proprietà non contingente può occorrere come accidente (nel senso descrittivo): per esempio, «il 'dotato di cuore' è bianco» è una descrizione accidentale, anche se Socrate sarà dotato di cuore finché esiste. Viceversa, anche una proprietà contingente può entrare in una descrizione «trasparente» ed esplicativa, del tipo «il costruttore costruisce»: uno può anche smettere di essere costruttore, ma dal punto di vista «descrittivo» tale predicazione è «per sé» e non «opaca». Così, nessuno è musico per natura, ma «il musico è musico» è una predicazione per sé. Cfr. su ciò Celluprica [1987], p. 177ss.

<sup>60</sup> Es. «il bianco corre», commentano Alessandro (*in Metaph.* 371, 8-13) e Filopono (*in An. Post.* 235-236), è un'affermazione *para physin*, e non *kata physin*.

<sup>61</sup> Aristotele si deve riferire all'accezione *descrittiva* dell'accidente, quando afferma: «E ambedue [essere come vero e falso ed essere per accidente] poggiano sul restante genere dell'essere e non manifestano una realtà sussistente *fuori della mente* e oggettivamente» (*Met.* E 4, 1028a 1); infatti l'accidente come contingenza di un nesso, e come caso e fortuna, esiste ed è causa anche «fuori della mente». Lo stesso vale per l'affermazione che l'accidente è «solo un nome» (*Met.* E 2, 1026b 13) e «vicino al non essere» (*Met.* E 2, 1026b 21).

<sup>62</sup> Cfr. Quine [1966] e [2002].

<sup>63</sup> Cfr. Quine [2002], Parsons [2002], Linsky [2002]. Per esempio, se Socrate è necessariamente identico alla sua essenza cioè è necessariamente uomo, e quest'uomo è quello che ora è seduto o che è bianco, non per questo Socrate è necessariamente «il seduto» o «il bianco» (cfr. *Top.* II 5, 112a 5ss. e *Met.* Z 6, 1031a 19ss.).

<sup>64</sup> Cfr. Hintikka [2002]. Per esempio, il «paradosso del velato» è smascherato da Aristotele negando la sostituibilità di due descrizioni differenti «rette» da verbi epistemicici (credere, sapere, conoscere) che pur denotano la stessa persona: conosco Socrate, che è velato, ma non conosco *il* velato, «in quanto» velato; non sapere che il velato è Corisco, non equivale a non sapere che Corisco è Corisco (*El. Soph.* XXIV, 179a 36-b 1; cfr. Mignucci [1992], p. 48ss.).

<sup>65</sup> Se il medico cura se stesso, è «in quanto» paziente e non in quanto medico che riceve le cure (*Phys.* II 1, 192a 25ss.).

<sup>66</sup> Per esempio, è l'uomo – *in quanto* è tale – a generare un altro uomo (*Met.* Λ 4, 1070b 34); anche se quest'uomo è bianco, è improprio o è una «predicazione innaturale» (cfr. Barnes [1975], p. 116ss.) affermare che il bianco genera l'uomo.

<sup>67</sup> Per esempio, se *Socrate* diventa musico, e Socrate è bianco, anche «il bianco» diventa musico, ma «per accidente». Socrate è accidentalmente identico e dunque coreferenziale col «bianco», ma non intersostituibile indifferentemente con esso nella descrizione *adeguata* di un divenire che lo riguarda (cfr. *Top.* I 11, 104b 25-28; *Met.* E 2, 1026b 18-20; *De Gen. et Corr.* I, 319 b 25-31; su ciò cfr. Williams [1985], p. 73ss.).

cose divengono e agiscono «in quanto» sono qualcosa, e causano altre «in quanto» qualcosa. In «X causa Y», né X né Y sono sostituibili con una *qualunque* espressione coreferenziale<sup>68</sup>. Sia il soggetto causante che l'effetto causato devono essere individuati da descrizioni pertinenti e causalmente esplicative. Aristotele spiega il fallimento della sostitutività in termini di potenze specifiche proprie di un oggetto e di descrizioni adeguate alle potenze coinvolte nella causazione: se lo scultore Policleteo<sup>69</sup> realizza una statua, tale evento complesso viene descritto appropriatamente se si dice che *lo scultore* ha realizzato una statua. È lo scultore, accidentalmente identico a Policleteo, che ha realizzato la statua. L'arte scultorea è esplicativa della causazione della statua, ovvero è *in quanto* scultore che Policleteo realizza statue<sup>70</sup>. Per Aristotele non esistono solo *individui* come *bare particulars* e modi molteplici di descriverli, ma anche essenze oggettive<sup>71</sup> catturate da «descrizioni privilegiate»<sup>72</sup>, in cui sono custodite le potenzialità proprie dell'oggetto. Alla solita *why-question* – perché c'è una statua? – è una risposta soddisfacente la citazione dello scultore, come *non lo* è quella di Policleteo<sup>73</sup>. Lo stesso principio vale per l'effetto: lo scultore Policleteo non ha realizzato un oggetto bianco, o un pezzo di marmo dotato di una certa forma, ma una *statua*<sup>74</sup>. Non tutte le descrizioni dello stesso oggetto sono equivalenti. Lo scultore Policleteo è «accidentalmente identico» all'autore della statua. Ma si dirà, *dopo tutto*, Policleteo è l'autore della statua, così come l'auleta che costruisce la

<sup>68</sup> Cfr. Anscombe [1968] e Mackie [1974]; per una concezione estensionalista e «non-aristotelica» delle relazioni causali, il classico è Davidson [1980] (in particolare pp. 216-54).

<sup>69</sup> Per la verità Aristotele fa una complessa e concettosa lista di sei tipi di causalità, su cui mi limito a rimandare alla puntuale analisi di Freeland [1991], p. 55ss., e al commento di Ross [1936], *ad locum*.

<sup>70</sup> Non si confonda questa concezione delle descrizioni con una «naturalizzazione» dei mestieri o simili. Inoltre l'«in quanto» non è solo un modo di considerare o descrivere un oggetto altrimenti descrivibile, ma «seleziona» una specifica *entità*.

<sup>71</sup> Wiggins [1980], approfondendo alcune intuizioni del maestro Strawson (cfr. [1959], p. 168ss.), ha ridato linfa all'intuizione essenzialista di Aristotele, all'idea che devono esistere, per ogni oggetto, delle «descrizioni privilegiate» o «sortali» che ne costituiscono l'essenza.

<sup>72</sup> Per Aristotele le descrizioni definite non si limitano a individuare un oggetto, ma *individuano*: per esempio «l'uomo-pallido», non denota l'uomo, che è pallido, ma un «composto accidentale», che è accidentalmente identico all'uomo (cfr. *Met. Z* 6, 1031a 19-1031b 28). Mignucci [1985] nega, contro il punto di vista diffuso, che Aristotele ammetta siffatte entità.

<sup>73</sup> Ma perché non «la mano di Policleteo», o «le interazioni fisiche fra lo scalpello e il marmo» o simili? A mio avviso, perché Aristotele concepisce la causa come ciò che sarebbe citato in una buona spiegazione in un contesto *ordinario*. Tenendo conto del retroterra virtualmente collocale dell'indagine molti passi altrimenti oscuri acquistano plausibilità.

<sup>74</sup> Cfr. Su ciò Owen [1986], pp. 280-93. Si potrebbe obiettare che l'accidentalità che correla Policleteo alla statua è di tipo diverso dall'accidentalità che correla un evento fortuito alla sua causa accidentale, come ad esempio l'andare all'agorà con tutt'altri intenti e il trovarvi il proprio creditore; tuttavia Aristotele, non distinguendo nettamente l'accidentalità «descrittiva» e l'accidentalità «ontologica» (cfr. *supra*), tende ad associare le due circostanze rubricandole senz'altro nel novero del *kata symbebekos*: colui che realizza statue è *per lo più* uno scultore, anche se nella fattispecie lo scultore «capita» essere Policleteo; così come è *per lo più* chi cerca il proprio creditore che – sapendo dov'è – lo trova, anche se nella fattispecie ciò «capita» a chi non lo stava cercando.

Il caso e la fortuna sono cause? Aristotele, *Phys.* II 4-6

casa (*Phys.* II 5, 197a 14-15), ne è causa, e così via: Aristotele però ha una teoria delle descrizioni differente da quella che è spontaneamente presupposta in questa obiezione; egli ritiene che descrivere un oggetto o evento in un certo modo sia catturare in un certo senso un'altra realtà, parlare di un'altra «cosa».

#### V. Finalità

In *Phys.* II, 8 Aristotele si chiede se sia fondato limitare l'uso delle espressioni «caso» e «fortuna» soltanto al dominio dell'accidentale, ovvero del «né sempre né per lo più»: non potrebbe la natura tutta agire «come se» fosse in vista di un fine, essendo invece frutto di un accidente?<sup>75</sup> La sua risposta ha del circolare e non fa che ribadire che ciò che è regolare e per lo più non può essere casuale, ma è ben lungi dal giustificare ciò. Non è *apo tyches* né *apo automatou* che piova in inverno, mentre lo è e lo sarebbe d'estate (*Phys.* II 8, 198b 37ss.). Anche qui c'è implicitamente operante l'idea di natura come *legalità*, come struttura ordinata e costitutivamente intelligibile; se le regolarità significative del mondo fossero casuali, non potrebbero essere *spiegate*, non se ne potrebbe rendere conto<sup>76</sup>. Ma Aristotele slitta surrettiziamente dall'alternativa secca raramente/per lo più, che è legittima ed esaurisce lo spazio logico delle possibilità, all'alternativa secca casualmente/in vista di un fine (*Phys.* II 8, 199a 1ss.), ben più arbitraria e in ultima istanza postulativa: come se ciò di cui era questione non fosse proprio questo, la possibilità che anche ciò che accade per lo più sia solo *apparentemente* in vista di un fine<sup>77</sup>. L'argomento è palesemente fallace, ma nondimeno ci istruisce sulla tenacia con cui Aristotele rifiuta di negoziare una sua intuizione fondamentale<sup>78</sup>: «chi afferma ciò – *scil.* che tutto è per caso – sopprime le cose da natura e la natura stessa» (*Phys.* II 8, 199b 15-16). Sulla base di tale presupposto, gli eventi rari vengono interpretati come *errori* nel

<sup>75</sup> È la definizione di «caso». Aristotele scarta come impossibile (*adynaton*) l'ipotesi empedoclea, che costituisce invero la prima anticipazione *in nuce* del concetto di base su cui si sviluppa l'evoluzionismo darwiniano: gli enti che si sono trovati ad essere organizzati in modo adeguato, sono sopravvissuti, gli altri periscono (*Phys.* II 8, 198 b 28-33); la storia della conoscenza naturale ha dato torto ad Aristotele.

<sup>76</sup> Sulle regolarità significative del mondo come inspiegabili dal modello materialista, cfr. le lucidissime considerazioni di Irwin [1996], pp. 119-48.

<sup>77</sup> Cfr. la lucida ricostruzione dell'argomento di Hamelin [1972], pp. 149-50; Charlton [1970], p. 122ss., cerca di «salvare» l'argomento ipotizzando che l'alternativa si riferisca solo agli organismi viventi e non alla natura tutta; ma Aristotele cita esempi come la regolarità delle piogge e simili (*Phys.* II 8, 198b 34ss.), dunque la restrizione non coglie nel segno. Cfr. Follon [1988], p. 339ss.

<sup>78</sup> Le uniche vere «prove» che vengono addotte sono esempi di «opportunità» della generazione naturale: i denti aguzzi tagliano e i molari masticano (*Phys.* II 8, 198b 24-27), pur non avendo facoltà di scelta la rondine fa il suo nido e il ragno la sua tela, le foglie proteggono il frutto (*Phys.* II 8, 199a 25-28), le palpebre proteggono gli occhi (*De Part. An.* II 13, 657a 30ss.) etc.: ma l'ipotesi «evoluzionistica» di Empedocle non nega questi fenomeni, ne è solo una spiegazione alternativa.

conseguimento del fine, in analogia agli errori tecnici<sup>79</sup>, e che la natura sia prevalentemente causa finale viene dichiarato senz'altro «evidente» (*phaneron*, *Phys.* II 8, 199a 33).

Nondimeno è certo che *alcuni* eventi che accadono non sono in vista di alcunché: il tripode cade, e ben venga poi se è utile a sedercisi; ma di fatto non ha causa finale, dato che gli accidenti casuali – a differenza di quelli fortuiti, che riguardano ciò che accade vista di un *altro* fine da quello che si realizza, ma sempre «in vista di» – riguardano ciò che *potrebbe* essere in vista di un fine, ma che *non* lo è. Ma dire che il caso è una causa equivale a dire che alcuni eventi *non* hanno propriamente cause?<sup>80</sup> Insomma una “causa per accidente”, quale è detta essere il caso (*Phys.* II 5, 197a 5, 14), è o *non* è una causa? E che tipo di causa, se non è finale? Viene naturale pensare che si tratti di causa efficiente: se il tripode è caduto qualcosa né è stato il principio motore (un colpo di vento, un uccello, il cedimento della base su cui era adagiato, e così via). Sembra dunque che Aristotele parli di «caso» rispetto al fine, cioè di nesso accidentale fra la considerazione di un evento come scopo possibile, e l'evento. Ma questo non comporterebbe affatto delle deroghe alla legge di causalità efficiente (Freeland [1991], p. 67); può darsi che un evento sia necessitato come effetto di una causa motrice a sua volta necessaria, ma che «capiti a pennello» a qualcuno o qualcosa che ne trae vantaggi. Se un tripode cade e ferisce un aggressore armato, questo evento «*apo automatou*» può salvare la vita ad una potenziale vittima, ma il tripode può essere nondimeno caduto in seguito ad una violenta pioggia invernale, evento che si verifica per lo più, etc. Magari il tripode è caduto necessariamente – o almeno in maniera spiegabile – ma è il fatto che «capitasse» proprio nella circostanza di una aggressione, che costituisce una «interferenza» da fortuna o da caso. È la *coincidenza* di aggressione e caduta salvifica del tripode, che è «da fortuna», cioè la *coppia* di eventi. Insomma caso e fortuna sono cause efficienti, ma in quanto *sintesi* di due eventi, non hanno causa *propria* a loro volta, sebbene ognuno dei congiunti che occorrono «casualmente» *insieme*, possa avere cause per sé. Caso e fortuna inaugurano una nuova catena causale<sup>81</sup>. Sono allora frutto dell'incontro «coincidenziale» di due differenti linee causali, al modo in cui ad esempio definisce classicamente il caso Cournot?<sup>82</sup> Qualcosa di analogo. Una

<sup>79</sup> Per Aristotele è la tecnica che imita la natura, ma in verità egli usa la tecnica come paradigma esplicativo della natura: es.: «se nella *technè* è presente la causa finale, allora essa è anche nella natura» (*Phys.* II 8, 199b 30-31).

<sup>80</sup> Questa è la tesi interpretativa di Sorabji [1980], pp. 3-25: le coincidenze *non* hanno cause. Di avviso opposto sono le letture tradizionali, prevalentemente deterministiche di Gomperz [1967], Joachim [1922], Ross [1924] e altri.

<sup>81</sup> In tal senso «ci sono principi e cause senza che vi sia un processo di generazione né corruzione degli stessi» (*Met.* E 3, 1027a 28-30); infatti fortuna e caso sono causalmente efficaci ma non hanno alle spalle un processo *proprio* di cui siano risultati, non sono realizzazioni di potenzialità immanenti di alcunché: sono *fresh starts*.

<sup>82</sup> Per Cournot [1843], p. 73, il caso (*hasard*) è l'«incontro di due o più serie causali indipendenti». Anche Monod [1980], p. 144ss., definisce il caso come «coincidenza assoluta». Il caso aristotelico, come quello di Cournot e Monod, ha una esistenza «oggettiva», non è un affare meramente linguistico o descrittivo.

eventuale obiezione per cui, se *ogni* causa è veramente necessitante il suo effetto, *anche* l'incontro di due serie è da ultimo necessitato, sarebbe valida all'interno della precomprensione moderna della natura, dunque contro Cournot, ma non dal punto di vista di Aristotele: la natura, ribadiamolo, è *qualitativa*, e le «linee causali dominanti» sono naturalmente selezionate dalle essenze degli oggetti che i processi causativi coinvolgono, soprattutto dai *generi naturali* che questi riguardano. Se la scienza è conoscenza universale e necessaria, e i generi della natura sono passibili di scienza, allora le «interferenze» fra generi possono perturbare le regolarità causali solo marginalmente; infatti la natura è «per lo più», in quanto può capitare che ostacoli accidentali non permettano che il fine sia raggiunto (es. nascita di mostri a causa del seme non sano, o simili, cfr. *Phys.* II 8, 199b 5ss.).

La causa è ciò che spiega: se qualcosa non ha *di principio* spiegazioni, come le coincidenze, non ha cause, o ha la stessa «assenza di cause non accidentali» come causa (*tyche*, *automaton*). La apparente contraddittorietà della affermazioni aristoteliche dipende dal fatto che le cause accidentali sono talvolta considerate autentiche cause (es. *Phys.* II 5, 197a 33; 198a 5), talaltra no (es. *Phys.* II 5, 197a 13)<sup>83</sup>; ma questa oscillazione è comprensibile, poiché una causa accidentale causa qualcosa «non in quanto è sé, ma in quanto è altro» (*Phys.* II 5, 197a 14ss.); è causa perché è un antecedente che produce conseguenze, ma non lo è «in quanto sé» perché non dà luogo alla realizzazione delle potenze *proprie* di qualcosa, non esistono *funzioni* naturali e regolari che tale causazione assolve. Caso e fortuna sono cause, ma la loro «anomalia», la loro non riconducibilità a regolarità più generali, le rende risposte-limite alla *why-question*: «Perché il creditore e il debitore si sono trovati nell'agorà al tempo *t*?» «Per caso o per fortuna»; è una spiegazione che cita come *explanans* l'assenza di un vero *explanans*. Allora caso e fortuna sono cause effettive, ma con la peculiarità, non di poco conto, di *non spiegare* in alcun modo ciò di cui sono cause.

Ci viene spontaneo obiettare – con un argomento stoiceggiante o *à la* Spinoza – che è un fatto puramente nominalistico il chiamare caso o fortuna delle singole cause ignote e non scientificamente conoscibili benché presenti e operanti. Ma a ben vedere, la nozione *ordinaria* di causa è intrinsecamente legata alla *generalità*, e alla spiegazione «potenziale» di *classi* discrete di eventi. Se X causa Y, è sempre perché il *tipo di cose* di cui X è membro causa il *tipo di cose* di cui Y è membro; X causa Y *in quanto* X è un *F* e Y è un *G*<sup>84</sup>. La nozione di causa è connessa a quella di necessità del nesso con l'effetto<sup>85</sup>, e un eventuale rapporto di causazione necessaria che accada «solo una volta» è al limite della concepibilità. Una singola causa e un singolo effetto rispettivo non possono che essere pensati come *tokens* di due *types* correlativi, il che è dire che il

<sup>83</sup> Ciò che si produce *apo tyches* «in assoluto non è causa di nulla» (*Phys.* II 5, 197a 14). Per Heinaman [1985], p. 319ss., Aristotele è irrimediabilmente confuso; per Kirwan [1971], p. 196, semplicemente si contraddice. Più «caritatevole» è Weidemann [1984].

<sup>84</sup> Cfr. Irwin [1996], p. 91: «se X causa Y, c'è una legge generale che pone in relazione i tipi di cui X e Y sono occorrenze».

<sup>85</sup> Parliamo di causa efficiente, che per Aristotele è transitiva e reversibile, mentre quella finale è irreversibile e necessaria solo *ex parte post* (cfr. Natali [1996], p. 102).

nesso causale è costitutivamente ricorsivo<sup>86</sup>. E se il nesso causale correla potenzialmente due *classi* di eventi, allora *date* queste due classi come ambito di considerazione, da un lato questo nesso è *sempre* o *'per lo più'*, dall'altro esso ha essenzialmente a che fare con le classi sotto cui vengono sussunti o descritti i rispettivi eventi causalmente correlati<sup>87</sup>. La causa è ciò che spiega, e spiegare è unificare un molteplice<sup>88</sup>. Questo rapporto logico di causa ed effetto è colto dal «filtro»<sup>89</sup> aristotelico dell'«in quanto», e spiega come mai gli enunciati esprimenti causazioni non siano sempre referenzialmente trasparenti: in un enunciato siffatto è dunque fondamentale il *modo di descrivere* eventi causanti ed eventi causati. Questo è *il punto*: nella concezione «essenzialista» di Aristotele, descrizioni diverse individuano eventi ed oggetti diversi, benché numericamente e «accidentalmente» identici<sup>90</sup>. E nessuna essenza di sorta, nessuna realizzazione di potenze proprie sta dietro gli eventi fortunosi: parimenti nessuna descrizione *unitaria* adeguata e causalmente esplicativa può occorrere come soggetto in un enunciato di causazione, quando il causato è un evento casuale o fortunoso.

## VI. *I bisogni di Nicostrato*

Qual è dunque lo *status* della fortuna e del caso? Sono cause in senso proprio oppure no? E implicano o meno l'indeterminismo causale?

In *Met.* E 3 si narra di un tale – poi battezzato da Alessandro di Afrodisia come Nicostrato – che, spinto dalla sete per aver mangiato piccante, esce di casa e va alla fontana più vicina, ove trova la morte per mano di una cricca di facino-

<sup>86</sup> Ciò solo può spiegare la parentela fra causalità e *legge*, quello che Davidson chiama «Principio del Carattere Nomologico della Causalità» (Davidson [1980], p. 287).

<sup>87</sup> E ciò che non è né sempre né per lo più, nella misura in cui non è né sempre né per lo più, è causalmente accidentale: un enorme topo riesce ad avere ragione di un minuscolo gattino; in quanto «animali dotati di una certa massa e di una certa forza», ciò che è accaduto è «per lo più», ed è riconducibile a qualche legge generale (es. la «vittoria del più forte» in circostanze di parità di mezzi esterni), ma in quanto conflitto fra un gatto e un topo, la vittoria del topo è accidentale, e non ha causa se non per accidente. Non è in quanto topo, che esso ha vinto: citare solo le specie in causa non risponderebbe alla domanda: perché? A seconda delle descrizioni con cui li si individua, la stessa coppia di eventi, nel senso numerico «forte» di «stessa», possono essere «sempre e per lo più» oppure «raramente», poiché una descrizione – da un punto di vista aristotelico – individua una peculiare realtà.

<sup>88</sup> Osserva Moravcsik [1991], p. 34, che un ipotetico mondo consistente di fatti singolari e indipendenti, persino da un punto di vista onnisciente potrebbe essere solo *descritto*, ma non *spiegato*, giacché spiegare è unificare un molteplice. Sorabji [1980], p. 9ss., fa l'esempio di cinque aerei, che cadono per cinque *diversi* motivi lo stesso giorno. Di *questa* coincidenza, non v'è causa – benché ci sia una linea causale per ogni aereo che ne spieghi la caduta – in quanto non c'è spiegazione che *unifichi* i cinque eventi, se non il fatto che «è capitato». Il che non esclude che la coincidenza possa essere causa *per sé* di qualcosa, pur non avendo, essa, causa *per sé*: ad esempio, il fallimento di una compagnia aerea, o il miglioramento del suo sistema di sicurezza, etc.

<sup>89</sup> Lear [1982], p. 168.

<sup>90</sup> Ciò è contrario al «principio di sostitutività estensionale» sostenuto da Davidson [1980], p. 218ss., per il quale un evento ne causa un altro indipendentemente dal modo in cui è descritto.

rosi, che sono lì per caso<sup>91</sup>. La sua morte violenta ha una causa per sé che ne è autenticamente esplicativa: l'incontro con i facinorosi<sup>92</sup>; l'incontro, invece, è un evento di quelli che Aristotele rubricherebbe come «da *tyche*» – dice infatti che accade *opoter etychen* (*Met.* E 3, 1027b 13): egli sceglie di recarsi in un luogo per un fine<sup>93</sup>, e si imbatte in un risultato inatteso e irrelato a quel fine, come il tale, ben più fortunato, che trova il tesoro in giardino. L'incontro è una coincidenza che *in quanto coincidenza* non ha cause<sup>94</sup>. «X è andato alla fontana», non è indifferentemente sostituibile con «X è andato dove sono i facinorosi», cioè «camuffare» la coincidenza dentro un'unica descrizione è un *éscamotage* fallimentare: infatti Nicostrato è andato in un luogo, che è *capitato* (*tyche*) essere quello ove erano i facinorosi<sup>95</sup>. Così come Tizio ha scavato un buco, che è *capitato* essere il luogo di un tesoro, e Caio è andato all'agorà, che è *capitata* coincidere col luogo in cui proprio in quel momento si aggirava il debitore. Nulla di *unificante* può spiegare l'identità – una identità accidentale – fra il luogo ove si recano i facinorosi al tempo *t* e il luogo ove si reca Nicostrato allo stesso tempo *t*<sup>96</sup>. Caso e fortuna, benché definite accidentali, sono cause *autentiche*, di tipo efficiente: se ne può morire o diventarne ricchi; ma non sono a loro volta spiegabili<sup>97</sup>, poiché spiegare significa unificare e ricondurre l'*explanandum* a coppie ripetibili di eventi. Aristotele *non* argomenta contro il determinismo<sup>98</sup>, né in *Phys.* II né in

<sup>91</sup> I facinorosi sono un'integrazione degli interpreti, che è comunque utile a rendere l'esempio più perspicuo. L'«incontro coi facinorosi» può essere sostituito da qualunque circostanza che causi la morte di Nicostrato, es. una tegola da un tetto nei pressi della fontana. Per Donini [1989], pp. 27-45, l'accidentale è l'uscire di casa di Nicostrato, per Ross [1924], *ad locum*, e Madigan [1984], p. 115, è il mangiare piccante, etc., ma forse il problema non è così importante.

<sup>92</sup> Così il ritrovamento del tesoro ha come causa *per sé* l'aver scavato «proprio lì» e il risarcimento dei debiti ha come causa *per sé* l'incontro di creditore e debitore all'agorà. Ma l'incontro e lo «scavare proprio lì» non hanno una causa, non sono unificabili in alcun modo; per una diversa interpretazione, cfr. Frede [1985].

<sup>93</sup> Per Heinaman [1985] la vicenda di Nicostrato non è un esempio di *tyche*, in quanto nessuno ha come fine il farsi ammazzare, e gli eventi da *tyche* sono perseguiti come se fossero in vista di un fine. Ma il fine di Nicostrato è dissetarsi, e non si realizza, poiché al suo posto – proprio come la definizione di *tyche* prevede – se ne realizza un *altro*, la sua uccisione. Inoltre si potrebbe descrivere la circostanza dell'omicidio *come se* i malfattori, ad esempio, lo stessero aspettando. E si parla della morte di Nicostrato, se non come di un esempio di *tyche*, come di un evento «*opoter etychen*» (*Met.* E 3, 1027b 13).

<sup>94</sup> Sorabji [1980].

<sup>95</sup> Ma *dopo tutto* l'espressione non è coreferenziale, non è «proprio» presso quella fontana, che stanno gli assassini? Si tratta nondimeno una coreferenzialità *accidentale*, direbbe Aristotele; e dunque non intersostituibile *ad placitum*. Per esempio, se è vero che Nicostrato voleva andare «alla fontana», non è vero che Nicostrato voleva andare «dove si aggiravano i suoi carnefici», e così via.

<sup>96</sup> Diverso sarebbe stato se egli avesse avuto un appuntamento con loro, pur magari ignorando che si trattava di una imboscata per lui letale. L'appuntamento a tradimento avrebbe *spiegato* l'incontro.

<sup>97</sup> Judson [1991], p. 90, in modo non dissimile da Sorabji, intende l'incontro come causa accidentale della morte, e afferma che la causa accidentale è la *compresenza* di due cause per sé: la causa per sé dell'essere Nicostrato lì + la causa per sé dell'essere i facinorosi lì.

<sup>98</sup> Per Sorabji [1980], pp. 3-25, Aristotele mostra con successo che il determinista non può appoggiarsi alla premessa: «tutto ciò che accade ha una causa», come fosse indiscutibile. Ma il fatto che qualcosa non abbia cause non importa *eo ipso* la negazione del determinismo, pur sottraendo a quest'ultimo una premessa consueta.

*Met.* E 3, ma pare dare per scontato che ciò che «capita», non essendo passibile di spiegazione, non sia nemmeno necessario. La posizione di Aristotele è dunque difficile e oscillante. In una natura *qualitativa* e fatta di «tendenze» intrinseche, composta da entità dotate di essenza-forma e di un *telos* immanente a realizzarla, la causalità efficiente è necessitante prevalentemente nel senso della necessità ipotetica<sup>99</sup>, cioè della «condizione-in-vista-di»<sup>100</sup>. Caso e fortuna esistono e sono cause, ma non possono essere assolutizzati come pretendevano Empedocle e Democrito; anzi, giacché «*nulla* di ciò che è dovuto al caso si presenta in vista di qualcosa» (*An. Post.* II 11, 95a 8-9), nella concezione «funzionalista» che ha Aristotele della *physis* questi concetti hanno un ruolo decisamente subordinato<sup>101</sup>. La causa efficiente è associata alla materia come la forma al fine: «la necessità è nella materia, il fine è nel concetto» (*Phys.* II 9, 200a 14-15)<sup>102</sup>, e «il fine è causa della materia, non la materia del fine» (*Phys.* II 9, 200a 34-35)<sup>103</sup>. Come Aristotele *non argomenta* contro il determinismo delle cause efficienti<sup>104</sup>, così non argomenta contro il «tichismo» universale, e neppure produce argomenti rigorosi per il suo finalismo<sup>105</sup>; ritiene semplicemente che le regolarità constatabili del mondo naturale non si spiegherebbero senza cause

<sup>99</sup> Cfr. Cooper [1985], p. 160ss.

<sup>100</sup> Per Aristotele le cause efficienti infatti «non agiscono alla cieca» (Natali [1996], p. 101), ma «concausano» in dialettica con la causa finale.

<sup>101</sup> In un ottica coerentemente deterministica, se le cose da *tyche* sono cause e la causalità è transitiva, allora come in una sorta di «teoria della catastrofi» gli eventi casuali dovrebbero espandersi esponenzialmente sino ad intaccare e perturbare le regolarità delle funzioni naturali. Ma Aristotele *parte* dalla regolarità, la interpreta come fondata su finalità e funzioni, e conclude che il caso e la fortuna *devono* esserle posteriori.

<sup>102</sup> Parlando delle condizioni per il darsi del fine, dice Aristotele che «non è il fine a causa di queste cose, ma queste sono causa in quanto materia»: la causa materiale non è ridotta, ma subordinata a quella finale. La necessità ipotetica è necessità materiale, in vista di scopi di esseri viventi: es. in vista del vedere, l'occhio deve essere di materia fluida (*De. Part. An.* II 13, 657a 30-35), etc. Il concetto di necessità come correlato della finalità o «intrinseca determinatezza della cosa naturale stessa», era riconosciuto da Hegel [1970], p. 173, come l'aspetto «speculativo» e insuperato della filosofia aristotelica della natura. Sull'intimo rapporto fra *physis* aristotelica e natura hegeliana, cfr. Porcheddu [1997].

<sup>103</sup> Così il fisico – pur dovendo conoscere tutte e quattro le cause (*Phys.* II 7, 198a 22-23) – si deve occupare anzitutto della causa finale, e se si deve occupare della materia (e della causa efficiente) è per un interesse «derivativo», volto a comprendere le strutture finali o funzionali: nella solita analogia con la *techne*, se una sega ha da tagliare, deve avere non solo dei denti, ma dei denti metallici, così nella definizione della sega c'è un riferimento anche alla materia, ma solo perché la durezza *rende conto* della funzione o *ergon* proprio della sega (*Phys.* II 9, 200b 5-9). Così deve essere l'approccio agli enti naturali. Per esempio, un polmone deve essere di materiale espandibile e spugnoso, per assolvere alla funzione respiratoria (*De. Part. An.* II 14, 669a 14-b 2).

<sup>104</sup> Lo dà per scontato, così come in *De Int.* 9, 18b 30ss. afferma che se tutto fosse già determinato, allora dovremmo evitare di darci da fare ed incrociare le braccia. L'ipotesi che persino il nostro incrociare le braccia o meno possa essere predeterminato, e che le nostre scelte non siano autenticamente tali non è neppure presa in considerazione.

<sup>105</sup> Charles [1991], p. 127ss., lamenta il fatto che Aristotele non giustifichi né offra un modello di teleologia specifica per i processi naturali, limitandosi all'analogia con l'azione intenzionale. Ma la nozione di funzione è *primitiva*, ed è al limite un *explanans* per i fenomeni, non qualcosa da spiegare (cfr. Moravcsik [1991], p. 43ss.).



finali<sup>106</sup>, che le eccezioni altrettanto constatabili a tali regolarità teleologicamente orientate rivendichino un qualche ruolo al caso come causa; sostiene la necessità causale *relativa* – data una causa, segue il suo effetto – e la *transitività* della causalità<sup>107</sup>, ma dà per scontato che le catene causali si possano interrompere e che nuove se ne possano inaugurare a partire proprio da *tyche* e *automaton*<sup>108</sup>. Se c'è una tendenza al determinismo in Aristotele, è nel senso del determinismo teleologico «lasco», nel senso per cui lo «spazio di gioco» di *tyche* e *automaton* si dà in ultima istanza entro i «binari» invalicabili delle finalità naturali prefissate, non minacciandone *in generale* la normatività<sup>109</sup>. Anche il povero Nicostrato, in fondo, esce di casa per bere e va fatalmente incontro a *Tyche* poiché i cibi piccanti hanno scompensato i valori della sua idratazione corporea, e il suo organismo è dotato di un *input* a restaurarla<sup>110</sup> in quanto questa è una condizione necessaria della sua ... sopravvivenza.

<sup>106</sup> Infatti «la *physis* non è una serie di episodi slegati, come una cattiva tragedia» (*Met.* N 3, 1090b 19-20).

<sup>107</sup> Infatti la «vera» causa di X è la *prima* della serie causale che porta a X, non quella più prossima all'effetto (cfr. *Met. a* 2, 994a 11-19), come invece vuole la teoria stoica (cfr. Natali [1996], p. 100ss., e Natali [1997], p. 122). Se la causalità è transitiva, e così l'accidentalità, non sembra esserlo l'accidentalità del *nesso* causa prossima-effetto; mentre la morte di Nicostrato è, per «eredità», accidentale *simpliciter*, in quanto lo è l'anello inaugurale della catena che vi conduce (es. l'incontro con gli assassini), quest'ultimo pare però intrattenere un nesso causale *per sé* e necessario col suo effetto prossimo (la morte violenta). Cioè *dato* l'incontro, è necessaria la morte violenta – necessità relativa – ma visto che l'incontro ha cause accidentali, è accidentale anche la morte violenta.

<sup>108</sup> Oltre che, naturalmente, a partire dall'azione umana volontaria, di cui l'uomo è motore primo (cfr. *Et. Nic.* III 1, 1109b 35-1110a 4).

<sup>109</sup> «Nessun ente agisce e patisce a caso da ciò che capita» (*Phys.* I 5, 188a 32). Essendo qui a tema la *physis*, la stabilità e la regolarità che caso e fortuna non minacciano è quella delle specie e dei fenomeni naturali in generale. Dal punto di vista della natura – presumibilmente differente da quello di Nicostrato – la morte non naturale di Nicostrato è un accidente, in quanto Nicostrato è un *individuo*. Per lo più, gli uomini non muoiono di morte violenta. Ma dal punto di vista etico ed «esistenziale», l'uomo felice ha persino *bisogno* dei beni relativi a *tyche* (*Et. Nic.* VII 14, 1153b 18ss.).

<sup>110</sup> Infatti la *orexis* è principio di movimento ma è al tempo stesso mossa dall'ambiente. La facoltà appetitiva è il motore mosso, il motore immobile è il bene oggetto dell'azione, cioè un motore esterno, così l'anima è tanto motore quanto mosso (*De An.* Γ 10, 433b 13ss.).

Diego Zucca

Barbara Botter

IL GIUSTO MEZZO TRA NECESSITÀ E FINALISMO NELLA  
SCIENZA DELLA NATURA DI ARISTOTELE

Il concetto di «necessità» in Aristotele ha riscosso molte attenzioni sia nell'antichità, sia recentemente. Infatti, se è indiscutibile il fatto che il filosofo di Stagira non sia stato un determinista in senso stretto, non è altrettanto chiaro dove egli ponga il limite tra i fenomeni determinati dalla necessità e fenomeni che sfuggono ad essa. Questo problema ha dato ansa ad un dibattito che ha coinvolto, sia in ambito fisico, sia in ambito etico, il mondo antico e l'epoca contemporanea. Nel mondo antico Alessandro d'Afrodizia cercò di dimostrare come la filosofia aristotelica fornisse validi argomenti contro il determinismo, mentre Cicerone pretese che Aristotele fosse un determinista, benché il retore latino non abbia portato alcun elemento a sostegno della propria ipotesi. Nel periodo contemporaneo il dibattito ha impegnato numerosi interlocutori: da Ross a Gauthier, da Kenny a Furley, da Sorabji a Natali, per l'ambito etico; da Balme a Preus, da Sorabji a Hintikka, da Kullmann a Cooper e a Barnes, per l'ambito fisico e biologico.

Ma, nonostante gli sforzi profusi, non è stato raggiunto alcun accordo: il concetto aristotelico di necessità resiste ad ogni tentativo che si proponga di circoscriverlo all'interno di parametri unitari e condivisi. A noi pare però che l'ampia oscillazione nelle valutazioni non dipenda tanto dalla conoscenza o meno dei testi aristotelici, bensì dall'accezione «determinismo», che può essere intesa e calibrata in vario modo: designare un filosofo come determinista o meno dipende dalla nozione di determinismo che sottende questo giudizio, la quale non necessariamente soddisfa i requisiti che gli antichi avrebbero potuto richiedere per una teoria di questo tipo. La teoria del determinismo è, infatti, una applicazione particolare della teoria della causalità, e se la nozione di causa aristotelica differisce da quella adottata nell'epoca contemporanea non possiamo pretendere che l'idea di determinismo per il filosofo greco corrisponda al significato attualmente attribuito a questo termine<sup>1</sup>. Inoltre, nella filosofia aristotelica il concetto di necessità assolve funzioni numerose e differenti in corrispondenza

<sup>1</sup> Si veda al proposito Anscombe [1981], II, pp. 133-47.

alle diverse parti del *Corpus*. Certo, lo Stagirita fornisce una definizione generale di «necessità» in *Metafisica* Delta<sup>2</sup>, ma già essa ricopre almeno due differenti ambiti: ciò che non muta per l'eternità<sup>3</sup>; e ciò che *per sé* appartiene ad un ente, secondo quanto richiesto dalla prima premessa di un sillogismo scientifico<sup>4</sup>. A ciò si aggiungano non pochi casi di necessità condizionale.

Ora, se consideriamo soggetto al determinismo solo ciò che può essere ricondotto ai termini della logica contemporanea, è possibile che Aristotele non soddisfi queste condizioni. Ma non è necessario adottare un metro così limitato.

La questione non si riduce, perciò, semplicemente a sapere se Aristotele sia stato un determinista o meno, bensì:

- 1) a definire una nozione di determinismo tale da poter essere eventualmente intesa ed assunta da Aristotele;
- 2) ad indicare le caratteristiche proprie della necessità che opera in ambito naturale;
- 3) ad individuare l'ambito e il limite della necessità nelle scienze della natura;
- 4) a verificare se Aristotele possa essere legittimamente designato un filosofo determinista secondo l'accezione corrente del termine.

Tentare di rispondere a questi quesiti sarà lo scopo della nostra ricerca.

### 1. *Una scienza naturale tendenzialmente finalista*

Pensare di poter individuare una sorta di «determinismo», nel senso corrente del termine, all'interno del corpo zoologico di Aristotele può rivelarsi una impresa quasi disperata. Pochi cenni generali su questo gruppo di opere saranno sufficienti a farne comprendere la ragione.

Il tema principale del più lungo dei trattati zoologici di Aristotele, l'*Historia animalium*, è lo studio delle «parti», ossia degli organi degli animali. Le parti vengono definite in rapporto alla loro «funzione» e lo studio delle «funzioni» induce Aristotele a concepire una anatomia comparata di una ampiezza tale, che bisognerà attendere Cuvier per ritrovare un progetto simile. Il *leit motiv* che tiene unita l'intera opera è costituito dalla nozione di «unità analogica», che Aristotele utilizza frequentemente in altre opere. Accanto all'unità individuale, specifica e generica, esiste, infatti, un modo più generale per dire che due o più realtà costituiscono una unità: se la pinza nel granchio esercita la stessa funzione della mano nell'uomo, pinza e mano formano una unità per analogia, ed essa emerge analizzando la funzione della parte in questione. Questa conclusione testimonia una prima manifestazione della teleologia.

L'opera cardinale della zoologia aristotelica è costituita dal *De partibus animalium*. In essa Aristotele non affronta nulla di nuovo rispetto al trattato precedente, ma la prospettiva a partire dalla quale i temi vengono discussi è

<sup>2</sup> Arist., *Metaph.* V 5, 1015b 11-12.

<sup>3</sup> Arist., *Metaph.* V 5, 1015b 15-16.

<sup>4</sup> Arist., *A. po.* I 4.

differente. Si tratta di chiarire le caratteristiche delle «parti» degli animali e di individuare in quale modo variano le funzioni ad essi proprie. La spiegazione che Aristotele fornisce è, in linea di massima, teleologica. Il libro I del trattato illustra e difende le spiegazioni teleologiche in opposizione alle spiegazioni «meccaniciste» di avversari quali Democrito ed Empedocle, e benché l'acutezza di ingegno spesa a spiegare teleologicamente alcuni caratteri degli animali faccia oggi sorridere (per esempio, l'uomo è l'animale che ha più bisogno di capelli perché il suo cervello è più voluminoso), il quadro d'insieme dell'opera è tutt'altro che naïf. La nozione di «necessità ipotetica» appare l'argomento principale a sostegno della presenza della teleologia in natura<sup>5</sup>.

Benché la spiegazione teleologica sia oggetto specifico del *De partibus animalium*, un gran numero di spiegazioni fondate sullo stesso modello possono essere rinvenute nel *De generatione animalium*. Questa opera propone una teoria della riproduzione dei viventi che conoscerà una fortuna immensa e sospetta. Si tratta di una teoria fortemente «falocratica», ma fondamentale per comprendere l'intera fisica aristotelica. La riproduzione dei viventi appare altamente controllata dalla finalità naturale. In un testo ben conosciuto, e non solo perché è stato ripreso da Rabelais, lo Stagirita spiega che la catena ininterrotta della generazione è ciò che conferisce alle specie animali una sorta di eternità che riflette l'eternità dei corpi celesti<sup>6</sup>. Infine, per giustificare l'articolazione tra l'*Historia animalium* e il *De partibus animalium*, il filosofo aggiunge: «Di quali parti e in che numero è costituito ciascun animale è stato mostrato chiaramente per ciascuno di essi nell'*Historia animalium*. Ora bisogna esaminare in virtù di quali cause ciascuna parte ha quella caratteristica, prendendo in considerazione singolarmente ogni parte di cui si è parlato nell'*Historia animalium*»<sup>7</sup>. Le cause di cui Aristotele qui fa menzione sono le cause finali. Infatti, una cosa è descrivere le membra degli animali, altra cosa è spiegare in virtù di cosa esse esistono e lo scopo in vista del quale agiscono.

Insomma, sembra non sorgere alcun sospetto sul fatto che la biologia di Aristotele sia in massima parte finalista<sup>8</sup>. E, del resto, uno degli aspetti più noti di questo finalismo alimenta l'idea di una natura intesa come autore di un ordine armonioso degli enti: la natura, afferma lo Stagirita, realizza sempre il meglio. L'espressione è ricorrente e assume di volta in volta pieghe leggermente diverse, per esempio, «la natura non fa nulla invano»<sup>9</sup>, oppure «la natura non fa nulla di superfluo»<sup>10</sup>, o ancora «la natura non fa nulla invano né di superfluo»<sup>11</sup>. Que-

<sup>5</sup> Cfr. Arist., *Part. anim.* I 1, 642a 2-13. La possibilità di spiegare la formazione dell'essere vivente attraverso catene teleologiche di questo tipo ha attratto autori come John Richardson e Marc Pavlopoulos.

<sup>6</sup> Arist., *Gen. anim.* II 1, 731b 31.

<sup>7</sup> Arist., *Part. anim.* II 1, 646a 8.

<sup>8</sup> Aristotele afferma chiaramente nella *Fisica* che «c'è dell'in vista di cui tra le cose che divengono per natura» (II 8, 199a 7).

<sup>9</sup> Arist., *Part. anim.* IV 11, 691b 4; cfr. III 3, 658a 8; IV 10, 686a 22; 687a 11.

<sup>10</sup> Arist., *Part. anim.* IV 12, 694a 15.

<sup>11</sup> Arist., *Part. anim.* III 1, 661b 23.

sta astuta bontà della natura si esprime talvolta in una legge di compensazione: «la natura toglie da un lato ciò che essa dà dall'altro»<sup>12</sup>. Fino a che punto queste dichiarazioni devono essere lette in senso metaforico? È lecito parlare di «intenzioni della natura» per Aristotele? Si può pensare, come alcuni studiosi ripropongono periodicamente, che Aristotele veda nella natura un ambito concepito nell'interesse finale dell'uomo<sup>13</sup>?

A nostro avviso è importante non dimenticare che la cosiddetta «bontà» della natura si manifesta essenzialmente a livello degli enti individuali, mentre i testi che descrivono la natura come un insieme armonioso di viventi sono rari e spesso l'utilizzo di tali espressioni è dovuto alla necessità di giustificare l'adattamento di una specie all'*habitat* in cui vive. Del resto, una specie male inserita nel proprio *habitat* non potrebbe aspirare all'eternità che le spetta di necessità. Perciò la famosa affermazione «Noi affermiamo che la natura agisce in vista di qualcosa e che questa cosa è un bene»<sup>14</sup> non introduce, secondo noi, alcuna intenzione nella natura. Con questa espressione Aristotele enuncia la condizione che deve essere soddisfatta per poter assicurare l'eternità del mondo vivente: affinché ogni specie possa sopravvivere eternamente, è necessario che essa sia organizzata in un modo tale da essere il migliore possibile.

Noi crediamo che le interpretazioni che tendono a leggere precise intenzioni nella natura aristotelica abbiano ignorato un aspetto dell'intera faccenda. Le affermazioni formulate dal filosofo sui fini della natura sono, infatti, contenute in gran parte nel *De partibus animalium*, opera che mostra una influenza platonica piuttosto marcata rispetto ad altre opere<sup>15</sup>. Il *Timeo* distingue due tipi di causa, ossia il Nous e la Necessità. Platone introduce, infatti, una divina intelligenza capace di produrre ordine nel caos degli elementi primordiali; gli elementi, a loro volta, sono *sun...tia* nell'ordinamento imposto dal Demiurgo. Aristotele riconosce la distinzione fra forze che agiscono per necessità e forze che agiscono in vista di un fine, ma sottolinea anche che il bene non è estrinseco alla natura, bensì opera a vantaggio dell'animale stesso<sup>16</sup>. Ora, poiché quest'opera aristotelica risente della dottrina del Maestro, e poiché Aristotele non spiega come la natura controlli le interazioni degli elementi materiali, né cosa si debba precisamente intendere con il termine «natura», è possibile che gli esegeti siano stati attratti da interpretazioni che fanno della natura una sorta di forza cosmica sovranaturale. Noi insistiamo sul fatto che nella cosmologia aristotelica non c'è spazio per forze in grado di agire sul mondo sublunare<sup>17</sup>. Gli elementi del mondo sublunare agiscono in modo teleologico solo quando sono parti integranti di

<sup>12</sup> Arist., *Part. anim.* II 14, 658a 35.

<sup>13</sup> Cfr. Sedley [1991], pp. 179-96; Owens [1968], pp. 159-75, in particolare pp. 168-69.

<sup>14</sup> Arist., *De somn. et vig.* 2, 455b 17.

<sup>15</sup> Cfr. Balme [1987], p. 277.

<sup>16</sup> Cfr. Arist., *Part. anim.* II 8, 654a 19; III 1, 662a 33; b3 7; IV 2, 677a 16; 678a 4-16; 683b 37; 684a 3; 685a 28; 687b 29; 691b 1.

<sup>17</sup> Cfr. Arist., *Metaph.* XII 7, 1072b 18; 1072b 2; *De caelo* II 8, 289b 30, I 2; *Gen. corr.* II 9, 336a 32, 11; 338b 3; *Gen. anim.* IV 4, 777b 28; *Meteor.* I 2, 339a 21.

un essere vivente; al di là di ciò non esiste una finalità che agisca su di essi<sup>18</sup>. La novità della teoria aristotelica consiste proprio in questo, ossia nella persuasione che la finalità sia interna alla natura e non imposta da un agente esterno ed indipendente, come il Demiurgo o l'Anima del mondo. Forse è proprio questa presa di posizione che consente ad Aristotele di affermare che nessuno dei suoi predecessori ha visto con chiarezza la causa finale<sup>19</sup>. In conclusione, quando Aristotele afferma che «la natura realizza sempre ciò che è meglio» non sta, a nostro avviso, usando un vero comparativo, né un vero superlativo relativo. La natura non cerca di fare meglio di quanto non sia stato fatto in precedenza, anche quando, come nel caso dei reni, esistono alcune parti del corpo che non sono strettamente necessarie, ma servono a meglio esprimere una determinata funzione. La natura non ha prodotto i reni dopo aver constatato che il residuo liquido del corpo non era ben raccolto. E se lo Stagirita, talvolta, paragona il cosmo al capofamiglia che ordina ogni cosa in vista di un fine<sup>20</sup>, egli non si riferisce al controllo esercitato dal Primo Motore sul mondo sublunare, bensì alla tendenza alla regolarità presente in ogni fenomeno naturale<sup>21</sup>. A nostro avviso, quando il filosofo utilizza dei concetti antropologici, egli non opera diversamente dai biologi contemporanei, quand'essi indulgono su metafore tratte dall'attività umana, come ad esempio accade con i concetti di «informazione» e di «codice».

Tuttavia, pur volendo limitare le «intenzioni» della natura, sarebbe forse il caso di chiedersi se valga la pena di condurre una indagine sul determinismo, dal momento che pochi cenni generali sono bastati ad illuminare l'enorme importanza del finalismo per la biologia aristotelica, e la pregnanza di questo aspetto sembra soffocare la presenza di cause meccaniche. Non di meno, è stimolante accettare la sfida perché potrebbe produrre esiti inattesi.

Le spiegazioni meccaniciste del genere di quelle fornite dai filosofi presocratici non sono, infatti, per Aristotele senza valore<sup>22</sup>. Il filosofo sottolinea che esistono due tipi di spiegazione, quella finalista e quella meccanicista, e che il fisico, in modo particolare, lo studioso di zoologia, è tenuto a fornire entrambe<sup>23</sup>. Le «parti» dei viventi sono l'effetto non solo di cause finali, ma anche di cause meccaniche, che l'eziologia aristotelica riconosce ed identifica con le cause materiali ed efficienti<sup>24</sup>. Il finalismo aristotelico non è «riduzionista» alla maniera di quello del *Fedone*, per cui Socrate, dopo aver prestato l'orecchio alle spiegazioni meccaniciste dei fisiologi, vi rinuncia completamente. Nella filosofia aristotelica il finalismo non gode di un monopolio assoluto. Il problema consiste nel capire se la presenza di elementi teleologici nei processi vitali sia compatibile con la presenza di elementi che agiscono per necessità naturale. Nel

<sup>18</sup> Arist., *Phys.* II 8, 198b 18.

<sup>19</sup> Arist., *Metaph.* I 7, 988b 6-16; cfr. 3, 984b 17; *Phys.* II 8, 199a 20; b 26.

<sup>20</sup> Arist., *Metaph.* XII 10, 1075a 18.

<sup>21</sup> Arist., *Metaph.* XII 10, 1075a 22.

<sup>22</sup> Cfr. Arist., *Phys.* II 8, 198b 10-14.

<sup>23</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 642a 31.

<sup>24</sup> Cfr. Arist., *Phys.* II 9, 200a 8-9.

caso in cui l'incompatibilità non esistesse, si tratterà di indagare in che modo il finalismo condivide il regno con il determinismo, ossia in quale misura fine e necessità si spartiscono il peso del mondo. Ma, per non venir meno agli impegni assunti, chiediamoci prima di tutto, se si possa parlare di «determinismo» nella filosofia aristotelica.

## 2. *Un determinismo, per quanto possibile, aristotelico*

Il più autorevole rappresentante del determinismo al tempo di Aristotele è Democrito. Secondo la dottrina di Democrito, nell'ambito degli atomi di cui è formato il cosmo tutto accade  $\tau\mu\chi \ \kappa\eta\lambda\gamma\kappa\eta\upsilon$ <sup>25</sup>. Questa dichiarazione non comporta, tuttavia, la presenza di un nesso causale stretto, nel senso di una catena causale necessaria, priva di lacune, capace di chiudere come in una morsa l'intero universo. Poiché il movimento atomico procede ininterrottamente<sup>26</sup>, è chiaro che lentamente si indebolisce, ma, spiega Democrito, esso viene rinvigorito dal cozzare l'uno contro l'altro degli atomi. Tuttavia, se gli atomi di Democrito, sulla base del presentimento del principio di inerzia, fossero pensati persistere nel loro movimento, dovrebbe essere attribuito al loro scontro reciproco solo il cambiamento di direzione e non il movimento stesso. Il filosofo atomista aveva una rappresentazione del meccanicismo piuttosto arcaica e molto dice, a tal proposito, il fatto che egli non si sia rappresentato in modo chiaro un fenomeno importante, quale è appunto il decremento di velocità del movimento atomico.

Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*<sup>27</sup> parla dell' $\epsilon\phi\mu\alpha\rho\mu\sigma\nu\eta$  e dell' $\kappa\eta\lambda\gamma\kappa\eta$  di alcuni **fusiko...**, ma se con questa espressione egli facesse riferimento a Democrito non si può affermare con sicurezza. Inoltre nel *De partibus animalium*<sup>28</sup> e nella *Fisica*<sup>29</sup> Aristotele riconduce la necessità dei predecessori, quindi, noi crediamo, anche di Democrito ad una forma di necessità  $\tau\mu\chi \ \emptyset\pi\omicron\upsilon\kappa\sigma\epsilon\omega\upsilon\eta$ , la quale non è interamente riconducibile ad una forma di necessità assoluta.

Procedere in questo modo, ossia ridurre la ricerca ad un processo indiziario in cui tra moltissimi termini si selezionano i pochi che possono essere ricondotti ad una nozione condivisa di determinismo, non è forse la via che conduce al successo, per il fatto che ciò che, prima di tutto, non è chiaro è l'oggetto stesso della ricerca. Cosa ci auguriamo di trovare quando indaghiamo la presenza del determinismo nella dottrina di un filosofo antico?

Il determinismo si fonda sul cosiddetto «principio di causalità», per cui tutto ciò che avviene ha una causa, e da ciò deriva che la catena delle cause è neces-

<sup>25</sup> Democr., fr. 68A1, 45 DK.

<sup>26</sup> Democr., fr. 68A47.

<sup>27</sup> Epic., *ad Men.* 133 ss.

<sup>28</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 642a 3.

<sup>29</sup> Arist., *Phys.* II 9.



saria e infinita perché nulla può darsi senza una causa precedente. Nella moderna formulazione del principio di causalità si pensa generalmente ad una catena causale necessaria e meccanica, ad un nesso causale che tiene unito l'intero cosmo. Ora, il principio di causalità è stato espresso per la prima volta da Platone nel *Timeo*, ma l' $\Phi\eta\gamma\kappa\eta$  del *Timeo* non determina una catena causale necessaria del tipo ora descritto. Nel *Timeo* la «necessità» è responsabile del movimento caotico, spontaneo del  $\sigma\epsilon\iota\sigma\mu\tilde{\omicron}\eta$  precosmico, il quale si presenta del tutto indeterminato. In rapporto al cosmo sorretto dal Demiurgo e sottomesso al *Nous*, quindi alla causa finale, la necessità sembra piuttosto responsabile dell'indeterminatezza, della mancanza di nessi, piuttosto che della presenza di un nesso causale stretto. Si tratta, in altri termini, di una forza cieca e irrazionale. La formulazione del principio di causalità è fornita da Platone nei termini seguenti: «è necessario che tutto ciò che si genera (o diviene) si generi (o divenga) per opera di una causa ( $\rho\epsilon\omicron\eta\ \delta\iota\ \alpha\tilde{\iota}\ \tau\tilde{\omicron}\ \gamma\iota\gamma\tilde{\nu}\omicron\mu\epsilon\eta\omicron\ \emptyset\mu/\ \alpha,\tau\dots\omicron\upsilon\ \tau\iota\tilde{\nu}\tilde{\omicron}\eta\ \tau\mu\chi\ \Phi\eta\gamma\kappa\eta\eta\ \gamma\dots\gamma\eta\epsilon\sigma\kappa\alpha\iota$ ), perché a ciascuna cosa è impossibile avere generazione senza una causa»<sup>30</sup>.

Due osservazioni si rendono utili al proposito:

- 1) il principio di causalità appartiene in generale all'ambito della natura e non suppone alcuna razionalità, infatti, non si applica al cosmo, ma vale per ogni forma di divenire, in questo caso per il movimento disordinato, indeterminato degli elementi nel ricettacolo, il quale precede l'origine del  $\kappa\tilde{\omicron}\sigma\mu\eta$  vero e proprio. Del resto, Platone chiarisce: «c'erano l'essere, lo spazio e la generazione, tre realtà distinte, anche prima che si generasse il cielo ( $\tilde{\omicron}\eta\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha^{\wedge}\ \epsilon\tilde{\epsilon}\rho\alpha\eta\ \kappa\alpha^{\wedge}\ \gamma\tilde{\eta}\sigma\eta\sigma\iota\eta\ \epsilon\tilde{\iota}\eta\eta\alpha\iota$ ,  $\tau\rho\dots\alpha\ \tau\rho\iota\kappa\iota$ ,  $\kappa\alpha^{\wedge}\ \rho\rho^{\wedge}\eta\ \omicron\tilde{\upsilon}\rho\alpha\eta\tilde{\omicron}\eta\ \gamma\epsilon\tilde{\eta}\sigma\sigma\kappa\alpha\iota$ )»<sup>31</sup>, dove il cielo ci pare designare chiaramente il  $\kappa\tilde{\omicron}\sigma\mu\eta$ . In altri termini, il movimento disordinato degli elementi deve avere anch'esso una causa, evidentemente una causa di tipo meccanico;
- 2) il «principio di causalità» si oppone al «principio di intelligenza»: «quando l'artefice di qualsivoglia cosa, guardando a ciò che è sempre allo stesso modo, e facendo uso di questo come di un modello, ne traduce in opera la forma e il valore, è necessario che tutto in tal modo sia fatto bello»<sup>32</sup>. È sulla base di questo secondo principio e non del primo che Platone nel *Timeo* afferma la generazione, l'origine del  $\kappa\tilde{\omicron}\sigma\mu\eta$ . Quanto semplicemente diviene richiede una causa qualsiasi, puramente meccanica, cioè una causa cieca, irrazionale, non diretta ad un fine; quanto è anche bello, ordinato, regolare, armonico, richiede una causa intelligente che operi in modo artistico.

Aristotele coglie i frutti dell'insegnamento del Maestro e nel capitolo quinto di *Metafisica* Delta fa un'osservazione interessante: «e si ritiene giustamente

<sup>30</sup> Plat., *Tim.* 28A.

<sup>31</sup> Plat., *Tim.* 52D.

<sup>32</sup> Plat., *Tim.* 28A-B.

che la necessità sia una cosa inesorabile, poiché essa è contraria al movimento liberamente scelto e razionalmente meditato» (ka<sup>^</sup> doke<sup>< 1</sup> ϕnεgkh ϕmetε-peistōn ti eInai, Ἰρqij: ἄnant...on gir tī katī t<sup>3/4</sup>n proa...resin kin»-sei ka<sup>^</sup> katī tōn Iōgon)<sup>33</sup>.

Mentre i moderni segnano una opposizione netta tra necessità e caso, o fatalità, per i Greci queste nozioni non sono poi così lontane. Secondo i Presocratici, le cose più grandi sono frutto di natura e caso riuniti sotto un unico concetto. In contesti come questo, il termine «caso» indica il movimento meccanico, senza scopo; in conseguenza del caso nulla avviene per il meglio. Per confutare la teoria della costituzione meccanica dell'universo, Platone introduce l'animismo razionale come principio ultimo. La tesi, in generale, consiste nel sostenere che i Presocratici ignorano il fatto che l'anima sia un elemento più antico anche del corpo, e sia la vera natura delle cose, in quanto l'anima genera tutte le cose producendole. Paradossalmente, asserisce Platone, tutto ciò che i Presocratici affermano essere «per natura» è in realtà frutto dell'arte di un artigiano divino e sapiente che ha progettato il cosmo nel modo migliore possibile. Se l'intero cosmo è frutto di un artista divino, in esso è presente la finalità. Aristotele, come Platone e tutti gli antichi, considera i movimenti primari degli elementi come necessari e quantitativamente indeterminati, fino a che non interviene un principio di limitazione. L'alternativa alla teleologia non è, per lo Stagirita, un ordine universale meccanicamente determinato da un nesso di cause fisiche ed effetti, in cui ogni effetto è sia determinato da una causa precedente, sia determinante un effetto successivo; bensì un movimento privo di fine<sup>34</sup>. Gli elementi primari agiscono in modo necessario secondo la loro propria natura, ma i loro moti non sono limitati, perciò essi danno vita all'ϕorist...a, che Aristotele attribuisce propriamente alla materia<sup>35</sup>. In breve, ϕnεgkh è ciò che si distingue da un decorso razionale e diretto ad un fine. Non per questo Aristotele condanna la necessità, ma sente l'esigenza di raffinare questa nozione.

Se si ponesse direttamente allo Stagirita l'interrogativo che alimenta le presenti riflessioni, ossia se egli si ritenesse un filosofo determinista, egli risponderebbe probabilmente con un irritante «dipende», cosa che doveva fare frequentemente quando gli venivano poste domande precise; ma non è per amor di Eraclito che replica in modo sibillino, bensì per altre due ragioni:

- 1) perché ritiene che il lavoro prodotto dai suoi antesignani sul termine «necessario» sia stato solo digrossato, ma che esso richieda di essere ulteriormente indagato;
- 2) perché la necessità non può essere esclusa dalla produzione di un ente: i movimenti primari e necessari degli elementi devono essere presenti<sup>36</sup>. I movimenti primari sono necessari nel duplice significato di essere necessari-

<sup>33</sup> Arist., *Metaph.* V 5, 1015a 31.

<sup>34</sup> Cfr. Arist., *Part. anim.* I 1,641b 15; *Phys.* II 8, 198b 35.

<sup>35</sup> Arist., *Gen. anim.* IV 10, 778a 6.

<sup>36</sup> Cfr. Arist., *De an.* II 4, 416a 4; *Gen. anim.* II 2, 734b 31; 4, 743a 36; b 16.

tati dallo loro stessa natura e di necessitare determinate conseguenze. Inoltre essi sono necessari, in quanto sono «concause», in assenza delle quali la generazione dell'essere vivente non può aver luogo. La natura degli elementi è responsabile di molte qualità presenti negli animali, incluse alcune conseguenze poco desiderabili, e di alcuni «effetti collaterali»<sup>37</sup>; tuttavia, l'azione naturale e necessaria degli elementi non basta a produrre le parti di un animale.

Aristotele, come spesso accade, eccelle rispetto ai suoi predecessori nel tracciare le dovute distinzioni e rimprovera chi prima di lui non lo abbia fatto. Nel caso della necessità l'insofferenza dello studioso è pienamente giustificata: «Del resto non a tutti i fatti [della natura] inerisce in modo simile quel fattore della necessità, al quale quasi tutti cercano di ricondurre le loro spiegazioni, non distinguendo in quanti sensi si parli di necessario»<sup>38</sup>. Aristotele distingue alcuni significati del concetto di necessità in *Metafisica* Delta 5 e Lambda 7. In Delta 5<sup>39</sup> egli indica innanzitutto il significato principale, assoluto (ϕϫϫϫ) di «necessità» (τὸ πρῖτον κατὰ φύσιν ἀνάγκη), dal quale gli altri, in qualche modo, derivano<sup>40</sup>.

I) «Diciamo che è necessariamente in una data situazione tutto quello che non può essere altrimenti (τὸ μὴ ἄλλωθεν ὄντως ἄλλωθεν), anzi proprio da questa accezione del termine “necessario” derivano tutte le altre accezioni»<sup>41</sup>.

Ulteriori precisazioni circa il concetto di necessità si trovano negli *Analitici posteriori*<sup>42</sup>, in cui Aristotele parla della necessità ϫϫϫ nell'ambito della scienza. Il lungo e difficile discorso degli *Analitici* è riassunto in modo molto chiaro in un brano dell'*Etica Nicomachea*:

Tutti ammettiamo che ciò che conosciamo per scienza non può essere diversamente da quello che è. Invece le cose che possono stare altrimenti da quel che sono, una volta uscite dalla conoscenza non sappiamo se esistono o no. Pertanto ciò che è oggetto di scienza esiste necessariamente. Di conseguenza è eterno. Infatti gli enti che sono di necessità assoluta (ϫϫϫ) sono tutti eterni, e gli enti eterni sono ingenerati e incorruttibili.

<sup>37</sup> Arist., *Part. anim.* IV 2, 677a 17.

<sup>38</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 639b 32-36.

<sup>39</sup> Arist., *Metaph.* V 5, 1015a 33 ss.

<sup>40</sup> Con «necessità assoluta» Aristotele non intende una necessità particolarmente forte, stretta, bensì una necessità senza ulteriore limitazione o qualifica, non limitata da una condizione teleologica, ovvero che è incondizionata da ogni punto di vista. La necessità del movimento dei cieli è, secondo la concezione di Aristotele, assolutamente incondizionata.

<sup>41</sup> Su alcune accezioni di questo termine Aristotele parla in VI 1026b 28; XII, 1072b 11; *Phys.* II 9, 199b 34; *De somn.* 2, 455b 26; *Part. anim.* I 1, 639b 24; 642a 9, 32; *A. po.* II 11, 94b 37.

<sup>42</sup> Arist., *A. po.* I 4, 73a 21; I 8, 75b 21.

Pfentej glr Øpolambfnomen, Ó <sup>TM</sup>pistfmeqa, m¾ [d/] <sup>TM</sup>ndšcesqai ¥llwj œecin. Tì d/ <sup>TM</sup>ndecÒmena ¥llwj, Ótan œxw toà qewre«n gšnetai, lanqfnei e,, œstin Å m¾. <sup>TM</sup>x çnfgkhj ¥ra <sup>TM</sup>sti tÕ <sup>TM</sup>pisthtÕn. Aðdion ¥ra. Tì glr <sup>TM</sup>x çnfgkhj Ònta jplij pfnata çðdia, tì d/ çðdia çgšnhta ka^ ¥fqarta<sup>43</sup>.

Nella «necessità assoluta» rientrano:

I. 1) la dimostrazione scientifica (çpÒdeixij)<sup>44</sup>;

I. 2) gli enti eterni o immobili (çðdia)<sup>45</sup>.

I. 3) la necessità logica, discussa da Aristotele negli *Analitici*. All'interno di un sillogismo, la necessità logica è la necessità della conclusione, che segue dalla posizione delle premesse. Sappiamo infatti dalla definizione di sillogismo che œsti d¾ sullogismÕj lÕgoj <sup>TM</sup>n ú teqšntwn tinîn ›terÕn ti tîn keimšwn <sup>TM</sup>x çnfgkhj sumba...nei di: tîn keimšwn<sup>46</sup>, ossia che c'è sillogismo nel caso in cui, poste certe premesse, ne segue *necessariamente* una conclusione per il fatto solo che quelle premesse sono state poste.

Le altre accezioni di necessità si differenziano dal concetto generale perché sono caratterizzate da una o più condizioni cui devono sottostare. Si possono, pertanto, definire «necessità relative» o «condizionate». Si tratta delle seguenti accezioni:

II. 1) ciò senza di cui non è possibile vivere essendo una *concausa* (sunatìon) della vita<sup>47</sup>;

II. 2) ciò senza di cui non può esistere il bene (in ¥neu tÕ çgaqÕn m¾ <sup>TM</sup>ndšcetai)<sup>48</sup>;

II. 3) ciò che è coatto (b...v)<sup>49</sup>;

II. 4) negli scritti biologici Aristotele tratta di un tipo di necessità che sembra essere intimamente legata alla necessità logica, ma non è identica ad essa: la «necessità ipotetica»<sup>50</sup>. Aristotele introduce e spiega questa nozione in *Fisica* II 9, in tre passi tratti dal libro I del *De partibus animalium*<sup>51</sup> e in un passo del *De generatione et corruptione*<sup>52</sup>.

<sup>43</sup> Arist., *EN* VI 3, 1139b 19 ss.

<sup>44</sup> Arist., *Metaph.* VI 5, 1015b 7.

<sup>45</sup> Arist., *Metaph.* VI 5, 1015b 15-16.

<sup>46</sup> Arist., *Top.* I 1, 100a 25; *A. pr.* I 1, 24b 18-20.

<sup>47</sup> Arist., *Metaph.* VI 5, 1015a 20-21.

<sup>48</sup> Arist., *Metaph.* VI 5, 1015a 22-23.

<sup>49</sup> Arist., *Metaph.* VI 5, 1015a 26.

<sup>50</sup> Aristotele dà una definizione chiara di questo genere di necessità in *De somn.* 2, 455b 26.

<sup>51</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 639b 21- 640a 10; 642a 1-13, 31b 4.

<sup>52</sup> Arist., *Gen. corr.* II 11, 337b 9 - 338a 3; cfr. *De caelo* I 11, 281b 29; *A. pr.* I 23, 40b 23-39; 41a 23-30; 29, 45b 15-28; 44, 50a 16-30; *A. po.* I 22, 83b 38 - 84a 1; II 6, 29a 20-24.

Il giusto mezzo tra necessità e finalismo

II. 5) dalla necessità ipotetica si differenzia un altro tipo di necessità caratterizzante i soli eventi naturali, la «necessità accidentale»<sup>53</sup>;

II. 6) infine, il filosofo caratterizza il manifestarsi di «parti» che non sono strettamente necessarie al buon funzionamento dell'organismo, e tuttavia si riproducono di generazione in generazione, come parti necessarie «per il bene e il bello»<sup>54</sup>.

In Lambda 7<sup>55</sup> lo Stagirita semplifica la lunga esposizione di Delta 5, e riduce le distinzioni a tre. La necessità può essere intesa:

1) nel senso di ciò che avviene per «costrizione» (b...v)<sup>56</sup>;

2) nel senso di «ciò senza di cui il bene non può essere raggiunto» (tō oá oũk ŷneu tō eá)<sup>57</sup>;

3) nel senso di ciò che non può essere altrimenti (tō m¾ Tmndecōmenon ŷllwj ŷll/ jplj)<sup>58</sup>.

È chiaro, a questo punto, che Aristotele attribuisce alla natura la necessità ipotetica ed esclude da essa la necessità assoluta. La necessità assoluta ha a che fare con enti eterni, perciò può appartenere solo alle scienze teoretiche, non può invece appartenere alle scienze pratiche o produttive. Si tratta ora di indagare se il filosofo realmente esclude la necessità assoluta dal dominio dei fenomeni naturali.

### 3. La «dubbia» scientificità della scienza fisica

Secondo *Metafisica Epsilon*<sup>59</sup> ed *Etica Eudemia*<sup>60</sup> alle scienze teoretiche appartengono, oltre alla filosofia prima e alla matematica anche le scienze fisiche: éste trej n ellen filosof...ai qewrhtika..., maqhmatik», fusik», qeologik»<sup>61</sup>.

Da ciò deriva che gli enti oggetto delle scienze fisiche sono soggetti alla necessità incondizionata? Secondo quanto è stato affermato da Aristotele nel libro VI dell'*Etica Nicomachea*, la necessità assoluta appartiene esclusivamente agli enti eterni<sup>62</sup> e ciononostante, in *De generatione et corruptione* II 11 Aristotele avanza il dubbio se anche nell'ambito del movimento (k...nhsij, cioè gšnesij e altri tipi di k...nhsij) esista una necessità jplj. La risposta è affermativa, in quanto i processi ciclici sono destinati a riprodursi eternamente: «nella ciclicità

<sup>53</sup> Arist., *Gen. anim.* V 1, 778a 30-33.

<sup>54</sup> Arist., *Part. anim.* III 7, 670b 23 ss.

<sup>55</sup> Arist., *Metaph.* XII 7, 1072b 11-13.

<sup>56</sup> Arist., *Metaph.* XII 7, 1072b 12.

<sup>57</sup> Arist., *Metaph.* XII 7, 1072b 12.

<sup>58</sup> Arist., *Metaph.* XII 7, 1072b 13.

<sup>59</sup> Arist., *Metaph.* VI 1, 1026a 19.

<sup>60</sup> Arist., *EE* I 5, 1216b 11.

<sup>61</sup> Arist., *Metaph.* VI 1, 1026a 19.

<sup>62</sup> Arist., *EN* VI 3, 1139b 19 ss.

del movimento e della generazione è dunque presente la necessità assoluta»<sup>63</sup>. I processi ciclici sono necessari ed eterni, ma solo secondo l'εἰδος<sup>64</sup>. Nel *De generatione et corruptione* Aristotele riporta solo degli esempi tratti dall'ambito meteorologico<sup>65</sup>, ma nel *De generatione animalium* il filosofo fa valere questo discorso anche per gli uomini, gli animali e le piante: «poiché non è possibile che la natura di un siffatto genere sia eterna, ciò che nasce è eterno nel modo che gli è dato. Individualmente gli è dunque impossibile, l'essenza delle cose è infatti nel particolare, e se fosse tale sarebbe eterno; secondo la specie gli è invece possibile»<sup>66</sup>.

Secondo questa dichiarazione nell'ambito della natura domina, per certi aspetti, la necessità assoluta: gli astri ripercorrono le stesse orbite seguendo una traiettoria misurabile e determinata, e nell'ambito biologico le caratteristiche essenziali vengono riprodotte eternamente in modo identico negli individui. Si potrebbe obiettare ad Aristotele che nell'ambito della natura non sempre la forma viene riprodotta, o meglio non sempre la forma trova la sua completa attuazione. Del resto l'ambito naturale è l'ambito del «per lo più (αἰετῶς τὸ πολὺ)»: deviazioni e allontanamenti dalla regola sono sempre possibili. Ma questo non intacca la pregnanza della teoria aristotelica. Aristotele sembra non aver ritenuto questi cambiamenti significativi. Mai ha pensato che queste deviazioni dalla regola avrebbero potuto provocare una modificazione della specie o addirittura l'eliminazione di essa. Aristotele concilia l'affermazione della perfezione globale dell'universo, perfezione giustificata dall'eternità di esso, con un insieme significativo di imperfezioni a livello regionale. Per Aristotele, le specie animali e vegetali non sono soggette a evoluzione. Si deve dunque pensare che, all'interno di una stessa specie, le variazioni, le deviazioni e le eccezioni si annullino e che la specie debba essere considerata eternamente la medesima. L'eternità della specie mima l'eternità individuale dei corpi celesti<sup>67</sup>. Tuttavia, è chiaro che la necessità assoluta, così come è stata definita in *Metafisica* Delta, non ricopre l'ambito naturale<sup>68</sup>.

Il carattere peculiare della necessità che opera nel mondo della natura è dovuto all'ambito cui essa inerisce, ossia il mondo fisico. In *Metafisica* Epsilon 1 Aristotele ha affermato che la fisica rientra nelle scienze teoretiche, e alle scienze teoretiche compete la razionalità apodittica, dimostrativa<sup>69</sup>. Si tratta anzitutto di vedere se e in quale misura la fisica realizza il tipo di razionalità che, in quanto «scienza» più le compete, ossia la razionalità apodittica, quale è stata teorizzata da Aristotele negli *Analitici secondi*. In quest'opera Aristotele sembra con-

<sup>63</sup> Arist., *Gen. corr.* II 11, 338a5.

<sup>64</sup> Cfr. Arist., *De an.* II 4, 415b 3-7. Sullo sfondo rimane Plat., *Simp.* 207D.

<sup>65</sup> Arist., *Gen. corr.* II 11, 338b 5 ss.

<sup>66</sup> Arist., *Gen. anim.* II 1, 731b 31; cfr. *De an.* II 4, 415a 26 – b2; *Pol.* I 2, 1252a 28-30; *De caelo* I 9, 279a 17-30; *Gen. corr.* II 10, 336b 27 - 337a 7; *Metaph.* IX 8, 1050b 28-30.

<sup>67</sup> Arist., *Gen. anim.* II 1, 731b 33.

<sup>68</sup> Cfr. Arist., *Part. anim.* I, 1, 639b3.

<sup>69</sup> Cfr. Arist., *A. po.* II 10.

vinto che lo statuto da lui stabilito per la scienza, ossia la dimostrazione delle proprietà di un determinato oggetto a partire dai principi ad esso propri, vale a dire l'assunzione della sua esistenza e la definizione della sua essenza, valga per tutte le scienze propriamente dette: in primo luogo per le scienze matematiche (aritmetica e geometria), da cui sono tratti la maggior parte degli esempi, ma anche per la fisica, dalla quale sono tratti alcuni esempi di definizioni, quali la definizione di eclisse e quella di tuono. Aristotele ammette, tuttavia, una differenza tra la fisica e la matematica già negli *Analitici posteriori*. Nel capitolo 10 del libro II egli afferma che la definizione migliore, cioè quella che permette la dimostrazione più completa delle proprietà di un oggetto, è la definizione causale, ossia quella che indica la causa per cui un oggetto è quello che è<sup>70</sup>. Tra le definizioni usate dalla matematica e quelle usate dalla fisica c'è però una differenza: le prime ricorrono esclusivamente alla causa formale, ossia all'essenza, le seconde ricorrono a tutti i tipi di causa, non solo alla causa formale, ma anche alle cause materiale, motrice e finale<sup>71</sup>. La fisica ha perciò uno statuto più complesso rispetto alla matematica; e la conoscenza dei principi propri sembra un po' più complicata nel caso della fisica che nel caso delle matematiche. La differenza di statuto fra le due scienze viene messa in risalto anche in *Metafisica Epsilon 1*<sup>72</sup>, dove il filosofo afferma che matematica e fisica si differenziano: 1) nel modo in cui pongono i rispettivi principi<sup>73</sup>; 2) nel grado di rigore con cui formulano le dimostrazioni: «Tutte queste scienze, dopo aver circoscritto un qualche ente ed un qualche genere, trattano di esso [...] a partire dall'essenza, alcune avendola resa chiara per mezzo della sensazione, altre avendo assunto l'essenza come ipotesi, così dimostrano o in modo necessario, o in modo più duttile (*malakōteron*) le cose che appartengono per sé al genere su cui vertono»<sup>74</sup>. Evidentemente la scienza che rende chiaro il suo oggetto per mezzo della sensazione è la fisica, mentre la scienza che lo pone come ipotesi è la matematica; e mentre la matematica dimostra in modo «più necessario», la fisica dimostra in modo «più duttile». Ora, la necessità delle conclusioni è, per Aristotele, uno dei caratteri essenziali della scienza apodittica. Il fatto che la fisica si discosti dalla matematica proprio in questo, ne indebolisce lo statuto? A nostro avviso, no. Si tratta, al contrario, di adeguare una scienza al suo oggetto proprio e di consentirle di essere più adeguata a quest'ultimo, quindi di conoscerlo meglio<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Nel caso dell'eclisse, per esempio, la definizione scientifica è «privazione della luce della luna a causa dell'interposizione della terra» (*A. po.* II 2), o nel caso del tuono: «rumore causato dall'estinzione del fuoco in una nuvola» (II 8).

<sup>71</sup> Cfr. Arist., *A. po.* II 11.

<sup>72</sup> La differenza fra lo statuto della matematica e quello della fisica è ripetutamente sottolineato da Aristotele: *Phys.* II 9, 200a 15; *Part. anim.* I 1, 640a 1; *Gen. anim.* II 6, 742b 30. Cfr. Frede [1985], p. 213.

<sup>73</sup> Aristotele cita esplicitamente le caratteristiche tipiche del metodo della fisica in due passi di altrettante opere fisiche: *Phys.* IV 4, 211a 7-11; *De caelo* I 9, 279a 4-12.

<sup>74</sup> Arist., *Metaph.* VI 5, 1025b 6-13.

<sup>75</sup> Al proposito Frede [1985], p. 213, scrive: «The complexity of living organisms explains why Aristotle uses the notion of hypothetical necessity».

A questo proposito, ci pare importante il fatto che Aristotele abbia distinto più tipi di spiegazione causale conformemente all'esistenza di quattro cause. L'atteggiamento di Aristotele potrebbe essere interpretato come espressione di un principio di tolleranza epistemologica: a differenza di alcuni suoi illustri successori ed avversari moderni, lo Stagirita non esclude alcuno stile esplicativo. Il punto importante è che non esiste un modello esplicativo privilegiato. La scelta di un metodo corretto per la ricerca della causa o la definizione dell'oggetto attraverso le relazioni causali risultano, di fatto, dipendenti dalla natura dell'oggetto studiato. Aristotele condivide largamente la posizione eleatico-platonica secondo la quale l'oggetto di scienza non può che essere immutabile ed eterno, ma, per il solo fatto che la fisica si applica a delle realtà mutevoli, non le viene precluso per ciò stesso l'accesso al rango di scienza.

Non è necessario, infatti, avere un concetto troppo ristretto dell'eternità dell'oggetto di scienza. Possiamo considerare eterno il fatto che «tutti gli animali che hanno un polmone sono sanguigni» senza aver bisogno dell'eternità individuale del mio cane. Inoltre Aristotele attribuisce alle proposizioni che entrano in gioco nella *Fisica* una modalità particolare: non esige che queste proposizioni siano vere sempre, bensì «per lo più» e ciò significa «nella maggior parte dei casi» senza alcun riferimento preciso al tempo. Questa espressione non è stata conosciuta da Aristotele, né da Platone<sup>76</sup>. Nei testi anteriori essa sembra avere avuto la funzione di ciò che oggi i logici chiamano un quantificatore. Quando Aristotele impiega l'espressione ne fa una modalità che traduce la forza del legame fra due termini, forza intermedia fra la necessità e la possibilità, ma che esprime precisamente una caratteristica dell'oggetto naturale<sup>77</sup>. Del resto, una connessione che ha luogo «per lo più» non è accidentale. Il fatto che una parte della filosofia «mit Aussagen zu tun hat, die nur in der Regel gelten, ist ein Merkmal, das die Möglichkeit echter Wissenschaft keineswegs ausschliesst. Sätze, die in der Regel gelten, sind für Aristoteles nicht nur Ausdruck einer statistischen Wahrscheinlichkeit, sondern sind am ehesten mit den notwendigen Sätzen verwandt, obwohl sie anders als diese den Vorbehalt möglicher Ausnahmen enthalten. Daher kann der Bereich, der es mit der Regel Sätzen zu tun hat, durchaus Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein»<sup>78</sup>. Dal mondo sublunare non può essere eliminata completamente la contingenza per il fatto che esso contiene la materia, che Aristotele analizza in termini di potenza. Ora, l'attualizzazione della potenza non si realizza secondo una necessità assoluta, perciò «si deve esigere l'esattezza matematica non in ogni cosa, ma solo in quelle in cui non è presente la materia. Ecco perché questo modo di procedere non è proprio della fisica, in quanto ogni natura senz'altro comporta della materia»<sup>79</sup>.

Come appare chiaramente dalla lettura del capitolo primo di *Metafisica* Epsilon, poiché la fisica si occupa di un genere dell'essere, ossia gli esseri che

<sup>76</sup> Cfr. Crubellier-Pellegrin [2002], p. 245 e Mignucci [1981], pp. 173-203.

<sup>77</sup> Arist., *A. po.* I 30, 87b 23.

<sup>78</sup> Rapp [2001], p. 57. Cfr. Arist., *A. po.* I 29, 87b 20 ss.

<sup>79</sup> Arist., *Metaph.* I 3, 995a 14.



hanno in se stessi il principio di moto e di quiete, non è scienza pratica né produttiva. Ciò basta, a nostro avviso, a farne una scienza teoretica<sup>80</sup>: Aristotele elabora una vera e propria scienza del cambiamento. A questo proposito, la lettura del libro I della *Fisica* si rivela cruciale. Aristotele impone alla realtà materiale in movimento le esigenze del pensiero scientifico. Stabilendo la realtà e le proprietà del movimento, il filosofo intende reagire contro due posizioni: da una parte la negazione della possibilità del movimento da parte degli eleati, dall'altra il modo in cui gli atomisti avevano pensato di evitare le aporie dell'eleatismo. La conciliazione tra le esigenze epistemologiche di origine parmenidea, secondo le quali l'oggetto della scienza deve essere immutabile, e il fatto che la fisica studi una realtà materiale in movimento non si compie attraverso una caduta nell'empirismo, come talvolta si è preteso<sup>81</sup>. La duttilità della fisica, che si riflette nella forma di necessità ad essa adeguata, non comporta un grado minore di necessità, bensì un carattere diverso della stessa, e ciò in ossequio alle caratteristiche essenziali degli enti fisici. La fisica ha per oggetto «quel genere di sostanza che possiede in se stessa il principio di moto e di quiete»<sup>82</sup> ed è quella «sostanza, la quale 'hos epì to poly' è secondo la forma, solo che non è separata»<sup>83</sup>, il che significa che la forma degli enti fisici è una certa forma che non può essere totalmente separata dalla materia, come gli oggetti della matematica; e gli enti naturali sono determinati dalla forma non sempre, come gli oggetti della matematica, ma «per lo più». La differenza che corre fra la necessità assoluta e la necessità che opera nell'ambito naturale non consiste in una differenza di valore o di grado, quasi si trattasse di una approssimazione di tipo statistico. La connessione dell'oggetto con la materia e il movimento introduce un margine di indeterminatezza, per cui le dimostrazioni che si fanno a proposito della fisica valgono non sempre, bensì secondo una regola che, come tutte, ammette qualche eccezione.

#### 4. *Le caratteristiche della necessità* <sup>TM</sup>x Øpoqšewj

Negli scritti biologici Aristotele riproduce e precisa, in modo tale da poter aderire all'ambito a cui fanno riferimento, ossia alla natura, alcune delle definizioni di Delta 5<sup>84</sup>. La definizione più chiara della forma di necessità che appartiene all'ambito fisico-biologico deriva da un passo di *De somno*, essa apparentemente introduce un nuovo tipo di necessità, mentre, a nostro avviso, combina tre definizioni di necessità a noi già note:

<sup>80</sup> Arist., *Metaph.* VI 1, 1025b 19.

<sup>81</sup> Così aveva inteso, per esempio, Gomperz.

<sup>82</sup> Arist., *Metaph.* V 5, 1025b 19-21.

<sup>83</sup> Arist., *Metaph.* V 5, 1025b 26-28.

<sup>84</sup> Cfr. Arist., *Part. anim.* I 1, 639b 24 ss. Si trovano definizioni simili in *Part. anim.* 640a 34; 642a 6; 642a 32; *Gen. anim.* V 1, 778b 16; *Phys.* II 9, 199b 34; *Gen. corr.* II 11, 337b 26; *De somn.* 2, 455b 26.

lšgw d/ τῆς ὀποψῆς τῆς φύσεως, ὅτι ἐ, ζῶν αἰσταν  
 αἰσταν αὐτὸς φύσιν, τῆς ἰνέγκη τινὶ ὀπέρειν αὐτὸς δεῖ,  
 καὶ τοῦτων ὀπαρῶντων ἕτερα ὀπέρειν.

Parlo di necessità τῆς ὀποψῆς<sup>85</sup>, e cioè *se* un animale deve esistere avendo la sua natura propria, *allora* è necessario che abbia alcune proprietà, ed essendoci queste ce ne devono essere delle altre.

Con una frase ipotetica «se ... allora» vengono distinti il fine e le condizioni necessarie al raggiungimento di questo fine, così come vengono differenziate le condizioni per il darsi di quelle condizioni. Ritroviamo qui due dei significati di necessità espressi in Delta 5, ossia la necessità come *sunatōn*<sup>86</sup> e la necessità per il prodursi del bene<sup>87</sup>. Tuttavia, la descrizione della necessità condizionata prodotta nelle opere biologiche e nel *De somno* è differente rispetto alla descrizione che viene data in *Metafisica* per il fatto che nella definizione della necessità τῆς ὀποψῆς viene maggiormente sottolineato il fattore temporale, in quanto il fine, per il quale le condizioni sono state poste, avrà luogo nel futuro (αἰσταν). Poiché le scienze della natura sono legate al divenire, ciò che importa non è τὸ ὄν, bensì τὸ τῶν ὄντων. La «necessità ipotetica» è, perciò, una forma particolare di necessità condizionata.

Si dirà «per ipotesi» necessario ciò che è necessario alla realizzazione di un fine<sup>88</sup>. Se è vero che la natura agisce in vista di certi fini, e principalmente in vista della conservazione delle specie viventi, le condizioni necessarie alla realizzazione del fine stanno nella stessa relazione al fine che le condizioni necessarie alla realizzazione di una casa o di qualsiasi altro artefatto<sup>89</sup>. Una proprietà e una «parte» di un essere vivente esistono o si formano per necessità ipotetica, se l'essenza, ossia la forma, di un ente richiede necessariamente quella proprietà o quella parte per la sua formazione e il suo compimento. La proprietà o la «parte» obbediscono strettamente alle leggi fisico-chimiche della materia di cui sono costituite<sup>90</sup>, ma sono ordinate all'essenza dell'organismo come ad un fine.

Nell'espressione «necessità ipotetica» è bene perciò considerare separatamente i due termini di cui la coppia è costituita: in quanto «necessità», la necessità ipotetica comporta la presenza degli elementi materiali, i quali agiscono in modo necessario secondo la loro natura propria. Ma la necessità ipotetica è in grado di portare a compimento ciò che la necessità invocata dai presocratici non

<sup>85</sup> La traduzione tradizionalmente accettata di «necessità ipotetica» non indica una necessità debole. La necessità τῆς ὀποψῆς si riferisce, a nostro avviso, ad una necessità di carattere diverso, ma non di grado inferiore.

<sup>86</sup> Arist., *Metaph.* VI 5, 1015a 20-21.

<sup>87</sup> Arist., *Metaph.* VI 5, 1015a 22-23.

<sup>88</sup> Cfr. Arist., *Part. anim.* I 1, 639b 26.

<sup>89</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 639b 24 ss.

<sup>90</sup> Il moto necessario degli elementi naturali viene indicato nella *Fisica* come ἐνάγκη αὐτῶν (II 9, 200a 8-9).

riusciva a soddisfare. Infatti per effetto della sola natura materiale, gli elementi che costituiscono un organismo non sono suscettibili di formare l'organismo in questione, in quanto i movimenti elementari, abbandonati a se stessi, sono quantitativamente indeterminati: a ciò soccorre la necessità ipotetica. In altri termini, gli elementi naturali provocano, grazie alle loro caratteristiche intrinseche, certe conseguenze necessarie, ma non danno vita, per ciò stesso, all'essere vivente di cui sono i componenti.

È difficile immaginare come le leggi di natura possano essere dirette verso dei fini e rimanere ad un tempo «necessarie». Tuttavia a noi pare che, in fondo, il concetto di «codice genetico» non abbia alterato il problema, bensì ha mostrato che alcuni processi teleologici possono di fatto essere intesi come effetti necessari. Forse nel *De generatione animalium* Aristotele stesso si stava muovendo in una direzione di questo tipo, ma non rimangono tracce di questa prospettiva nel *De partibus animalium*, né in altre opere.

Con l'affermazione che i moti degli elementi hanno la loro propria natura necessaria, ma sono ad un tempo asserviti all'essenza dell'organismo in formazione, Aristotele sembra rinviare ad una delle seguenti alternative:

- 1) una prima, ovvia, consiste nell'ipotesi che se, per esempio, una casa sarà costruita, i materiali utili alla sua costruzione devono essere assemblati;
- 2) una seconda consiste nell'ipotizzare che gli elementi e i loro moti necessari siano sottoposti a selezione e controllo in vista di un fine.

Quest'ultimo è, a nostro avviso, il senso operante nella biologia aristotelica, il quale spinge il filosofo a parlare come se la necessità ipotetica coprisse per intero l'ambito della necessità naturale<sup>91</sup>.

È qui sotteso un elemento importante della filosofia aristotelica, ossia l'anteriorità dell'atto sulla potenza. È necessario che sia dapprima data la forma dell'organismo in questione, la quale, per così dire, guida i processi necessari. Ciononostante, vedremo che la supremazia del «fine» è meno netta di quanto le dichiarazioni programmatiche di Aristotele lascino presagire.

La necessità τῆς ὅλης testimonianza la presenza di un pensiero integratore nella filosofia di Aristotele, secondo cui solo la struttura di insieme, ossia la forma, permette di capire le parti. Chiedersi se, da soli, gli elementi materiali e le loro leggi necessarie avrebbero potuto produrre un essere vivente, è una domanda mal posta, e ciò per tre ragioni:

- 1) perché la materia non è dotata, di per se stessa, di un principio di unità<sup>92</sup>;
- 2) perché il pensiero di Aristotele è un pensiero fondamentalmente «olista».
- 3) perché la condizione naturale degli elementi che formano un organismo è di essere uniti nell'insieme dell'ente e non si può cogliere la loro natura separandoli dall'essere vivente cui appartengono.

Per ciò che concerne il primo punto, è chiaro che le cause fisiche della generazione degli enti non sono le cause del loro essere<sup>93</sup>. Nel libro Zeta della

<sup>91</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 642a 1.

<sup>92</sup> Balme [1987], p. 282.

<sup>93</sup> Arist., *Metaph.* VII 17, 1041a 31; 1041a 11-28.

*Metafisica* Aristotele afferma che ciò che determina la costituzione delle sostanze naturali in quanto sostanze, ossia pensate come unità strutturate, è la forma. Si tratta eventualmente di capire a cosa sia dovuta l'unità, perciò all'inizio del libro Eta il filosofo enuncia le cause che possono spiegare l'individualità di un oggetto sensibile<sup>94</sup>. L'unità della forma, che costituisce il fine negli enti naturali<sup>95</sup> non si aggiunge alla materia e alle sue cause necessarie. La forma sostanziale, a differenza delle forme matematiche, costituisce una unità e una totalità che è anteriore all'analisi degli elementi.

In riferimento al secondo assunto, la posizione aristotelica risulta chiara in rapporto alle critiche mosse a Democrito. Nonostante la simpatia per le attitudini filosofiche del pensatore atomista e l'ammirazione per certi risultati da lui ottenuti, Aristotele rimprovera Democrito di fornire sempre e solo delle esplicazioni analitiche, in cui il tutto si spiega attraverso la somma delle parti.

Infine, per ciò che concerne il terzo punto, possiamo affermare che potenzialmente gli elementi materiali rimangono anche quando la *m...xij* si sia sciolta e potenzialmente mantengono il loro moto naturale<sup>96</sup>; ma resta il fatto che è implicito nella dottrina aristotelica il non-riduzionismo del tutto alle sue parti costituenti e del processo vitale ai singoli movimenti. Aristotele distingue tre livelli di complessità nella costruzione di un organismo<sup>97</sup>: le parti omeomere, gli organi, gli animali e le piante. Il primo livello di complessità è rappresentato dalla teoria delle parti omeomere e della *m...xij*<sup>98</sup>. Gli elementi e i loro moti naturali sono presenti solo potenzialmente nelle parti omeomere e non spiegano ciò che essi sono in atto nelle parti stesse. Inoltre, secondo la teoria della *m...xij*, un composto omeomero è omogeneo in ogni sua parte e perciò nessuna proprietà, incluso il moto naturale degli elementi, può essere considerata risultante dalla somma delle proprietà degli elementi costitutivi. Ogni elemento che forma l'essere vivente condiziona necessariamente il tutto, ed è esso stesso condizionato da ciascuno degli altri elementi nelle loro interazioni reciproche. Le parti necessarie *τῶν ὀμοεισῶν* hanno quindi un livello di necessità più elevato, in quanto più specifico, rispetto alla semplice necessità naturale della *ὕλη*<sup>99</sup>.

I tratti peculiari della necessità nell'ambito naturale vengono messi in risalto da Aristotele in un brano famoso tratto dal *De partibus animalium*: «la necessità ipotetica appartiene a tutto ciò che è soggetto al processo della formazione naturale e a quello della produzione tecnica, per esempio una casa o qualsiasi altro oggetto di tal genere. È necessario che una determinata materia esista se vi ha da essere una casa o qualche altro fine; e deve essere prodotto e trasformato prima questo, poi quello, e così continuamente nello stesso modo sino al fine,

<sup>94</sup> Arist., *Metaph.* VIII 2, 1042b 25.

<sup>95</sup> Cfr. Arist., *Phys.* II 7, 198a 25-26; 198b 3-4; II 8, 199a 30-32; *De an.* II 4, 415b 10-12; *Gen. anim.* I 1, 715a 4-6.

<sup>96</sup> Arist., *Gen. corr.* I 10, 327b 23-7.

<sup>97</sup> Arist., *Meteor.* IV 12; *Part. anim.* II 1, 646a 12 - b 10; cfr. *Gen. anim.* I 1, 715a 9-11.

<sup>98</sup> Arist., *Gen. corr.* I 10.

<sup>99</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 640a 33 ss.

cioè sino a ciò in vista di cui (causa finale) ogni cosa è prodotta o esiste; lo stesso avviene nel campo dei processi naturali. La forma della dimostrazione e della necessità nella scienza della natura è perciò diversa da quella delle scienze teoretiche (ϕιλι/ δ̄ τρῶποι τᾶς φ̄ποδε...ξεω̄ κᾱ τᾶς φ̄ν̄γκη̄ς ὑ̄τερο̄ς τ̄μ̄ρ̄ τε τᾶς φυσικᾶς κᾱ τ̄ιν̄ κ̄ω̄ρ̄η̄τικ̄ιν τ̄μ̄πισθ̄μ̄ιν). Per gli oggetti delle seconde, il principio è ciò che è (τῶ̄ ὄν), per quelli della prima invece ‘ciò che sarà’ (τῶ̄ τ̄μ̄σ̄ο̄μενον). Così poiché la salute o l’uomo hanno un certo carattere è necessario che una certa cosa sia o si produca, ma non è perché questa è o si è prodotta, che necessariamente quella è o sarà»<sup>100</sup>.

La necessità τ̄μ̄x̄ ὄπο̄q̄s̄σεω̄j comporta almeno tre condizioni:

- 1) deve esistere una relazione irreversibile di dipendenza ontologica temporalmente determinata fra premesse e conclusione;
- 2) la presenza della necessità condizionata permette di distinguere la dimostrazione propria delle scienze teoretiche rispetto alla dimostrazione nell’ambito della natura e dell’arte. Nelle scienze «teoretiche» il punto determinante è τῶ̄ ὄν, nei prodotti della natura è τῶ̄ τ̄μ̄σ̄ο̄μενον;
- 3) la necessità condizionata appartiene a ciò che è soggetto al processo di formazione naturale e a quello della produzione tecnica.

Dal confronto fra il passo citato e il paragrafo precedente sembra prodursi uno iato: Aristotele distingue le scienze teoretiche dai prodotti della natura e dell’arte.

Ma nelle pagine precedenti abbiamo sostenuto che la scienza fisica è una scienza teoretica. Probabilmente Aristotele sta distinguendo i singoli processi del divenire naturale dalla scienza della natura nel suo insieme, la quale non si interessa ai singoli individui o processi naturali se non in forma fortemente limitata. Secondo Kullmann<sup>101</sup>, formulata in questi termini, la risposta non è efficace, perché Aristotele afferma esplicitamente che la forma della necessità delle scienze teoretiche (tutte le scienze teoretiche, compresa la fisica) è la necessità assoluta, ed essa, in quanto tale, si differenzia dalla necessità dei processi naturali, che è la necessità condizionata. Perciò, se le scienze della natura sono scienze teoretiche, esse sono soggette alla necessità assoluta; se invece le scienze della natura studiano i processi naturali, il fine impone la propria necessità agli elementi materiali, rendendo la necessità condizionata<sup>102</sup>. Noi crediamo che

<sup>100</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 639b 25 - 640a 10. Il passo non è stato interpretato in modo unanime dagli interpreti. Le posizioni più contrastanti sono quelle di Balme e Kullmann. Balme [1972], p. 84, ritiene che Aristotele in questo passo contrapponga la forma dell’*apodeixis* e della necessità proprie della fisica alla forma dell’*apodeixis* e della necessità proprie delle scienze teoretiche. Kullmann [1985], p. 215, al contrario, fa rientrare la fisica nelle scienze teoretiche. Cfr. Kullmann [1974], pp. 13 ss.

<sup>101</sup> Kullmann [1985], p. 215.

<sup>102</sup> Che le scienze fisiche e biologiche rientrino nel dominio delle scienze propriamente dette è confermato anche da alcuni passi dei trattati biologici: *Hist. anim.* I 6, 491a 8; *Part. anim.* I 1, 640a 1 ss.; 641b 10 ss.; 642a 26 ss.; I 4, 644b 16 ss.; I 5, 645a 7 ss.; 645a 26 ss. Tuttavia la que-

non esista la aspra cacofonia messa in luce da Kullmann fra la *Metafisica* e i trattati naturali, perché siamo dell'idea che in *Metafisica* Epsilon 1 e in *De partibus animalium* I Aristotele si stesse occupando di due aspetti diversi delle scienze della natura. Nella *Metafisica*, infatti, lo Stagirita suddivide l'intero ambito delle attività umane in tre classi: discipline pratiche, produttive e teoretiche; queste ultime contengono sia la scienza, per così dire, astratta, sia le scienze naturali. Del resto, in entrambe i casi, le cause sono eterne<sup>103</sup>. Nel *De partibus animalium*, invece, si tratta di studiare le cause che sono concretamente in atto nel corso dei processi naturali, ossia la necessità naturale degli elementi, e il fine e la forma dell'individuo in formazione. Perciò pensiamo che la questione vada impostata in modo diverso. Innanzitutto si tratta di vedere se la presenza del fine nella necessità ipotetica minaccia la contemporanea presenza della necessità naturale o se le due condizioni possono condividere lo stesso regno.

Volendo anticipare il decorso che assumerà la nostra indagine, diciamo che nella necessità ipotetica la necessità naturale è sempre presente, ma i suoi effetti sono, per così dire, contingenti rispetto al fine da raggiungere.

##### 5. *Necessità e fine: incompatibilità, debole compatibilità o compatibilità?*

Sulla tormentata questione dei rapporti fra cause finali e necessità nel dominio della natura gli interpreti hanno trascorso più di qualche sudata ora e si sono schierati, in generale, su tre fronti:

- a) sostenitori dell'incompatibilità;
- b) sostenitori di ciò che potremmo definire una «debole compatibilità»;
- c) sostenitori della compatibilità.

Descriviamo brevemente le tre posizioni assunte:

a) Secondo i sostenitori dell'incompatibilità, Aristotele fa chiaramente appello alle cause finali quando si tratti di comprendere i fenomeni biologici. Poiché, tuttavia, tutti gli esseri viventi sono anche agenti materiali, alle cause finali si aggiunge la necessità naturale propria di ogni elemento materiale<sup>104</sup>. Dal momento che tra finalismo e determinismo si crea conflitto, l'unica soluzione permessa è una interpretazione in senso debole della necessità naturale. Questa era

stione rimane dibattuta, come testimonia Kullmann [1985], pp. 13-21, all'interno del quale vengono prese in esame e discusse le posizioni di D.M. Balme, M. Grene, W. Ogle, A.L. Peck e J.M. Cooper su questo tema.

<sup>103</sup> Arist., *Metaph.* VI 1, 1026a 16.

<sup>104</sup> Fra i sostenitori di quella che potremmo chiamare «indipendenza», piuttosto che incompatibilità, fra cause materiali/efficienti e cause finali c'è Lewis [1988], il quale difende la presenza di «a chain of material/efficient causes which is persistently form free» ed «a chain of formal/final causes» (p. 55). L'autore sostiene che i due punti di vista conducono a due differenti ma non incompatibili spiegazioni dei medesimi oggetti e ciascuno dei due risulta in sé completo. La conclusione dell'autore è che «a chain of material/efficient causes can fully necessitate a given particular effect that is also explained by formal/final causes».

la posizione assunta da Balme, il quale concludeva che la necessità naturale non è assoluta, bensì «solo» ipotetica<sup>105</sup>.

b) I sostenitori di quella che abbiamo definito «debole compatibilità» sono, per esempio, Wieland<sup>106</sup>, Nussbaum<sup>107</sup> e Sorabji<sup>108</sup>. Wieland considera gli aspetti teleologici dei fenomeni naturali piuttosto come una «façon de parler», mentre la posizione tenuta da Sorabji e da Nussbaum assume una inclinazione meno radicale. La Nussbaum è persuasa del fatto che una spiegazione materialista possa essere ontologicamente completa senza dover necessariamente fare riferimento a considerazioni di tipo formale o finale. Non di meno, l'intervento di una lettura in chiave teleologica completa il resoconto a livello epistemologico. La posizione di Sorabji suona ancor meno riduzionista. Tuttavia, Cooper<sup>109</sup>, Lennox<sup>110</sup> e Gotthelf<sup>111</sup> hanno constatato ad unanimità che né Sorabji, né Nussbaum hanno sufficientemente apprezzato l'importanza ontologica della teleologia nella dottrina biologica di Aristotele.

c) Un sostenitore della compatibilità è senz'altro Gotthelf<sup>112</sup>. La sua interpretazione è stata accettata, in un modo o nell'altro, da Cooper<sup>113</sup>, Lennox<sup>114</sup> e Balme<sup>115</sup>. Da parte nostra, riteniamo che l'alternativa della «compatibilità» sia plausibile e convincente, e che si possano produrre numerosi passi nei trattati biologici a sostegno dell'ipotesi esegetica di Gotthelf; per esempio: *De partibus animalium* I 1, 642a 1-2; 13-26; 642a 31 - b2; II 14, 658b 2-13; III 2, 663b 12-14, 663b 22 - 664a 11; IV 3, 677b 16-36; IV 4, 678a 3-3; IV 5, 679a 25-30; IV 12, 694a 22 - b 12; *De generatione animalium* II 4, 738a 33 - b9; 639b 20-30; II 6, 743a 36 - b18; III 4, 755a 21-25<sup>116</sup>. Un passo chiave, citato dallo stesso Gotthelf è *De generatione animalium* II 1, 734b 19 - 735a 5, di cui il nocciolo è contenuto alle linee 734b 31-36: «La durezza, la mollezza, la viscosità, la friabilità e tutte le altre proprietà che appartengono alle parti animate, il caldo e il freddo potrebbero produrle, ma il logos che fa sì che ci sia precisamente da una parte carne dall'altra osso, essi non possono, ma colui che può fare ciò è il mo-

<sup>105</sup> Balme [1972], pp. 76-80.

<sup>106</sup> Wieland [1975], p. 155.

<sup>107</sup> Nussbaum [1978], pp. 60, 74-77, 91-92.

<sup>108</sup> Sorabji [1980]<sup>2</sup>, pp. 162, 165-66.

<sup>109</sup> Cooper [1982], p. 199.

<sup>110</sup> Lennox [1982], p. 1.

<sup>111</sup> Gotthelf [1980].

<sup>112</sup> Gotthelf [1976], pp. 235-57.

<sup>113</sup> Cooper [1982].

<sup>114</sup> Lennox [1982], n. 42.

<sup>115</sup> Balme [1980], p. 12.

<sup>116</sup> In generale, i passi contenuti nel *De generatione animalium* che potrebbero essere adottati a sostegno di c) sono numerosi: I 21, 729b 25-30; I 22, 730b 8-19; II 2, 735b 37 - 736a 1; II 3, 736b 29 - 737a 7; 737a 7-9; II 4, 740b 25-30. Cfr. anche *Gen. anim.* I 19, 726b 9-11; II 3, 737a 18-22; *Part. anim.* I 1, 640b 4-28; *Metaph.* I 3, 984b 11-18; 7, 988b 8-15; *De an.* II 4, 416a 9-16.

vimento del generatore che è in atto ciò che il materiale di cui è formato (l'embrione) è in potenza»<sup>117</sup>.

Del resto, se ha ragione Cooper a sostenere che Aristotele ha accettato «as a fundamental postulate of physical theory that the world permanently has whatever species it contains»<sup>118</sup>, un resoconto in termini strettamente materialistici non rende ragione di un carattere peculiare del regno animale, ossia la perfetta adattabilità delle specie. Se si cercasse di giustificare il principio della permanenza della specie utilizzando esclusivamente una spiegazione materialista, si produrrebbero le seguenti alternative:

- 1) l'adattabilità della specie al proprio *habitat*:
  - a) è una coincidenza;
  - b) si produce in vista di un fine;
- 2) i materialisti rifiutano 1 b);
- 3) quindi resta 1 a);
- 4) ma 1 a) si può attribuire solo a fenomeni eccezionali;
- 5) al contrario, le parti di un organismo vivente sono adattate all'*habitat* naturale in cui l'animale vive nella maggior parte dei casi<sup>119</sup>.

Si tratta, a questo punto, di vedere meglio in che modo agiscono le cause finali compatibilmente con la necessità naturale rappresentata dalla materia<sup>120</sup>.

Il meccanismo attraverso il quale cause necessarie e cause finali si intersecano è reso manifesto dall'interazione fra i moti necessitati degli elementi materiali e il fine prodotto per mezzo della *dynamis*, di cui il seme è in possesso<sup>121</sup>, attraverso i movimenti dotati di *logos*<sup>122</sup>, la cui fonte è il calore vitale (*zwtik<sup>3</sup>/<sub>4</sub> qermōthj*)<sup>123</sup>. Dai passi che abbiamo esaminato fino a questo momento è emerso che la necessità non è sufficiente<sup>124</sup>, ma è *conditio sine qua non* della

<sup>117</sup> Le linee 734b 33-34 sono ambigue. Il senso potrebbe essere: che una causalità puramente meccanica non può produrre la carne o l'osso; oppure che il freddo e il caldo non spiegano il fatto che appaia questa carne e quest'osso al momento della generazione di questo animale. In questo senso il *logos* di 734b 33 significa sia «proporzione della mescolanza», sia «ragione». In ogni caso, le due interpretazioni convergono sul punto che qui ci interessa: solo il sistema dei movimenti provenienti dallo sperma di un cane maschio in atto metterà in moto la materia femminile in modo tale da avere una adeguata proporzione tra duro e molle, e le altre caratteristiche proprie delle ossa dell'animale.

<sup>118</sup> Cooper [1982], p. 205.

<sup>119</sup> Queste alternative vengono prese in esame da Code [1997] a proposito dell'esempio fornito da Aristotele in *Fisica* II 8, 198b 16. Nel corso dello stesso articolo lo studioso rapporta i risultati ottenuti alla scienza della natura. Cfr. Furley [1985], pp. 177-82.

<sup>120</sup> Cfr. Arist., *Phys.* II 9, 200a 8-9.

<sup>121</sup> Gotthelf enfatizza, a nostro avviso giustamente, il concetto di *dynamis*, che Aristotele attribuisce al seme, e che lo studioso definisce «the irreducible potential for form» (Gotthelf [1976], p. 237).

<sup>122</sup> Arist., *Gen. anim.* III 4, 740b 25-36; III 4, 740b 32-33; cfr. I 22, 730b 20-22; II 1, 734b 31-38; II 1, 735a 3-5; II 3, 737a 18-22; V 8, 789b 8-9; *De an.* II 4, 416a 15-16.

<sup>123</sup> Arist., *Gen. anim.* I 21, 729b 27; II 1, 751b 6; II 1, 732a 19-20.

<sup>124</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 640b 22-28; *Gen. anim.* II 1, 734b 28-30.



nascita e dello sviluppo dell'essere vivente<sup>125</sup>. Del resto, come molti autori hanno rilevato, Aristotele, nel corso delle sue ricerche zoologiche, raramente si accontenta di un puro e sistematico modello di spiegazioni teleologiche. Più spesso il regno della teleologia è condiviso dalla necessità<sup>126</sup>. Secondo Pavlopoulos<sup>127</sup> un modello esclusivamente teleologico non chiarisce le diverse attività vitali: «What needs to be determined is whether the type of life that 'is to be' is nutrition, sensation, locomotion, or a set of these life activities. It seem, however, that we cannot determine which (or which set) by means of teleological explanation». A nostro avviso, si potrebbe essere anche più precisi. Anche supponendo che un certo numero di attività vitali debba essere presente se un animale esiste, è impossibile, almeno in linea di principio, inferire *a priori* quali particolari organi debbano essere in lui presenti. Per esempio, sia gli animali sanguigni che i non-sanguigni, per non parlare delle piante, si nutrono. Se il sangue non è condizione necessaria per la nutrizione, come è possibile che la presenza del sangue sia «per ipotesi» necessaria? In generale, come è possibile rendere conto di strutture organiche differenti che, tuttavia, sono a servizio di una medesima attività vitale, se quest'ultima non richiede una architettura organica esclusiva? Differenti organi o gruppi di organi possono realizzare lo stesso tipo di attività vitali; gli stessi organi o gruppi di organi possono adempiere più attività contemporaneamente<sup>128</sup>. Inspiegabili per mezzo di una regolare catena teleologica, le differenze nelle specie animali devono essere evidenziate da un secondo, reale e autonomo, insieme di cause. Nella introduzione metodologica al *De partibus animalium* e parimenti nella *Fisica*<sup>129</sup> il filosofo afferma, infatti, che esistono due tipi di cause negli enti naturali, ed essi costantemente interagiscono e si limitano vicendevolmente. Paradigmatico è l'esempio fornito da Aristotele intorno al rimpicciolimento del lobo oculare nel corso dello sviluppo del feto. Gli occhi, se fossero soggetti alla sola causa finale, ossia rendere l'animale abile alla visione, aumenterebbero progressivamente in volume fino al loro completo sviluppo. Aristotele documenta, invece, una fase regressiva, che egli giustifica con l'intervento della causa materiale nel processo di generazione. Il rimpicciolirsi del lobo oculare è dovuto al raffreddarsi della materia di cui gli occhi sono formati<sup>130</sup>. Ma Aristotele si spinge anche oltre, ed è proprio lì dove il fine sembra avere la meglio sulle cause meccaniche, che il suo potere è ben lontano dal non essere condiviso.

## 6. *Ambiti e limiti della necessità nella natura*

<sup>125</sup> Arist., *Phys.* II 9, 200a 7-10.

<sup>126</sup> Cfr. Arist., *Part. anim.* III 2, 664a5 -7. Pellegrin [1986], p. 159, menziona un caso simile in III 2, 663a 33.

<sup>127</sup> Pavlopoulos [2003], p. 160.

<sup>128</sup> Aristotele porta l'esempio della bocca in *Part. anim.* III 1, 662a 16-23; cfr. IV 6, 683a 20-26.

<sup>129</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 642a 14-17; *Phys.* II 9, 200a 32-33.

<sup>130</sup> Arist., *Gen. anim.* II 6, 744a 8-18.

La posizione costante di Aristotele è che la natura realizza il meglio nella misura in cui ciò risulta possibile. La natura, dichiara il filosofo, «desidera» realizzare il meglio, ma poi completa la frase con una formula limitativa: «tra tutti i casi possibili», o «se nulla si oppone»<sup>131</sup>. Qualche esempio si rivelerà illuminante al proposito. Quando Aristotele studia i polipi, riconosce che il fatto di avere due serie di ventose è per essi un vantaggio vitale non indifferente. Lo riconosce in modo indiretto, segnalando che esiste una varietà di questa specie animale dotata di una sola serie di ventose<sup>132</sup>. L'esempio delle corna dei cervi è ancora più interessante. Il filosofo ne tratta nel libro III del *De partibus animalium*. Le corna sembrano rappresentare un esempio perfetto di «parti» la cui presenza è supportata da una spiegazione meccanica e da una teleologica. All'inizio del capitolo lo Stagirita fornisce unicamente delle ragioni teleologiche: alcuni animali hanno le corna come mezzo di difesa. Se alcuni animali non dispongono delle corna, ciò è dovuto al fatto che essi sono dotati di altri sistemi di difesa, per esempio degli artigli o dei denti «e la natura non ha dato loro allo stesso tempo più mezzi appropriati di difesa»<sup>133</sup>. Con queste parole il filosofo non ha voluto accusare la natura di aver privato gli animali a corna di artigli perché in tal caso sarebbero stati troppo ben equipaggiati. La ragione di questo fenomeno è ben più forte: le corna, gli artigli e i denti sono costituiti della stessa materia terrosa e la natura ne ha a disposizione una quantità limitata per ogni animale<sup>134</sup>. La natura è costretta perciò a fare economia per carenza di mezzi: essa fa del proprio meglio con ciò che ha a sua disposizione: «Diciamo come, data la natura necessaria, la natura secondo l'essenza ha tratto vantaggio in vista di un fine di ciò che esiste per necessità»<sup>135</sup>. Ma nel caso delle corna dei cervi, la relazione fra necessità e finalismo si complica. Di solito, gli animali dotati di corna hanno delle corna piene alle estremità ma non alla base e ciò per permettere loro di assestare dei colpi violenti agli avversari senza che il peso di queste membra sia troppo gravoso. Solo il cervo ha delle corna completamente piene e «solo questo animale perde le corna, da un lato per il vantaggio che questo alleggerimento comporta, dall'altro per la necessità dovuta al peso»<sup>136</sup>. Insomma, i cervi non hanno alcun vantaggio ad avere delle corna perché la grandezza e le ramificazioni di esse nuocciono piuttosto che giovare all'animale<sup>137</sup>. I cervi avrebbero perciò bisogno di artigli e di denti, ma la natura non può provvedere in questo senso, poiché non ha più materia terrosa disponibile, dal momento che le corna dei cervi sono interamente piene. Ora, poiché le corna dei cervi hanno una tale configurazione e poiché essa dipende dalla materia terrosa che deve «necessariamente» essere utilizzata per «fare un cervo», le corna dei cervi devono perio-

<sup>131</sup> Cfr. Arist., *Gen. corr.* II 10, 336b 28.

<sup>132</sup> Arist., *Part. anim.* IV 9, 685b 12.

<sup>133</sup> Arist., *Part. anim.* III 2, 663a 17.

<sup>134</sup> Arist., *Part. anim.* III 2, 663b 24 - 663b 35.

<sup>135</sup> Arist., *Part. anim.* III 2, 663b 22.

<sup>136</sup> Arist., *Part. anim.* III 3, 663a 13.

<sup>137</sup> Arist., *Part. anim.* III 3, 663a 10.

dicamente cadere, indipendentemente dal fatto che ciò si riveli utile o meno all'animale. Sta alla natura trarre vantaggio da questa inevitabile perdita; da una parte negativamente, infatti la caduta delle corna limita lo svantaggio che il possesso di esse procura; quindi la natura cerca di compensare l'handicap imposto ai cervi dalle loro corna dotando questo animale della velocità nella corsa come mezzo per sfuggire ai nemici. Le leggi della natura necessaria non possono essere violate. Ci si potrebbe molto semplicemente chiedere per quale ragione la natura abbia dotato i cervi di corna. A questa imbarazzante questione Aristotele fornisce due ragioni che vanno in due direzioni differenti. Al di sopra di una certa taglia gli animali non hanno corna perché non ne hanno bisogno (negli elefanti o nei cavalli, per esempio, la materia terrosa è impiegata altrove); al di sotto di una certa taglia gli animali non hanno corna perché non c'è sufficiente materia terrosa disponibile<sup>138</sup>. Ragione teleologica per il limite superiore, ragione necessaria per il limite inferiore. In altri termini, non c'è posto per la teleologia che nel momento in cui la pressione della necessità rende ciò possibile. I cervi parrebbero collocarsi nella regione intermedia fra i due estremi. Ma se tale è la posizione di Aristotele, posizione che può essergli attribuita solo ipoteticamente, non esiste una ragione teleologica all'origine delle corna dei cervi e lo statuto epistemologico di questo fenomeno non sarebbe, per così dire, molto chiaro<sup>139</sup>. Si può forse affermare che la natura teleologica fa delle corna a partire dalla materia che ha a disposizione e fino al momento in cui ciò non si riveli inutile all'animale, ma essa applica tale regola in modo così automatico che arriva a dotare di corna questo povero cervo che ne farebbe volentieri a meno. Quindi la spiegazione attraverso cause materiali e motrici è fondamentale per almeno due ragioni: a) alcuni fenomeni possono non avere una causa finale<sup>140</sup>, ma nessuno dei viventi o, più in generale, alcun oggetto fisico è privo di materia e nulla di ciò che accade nell'ambito naturale può contravvenire le leggi fisico-chimiche della materia, ossia ciò che Aristotele chiama «necessità»<sup>141</sup>; b) per i fenomeni che pure hanno una causa finale, la formula sopra citata di *De partibus animalium* III 2, 663b 22 concede una sorta di priorità alla natura necessaria. La «necessità» cui Aristotele fa riferimento in questo passo è più forte, a nostro avviso, di quella che si presenta nella necessità ipotetica. Infatti, nel caso della necessità ipotetica il fine impone le proprie direttive agli elementi materiali e questo accade nella maggior parte dei casi. Ma per tener conto di tutti i casi, bisogna fare ricorso ad un modello più ampio delle relazioni fra necessità e finalismo. Questa conclusione è supportata da un testo metodologicamente importante, ossia *De partibus animalium* I 1, 640a 29 – b5. Preferiamo citare il

<sup>138</sup> Arist., *Part. anim.* III 2, 663b 27.

<sup>139</sup> L'imbarazzo in cui Aristotele lascia l'interprete non risparmiò neppure i discepoli diretti dello Stagirita, e fra essi Teofrasto, in particolare, approfondì gli studi aristotelici sull'argomento. Sull'interpretazione teofrastea di questi fenomeni naturali, cfr. Repici [1985], pp. 369-98.

<sup>140</sup> Arist., *Part. anim.*, I 1, 642a 1-3; un esempio di queste parti è la bile, di cui Aristotele parla in *Part. anim.* IV 2, 677a 21.

<sup>141</sup> Arist., *Phys.* II 9, 200a 8-9.

testo nella traduzione che fornisce Balme<sup>142</sup>, in quanto prenderemo in esame la sua interpretazione: «Hence we should if possible say that because this is what it is to be a man, therefore he has these things; for he cannot be without these parts. Failing that, we should get as near as possible to it: we should either say altogether that it cannot be otherwise, or that it is at least good thus. And these follow. And because he is such a thing, his coming-to-be necessarily happens so and is such. And that is why this part comes to be first, and then this. And this is the way we should speak of everything that is composed naturally».

Balme<sup>143</sup> interpreta questo testo come un riferimento a dei gradi decrescenti di necessità concernente le parti materiali. Si potrebbe dire, per esempio, che poiché per essenza l'uomo si erge in posizione verticale i suoi organi di senso devono essere disposti in un certo modo e avere una natura particolare. Nel caso in cui non si abbia una relazione così forte si potrà per lo meno affermare che l'uomo non può sopravvivere senza fegato, per esempio. In altri casi si può solo affermare che la presenza di un certo organo migliora le prestazioni dell'organismo. Balme si ferma qui, ma si potrebbe andare oltre. Ci sono casi in cui ci si deve accontentare di affermare che un certo organo non nuoce all'organismo nella sua completezza; o addirittura, nel caso in cui nuoccia, che la natura ha saputo compensare questo svantaggio, come nel caso dei cervi. In un regno animale in evoluzione una tale posizione sembra quasi darwiniana. Ma nel cosmo eterno di Aristotele questa relazione assume un carattere differente: la spiegazione attraverso la necessità (per esempio, tale animale ha le corna perché ha un eccesso di materia terrosa portata verso l'alto) è anteriore rispetto alla spiegazione teleologica (tale animale ha le corna perché ha bisogno di difendersi), nel senso che è per il fatto che c'è questa quantità di materia che esso può difendersi grazie alle corna, ma non è per il fatto che ha bisogno di difendersi che esso è dotato di tale materia<sup>144</sup>.

Questa conclusione chiude la partita con un netto vantaggio a favore della necessità rispetto al fine, e ciò sembra contraddire le osservazioni poste in apertura del saggio. Potrà sembrare una affermazione banale, ma a noi pare che la verità stia nel mezzo. La teleologia aristotelica rifiuta due posizioni estreme: la prima è la riduzione di ogni spiegazione ad una spiegazione meccanica, la seconda è il rifiuto di una perfezione totale dell'universo o, per limitarci al regno dei viventi, il rifiuto della perfezione di un tutto a cui ogni specie apporta il proprio contributo. Aristotele è perciò molto sensibile a calibrare il peso di necessità e fine, e ad assestare il tiro quando ha l'impressione di eccedere verso l'uno o l'altro dei due estremi. Il filosofo è impegnato in questo compito di precisione, per esempio, in un passo del *De partibus animalium*:

<sup>142</sup> Balme [2003], p. 6.

<sup>143</sup> Balme [1972], p. 87.

<sup>144</sup> Sull'importanza della causa materiale e sul peso che esso esercita nel limitare la causalità finale, cfr. Bolton [1997], in particolare p. 98.

œsti m̄n ¹ çnapno» toud^ ç£rin, toàto d̄ g...gnetai di  
t̄ide ˆx çn£gkhj. ¹ d/ çn£gkh ðt̄ m̄n shma...nei Óti e,,  
ˆke«no œstai t̄O óá »neka taàta çn£gkh ˆst^ n œcein, ðt̄  
d/ Óti œstin oÛtwj œconta ka^ pefukÔta

La respirazione è in vista di questo determinato fine, e che esso si attua necessariamente tramite certi mezzi. Necessità significa talvolta che se dovrà essere un certo fine, è necessario che si verifichino certe condizioni; talaltra che le cose sono così e lo sono per la loro stessa natura<sup>145</sup>.

L'esempio distingue i due tipi di necessità operanti nella natura vivente:

- 1) perché vi sia respirazione, occorre che si svolgano certi fenomeni fisici: in rapporto ad un genere animale Aristotele mostra quale funzione soddisfi il respirare in un individuo concreto e, nel caso del singolo essere vivente, la vita che la respirazione permette è soggetta alla *necessità condizionata*;
- 2) fenomeni come quello qui esaminato si verificano in seguito alle proprietà essenziali degli elementi che ne necessitano il comportamento (Óti œstin oÛtwj œconta ka^ pefukÔta, a35). La respirazione è anche caratteristica essenziale al genere animale, e rispetta le leggi necessarie della materia e perciò soggetta alla *necessità assoluta*<sup>146</sup>.

Se questa interpretazione è corretta, ciò significa che in tutti i passi in cui, negli scritti biologici, appare il concetto di necessità senza ulteriore determinazione, esso può essere inteso al contempo come un riferimento alla necessità condizionata e alla necessità assoluta. Alcuni fenomeni simili a quello della respirazione vengono spiegati sia teleologicamente che non teleologicamente, perché ognuna delle parti del respirare, per tornare al passo citato, richiederà entrambi i tipi di spiegazione: inspiriamo aria fredda per respirare e assicurare i benefici della respirazione; allo stesso tempo la inspiriamo a causa della necessità assoluta relativa al caldo e al freddo. Numerosi sono gli esempi che offrono la possibilità di una duplice spiegazione, che coinvolga necessità assoluta e condizionata senza dover necessariamente scegliere fra le due<sup>147</sup>, e in alcuni passi è lo stesso filosofo a tenere distinte le due forme di necessità. Per esempio, nel *De generatione animalium* Aristotele rende conto che il seme, riscaldando una porzione del fluido mestruale della femmina, provoca la formazione di una membrana che circonda il feto. Ciò, spiega lo Stagirita, è dovuto sia alla necessità naturale, sia al fine<sup>148</sup>. Che ciò abbia luogo per necessità naturale risulta

<sup>145</sup> Arist., *Part. anim.* I 1, 642a 31 - b 4.

<sup>146</sup> In particolare: Arist., *Part. anim.* I 1, 642a 32; a 35 - b 3. Nel passo citato, il secondo membro difficilmente ci pare possa essere inteso come necessità condizionata; infatti, nella descrizione della necessità manca la determinazione qualificante «se...allora». Diversamente pensa Balme [1939], p. 131, e [1972], p. 101. Su questo passo cfr. anche Kullmann [1974], p. 49.

<sup>147</sup> Arist., *Part. anim.* 685b 2-10. Cfr. *Phys.* II 9, 200a 8-9; *Part. anim.* 663b34; 664a 3-8; 679a 25-30.

<sup>148</sup> Arist., *Gen. anim.* II 4, 739b 26-30.

chiaro qualora si osservi come il latte riscaldato si solidifica in superficie: nel caso del seme, si produce precisamente il riscaldamento di una porzione del *katamenia*. Che ciò sia dovuto, inoltre, al fine di proteggere il feto è lapalissiano.

Del resto, Aristotele è molto parco nell'uso dell'espressione «necessità ipotetica». A parte un passo della *Fisica*, uno di *De partibus animalium* e il famoso brano del *De somno*<sup>149</sup>, il filosofo usa in generale la semplice accezione «necessità»<sup>150</sup>.

L'intreccio della necessità propria degli elementi materiali e del fine è senza dubbio complicato, ma spetta allo Stagirita il merito di aver messo in atto molteplici tentativi per farlo emergere. Forniamo un ultimo esempio, tratto ancora dall'ambito biologico prima di concludere. Esso ci aiuterà a meglio apprezzare il merito di Aristotele. Il filosofo, che in verità non ebbe una intuizione brillante sul ruolo svolto dalla respirazione, ritenne che la funzione del polmone fosse quella di raffreddare l'organismo. Per soddisfare questo compito il polmone è spugnoso. La presenza della necessità ipotetica è evidente: è necessario che il polmone sia spugnoso se il suo fine è di ricoprire nell'organismo il ruolo che, per esempio, il radiatore ricopre nel motore di una automobile. Ma la causa che fa sì che il polmone abbia la capacità di raffreddare è precisamente il suo carattere spugnoso. In altri termini, è il carattere spugnoso del tessuto polmonare che spiega la capacità del polmone di raffreddare l'organismo. Non di meno, l'organismo ha bisogno di essere raffreddato perché è sanguigno, ed è tale perché appartiene ad una specie dotata di certe precise caratteristiche, patrimonio genetico della specie. Perciò Aristotele afferma che tanto le cause meccaniche, quanto il fine devono essere oggetto di interesse e di studio da parte del fisico, ma «in particolare» (*m©llon*) la causa «in vista di cui»<sup>151</sup>. In breve, si potrà comprendere la presenza di un polmone siffatto come causa materiale per il raffreddamento dell'organismo solo per un ente che rientra in una specie, la quale realizza determinati fini per mantenersi eternamente tale.

Il *m©llon* indica, a questo punto, una sorta di priorità: fino a che non si conosca il fine di un organismo vivente, in questo caso il bisogno di essere raffreddato nelle condizioni precise richieste dalla natura stessa dell'organismo, non sarà possibile render ragione della conformazione dell'organo polmonare.

### 7. Aristotele è un determinista?

In conclusione, il fatto che Aristotele non abbandoni il concetto di necessità nel passare dall'ambito sopralunare all'ambito sublunare, la presenza della necessità meccanica all'interno della necessità condizionata, l'assenza di un utilizzo puro e sistematico di spiegazioni teleologiche nel corso delle ricerche zoologiche fanno di Aristotele un determinista?

<sup>149</sup> Arist., *Phys.* II 199b 34; *Part. anim.* I 1, 642a 31; *De somn.* 455b 26.

<sup>150</sup> A questo proposito cfr. Balme [1987], p. 284.

<sup>151</sup> Arist., *Phys.* II 9, 200a 32.

«Dipende».

Se per «determinismo» intendiamo la teoria per cui vi è una dipendenza causale necessaria tra una *aitia a* e un *aitiaton b* e pensiamo subito ad un rapporto per cui *a* è agente produttivo di *b* perché nulla può darsi senza una causa precedente che lo abbia prodotto, allora non possiamo dire che Aristotele sia stato un determinista.

In un articolo importante Frede<sup>152</sup> nota che i primi stoici e forse, prima di loro, il medico Diocle di Cariste, distinguevano tra *aition* e *aitia*, essendo l'*aitia* un enunciato sull'*aition*, ossia una proposizione esplicativa, mentre l'*aition* era inteso come una entità. Frede crede di poter reperire questa distinzione in Platone, per lo meno nel *Fedone*, invece ammette che essa è assente in Aristotele e che essa sparirà nuovamente a partire da Crisippo. Per ciò che concerne Aristotele, la lettura dell'articolo di Frede mostra soprattutto che la dottrina aristotelica si situa a monte delle distinzioni introdotte dagli stoici per rispondere ai problemi inerenti la causalità. La dottrina stoica offre, per certi aspetti, una immagine inversa della causalità aristotelica. Si vede chiaramente che gli Stoici hanno una nozione di causa fondamentalmente moderna, mentre Aristotele sfugge alla classificazioni contemporanee. È vano, infatti, domandarsi se le cause aristoteliche siano degli *items* non proposizionali o delle proposizioni; oppure se Aristotele intenda la relazione causale come un rapporto di responsabilità o come una costruzione esplicativa. Di fatto, questioni come tali non sono pertinenti alla filosofia aristotelica, e rispondere «tutte e due» le alternative sarebbe ancora insufficiente<sup>153</sup>.

La teoria della causa in Aristotele è ben più complessa. Tutti gli interpreti concordano sul «realismo» di Aristotele, ossia sul fatto che il filosofo non concepisse le cause come degli *items* linguistici<sup>154</sup>. C. Freeland<sup>155</sup> ha senz'altro ragione ad affermare che le relazioni causali sono dei tratti del mondo reale, perché esistono nel mondo delle relazioni *kath'hauto*<sup>156</sup>. Sarebbe antiaristotelico pensare che cause differenti riflettano differenti punti di vista del soggetto o di differenti soggetti su di una certa circostanza, o che si tratti di una causa e tre differenti descrizioni di essa. Se questo fosse il caso, pensiamo che Aristotele avrebbe usato termini come  $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$  o  $\Phi\rho\theta\epsilon\iota\chi\iota\upsilon$ , piuttosto che  $\alpha, \tau \dots \alpha$ . Tuttavia il capitolo terzo del libro II della *Fisica*, ossia l'esposizione più completa dell'etiologia aristotelica, presenta le distinzioni causali secondo una analisi linguistica<sup>157</sup>. Parrebbe quasi che la teoria delle quattro cause trovasse origine nella pratica del discorso, e più precisamente, nel modo di indicare *x* come responsabile di *y*. Ma non si può certo ridurre l'etiologia aristotelica ad un censimento delle situazioni in cui interviene una relazione di responsabilità. La causalità serve

<sup>152</sup> Frede [1980].

<sup>153</sup> Cfr. Natali [1997], pp. 113-24.

<sup>154</sup> Cfr. Moravcsick [1991], p. 33.

<sup>155</sup> Freeland [1991].

<sup>156</sup> Arist., *Phys.* II 3.

<sup>157</sup> Arist., *Phys.* II 3, 194b 23; 195a 3-14; 195a 15 - b 21.

soprattutto a spiegare<sup>158</sup>. Dorothea Frede<sup>159</sup> conclude: «it has become accepted that the aristotelian causes should be understood as explanations as well as physical causes (i.e. both the *causa* essendi and *causa* cognoscendi)». Non di meno, lo stesso statuto logico e ontologico delle cause è difficile da delimitare. Un corpo può essere causa, ma anche un avvenimento o una sostanza seconda<sup>160</sup>. Inoltre, alcune cause possono convergere<sup>161</sup>. Abbiamo visto nelle pagine precedenti come nell'ambito della generazione dei viventi, Aristotele dichiara che cause formali e finali debbano spesso essere considerate come qualcosa di unico<sup>162</sup>. La sottigliezza e la complessità del sistema eziologico aristotelico non può non avere dei riflessi importanti sulla nozione di determinismo.

In generale, dire che *a* è *aitia* di *b*, per Aristotele implica:

- che vi sia una relazione asimmetrica di dipendenza ontologica tra *a* e *b*;
- che questa relazione sia un rapporto nel mondo<sup>163</sup>;
- che questa relazione possa essere di quattro tipi (descritti nella *Fisica*);
- che la natura della dipendenza vari perciò a seconda del tipo di relazione rilevante.

Ora, non è giusto interpolare surrettiziamente la nostra nozione di causa alla nozione generale di *aitia*, né possiamo trascurare il fatto che la teoria del determinismo sia una applicazione particolare di alcuni aspetti della teoria della causalità. A nostro avviso, si crea un vero e proprio fraintendimento qualora si voglia attribuire alla necessità naturale di Aristotele il senso della tradizionale «causa efficiente»<sup>164</sup>. A noi pare che nessuna delle quattro cause aristoteliche soddisfi pienamente questa funzione. Con ciò non vogliamo negare che esistano casi di necessità naturale che somigliano fortemente alla tradizionale causa efficiente, per esempio nel caso in cui enti o fenomeni o azioni provocano necessariamente delle conseguenze<sup>165</sup>. E non vogliamo nemmeno negare che, in linea di principio, il concetto aristotelico di causa possa essere sottoposto allo strumentario logico contemporaneo, è solo che la questione non ci pare importante. In-

<sup>158</sup> Arist., *Phys.* II 3, 195a 11.

<sup>159</sup> Frede [1985], p. 209.

<sup>160</sup> Agenti o oggetti considerati *a*, *t*...*ai* sono: lo sperma (*Phys.* 195a 21), il padre (194b 30-31; cfr. *Metaph.* 1071a 20-3), Policletto (195b 1; b 10), lo scultore (195b 1; b 10; b 27), il medico (195a 21-22; 30), il costruttore (195b 5; b 21; b 23; 197a 14), colui che produce un mutamento (194b 31-32); cause possono essere anche le condizioni particolari in cui si trovano gli agenti come, per esempio, l'arte di fare statue (195b 22-4; 196b 26; cfr. *Metaph.* 1013b 6-7). Eventi sono considerati cause in *Metaph.* VI 3; *A. po.* II 11-12; *Phys.* II 198a 19; 196a 4-5. In generale, l'indifferenza manifestata da Aristotele per le diverse categorie ontologiche in cui rientrano i diversi agenti causali è ben illustrata in *Phys.* II 7.

<sup>161</sup> Arist., *Phys.* II 7, 198a 22.

<sup>162</sup> Arist., *Gen. anim.* I 1, 715a 6; cfr. *Phys.* II 7, 198a 25-26; 198b 3-4; II 8, 199a 30-32; *De an.* II 4, 415b 10-12.

<sup>163</sup> Ci pare che queste due prime condizioni potrebbero essere applicate anche al moderno concetto di causa.

<sup>164</sup> Cfr. Balme [1972], pp. 83-84.

<sup>165</sup> Cfr. Arist., *Phys.* II 7, 198b 5: Ὅτι τῆκ τοῦδε φνεγκη τῶδε.



dubbiamente noi siamo più vicini alla nozione di causalità propria degli Stoici. Per gli Stoici esiste solo un tipo di causa corporea e produttiva, quindi esiste una catena unica di cause universale e necessaria, in cui ogni causa è causa del gradino successivo e non c'è una causa prima. Quindi in tempi moderni, a partire da Galileo, e prima di lui, a partire dagli Stoici, e ancora prima a partire da Platone<sup>166</sup>, *aitia* è un *poioun*. Aristotele rifiuta l'identificazione per cui ogni *aitia* è un *poioun* perché nella dottrina dello Stagirita il *poioun* è solo un tipo di causa. Perciò Aristotele ha avuto veramente il lodevole merito di ampliare la nozione di causa, ma ciò ha avuto delle conseguenze rilevanti sulla nozione di determinismo. Nella concezione della causa come «qualcosa che fa qualcosa» (*poioun*) il tipo di causa coinvolta è la causa motrice. Il determinismo è quindi una applicazione particolare di alcuni aspetti della causalità motrice. È abbastanza chiaro che questa nozione di determinismo non viene riprodotta nei testi aristotelici, perché per Aristotele è la causa formale il tipo principale di causalità. E la precedenza della causa formale sulle altre è particolarmente visibile nelle opere biologiche<sup>167</sup>.

Ora, se viene attribuita maggior importanza ad un tipo di causalità che differisce da quella coinvolta nella definizione corrente di determinismo non possiamo pretendere di ritrovare «il determinismo» in Aristotele. È il filosofo stesso, del resto, a metterci in guardia. Aristotele, in un brano dedicato alla necessità delle catene causali, dopo aver affermato che nelle serie di cause solo la causa prima non è causata, e che tutte le cause intermedie dipendono da essa, nota che tale principio va applicato in modo diverso alle differenti specie di causalità:  $\Phi\lambda\lambda\prime e_{,,j} \Phi r c^{3/4} n\ po\dots an\ ka^{\wedge} a\ddot{t}ion\ poion\ ^1\ \Phi nagwg^{3/4}\ ^1\ toia\acute{U}th,\ p\acute{O}teron\ \ae j\ e_{,,j}\ \acute{U}lhn\ \grave{A}\ \ae j\ e_{,,j}\ t\acute{O}\ o\grave{a}\ \rangle neka\ \grave{\iota}\ \ae j\ e_{,,j}\ t\acute{O}\ kin\acute{A}san,\ m\grave{E}lista\ skept\acute{s}on$ , «ma verso quale principio e verso quale causa risalga un tale procedimento – se cioè alla materia o alla causa finale o a quella motrice –, è una questione che va esaminata con particolare attenzione»<sup>168</sup>.

Infine, un'ultima caratteristica propria della teoria aristotelica della causalità non ci permette di parlare di determinismo in senso moderno del termine: Aristotele dichiara che le quattro cause danno vita a catene autonome di causalità, indipendenti e finite. Il filosofo afferma chiaramente che le catene degli enti non sono infinite né  $e_{,,j}\ e\acute{U}quwr\dots an$ , (in linea retta), ossia all'interno di una stessa catena causale, né  $kat/\ e\grave{\ddot{t}}doj$ , cioè le cause non sono in numero infinito. Ogni catena causale culmina in una causa prima<sup>169</sup>. Ancora una volta la nozione aristotelica cozza contro il concetto moderno di determinismo, per il quale la catena delle cause è necessariamente infinita, perché nulla può darsi senza una causa precedente.

<sup>166</sup> Platone distingue anche vari tipi di causa nel *Fedone*, ma nel *Sofista*, nel *Filebo* e nell'*Ippia maggiore* identifica la causa con un *poioun*.

<sup>167</sup> Fondamentale a questo proposito rimane il volume di Kullmann [1974]. L'autore sottolinea la presenza di questo tipo di causalità soprattutto nel libro I del *De partibus animalium*.

<sup>168</sup> Arist., *Metaph.* VI 4, 1027b 14-16.

<sup>169</sup> Arist., *Metaph.* I 2, 994a 2 ss.

È chiaro che Aristotele non è un determinista nel senso moderno del termine o un determinista in senso stretto.

Basterebbe, a tal proposito, leggere un passo tratto dal *De generatione animalium*<sup>170</sup>, in cui il filosofo afferma che nell'ambito sublunare la natura non raggiunge alcuna esattezza a causa della indeterminatezza della materia e per il fatto che esistono molti principi (ϕρca...) che ostacolano o impediscono il naturale svolgimento e sviluppo dei fenomeni naturali, provocando, talvolta, la generazione di esseri mostruosi<sup>171</sup>.

Se per determinismo intendiamo, tuttavia, l'arcaica concezione per cui «tutto accade per necessità» e «necessità» indica, secondo la definizione di *Metafisica* Delta 5, ciò che è inesorabile in quanto contrario al movimento liberamente scelto e secondo ragione, possiamo affermare che all'interno della natura Aristotele produce un taglio netto fra un ambito in cui domina la necessità stretta, ossia dove tutto ciò che accade è inesorabile, e un ambito dove tutto può essere diversamente da come è. All'interno del secondo ambito, tuttavia, è possibile immaginare di poter tracciare una scala ordinata e gerarchica.

Nell'ambito astronomico tutti i processi sono fortemente determinati. Al contrario, nell'ambito sublunare tutto può accadere diversamente da come si produce. In questa sezione del cosmo si possono, tuttavia, distinguere ancora dei gradi di determinazione (o indeterminazione). I processi organici negli esseri viventi e nelle piante sono, per Aristotele, soggetti ad un tempo alla necessità assoluta e a quella condizionata, ossia si producono per cause meccaniche e in vista di un fine. La presenza del fine appare in modo meno evidente nell'ambito degli esseri viventi che si riproducono spontaneamente piuttosto che negli esseri viventi che si riproducono sessualmente. Nell'ambito della natura inanimata, infine, ciò che accade è ancora meno chiaro.

L'ultimo capitolo dei *Metereologica*<sup>172</sup>, benché l'autenticità del libro IV sia stata talvolta contestata, fornisce il limite inferiore al di là del quale Aristotele non intende più spingersi. «Il fine è più difficile da discernere lì dove c'è più materia», per esempio nel caso degli omeomeri, come il fuoco. Tuttavia, quasi a non voler trasgredire per alcuna ragione la legge del «giusto mezzo» fra necessità e finalismo, si può azzardare l'ipotesi che anche questi elementi posseggano una loro causalità finale e che non siano solo soggetti alle leggi della necessità, in quanto anche questi elementi hanno una funzione (*ergon*), che è quella di costituire dei composti organici più complessi di cui sono materia.

<sup>170</sup> Arist., *Gen. anim.* IV 10, 778a ss.

<sup>171</sup> Sulla stessa linea antideterminista si mantiene *De interp.* 9, da cui emerge come sia oggi ancora indeterminato se domani avrà luogo una battaglia navale.

<sup>172</sup> Arist., *Meteor.* IV 12, 390a 3.

Il giusto mezzo tra necessità e finalismo

Cristina Viano

VIRTÙ NATURALE E COSTITUZIONE FISIOLÓGICA.  
L'ETICA ARISTOTELICA È UN DETERMINISMO MATERIALISTA?

1. *La «virtù naturale»*

In *Eth. Nic.* VI 13, Aristotele mostra come la saggezza pratica (*phronêsis*) e la virtù morale (*aretê*) debbano necessariamente collaborare per realizzare l'azione virtuosa: la prima calcola i mezzi e la seconda fornisce il fine. Aristotele distingue la saggezza dall'abilità (*deinotês*), che è una capacità di realizzare cose secondo un fine stabilito, ma con la differenza che il fine può essere sia nobile che perverso. In questo contesto, in 1144b 3 -17, Aristotele paragona il rapporto tra abilità e saggezza (*phronêsis*) al rapporto tra virtù naturale (*phusikê aretê*) e virtù in senso proprio (*kuria*):

Infatti anche la virtù si trova in condizione analoga: come la saggezza sta all'abilità (non è identica, ma è simile), così anche la virtù naturale sta alla virtù in senso proprio. Infatti sono tutti convinti che ciascun tipo di carattere ci appartiene, in qualche modo, per natura (*phusei pôs*) (subito, fin dalla nascita, siamo giusti, temperanti [*sôphronikoi*] coraggiosi e via dicendo), ma ugualmente cerchiamo qualcosa di diverso, il bene in senso proprio (*to kuriôs agathon*), e che tali qualità ci appartengano in altro modo. Infatti gli stati abituali naturali (*phusikai hexeis*) appartengono anche ai fanciulli e alle bestie, ma è evidente che, senza intelletto, sono dannosi. Comunque sia, è possibile osservare almeno questo, che, come a un corpo forte privo di vista capita di cadere rovinosamente per il fatto di non possedere la vista, così stanno le cose anche in questo caso; quando uno avrà acquisito il ben dell'intelletto, l'agire sarà differente e lo stato abituale, pur essendo simile a quello naturale, sarà virtù in senso proprio. E così, proprio come vi sono due specie della parte opinativa, abilità e saggezza, così anche riguardo al carattere vi saranno due specie, la virtù naturale e la virtù in senso proprio e, di queste, quella in senso proprio non si genera senza saggezza.

(*Eth. Nic.* VI 13, 1144 b 1-17, tr. C. Natali)

In questo passo molto denso troviamo l'allusione più importante del corpus aristotelico alla nozione di virtù naturale. Questa nozione, come molte altre che riguardano le facoltà dell'anima, non è mai in Aristotele l'oggetto di un'analisi né di una definizione specifica, ma essa appare spesso nelle *Etiche* e sembra svolgere un ruolo fondamentale nella costituzione dell'individuo morale.

La virtù naturale presenta qui due caratteristiche fondamentali: è insufficiente a realizzare l'azione morale in senso proprio ed è innata. Infatti, da un lato, essa appare come qualcosa che assomiglia alla virtù senza tuttavia identificarsi ad essa. Appare come una sorta di virtù diminuita, incompleta, posta non come alternativa ma piuttosto come una componente della virtù in senso proprio. D'altro lato, essa è naturale e costitutiva di ogni individuo, e ne determina il carattere morale (*êthos*) proprio dal momento della nascita. La virtù naturale è una disposizione (*hexis*) eccellente dell'anima. Gli animali e i bambini, che sono esseri irrazionali e dunque soggetti non morali, possiedono invece soltanto delle disposizioni naturali (*phusikai hexeis*). Infatti, quando Aristotele parla di virtù naturali negli animali, lo fa per similitudine<sup>1</sup>.

Vorrei ora prendere in esame la nozione di virtù naturale in Aristotele, e porre tre ordini di questioni:

- a) Come si articola il rapporto tra virtù naturale e virtù in senso proprio? E inoltre: quali sono le sue caratteristiche? La virtù naturale riguarda tutte le virtù?
- b) Cosa significa «naturale»?
- c) In che misura il ruolo della virtù naturale è determinante nella formazione del soggetto morale? In altri termini: l'etica aristotelica è forse determinista?

## 2. *Virtù naturali e virtù morali*

La virtù naturale, innata e costitutiva, non è la virtù in senso stretto. Se così fosse, l'etica aristotelica sarebbe un naturalismo etico. L'etica aristotelica non è un naturalismo perché non ci propone di essere ciò che siamo già<sup>2</sup>. Il rapporto tra natura e virtù è ben esposto in *Eth. Nic.* II 1, 1103a 23:

Quindi le virtù non si generano né per natura né contro natura (*oute... phusei oute para phusin*), ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell'abitudine.

<sup>1</sup> Cfr. il celebre passo sulle «tracce di stati psicologici» (*ichnê tôn peri tèn psuchên tropôn*) negli animali di *Hist. anim.* VIII 1, 588a 19-25. Aristotele li paragona alle «tracce e germi (*ichnê kai spermata*) del carattere futuro» che si scorgono nei bambini piccoli.

<sup>2</sup> Come l'ha ben sottolineato Aubry [2002], p. 76, si tratta al contrario di un'etica del superamento di sé in cui la virtù in senso stretto non è una potenza (*dunamis*) ma una disposizione acquisita (*hexis*). Infatti, si chiede Aubry, se la virtù *kuriôs* fosse naturale, e cioè una tendenza compiuta di tutti gli uomini verso il bene, l'etica non sarebbe forse un semplice doppione dell'ontologia? Il che, nell'economia del pensiero aristotelico, sarebbe certamente una ridondanza.

Gianni Vattimo, in un suo lucido saggio, ingiustamente poco conosciuto, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino, 1961, così commenta questo passo :

Pur non derivando necessariamente dalla natura, per essa (i.e. la virtù) la natura ha come una vocazione e un'esigenza. Natura sono in noi le varie facoltà (quelle che fanno da base alle virtù etiche e dianoetiche) e di esse la virtù rappresenta l'esercizio più corretto. (...) La virtù è l'unica determinazione che Aristotele lasci fuori dalle categorie del *kata phusin* (o *phusei*) e *para phusin*, le quali come abbiamo visto si debbono in un certo senso identificare con le categorie di sostanza e di accidente; perché l'uomo è l'unico essere che possa acquistare la virtù, cioè che, in un certo senso, possa aggiungersi di propria volontà a una seconda natura. Ma appunto virtù significherà uso corretto e pieno delle sue facoltà: da ciò l'unione di virtù e felicità, questa come conseguenza (non cronologicamente successiva) di quella. (p. 60-61).

Vorrei ora prendere in esame gli altri luoghi delle *Etiche* in cui compare la «virtù naturale», per tentare di delinearne caratteristiche principali e i rapporti che la legano alla virtù in senso stretto.

In *Eth. Nic.* VI 13, 1144b 32 - 1145a 2, Aristotele dice che l'uomo buono non può essere tale senza *phronêsis*, né *phronimos* senza la virtù morale, e aggiunge che le virtù naturali possono esistere separatamente mentre non è così per le virtù etiche. L'elemento unificante è proprio la saggezza (*phronêsis*):

Inoltre si potrebbe anche confutare l'argomento con il quale uno eventualmente stabilisca che le virtù sono separate l'una dall'altra, sostenendo cioè che lo stesso individuo non è ugualmente ben disposto (*euphuestatos*) per natura verso tutte le virtù, di modo che avrà già acquisito l'una quando ancora non avrà acquisito l'altra: ciò può accadere per quanto riguarda le virtù naturali, ma non può accadere per quanto riguarda quelle secondo le quali uno è detto buono in assoluto (*haplôs agathos*): insieme alla saggezza, che è una sola, gli apparterranno tutte.

In *Eth. Nic.* VII 9, 1151a 15-20, nel contesto della distinzione tra vizioso e intemperante, leggiamo che la virtù naturale, come la virtù acquisita, può dare la percezione della causa finale:

Dato che la virtù salva il principio e la cattiveria lo corrompe, e nelle azioni il fine è principio, come nelle matematiche lo sono le ipotesi; quindi, come in quel caso non si può dare un ragionamento deduttivo che insegni i principi, così non si dà nemmeno in questo caso, ma è la virtù – naturale (*phusikê*) o acquisita per abitudine (*ethistê*) – che ci insegna corrette opinioni sul principio. Bene, chi è un individuo simile è temperante (*sôphrôn*), l'opposto è intemperante (*akolastos*).

In *Eth. Eud.* III 7, 1234a 27, riguardo le attitudini (*kathêmata*) di carattere lodevoli o degni di biasimo, che non sono proprio virtù o vizi ma che sono tut-

## Virtù naturale e costituzione fisiologica

tavia un eccesso o un difetto o una medietà rispetto a una passione (per esempio, l'amicizia è una medietà tra l'ostilità e la lusinga), Aristotete dice:

E poiché sono naturali, contribuiscono alle virtù naturali: come infatti si dirà in seguito<sup>3</sup>, ciascuna virtù è in certo modo (*pôs*) per natura e anche in altra forma, congiunta cioè alla saggezza.  
(trad. P. Donini)

Si noterà l'attenuazione *pôs* («in certo modo»): essa potrebbe suggerire anche qui che la corrispondenza tra virtù naturali e virtù in senso proprio non è totale né uniforme. Ci sarebbero forse delle virtù etiche che non possiedono una virtù naturale corrispondente?

Continuiamo la nostra analisi. Nei *Magna moralia*<sup>4</sup> I 34, 1198a 2, la virtù naturale è descritta come suscettibile di diventare virtù perfetta (*teleia aretê*) unendosi alla ragione e collaborando con essa (*sunergei*):

Ma gli stessi atti esistono anche per abitudine e per scelta (*kai ethei kai proairesei*). In realtà sono le virtù accompagnate dalla ragione, le virtù in senso assoluto, poiché ricevono elogi. Dunque questa virtù naturale senza ragione, fintanto che è senza ragione è senza importanza e priva di elogi, ma quando si aggiunge alla ragione e alla scelta, essa produce la virtù perfetta (*teleia aretê*). Ecco perché essa collabora con la ragione (*sunergei tô logô*) e, al tempo stesso, è impossibile che, senza la ragione, questo impulso naturale (*phusikê hormê*) spinga alla virtù.

Ancora nei *Magna moralia* II 3, 1199b 36, la virtù naturale è valutata nella prospettiva della scelta tra due azioni entrambe giuste ma incompatibili. Descritta come un impulso verso il bello ma privo di ragione, essa si rivela insufficiente in questa situazione di scelta :

Si pone ancora un problema: quando, per esempio, non è possibile compiere al tempo stesso delle azioni coraggiose e delle azioni giuste, quali bisognerà compiere? In realtà, abbiamo detto che nel caso delle virtù naturali, è sufficiente che ci sia l'impulso verso il bello senza il concorso della ragione (*tên hormên monon [dein] tên pros to kalon huparchein aneu logou*). Ma se si presenta una scelta, questa scelta si opera nella ragione e nella parte razionale dell'anima. Cosicché si avrà al tempo stesso l'atto di scegliere e la virtù perfetta che dicevamo si accompagna alla saggezza e all'impulso naturale (*phusikês hormês*) verso il bello.

<sup>3</sup> Il riferimento è probabilmente al nostro primo passo esaminato, *Eth. Nic.* VI 13, 1144b 1-17 (cfr. Décarie [1978], Donini [1999]<sup>2</sup>, *ad loc.*).

<sup>4</sup> Benché sia ormai opinione confermata che i *Magna moralia* siano un'opera posteriore ad Aristotele, ne teniamo conto considerandola come un approfondimento delle *Etiche* aristoteliche.

Da questa rapida analisi dei passi delle *Etiche* in cui compare la nozione di «virtù naturale», possiamo trarre le seguenti osservazioni: a) la virtù naturale, come la virtù in senso stretto, può dare la percezione del fine; b) può collaborare (*sunergei*) con la ragione; c) può essere definita come una tendenza, un impulso (*hormê*) verso il *kalon* senza il concorso della ragione; d) è insufficiente per realizzare una vera azione morale. In generale, possiamo dire che un'azione compiuta dalla virtù naturale può essere esteriormente e oggettivamente identica ad un'azione morale, ma dal punto di vista del suo autore, essa è incompleta poiché non è stata realizzata con il concorso della *phronêsis*, e dunque in seguito a una scelta deliberata. Del resto, in certe circostanze, la virtù naturale presa da sola rivela i suoi limiti: per esempio è incapace di fare una scelta dove sia necessario. Inoltre, abbiamo visto che le virtù naturali rimangono isolate e autonome senza l'elemento unificante della *phronêsis*. e) Infine, «in un certo modo» (*pôs*), ad ogni virtù morale sembra corrispondere una virtù naturale. Questa espressione *pôs* potrebbe tuttavia esprimere una attenuazione e significare che non vi è una reciprocità uniforme tra virtù morali e virtù naturali.

### 3. L'esempio paradigmatico della virtù naturale: il coraggio del *thumos*

Ma nell'*Etica Nicomachea* abbiamo l'esempio paradigmatico della virtù naturale: il coraggio dettato dal desiderio impulsivo, il *thumos*.

Sappiamo che il coraggio è la giusta misura nei confronti delle passioni (*pathê*) della paura e dell'ardimento, ma soprattutto della paura dei pericoli, e primo fra tutti quello della morte, e soprattutto della morte sul campo di battaglia. Lo scopo dell'azione coraggiosa in senso proprio è il *kalon*, il bello in sé, l'azione nobile<sup>5</sup>.

Tra le forme di coraggio per similitudine, la più vicina al coraggio in senso proprio è quella ispirata dal *thumos*: Aristotele prende le mosse dall'*endoxon*, originariamente omerico, che identifica l'impulsività con il coraggio:

C'è chi riconduce anche l'impetuosità (*thumos*) al coraggio: si ritiene che siano coraggiosi coloro che agiscono per impeto, come quando le belve si gettano contro chi le ha ferite, per la ragione che anche i coraggiosi sono impetuosi. L'impetuosità è ciò che, nel modo più irresistibile, spinge ad affrontare i pericoli, e per questo Omero dice: «Infuse forza al suo impeto» e «Destò il furore e l'impeto» e ancora: «L'aspro furore salì alle narici», e inoltre: «Ribolli il sangue» (*Il.* XI, 11; XIV, 151; XVI, 529; V, 470; XV, 232 e 594; *Od.* XXIV, 318): tutte queste espressioni sembrano significare il risveglio dell'impetuosità e l'impulso. Ora i coraggiosi agiscono per il bello, e l'impetuosità collabora con loro (*ho de thumos sunergei autois*). [...] Ma il coraggio che deriva dall'impetuosità pare essere la forma più naturale (*phusikôtatê*) di tutte, e diventa coraggio in senso pieno se gli si aggiungono la scel-

<sup>5</sup> Sul *kalon* e il *thumos* cfr. Cooper [1996], p. 102 ss.



ta e il fine. Inoltre gli uomini soffrono se sono adirati e provano piacere se sono onorati (= vendicati); ma coloro che lottano per questi motivi sono battaglieri, e non coraggiosi, dato che non agiscono per il bello come ordina la ragione, ma per passione (*dia pathos*); tuttavia si avvicinano in qualche modo al coraggio.  
(*Eth. Nic.* III 11, 1116b 23- 1117a 9)

Ciò che distingue un'azione dettata dal coraggio in quanto virtù acquisita da un'azione coraggiosa dettata dal *thumos*, sono la causa e il fine: coloro che agiscono per impulso, agiscono per effetto di un desiderio irrazionale, e quindi in uno stato di mancanza di controllo, che può tendere accidentalmente al bene, mentre invece i coraggiosi agiscono sotto il controllo totale della ragione e deliberatamente in vista del bene, *to kalon*. Tuttavia Aristotele dice che il *thumos* può «collaborare» (*sunergein*, 1116b 23) alla realizzazione delle vere azioni di coraggio e che «il coraggio che deriva dall'impetuosità pare essere la forma più naturale (*phusikôtatê*) di tutte» (1117a 4).

Aristotele definisce spesso il *thumos* e le sue manifestazioni, prima fra tutte quella paradigmatica della collera, come «naturali». Per esempio, la mancanza di autocontrollo (*akrasia*) per il *thumos* è considerata meno turpe (*hêtton aischra*) che la mancanza di autocontrollo per il desiderio fisico, l'*epithumia*, dal momento che il primo è un desiderio più «naturale», mentre il secondo tende sempre all'eccesso (*Eth. Nic.* VII 7, 1149b 6). E altrove, affermando che la mansuetudine o dolcezza di carattere (*praotês*) è un termine improprio per indicare «la giusta misura nella collera» (*mesotês peri orgas*, *Eth. Nic.* IV 11, 1125b 26), dal momento che tende piuttosto verso la privazione (cf. 1125b 28: *pros tèn elleipsin*), Aristotele sottolinea ancora una volta il carattere naturale della collera: «il desiderio di vendetta è un sentimento più naturale per l'uomo» (*anthrôpokôteron gar to timôreisthai*, 1126a 13). Inoltre, benché rientri nella sfera irrazionale del desiderio, il *thumos* ha un rapporto particolare con la ragione. Infatti, paragonato al desiderio sensuale irrazionale, che non ascolta la ragione e si slancia sempre senza esitare verso ciò che è piacevole, e al desiderio totalmente razionale (*boulêsis*), il *thumos* sembra occupare una posizione intermedia: anche quando non è dominato completamente dalla ragione, esso ascolta *in qualche modo* la ragione, ma in una maniera incompleta e precipitosa, «come i servitori frettolosi, i quali corrono via prima di aver ascoltato tutto quello che si dice loro, e poi sbagliano nell'esecuzione» (*Eth. Nic.* VII 7, 1149a 26). L'impulso che muove il *thumos* è dunque sempre filtrato e interpretato dalla ragione, anche se in maniera sovente inadeguata.

Così il *thumos*, proprio in virtù di queste due caratteristiche, la naturalezza delle sue manifestazioni e il dialogo inevitabile con la ragione, appare come la facoltà dell'anima naturalmente più disposta alla virtù. Le cose sembrano invece stare diversamente per l'altra forma di desiderio irrazionale, l'*epithumia*.

Abbiamo visto nel nostro primo testo che come il coraggio naturale e la giustizia naturale, esiste anche una *sôphrosunê* naturale. Si tratta del possesso naturale di desideri moderati, conformi alla salute, nei confronti dei piaceri fisici

legati al tatto (sesso, cibo, bevande), che abbiamo in comune con gli animali irrazionali, desideri che Aristotele chiama appunto «desideri naturali» *epithumiai phusikai* (*Eth. Nic.* IV 15, 1118b 5-16), e che trovano il loro limite nella sazietà. Aristotele descrive una forma innata del vizio dell'*akolasia* che si manifesta nei bambini piccoli, ancora irragionevoli e che tende, per sua natura, ad aumentare ed a cacciare la ragione se non è frenata dal pedagogo. Il vizio dell'*epithumia* consiste in una ricerca di piacere che è innaturale perché tende all'eccesso, a ciò che è nocivo alla salute od odioso. Il *thumos*, al contrario, è considerato più naturale perché non consegue piaceri eccessivi, e dunque contro natura perché nocivi, e si arresta quando la causa, per esempio della collera, cessa e ha trovato soddisfazione, per esempio nella vendetta. Per questo per Aristotele uno dei motivi per cui la mancanza di autocontrollo dell'*epithumia* è più turpe (*aischiôn*) di quella del *thumos* (*Eth. Nic.* VII 7, 1149b 1), è proprio la sua dismisura. Se vi è dunque una virtù naturale dell'*epithumia*, e cioè un desiderio moderato e naturale, non è nello stesso modo del *thumos*. Questo potrebbe spiegare le riserve di Aristotele a stabilire una corrispondenza perfetta tra virtù naturali e virtù in senso proprio.

#### 4. Cosa significa «naturale»? Chimica, fisiologia e psicologia

Ritorniamo all'aggettivo «naturale». Abbiamo visto nel nostro passo iniziale che la virtù naturale è responsabile del carattere proprio che ogni individuo possiede al momento della nascita. Naturale è qui dunque sinonimo di costitutivo, innato, intrinseco. Ma da dove proviene ciò che è innato e costitutivo nell'individuo?

Negli scritti biologici Aristotele fa dipendere il carattere e le facoltà cognitive degli animali, l'uomo compreso, dalle loro caratteristiche fisiologiche e precisamente dalla costituzione del sangue. Nei primi capitoli (2-4) del secondo libro delle *Parti degli animali*, Aristotele analizza le differenti qualità del sangue degli animali e stabilisce un legame con il loro carattere<sup>6</sup> e la loro sensibilità. Questo legame è molto stretto in quanto il sangue è la «materia» (*hylê*) di tutto il corpo<sup>7</sup>:

La natura del sangue è causa di molte conseguenze riguardo al temperamento (*kata to êthos*) e alla sensibilità (*kata tèn aisthêsin*) degli animali, ed è quanto ci si deve aspettare, poiché esso è la materia di

<sup>6</sup> Le virtù degli animali vanno intese in senso metaforico. Per esempio, il coraggio naturale di un uomo non è la stessa cosa che il coraggio di un cinghiale. Sulle virtù degli animali, cfr. Labarrière [1990], pp. 406-428.

<sup>7</sup> Sul sangue come materia per eccellenza, persistente e sede delle potenzialità funzionali dell'organismo vivente, vedi Freeland [1987], pp. 392-407. La studiosa osserva che, rispetto al modello costruttivo di una statua di bronzo, solo il sangue risponde alle esigenze di *matter for* (causa materiale) e *matter of* (materia persistente) dell'organismo biologico. L'embrione invece non risponde a queste caratteristiche, perché non persiste dopo la generazione.

## Virtù naturale e costituzione fisiologica

tutto il corpo<sup>8</sup>: infatti, il nutrimento è materia, e il sangue è il nutrimento nella sua ultima elaborazione (*hê eschatê trophê*)<sup>9</sup>. Comporta dunque grandi differenze il fatto che esso sia caldo o freddo, rado o denso, torbido o puro.

(*De part. anim.* II 4, 651a 12-17, trad. M. Vegetti)

In II 2, 647b 29 - 648a 11, Aristotele aveva detto:

Le differenze reciproche intercorrenti fra queste stesse parti<sup>10</sup> sono finalizzate al meglio, come avviene ad esempio, a parte gli altri casi, per le differenze tra sangue e sangue. Esso è ora più rado (*leptoteron*) ora più denso (*pachuteron*), ora più puro ora più torbido (*tholerôteron*), e ancora più freddo o più caldo, variando sia secondo le parti del singolo animale (il sangue delle parti superiori differisce infatti per questi aspetti da quello delle parti inferiori), sia da animale ad animale. E, in generale, alcuni degli animali hanno sangue, altri hanno, invece del sangue, qualche altra simile parte. Il sangue più denso e più caldo è meglio atto a produrre forza, quello più rado e più freddo meglio favorisce le facoltà percettive ed intellettuali (*aisthêtikôteron de kai noerôteron*). La stessa differenza vale per quelle parti che sono analoghe al sangue: perciò le api ed altri simili animali sono per natura più intelligenti di molti animali sanguigni, e, fra questi ultimi quelli che hanno un sangue freddo e rado sono più intelligenti degli altri. I migliori sono però gli animali che l'hanno caldo e rado e puro (*thermon ... lepton ... katharon*): essi sono contemporaneamente ben dotati sia di coraggio (*andreian*) sia d'intelligenza (*phronêsin*).

Il cap. 4, dedicato agli effetti psicologici dovuti alla presenza o all'assenza di fibre nel sangue<sup>11</sup>, permette di completare questo schema di corrispondenze :

Gli animali invece che hanno fibre abbondanti per numero e spessore, sono di natura più terrosa, di temperamento impetuoso e facili a lasciarsi trasportare dalla collera (*thumos*). La collera produce calore (*thermotêtos gar poietikon ho thumos*), e i solidi, una volta riscaldati, emettono più calore dei fluidi: ora le fibre sono un elemento solido e terroso, sicché si comportano nel sangue come fonti di calore (*puriai*, lett. stufe) e, nei momenti di collera, ne producono l'ebollizione. Perciò i tori e i cinghiali si lasciano facilmente trasportare dalla collera

<sup>8</sup> Cfr. *De part. anim.* III 5, 668a 26, in cui il sangue è definito come il corpo e la carne in potenza (*dunamei*).

<sup>9</sup> Cioè: la forma finale sotto le cui spoglie appare il nutrimento.

<sup>10</sup> Si tratta delle parti omogenee, come il sangue o le ossa.

<sup>11</sup> Nel caso degli animali sanguigni, l'assenza di fibre nel sangue non deve essere intesa in senso assoluto, come non bisogna pensare che il sangue sia una miscelanza fatta esclusivamente di terra e acqua. Infatti, poiché nelle mescolanze che danno origine ai corpi omogenei, entrano a far parte tutti gli elementi (cfr. *De gen. et corr.* II 8, 334b 30 ss.), bisogna concepire il sangue come composto *soprattutto* di terra e di acqua, ma anche, in piccola parte, di aria e di fuoco. In modo simile, bisogna intendere che un sangue privo di fibre (che corrispondono alla componente terrosa) contiene molta acqua e terra in parte minima.

(*zesin poiouisin en tois thumois*): il loro sangue è il più fibroso, e quello del toro presenta in assoluto la coagulazione più rapida.  
(*De part. anim.* II 4, 650b 33 - 651 a 5).

Aristotele spiega che gli animali che hanno il sangue privo di fibre (e che, per conseguenza, non coagula), come i cervi e i caprioli, hanno una sensibilità più viva e una intelligenza più acuta, non a causa del freddo, ma della leggerezza e della purezza del sangue o degli umori analoghi. Ma, al tempo stesso, questi animali dal sangue troppo acquoso sono anche paurosi. Infatti la paura esercita un'azione di raffreddamento sulla componente acquosa, paralizzandoli.

Sulla base di *De part. anim.* II 2-4, possiamo tracciare questo schema sintetico dei rapporti che esistono tra le qualità del sangue e le caratteristiche degli animali sanguigni citati da Aristotele:

<u>qualità del sangue</u> :	caldo/spesso/torbidò	caldo/rado/puro	freddo/rado/puro
<u>elementi dominanti</u> :	terra (fibre)	terra/acqua	acqua
<u>caratteristiche psicologiche</u> :	impetuosità aggressività stupidità <sup>12</sup> ostinazione	coraggio intelligenza <sup>13</sup> sensibilità <sup>14</sup>	paura intelligenza sensibilità
<u>esempi di animali</u> :	cinghiale toro	uomo	cervo capriolo

Si può notare che l'eccellenza del sangue determina il coraggio e l'intelligenza pratica (*phronêsis*), e che non vi è traccia della temperanza nei desideri fisici (*sôphrosunê*). La sensibilità corrisponde all'acutezza e alla precisione nelle sensazioni. Possiamo supporre che una grande sensibilità favorisca la sensualità e dunque il desiderio dei piaceri del tatto, ma qui l'eccellenza della sensibilità sembra essere considerata da un punto di vista essenzialmente percettivo e cognitivo. Questa assenza della temperanza potrebbe confermare l'ipotesi che l'eccellenza naturale riguarda essenzialmente il desiderio impulsivo e le facoltà intellettuali.

<sup>12</sup> Cfr. *Hist. anim.* I 1, 488b 14: «ardenti, ostinati, stupidi» (*thumôdê kai enstatika kai amathê*), I 1, 488b 14.

<sup>13</sup> *Phronêsis, dianoia, noêsis*. Labarrière [1990], osserva che, dal punto di vista biologico, la somiglianza della *phronêsis* animale con quella umana è secondo il più e il meno mentre, da un punto di vista psicologico, lo è per analogia e concerne tre tipi di atti vitali per gli animali: la riproduzione, l'allevamento e la nutrizione.

<sup>14</sup> *Aisthêsis*.

In questo schema, le differenze fisiologiche e psicologiche riguardano differenti specie di animali. Si noterà che, tra le specie animali, l'uomo possiede il sangue di qualità migliore: il più rado e il più puro (cfr. *Hist. an.* III 19, 521a 1). In *De gen. anim.* II 6, 744a 30, Aristotele dice che l'uomo è l'animale più intelligente (*phronimotatos*) e che l'intelligenza (*dianoia*) rivela la mescolanza eccellente (*eukrasia*) del sangue. Ma anche all'interno della specie umana, vi sono differenze nella composizione delle parti del corpo dei differenti individui che determinano differenze psicologiche e morali. Per esempio, nel *De anima* II 9, 421a 20, leggiamo:

In effetti, mentre negli altri sensi l'uomo è inferiore a molti animali, nell'acutezza (*akriboi*) del tatto di gran lunga si distingue dagli altri. Per questo motivo è il più intelligente (*phronimôtaton*) degli animali. Un segno di questo fatto è che, anche nella specie umana, ci sono ben dotati e mal dotati (*euphueis kai aphueis*) in virtù di questo sensorio e di nessun altro. Coloro che hanno la carne dura sono mal dotati quanto al pensiero (*dianoian*); quelli invece dalla carne tenera sono ben dotati<sup>15</sup>.

Le caratteristiche del sangue (rado/spesso; puro/torbido; caldo/freddo) e della carne (dura/molle) sono riconducibili agli «stati fisici» (solido, secco/umido, liquido; caldo/freddo) della materia. Infatti il sangue, la «materia» corporea per eccellenza, e la carne che ne deriva, sono come tutti i corpi omogenei, sia animati che inanimati, il risultato di una mescolanza chimica (*mixis*, o meglio *krasis*, poiché si tratta di un corpo liquido), essenzialmente tra terra e acqua. Nel libro IV dei *Meteorologica*, nel contesto dell'analisi dei fenomeni di solidificazione e di fusione dei corpi omeomeri, la coagulazione del sangue è evocata come l'effetto dell'azione di ispessimento e di essiccazione esercitata dal freddo sulle mescolanze di terra e acqua. Le fibre del sangue costituiscono appunto la componente terrosa e solida (*ines gar eisi gês kai stereon*) di questa mescolanza, mentre la loro assenza rende il sangue fluido e rado (7, 384a 25-33).

<sup>15</sup> Cfr. anche *Pol.* VII 7, 1237b 18-38, dove Aristotele prende in esame le qualità naturali, soprattutto coraggio e intelligenza, delle popolazioni che abitano a differenti latitudini: «Quale conviene che sia il carattere dei cittadini, lo diciamo adesso. Più o meno lo si potrebbe intendere bene, gettando uno sguardo agli stati più famosi degli Elleni e alla terra tutta abitata, com'essa risulta distinta tra i diversi popoli. I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' d'intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini: i popoli d'Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitù: la stirpe degli Elleni, a sua volta, come geograficamente occupa la posizione centrale, così partecipa del carattere di entrambi, perché in realtà, ha coraggio e intelligenza, quindi vive continuamente libera, ha le migliori istituzioni politiche e la possibilità di dominare tutti, qualora raggiunga l'unità costituzionale. Allo stesso modo differiscono anche i popoli greci gli uni dagli altri: il carattere di questi presenta una sola qualità, di quelli, invece una buona mistione di tutti e due. È chiaro dunque che deve avere intelligenza (*dianoêtikous*) e cuore (*thumoeideis*) chi intende essere ben guidato dal legislatore alla virtù» (trad. R. Laurenti). Segue poi la descrizione del carattere *thumoeidês* dei guardiani.

Aristotele dice a proposito della pavidità che caratterizza gli animali dotati di sangue troppo acquoso: «Quindi gli animali che hanno nel cuore questa mescolanza sono predisposti a questa passione (*proôdopoiêtai oun tô pathei ta toiautên echonta tèn en tê kardia krasin*)» (*De part. anim.* II 4, 650b 28). Questo principio generale, che si può estendere anche agli altri casi, stabilisce un legame diretto tra la costituzione della mescolanza del sangue e le affezioni psicologiche in termini di potenzialità passive, ovvero di predisposizioni a subire, a essere più o meno coinvolti dalle passioni<sup>16</sup>. In questo modo, gli stati della materia fisica spiegano le predisposizioni naturali, e quindi anche le «virtù» e i «vizi» naturali di certi animali.

Si può così osservare una sorta di progressione architettonica a partire dalla «chimica» di *Meteor.* IV, che fornisce le premesse alla biologia, che a sua volta le fornisce alla psicologia, la quale le fornisce poi alla morale.

Se dunque esiste un legame così stretto tra la costituzione fisiologica, o meglio, biochimica e materiale di un individuo, e le sue caratteristiche morali e intellettuali, bisogna forse supporre che l'etica aristotelica sia un determinismo materialista? Fino a che punto la «materia» determina il carattere e influenza l'autonomia morale di un individuo?

La questione è stata sollevata da numerosi studiosi. Farò qui due esempi: Solmsen [1950] e Freudenthal [1995].

Solmsen, alla fine della sua analisi, si chiede incredulo: come può un filosofo dello *standing* di Aristotele sostenere una tale tesi materialista, che fa dipendere l'*êthos* e le capacità intellettuali di un uomo dalla composizione del sangue? Solmsen riconosce che Aristotele non nega mai l'autonomia dell'uomo morale, ma non dice niente di più sull'articolazione fra la tesi materialista e la salvaguardia dell'autonomia morale umana. Egli conclude il suo articolo interrogandosi sul ruolo dell'anima nutritiva in questa teoria, il che ci pare essere una questione piuttosto deviante.

Freudenthal<sup>17</sup> si orienta invece verso una interpretazione più determinista del rapporto tra costituzione del sangue e qualità psicologiche, morali e intellettuali dell'animale. Facendo questo egli è coerente con la tesi fondamentale del suo libro, che sottolinea con insistenza il ruolo causale fondamentale svolto dal

<sup>16</sup> Nelle *Categorie* 8, 9a 27, Aristotele, trattando del genere della qualità, distingue tra «affezioni» (*pathê*) e «qualità affettive» (*pathetikai poiôtêtes*). Le prime sono passeggerie, le seconde, derivate a loro volta da certe affezioni, sono qualità stabili e permanenti. Aristotele applica dapprima questa distinzione alla costituzione fisica di un individuo, come riguardo al pallore, che può essere costitutivo o provocato temporaneamente da un'emozione, e poi all'anima: «Anche riguardo all'anima, d'altro canto, si parlerà di qualità affettive e di affezioni. In realtà tutte le determinazioni che, all'istante stesso della nascita, si generano da certe affezioni, sono chiamate qualità: tale è il caso per la pazzia, per l'ira e per qualità simili, dal momento che in virtù di esse, gli uomini si dicono possedere una qualità (*poioi gar kata tauta legontai*), ossia vengono chiamati iracundi o pazzi (...). Tutto ciò che deriva, per contro, da elementi instabili e passeggeri, fa parte delle affezioni. Il caso si presenta, ad esempio, se un uomo, urtato per qualcosa, ha un accesso d'ira: in una simile emozione, chi ha un accesso d'ira non è chiamato infatti iracundo, ma si dice subire una qualche affezione» (*Categ.* 8, 9b 33 - 10 a 9).

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 49 ss.

calore vitale nell'essere vivente. Freudenthal considera il rapporto causa-effetto tra il sangue e le *dunameis* dell'anima fondato su due premesse: che l'anima risiede nel cuore e che i sentimenti e le emozioni implicano delle affezioni del sangue<sup>18</sup>. La prima premessa, se presa alla lettera, è falsa: per Aristotele, l'anima è una funzione e non è un'entità, come per Platone, e di conseguenza, può essere localizzata solo metaforicamente. Quanto al determinismo tra sangue e qualità morali e intellettuali, esso vale solo per il carattere che abbiamo alla nascita. Il carattere morale dell'individuo maturo si costituisce nel corso di tutta la vita, ed è il risultato di un lungo lavoro di auto-educazione e di esercizio alla virtù. Così, nel corso degli anni, la tendenza naturale dell'anima, e cioè la sua predisposizione passiva alle passioni<sup>19</sup> subisce delle modificazioni. Per esempio, si può modificare una tendenza alla collera eccessiva, e modificare quindi la propria recettività a questa passione, dal momento che la virtù in senso proprio è un *habitus* costante e diventato spontaneo.

##### 5. *Natura e autodisciplina*

In *Eth. Nic.* III 7, 1114a 7-13, Aristotele paragona la costruzione del carattere morale attraverso l'esercizio alle azioni virtuose, all'allenamento degli atleti per una gara:

...le attività compiute di volta in volta li rendono tali. Questo ci risulta chiaro dall'osservazione di chi si prepara per una gara, infatti passa il tempo ad allenarsi. Ora, è degno di chi è del tutto stupido ignorare che gli stati abituali derivano dall'agire in ogni caso particolare: se uno compie, non per ignoranza, cose che lo fanno diventare ingiusto, verrà a essere ingiusto volontariamente.

Più oltre, in 1114a 31 - b 13, Aristotele solleva esplicitamente il problema del determinismo morale e mostra che il naturalismo esclude la volontarietà della virtù e del vizio, uno dei pilastri dell'etica. L'argomento è svolto attraverso una serie di obiezioni e risposte:

- (O) Nel caso che uno dica che tutti seguiamo il bene apparente, ma che non siamo padroni del modo in cui le cose ci appaiono, e che, come ciascuno è, tale appare a lui anche il fine...
- (R) - Però, se ciascuno è in un qualche modo causa a se stesso del suo stato abituale, sarà lui stesso, in qualche modo, responsabile anche dell'apparire.

<sup>18</sup> Per esempio, la collera è descritta da Aristotele in termini fisiologici come il ribollire del sangue nella regione del cuore (cfr. *De an.* I 1, 403a 24 - b 1). Sui meccanismi psico-fisiologici del desiderio, cfr. Besnier [2003], p. 47, che descrive nei dettagli la sequela causale dello scatenarsi di una passione.

<sup>19</sup> Predisposizione che Freudenthal [1995], p. 50, definisce molto felicemente come *affectability by emotions*.

- (O) - Se invece nessuno è causa a se stesso dell'agire male, ma ognuno compie atti malvagi per ignoranza del fine, pensando che per mezzo di tali atti perverrà al meglio, allora il perseguire il fine non risulta frutto di scelta personale, ma deriverà dal fatto che si deve essere dotati per natura di un 'occhio' con cui giudicare correttamente e scegliere il vero bene: ben nato sarà colui per il quale ciò avviene naturalmente in modo bello [...].
- (R) - E allora, se è vero tutto ciò, perché la virtù dovrebbe essere più volontaria del vizio?<sup>20</sup>

Aristotele ha spiegato in II 8 che la virtù è una medietà tra due mali estremi. Non si tratta però di una media esatta, essa può oscillare sia verso l'eccesso che verso il difetto. Questa oscillazione può derivare sia dalla cosa stessa: per esempio, il coraggio è più vicino alla temerarietà che alla vigliaccheria, sia da noi stessi: le cose verso cui la nostra natura manifesta una maggiore inclinazione (1109a 13: *pros ha gar autoi mallon pephukamen*) sembrano essere le più contrarie al giusto mezzo.

In II 9, Aristotele indica le regole pratiche per raggiungere il giusto mezzo visto che in tutte le cose si ha difficoltà a trovarlo. Per esempio, tutti sono capaci di adirarsi, di elargire del denaro o ancora, di spenderlo, ma saperlo fare con la persona giusta, nella giusta misura e nel momento conveniente, per una ragione legittima e in modo legittimo, è cosa rara e degna di lode (1109a 26).

Aristotele indica tre regole per raggiungere il giusto mezzo: la prima consiste nell'allontanarsi da ciò che è più contrario al giusto mezzo, dal momento che uno dei due estremi ci induce più in errore dell'altro<sup>21</sup>; la seconda riguarda la nostra tendenza naturale; la terza esorta a stare in guardia nei confronti di ciò che è piacevole e del piacere stesso poiché ci impediscono di giudicare in modo imparziale.

A proposito della seconda regola, Aristotele dice:

Si deve indagare quali sono le cose verso cui noi siamo inclini (*eukataphoroi*), dato che persone diverse sono portate per natura a cose diverse. Questo risulterà chiaro dal piacere e dal dolore che nascono in noi. Dobbiamo spingerci nella direzione opposta, infatti allontanandoci molto dall'errore, perverremo al giusto mezzo, come fanno coloro che raddrizzano i legni storti. (1109b 1-7)

Aristotele mostra qui che per correggere una inclinazione naturale verso certi vizi, bisogna allontanarsi nella direzione opposta in modo da raggiungere il giusto mezzo.

<sup>20</sup> Per la scansione obiezioni/risposte in questo passo, cfr. Natali [1999], p. 474, n. 233.

<sup>21</sup> Qui Aristotele evoca il celebre proverbio: «Bisogna cambiare navigazione» (cfr. *Fedone* 99d), per dire che bisogna scegliere il male minore.



6. *Conclusione: la materia determina il carattere individuale e la forma garantisce l'autonomia morale*

L'etica aristotelica non è dunque un determinismo materialista. Sarebbe determinista se fosse un naturalismo, e cioè se la virtù morale fosse ridotta alla virtù naturale innata e costitutiva. Essa non è nemmeno contro natura poiché la possibilità di diventare un uomo *phronimos* è iscritta nella nostra specie umana. Se dunque la materia del corpo, e cioè la costituzione del sangue, determina il carattere individuale, la forma dell'uomo garantisce – se si è uomini normali – la libertà e l'autonomia morale, quindi la possibilità di migliorare il carattere, ma anche di renderlo peggiore<sup>22</sup>.

Ma la teoria della virtù naturale, con le sue implicazioni fisiologiche e chimiche, possiede il gran merito di sottolineare l'importanza del ruolo della materia e del principio passivo nelle funzioni più alte dell'essere vivente, e cioè l'attività morale e intellettuale umana. Infatti, da un lato la «materia» sanguigna costituisce il *principium individuationis* della personalità di ogni uomo fin dalla nascita. E credo che sia in questo senso che bisogna interpretare il celebre e controverso passo di *Metaph. Z 8, 1034a 5*:

Ma è sufficiente che l'essere generante agisca e che sia causa del realizzarsi della forma nella materia. Il tutto che ne risulta, infine, è una forma di una data specie realizzata in queste carni e in queste ossa: per esempio Callia e Socrate; e, questi, sono diversi per la materia (essa è, infatti, diversa nei diversi individui), ma sono identici per la forma (la forma, infatti, è indivisibile). (trad. G. Reale)

Da un altro lato, la virtù naturale costituisce il materiale di partenza su cui operano l'educazione e l'auto-educazione morale.

Le disposizioni psicologiche del sangue mostrano, proprio come le proprietà passive dei corpi omeomeri di *Meteor. IV*<sup>23</sup>, che i livelli più semplici della materia sensibile del mondo sublunare – in questo caso i tessuti viventi – non hanno soltanto un ruolo architettonico di «mattoni» rispetto ai corpi più complessi, ma contengono già, in potenza, qualcosa delle funzioni più alte degli organismi superiori della *scala naturae*, come l'esercizio della virtù e dell'intelligenza, e che in certi casi, questi «mattoni» sono già orientati verso il bene, e in altri casi, verso il suo contrario.

<sup>22</sup> Aggiungerei poi che l'etica aristotelica non deve essere considerata nemmeno un determinismo della virtù, nel senso che una volta che questo *habitus* sia stato acquisito, l'uomo non possa agire altrimenti che in maniera virtuosa. Non sono quindi d'accordo con la tesi di Donini [1989], p. 79, secondo cui vi è una sorta di automatismo nelle azioni dell'uomo virtuoso che esclude tutta una serie di azioni non conformi a virtù. Penso, al contrario, che l'uomo per Aristotele resti un soggetto moralmente libero in ogni fase della sua vita, a partire dal momento in cui acquisisce la ragione.

<sup>23</sup> A questo proposito, cfr. Freeland [1987], p. 395, che mette in parallelo le *functional characteristics* dei corpi viventi e le *dispositional properties* dei materiali inanimati.

Carlo Natali

## PERCHÉ ARISTOTELE HA SCRITTO IL LIBRO III DELL' ETICA NICOMACHEA?

### 1. *La collocazione della discussione sul volontario in EN III*

Inserita a metà tra la discussione generale delle virtù etiche, che occupa la fine del libro I e tutto il libro II (1102a 5 - 1109b 26), e la lunga discussione detagliata delle singole virtù, che occupa la fine del libro III e i libri IV-V (1114b 26 - 1145a 11)<sup>1</sup>, nell'*Etica Nicomachea* si trova una discussione dei concetti di «volontario/involontario» (*hekousion/akousion*, 1109b 30 - 1111b 3), cui si connette l'esame di altri concetti, più particolari, come «scelta» (*proairesis*, 1111b 4 - 1112a 17), «deliberazione» (*boulê*, 1112a 18 - 1113a 12), «volere» (*boulêsis*, 1113a 13 - b 2), e che si conclude con una discussione del problema se virtù e vizi dipendano da noi o no (*eph'hêmin*, 1113b 3 - 1115a 3).

I *logoi* di cui si compone l'*EN* si dividono in due specie, quelli, diciamo così, «zetetici», in cui si cerca il *ti estin*, la definizione di un valore morale o di una virtù (esempi evidenti sono i libri I e X, 6-9, sulla nozione di *eudaimonia* e *teleia eudaimonia*) e quelli più «descrittivi», in cui si analizzano le condizioni dell'agire virtuoso dell'uomo (esempio chiaro è il libro II, 1-3 in cui si analizzano i modi di acquisizione della virtù etica). *EN III* 1-7 ha un andamento «zetetico». La sezione iniziale, III 1-5 consiste in una ricerca su cosa siano *hekousion* ed *akousion* a partire dai loro contrari<sup>2</sup>, mentre i due capitoli seguenti, III 4-5, ricercano cosa siano «scelta» e «deliberazione». Invece i due capitoli conclusivi della sezione, III 6-7 sono dedicati a risolvere alcune aporie a partire dalle definizioni appena trovate; esse derivano dal confronto tra la dottrina stabilita nelle righe precedenti e alcune opinioni autorevoli correnti al tempo di Aristotele<sup>3</sup>. Si

<sup>1</sup> Seguo l'edizione Susemihl-Apelt che, con lo Scaligero, sposta le linee 1114b 30-1115a 3 prima di 1114b 26. Anche la numerazione dei capitoli usata in questo saggio è quella di S.-A. e non quella di Bywater.

<sup>2</sup> Stesso procedimento nel libro V sulla virtù della giustizia, che viene studiata a partire dall'ingiustizia (1129a 17-18).

<sup>3</sup> Stesso procedimento nel libro I; stabilito cosa sia la «felicità», in *EN I* 10-12 Aristotele discute alcune aporie correnti, e cioè: «La felicità può essere insegnata o ha altre fonti?»; «Si può dire

Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

discute quindi se l'oggetto della *boulêsis* è il bene o il bene apparente, e se la virtù, come anche il vizio, dipenda da noi (1113a 13 - 1115a 3). È evidente l'influsso delle dottrine di Protagora, Socrate e Platone nell'origine di queste aporie.

Uno dei più antichi commenti all'*EN*, cioè gli scolii anonimi ai libri II-V, risalenti al secolo II o III d.C., attribuiti da alcuni ad Adrasto di Afrodizia<sup>4</sup>, avanza qualche dubbio su questa collocazione, che non trova necessaria:

Il termine *isôs* [1109b 33, «probabilmente»], non si riferisce ad *anagkaion* [ivi, «è necessario»], infatti era necessario discutere di ciò, ma si riferisce alla frase «per prima cosa si deve esaminare» (frase che manca) e a tutte le altre cose che si diranno sulla virtù. Infatti il discorso su ciò *non è inteso come necessario, in questo modo e in questa collocazione*. O forse invece l'*isôs* è usato nel senso di *homoiôs*, etc. (sottolineatura nostra).<sup>5</sup>

La discussione sulla collocazione del brano deve avere a che fare con l'ampia discussione sull'ordinamento delle opere di Aristotele che si sviluppò nei primi secoli dell'età cristiana in seguito all'edizione di Andronico di Rodi<sup>6</sup>. Anche nei tempi moderni qualche filologo ha sostenuto che il brano è fuori posto nella collocazione attuale, e qualche filosofo ha proposto di mutare l'ordine interno dei capitoli che lo compongono<sup>7</sup>.

Ma il confronto con l'*Etica Eudemia* mostra che la collocazione e l'ordine interno del brano in questione sono corretti; infatti anche l'*EE* passa dalla discussione generale delle caratteristiche della virtù etica (1219b 26 - 1222b 14), al problema dell'autonomia dell'agire umano, alla determinazione di cosa siano «volontario/involontario» e nozioni collegate (1222b 15 - 1228a 19), ed infine, come in *EN*, all'esame delle singole virtù (libro III). Stessa situazione nei *Magna Moralia*, certamente inautentici: (1) esame della virtù in generale (1185a 14 - 1187a 4); (2) esame del problema se dipenda da noi essere virtuosi o viziosi, che comporta la discussione di «volontario/involontario» (1187a 5 - 1190b 6), e (3) esame delle virtù particolari (1190b 7 - 1196b 4).

felice qualcuno quando è ancora vivo?» «La felicità è cosa lodevole o cosa preziosa?», in cui è evidente l'influsso di dibattiti molto antichi nella storia dell'etica greca.

<sup>4</sup> Cfr. Sharples [1990], p. 6 nota 28, che riassume tutta la discussione precedente.

<sup>5</sup> P. 141, 4-8 Heylbut: τὸ ἴσως οὐ πρὸς τὸ ἀναγκαῖον (ἀναγκαῖον γὰρ αὐτὸ διαλαβεῖν), ἀλλὰ τὸ ἴσως πρὸς τὸ πρῶτον διορίσαι (τοῦτο γὰρ λείπει), καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν μελλόντων περὶ ἀρετῆς λέγεσθαι. οὐ γὰρ ὡς ἀναγκαῖος ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος, οὕτω καὶ ἐν τῇδε τῇ τάξει. ἢ τὸ ἴσως ἀντὶ τοῦ ὁμοίως, κτλ.

<sup>6</sup> Non ci pare attendibile l'ipotesi di Barnes [1997], secondo cui le opere di Aristotele erano già in uno stato simile a quello odierno già al tempo di Aristotele o subito dopo la sua morte; cfr. il nostro saggio su *Il commento di Alessandro di Afrodizia a Meteorol. IV*, in Viano [2002], p. 44.

<sup>7</sup> Kapp [1912]; Walzer [1929], pp. 72-74; Aubenque [1976], p. 119, vorrebbe anteporre la discussione della *boulê* a quella della *proairesis*.

## 2. EN ed EE a confronto

Nonostante l'apparente somiglianza delle due discussioni, il modo di trattare la questione del volontario e dell'involontario in *EN* ed *EE* è profondamente differente. Cominciamo con *EE*, il trattato più difficile e, per certi versi, più approfondito dei due. Qui Aristotele per prima cosa situa l'autonomia dell'agire umano in una teoria generale del movimento<sup>8</sup>. La discussione etica compie con questo un nuovo inizio (*allên archên*, 1222b 15). All'interno di una teoria generale del movimento si distinguono vari tipi di principi, e, tra questi, sono chiamati *archai kuriai* (1222b 21) le cause motrici. Come cause motrici, tutte le sostanze animate generano movimenti, ma solo l'uomo è principio di azione (*praxeôn archê*, 1222b 19), azione che è un certo tipo di movimento. Inoltre, vi è una stretta dipendenza tra il principio e ciò che dipende da lui: se l'effetto muta, anche la causa deve mutare (1222b 29-42). Quindi l'uomo è, o meglio ha in sé, una causa motrice dell'azione che è un tipo di movimento imprevedibile, mutevole, irregolare: egli è causa e responsabile delle azioni di cui egli è principio,

Sicché è chiaro che tutte quelle azioni di cui l'uomo è principio e padrone possono avvenire o no, e che è in suo potere avvengano o no quelle cose, appunto, di cui egli è padrone che siano o non siano. (1223a 4-7; il testo greco è più avanti, alla nota 38)<sup>9</sup>.

Il resto della discussione in *EE* è inteso a scoprire quale sia questa causa interna mutevole delle azioni, e in cosa consistano il volontario e l'involontario. Aristotele esamina varie possibilità: il volontario può essere ciò che avviene *kat' orexin*, o *kata proairesin*, o *kata dianoian*, e le confuta l'una dopo l'altra. La discussione, dialettica nella forma, affronta la questione sulla base di un'analisi psicologica in cui hanno gran parte la nozione di *akrasia*, «debolezza del volere», *biâi*, «(agire) forzatamente» etc.; infine Aristotele passa ad esaminare il ruolo del pensiero (*dianoia*), della scelta (*proairesis*) e il rapporto tra fine e mezzi. Quindi la discussione dell'*EE* si svolge tutta sul piano fisico-psicologico, e fa molta parte ai conflitti interni delle facoltà dell'uomo.

Nulla di tutto questo in *EN*: Aristotele conduce la sua analisi sulla base delle caratteristiche dell'azione come evento nel mondo, e non dei processi psicologici che danno origine ad essa. L'analisi parte dall'uso linguistico corrente<sup>10</sup>, e determina a quali condizioni le azioni umane sono considerate involontarie: lo sono quelle dovute a costrizione o ad ignoranza (*biâi ê di'agnoian*, 1110a 1). Vengono esaminati poi vari casi particolari, come le azioni compiute per paura di mali peggiori, le azioni degne di pietà e perdono, quelle in cui la causa motrice è del tutto esterna all'individuo e quelle in cui l'individuo contribuisce in parte. Si accenna anche al dolore e al pentimento, ma senza approfondire il tema

<sup>8</sup> Come notano, tra gli altri, Dirlmeier [1964], p. 322; Donini [1999], p. XVII.

<sup>9</sup> Sul passo cfr. Kenny [1979], pp. 9-10; Natali [2002], pp. 287-90.

<sup>10</sup> Cfr. Grant [1885], II, p. 5.

Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

(1110b 18-24), e solo come introduzione ad un'analisi della nozione di ignoranza, che è specificata come «ignoranza dei mezzi e delle condizioni concrete», non come «ignoranza dei fini», perché quest'ultima coincide con il vizio (1110b 28 - 1111a 19).

Colpiscono in questa discussione alcuni elementi: prima di tutto, l'assenza di ogni riferimento al difficile caso dell'*akrasia*, che era al centro dell'analisi di *EE*, e che invece l'*EN* relega in un libro successivo, il VII, nel contesto di una discussione degli stati caratteriali cattivi e disprezzabili (*ta peri ta êthê pheuktôn*, 1145a 16). In secondo luogo il fatto che Aristotele non pare impegnato qui a *dimostrare* l'esistenza del volontario e della libertà d'azione: egli dà per presupposta l'esistenza di queste caratteristiche dell'agire umano, e si dedica alla ricerca delle categorie necessarie per pensarle in modo non contraddittorio – il che, a parer nostro, è il modo più saggio di procedere in questioni del genere<sup>11</sup>. A dire il vero nemmeno in *EE* II 6 Aristotele procede davvero ad una dimostrazione dell'esistenza della libertà e della responsabilità, ma si impegna solo in una elucidazione di cosa queste nozioni comportino dal punto di vista della causalità motrice, che costituisce una delle due funzioni principali dell'anima umana<sup>12</sup>.

### 3. L'argomento di *EN* III 1-7; le opinioni dei critici.

In sé, all'interno di un trattato di etica, anzi del primo trattato di etica della storia della filosofia occidentale, una discussione della libertà e della responsabilità non sarebbe fuori posto e, da questo punto di vista, un lettore moderno non ha ragione di stupirsi nel vedere Aristotele discutere di *hekousion*, *akousion* e argomenti collegati<sup>13</sup>. Anche se lo stesso lettore potrebbe chiedersi come mai *EN* ed *EE* concordemente vogliano inserire la discussione di questo problema a metà dell'esame della virtù etica.

Comunque, per gran parte della storia della filosofia a partire da Alessandro d'Afrodisia e fino al secolo XIX, Aristotele è stato ritenuto il maggior difensore della libertà dell'azione umana<sup>14</sup>. Anche nel secolo XIX, sulla scia di Trendelenburg, Zeller ammise la presenza in Aristotele dell'idea di una libera scelta razionale dell'agente, ed alcuni studiosi continentali di formazione neotomista, come Heman, sostennero che Aristotele e S. Tommaso d'Aquino, avevano dato la vera fondazione e deduzione metafisica della libertà umana<sup>15</sup>. Tutti questi

<sup>11</sup> Cfr. Wittmann [1920], pp. 97-99; Wittmann [1921], pp. 5-30 e 131-53, in part. p. 22.

<sup>12</sup> Concordo su questo punto con le analisi di Stewart [1892], I, pp. 224-25.

<sup>13</sup> Questa posizione è stata sostenuta dall'autrice del più recente commento dell'*EN*, Broadie [2002], p. 38.

<sup>14</sup> Cfr. Wittmann [1921], pp. 7-18: questo autore esamina in che modo la posizione di Aristotele è stata valutata nel Peripato di età imperiale e nella Scolastica, prima di passare agli studi del secolo XIX.

<sup>15</sup> Trendelenburg [1855], pp. 112-81; Zeller [1921], pp. 588 e 630; Heman [1887], pp. 41-42, 66-67, 136-37, 172.

studiosi incentravano la libertà dell'uomo nella funzione dell'intelletto, che per loro era capace di autodeterminarsi nella scelta dei fini e guidare così l'azione. Ma le loro tesi suscitarono, già all'inizio del secolo XX forti risposte polemiche, tra cui quelle del giurista R. Loening e dello storico Th. Gomperz, che sostennero, come molti studiosi odierni, che Aristotele in fondo è un determinista. A questa tesi si oppose M. Wittmann<sup>16</sup>.

Ma la sua reazione non convinse. Secondo l'opinione della maggior parte dei commentatori del secolo XX Aristotele nel libro III non discute affatto il problema della libertà del volere, o lo fa solo in modo grossolano e impreciso, oppure tratta solo del problema della responsabilità, e non di quello della libertà. Questa è l'opinione di gran parte dei commentatori di lingua inglese (Grant, Stewart, Burnet, Joachim, Hardie), mentre altri pensano che egli consideri il problema della volontarietà delle azioni solo come condizione necessaria per l'attribuzione della responsabilità morale (Sauvé Meyer). Contro l'attribuzione ad Aristotele di una teoria della libertà del volere si pose anche il grande commentatore francese, R.-A. Gauthier, secondo il quale Aristotele discute un problema che ha solo una vaga somiglianza con quello moderno del libero arbitrio, e si occupa in realtà della spontaneità o meno dell'azione morale: da ciò la curiosa traduzione data da Gauthier di *hekousion* e *akousion* con «de son plein gré» e «malgré soi». Emblematica dell'opinione prevalente in questo periodo è la frase di W.D. Ross, secondo cui Aristotele «condividendo la credenza dell'uomo comune nel libero arbitrio, ma non pensò il problema a fondo e non si esprime con coerenza»<sup>17</sup>. Questa è l'ipotesi prevalente anche oggi, anche se non mancano posizioni più disposte a far credito ad Aristotele di una interessante riflessione sulla libertà del volere sostenute da autorevoli studiosi di diversa origine culturale, come F. Dirlmeier e A. Kenny<sup>18</sup>.

Non tutte le tesi della corrente oggi prevalente ci sembrano ugualmente plausibili; ad esempio non possiamo accettare l'interpretazione di Stewart, secondo il quale l'uomo è *archê* delle proprie azioni in modo del tutto naturale e spontaneo, come qualsiasi altro essere vivente, e dà origine al suo agire come

<sup>16</sup> Loening [1903], pp. 130-67; Gomperz [1909], pp. 150-55 e 197-98; Wittmann [1920]; Wittmann [1921].

<sup>17</sup> Ross [1982], p. 194; Gauthier-Jolif [1970], Vol. II/1, p. 219.

<sup>18</sup> Cfr. Dirlmeier [1964], pp. 222-23: egli vede nel pensiero greco un interesse costante per questo tema, a partire da Omero fino ad Aristotele; su questo punto egli concorda con Burnet [1900], pp. 108-09, che tuttavia non ha una grande stima del tentativo aristotelico; invece Kenny [1979], pp. VIII-X, 27-31 e 170-71, ritiene che il pregio maggiore della teoria di Aristotele sia appunto il fare a meno di una teoria della volontà come facoltà indipendente da ragione e desiderio, proprio la caratteristica che Gauthier in Gauthier-Jolif [1970], pp. 219-20, aspramente gli rimprovera. Inoltre Kenny sostiene ritiene che «voluntary» e «involuntary» siano un modo giustificato di tradurre *hekousion* ed *akousion*, e trova che la teoria aristotelica della volontà abbia ancora la capacità di fare molta luce sul difficile problema; tuttavia la maggior parte della sua discussione si concentra sul confronto tra *EN* ed *EE* nel tentativo di mostrare che la seconda opera è più matura della prima, ed abbandona quindi il problema teorico maggiore. Su posizioni non dissimili è Dihle [1982], p. 60, il quale tuttavia sottolinea maggiormente la lontananza della discussione antica rispetto a quella moderna.

Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

nel suo corpo dà origine ai battiti del cuore. La nozione di responsabilità che si trova in Aristotele non sarebbe, secondo Stewart, incompatibile col determinismo, anzi sarebbe il frutto dell'incontro di due catene necessarie di eventi, la formazione del carattere individuale, da una parte, e la catena degli eventi del mondo che portano ad una situazione data, dall'altra. Quindi Stewart può comparare la posizione di Aristotele a quella di Spinoza e di Spencer<sup>19</sup>. Queste affermazioni non reggono al confronto con le il testo di *EE II 6*, in cui Aristotele contrappone decisamente l'agire umano e il comportamento degli altri esseri viventi in generale.

Altrettanto sicure che Aristotele non abbia posto il problema del libero arbitrio sono due studiosi più recenti, P. Huby, per la quale il problema venne posto per la prima volta da Epicuro e dalla sua scuola, e S. Bobzien, autrice di una ampia serie di studi sul problema, secondo la quale il problema della libertà di scelta divenne oggetto di riflessione filosofica solo nel II sec. d.C. e divenne obsoleto ben presto, nel secolo successivo<sup>20</sup>.

Il problema di molti studi sull'origine del problema del determinismo e della libertà del volere è che essi partono da una definizione prefissata di determinismo e indeterminismo, e pretendono di giudicare delle posizioni antiche a partire da posizioni moderne; questo è il caso di Gauthier, che identifica il concetto di libertà del volere con l'idea di una «volontà come potenza razionale e attiva capace di regolarsi da sola»; ora, egli giustamente sostiene, tale idea ha origine nel Medioevo sotto influsso di Seneca e degli scrittori di età imperiale, ed è assente da tutto il pensiero antico<sup>21</sup>. Vi è anche chi ha cercato di dare una tassonomia dei tipi di libertà dell'agire e del volere, distinguendo tra varie forme di libertà: libertà indeterminista, libertà non preterdeterminista e libertà compatibile con il determinismo<sup>22</sup>. Non vi è nulla di male in tale modo di procedere, a patto che la divisione proposta serva a rendere conto meglio delle posizioni antiche e distinguerle chiaramente; invece l'uso di questi schemi diviene pericoloso se essi appaiono come una griglia fissa, sulla base della quale accettare o negare la presenza di una concezione deterministica o libertaria in un filosofo o in una scuola. Anche l'idea, già presente in Huby, di cercare quale sia stato il momento preciso di nascita del problema della libertà del volere, distinguendolo dalla discussione, antichissima in Grecia, sulla responsabilità per i mali che gli uomini compiono, è forse un modo di procedere dal punto di vista storico: è difficile, se non impossibile, stabilire quando dalla crisalide della concezione tradizionale della colpa e del perdono nasce la farfalla della libertà del volere.

Ammettendo per un istante che la linea interpretativa oggi prevalente sia quella più corretta, ci si potrebbe chiedere: se Aristotele non intendeva discutere il problema della libertà del volere, perché non aveva ancora formulato chiaramente questa idea, a quale scopo ha scritto i primi capitoli del libro III dell'*EN* e

<sup>19</sup> Stewart [1892], I, pp. 226-29.

<sup>20</sup> Huby [1964], pp. 353-62; Bobzien [1998]<sup>3</sup>, pp. 173-75; Bobzien [1998], pp. 2-3.

<sup>21</sup> Gauthier-Jolif [1970], pp. 219-20.

<sup>22</sup> Bobzien [1998]<sup>3</sup>, pp. 133-134.

i passi paralleli dell'*EE*? Ai suoi critici più severi spetta l'onere di rispondere a questa obiezione.

Ed infatti varie risposte sono state avanzate, non del tutto prive di una certa plausibilità anche se, a parer nostro, non del tutto sufficienti. Stewart ha collegato questa sezione alle tesi dei libri I e II secondo cui la virtù è uno abito dell'anima degno di lode e rivolto alla scelta, una *hexis epaineté e proairetiké*; dello stesso parere, in tempi più recenti, si è detto Irwin<sup>23</sup>. Invece Burnet e Joachim sostengono che Aristotele, dopo avere discusso nel libro II dell'*EN* la causa materiale e la causa formale delle azioni (le emozioni e il giusto mezzo) nella prima parte del libro III affronta la questione della causa motrice, e ci spiega come l'uomo sia principio delle sue azioni, nel senso di essere origine dei suoi propri movimenti; anche Dirlmeier segue questa interpretazione.

Una posizione simile, ma troppo riduttiva, ha preso anche il p. Gauthier, il quale dichiara che le ipotesi interpretative di Stewart e Burnet, sopra citate, sono «trop subtiles pour être vraisemblables». Gauthier prende spunto da un passo dei *MM*, che noi vedremo più avanti, e in cui la discussione della libertà del volere inizia con la critica di una posizione attribuita a Socrate. Sulla base di questo testo egli afferma che «la raison de l'exposé que nous abordons est en réalité historique»: a suo parere Aristotele vorrebbe criticare la tesi socratica secondo cui nessuno è malvagio volontariamente. Secondo Gauthier, già *EN* II si basa su una inespresa polemica contro le tesi di Socrate, dato che Aristotele sostiene che la virtù è frutto di abitudine e non può essere insegnata; il libro III, a suo parere, proseguirebbe la polemica antisocratica. Nella interpretazione di Gauthier la discussione aristotelica si muove ancora all'interno dell'impostazione socratica del problema dell'involontarietà del male, e non la trascende affatto<sup>24</sup>. Queste risposte senza essere sbagliate, ci paiono in parte insufficienti: sono di certo una parte della storia ma, appunto, solo una parte di essa. Ci sembrerebbe opportuno vedere nella storia della discussione sulla libertà dell'agire umano un'evoluzione continua, che parte da Omero e che, senza mai dimenticare le sue origini nell'epica e nella tragedia, si sviluppa e si articola con un processo ininterrotto, fino a giungere all'età Neoplatonica ed alla tarda antichità, come suggeriscono Burnet, Dirlmeier e altri. In questa evoluzione vi sono certo delle fasi diverse, e un progressivo arricchirsi e complicarsi del dibattito, ma è dubbio che si possa distinguere, con un taglio netto, ciò che rientra nel «free-will problem» da ciò che non lo fa<sup>25</sup>.

Cercheremo di mostrare le ragioni per cui, invece, a noi pare di poter dire che la discussione aristotelica di *EN* III 1-7 costituisce un importante momento di svolta nella storia della riflessione greca sui temi della responsabilità e della libertà del volere.

<sup>23</sup> Stewart [1892], I, p. 224; Irwin [1985], p. 201, aggiunge che lo scopo del brano è anche mostrare che felicità dipende da noi e non dalla fortuna, in quanto si identifica con le attività virtuose.

<sup>24</sup> Gauthier-Jolif [1970], p. 168.

<sup>25</sup> Una prospettiva corretta, in questo senso, a nostro parere è quella di Dirlmeier [1964], pp. 322-23. Anche l'ampio studio di Magris [1984-1985], 2, si pone su questa linea.



Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

#### 4. EN III 1-6 e il problema del determinismo

In EN II 3, Aristotele, dopo aver analizzato l'importanza dell'azione, sia come elemento di formazione del carattere, sia come esplicitazione all'esterno di un carattere già completamente formato, rileva che l'azione in se stessa non è sufficiente a provocare lode e biasimo, ma che, per una valutazione morale dell'individuo, è necessario che egli agisca in un determinato stato d'animo:

le azioni virtuose non sono compiute giustamente o in modo temperante, quando hanno una certa qualità, ma lo sono, se, inoltre, colui che agisce lo fa trovandosi in certe condizioni: prima di tutto se agisce consapevolmente, poi se ha compiuto una scelta e l'atto virtuoso è stato scelto per se stesso, in terzo luogo se agisce con una disposizione salda e insieme immutabile (1105a 28-33)<sup>26</sup>.

Molte delle caratteristiche indicate in questo passo vengono illustrate nel libro III, in cui appunto Aristotele si preoccupa di determinare quali devono essere le condizioni dell'agente per meritare lode e biasimo:

Dato che la virtù riguarda passioni ed azioni, e che lodi e biasimi vengono attribuiti per le azioni e le passioni volontarie, mentre per quelle involontarie si dà perdono ed, a volte, pietà, distinguere il volontario dall'involontario è certo necessario, per coloro che esaminano il campo delle virtù, ed è utile anche ai legislatori, per quanto riguarda i premi e le punizioni (1109b 30-35)<sup>27</sup>.

In genere si ritiene che il primo elemento dell'elencazione del libro II, l'agire *eidōs* corrisponda alla discussione di EN III 2, in cui si tratta della conoscenza delle condizioni dell'azione e dei mezzi usati; ma il senso generale del passo fa pensare piuttosto ad un agire «sapendo quello che si fa», sia dal punto di vista del fine che di quello dei mezzi, come suggerisce anche il Parafraste (p. 32, 8 Hayduck), e ciò comprende anche la discussione di EN III 1, in cui si stabilisce che si agisce volontariamente quando non si è spinti da una causa motrice esterna. L'agire *proairoumenos di' autā* viene indagato in EN III 4, mentre il riferimento ad un agire *bebaiōs* e *ametakinētōs* non viene ripreso nel libro III. Si può quindi pensare che, con qualche differenza, Aristotele nella prima parte del libro III abbia voluto approfondire le indicazioni sulle condizioni psicologiche dell'a-

<sup>26</sup> τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἔαν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἔαν ὁ πράττων πὼς ἔχων πράττη, πρῶτον μὲν ἔαν εἰδῶς, ἔπειτ' ἔαν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτὰ, τὸ δὲ τρίτον ἔαν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη. Cfr. Stewart [1892], I, pp. 183-84; Sauvé Meyer [1993], p. 28, cita il passo ma non mette in luce appieno il peso che esso ha per l'interpretazione di EN III 1-7.

<sup>27</sup> τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὐσίας, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινόμενων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἐκούσιον καὶ τὸ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσιν, χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις.

gente morale, cui aveva già fatto cenno in *EN* II 3. Così Stewart risulta avere in parte ragione, ma non sul punto principale della questione.

Questa ripresa dei temi del libro II ha una sua rilevanza per la questione della libertà dell'agire? Delle due condizioni sufficienti che Aristotele stabilisce perché un'azione sia definita «involontaria», *akousia*, quella che ha attirato l'attenzione degli interpreti è quella indicata dall'espressione greca *biâi*, «per costrizione». Essa viene definita come «ciò di cui il principio è all'esterno» (*sc.* dell'uomo che agisce: οὐ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, 1110a 2). Qui *archê* evidentemente è inteso nel senso di «fonte prima del movimento», nel senso di *metaph.* 1013a 8; con tale termine egli indica la causa motrice<sup>28</sup>.

La tesi di Aristotele in *EN* è molto semplice: è volontaria, nei casi di *praxis*, l'azione la cui causa motrice prima è interna all'individuo, quando costui conosca i singoli aspetti nei quali l'azione si verifica<sup>29</sup>. Questa è una definizione molto ampia, infatti si applica anche ad animali e bambini (1111a 25-26), e andrebbe ristretta in qualche modo; ma in *EN* Aristotele trascura questo punto, che invece è esplicitato in *EE* II 6. Tralasciamo per ora questo aspetto della questione, per concentrarci più sul significato della teoria di Aristotele: la condizione che egli pone perché l'azione sia giudicata volontaria è che non vi sia un'altra causa motrice precedente all'individuo che agisce, come avviene invece «se siamo trasportati dal vento o da persone che si sono impadronite di noi»<sup>30</sup>. Egli non dice affatto che non vi deve essere nessun'altra causa dell'azione umana, contemporanea o anche precedente alla causa motrice, ma solo che non vi deve essere nessuna causa *motrice* precedente. A suo parere infatti è ben possibile che operino altri tipi di causalità, formale e finale, senza che ciò renda l'azione forzata o comunque necessaria. Ciò viene detto esplicitamente in *EN* III 1 per quanto riguarda la causa finale:

Ma se uno affermasse che le cose piacevoli e quelle buone sono costrittive, dato che ci spingono necessariamente pur stando al di fuori, per costui tutte le azioni verrebbero ad essere forzate, infatti tutti fanno tutto in vista del piacevole e del bene (1110b 9-11)<sup>31</sup>.

E per quanto riguarda la causa formale dell'azione, che coincide con l'*hexis* del carattere dell'agente, in *EN* V 1 Aristotele riconosce che essa condiziona necessariamente il modo di agire del soggetto:

<sup>28</sup> ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι, cfr. 29-30: ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως.

<sup>29</sup> *EN* 1111a 22-24: τὸ ἐκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὐ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις. Il riferimento alla *praxis* esclude tutti casi di movimenti come il battito del cuore e simili, la cui causa motrice è in noi, ma che noi non dominiamo. Sauvé Meyer [1993], pp. 150-56, connette questa dottrina con quella di *Phys.* VIII 5, secondo cui gli esseri animati sono «self-movers»; la sua spiegazione non è incompatibile con la nostra.

<sup>30</sup> *EN* 1110a 3-4: εἰ πνεῦμα κομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.

<sup>31</sup> εἰ δέ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν γὰρ ἔξω ὄντα), πάντα ἂν εἴη οὕτω βίαια· τούτων γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν.

Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

uno stato abituale, che è un contrario, non riguarda entrambi i contrari: per esempio, a partire dalla salute non si compiono delle azioni contrarie ad essa, ma solo delle azioni tipiche di chi è sano (1129a 14-16)<sup>32</sup>.

Ma ciò non rende l'azione forzata, anzi conferma che essa dipende dal soggetto agente come causa motrice prima; è come se si dicesse che il nuotare è la forma specifica dello spostamento locale nel caso dei pesci: ciò non determina necessariamente l'azione singola, se non nel senso di una condizione necessaria. Ed infatti Aristotele dice che noi siamo padroni delle nostre azioni dal principio alla fine, in ogni caso:

non sono volontari allo stesso modo le azioni e gli stati abituali: noi siamo padroni delle nostre azioni dal principio fino alla fine, se conosciamo le condizioni particolari dell'agire; per gli stati abituali siamo padroni del loro inizio, ma ciò che si aggiunge in ogni singolo caso non ci è noto, come avviene anche nel caso delle malattie. Ma siccome dipende da noi farne uso o no, sono volontari per questo (1114b 30 -1115a 3)<sup>33</sup>.

Cioè, per Aristotele, anche se noi abbiamo acquisito un certo carattere che ci porta necessariamente a agire in un certo modo, noi siamo lo stesso padroni delle nostre azioni. Egli non sembra tenere conto della possibile obiezione, avanzata da Stewart<sup>34</sup> e poi ripetuta da infiniti altri autori secondo cui se ammettiamo che il carattere è frutto necessario della storia della mia vita precedente, e la situazione che si presenta è anch'essa frutto di una catena necessaria di eventi, la mia risposta sarà necessariamente condizionata e inevitabile. Infatti a suo parere i legami di dipendenza causale necessaria si instaurano solo all'interno dei singoli generi di cause, e non tra cause di genere diverso<sup>35</sup>.

In base alla definizione ufficiale di causa motrice:

Causa significa il principio primo del movimento e della quiete (1013a 29-30: testo greco citato prima, p. 153, n. 28),

per cui dalla causa motrice dipende il muoversi o lo star fermi; e in base anche a certe caratteristiche generali della nozione di causa, che qui ricordiamo,

<sup>32</sup> ἔξις δ' ἢ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐ, οἷον ἀπὸ τῆς ὑγείας οὐ πράττεται τὰ ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ μόνον.

<sup>33</sup> οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἐκούσιοι εἰσιν καὶ αἱ ἔξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἐσμέν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ' ἕκαστα δὲ ἢ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὡς περ ἐπὶ τῶν ἀρρωστικῶν· ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἢ οὕτως ἢ μὴ οὕτως χρήσασθαι, διὰ τοῦτο ἐκούσιοι. L'ultima frase (ἀλλ' ὅτι ... ἐκούσιοι) è di difficile interpretazione: Ross, Plebe e altri intendono «siccome dipende da noi agire o non agire in un certo modo»; Rackham e Irwin come «servirci delle nostre capacità»; Rowe intende «reagire alle cose [esterne?] in un dato modo o no», ma il passo rimane dubbio.

<sup>34</sup> Stewart [1892], I, pp. 227-28.

<sup>35</sup> Abbiamo discusso questo punto in Natali [1997] e altrove; non è possibile soffermarci ora su questa questione.

Si deve sempre ricercare la causa prima [...] inoltre i generi di cause sono cause degli effetti in senso generico, le cause singole degli effetti singoli, per esempio lo scultore è causa della statua, e questo scultore è causa di questa statua (*Phys.* 195b 25-27)<sup>36</sup>,

si può pensare che per Aristotele l'individuo sia causa delle sue azioni nel senso che a lui è aperta la possibilità, in una situazione data<sup>37</sup>, di agire in un certo modo o di non farlo. E infatti in *EE* II 6 si dice:

è chiaro che tutte quelle azioni di cui l'uomo è principio e padrone possono accadere o no e che è in suo potere che avvengano o no quelle cose, appunto, di cui egli è padrone che siano o non siano (1223a 4-7)<sup>38</sup>;

e in *EN* si conferma:

Deliberiamo invece sulle cose che dipendono da noi e sono realizzabili: sono queste quelle che rimangono. Infatti si pensa che natura, necessità e caso siano delle cause, e inoltre lo siano l'intelletto e tutto ciò che dipende dall'uomo. I singoli individui deliberano sulle cose che possono essere compiute ad opera loro (11112a 30-34)<sup>39</sup>;

e ancora:

Anche la virtù dipende da noi, come pure il vizio: infatti in ciò in cui dipende da noi l'agire, dipende da noi anche il non agire, e in ciò in cui dipende da noi il no, dipende da noi anche il sì. (1113b 6-8)<sup>40</sup>.

Nell'ultimo passo viene per la prima volta delimitato in modo teorico l'ambito dell'*eph'hēmin*, di «ciò che dipende da noi»; si tratta del termine specifico che, a partire dall'età di Aristotele, verrà costantemente usato nel dibattito intor-

<sup>36</sup> τὰ μὲν γένη τῶν γενῶν, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον (οἶον ἀνδριαντοποιὸς μὲν ἀνδριάντος, ὁδὶ δὲ τοῦδ).

<sup>37</sup> Aristotele non pone la questione nei termini in cui la porranno gli Stoici secondo Alessandro d'Afrodizia, cioè facendo riferimento alle stesse circostanze in due momenti temporali diversi (*de fato*, 192, 22-24: τῶν αὐτῶν ἀπάντων περιεσθηκῶν). Infatti in una concezione non ciclica dell'universo è dubbio che si possa davvero parlare delle «stesse circostanze», e servirsi di questa condizione per definire i vari tipi di determinismo e indeterminismo, come qualcuno fa, è viziare la discussione con un presupposto di tipo stoico.

<sup>38</sup> ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερόν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, καὶ ὅτι ἐφ' αὐτῶ ταῦτ' ἐστὶ γίνεσθαι καὶ μὴ, ὡν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι.

<sup>39</sup> βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν ταῦτα δὲ καὶ ἔστιν λοιπά. αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. τῶν δ' ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι' αὐτῶν πρακτῶν. È difficile intendere cosa sia «ciò che dipende dall'uomo (τὸ δι' ἀνθρώπου)» ed è a sua volta causa di azioni: Aspasio p. 72, 4-6 (Heylbut), pensa alle cause motrici interne, cioè alle varie specie di desiderio; altri, come Stewart [1892], I, p. 261, e Tricot [1959], p. 134, pensano che questo ultimo elemento dell'elenco non sia la causa, ma ciò che è causato, le azioni umane.

<sup>40</sup> ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί.

Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

no alla libertà del volere ed alla responsabilità umana. È con Aristotele che *to eph'hêmin* diviene un termine tecnico nella discussione della libertà del volere<sup>41</sup>.

Con questo termine Aristotele indica gli eventi di cui l'uomo è causa motrice, sia in generale sia nelle singole occorrenze. Non è possibile sostenere, come pure recentemente è stato fatto, che, quando Aristotele parla di ciò che dipende da noi, «we have no reason to assume that he has anything more in mind than the things that depends on us are those which on a generical level it is possible for us to do and not to do»<sup>42</sup>. Basta una lettura appena non superficiale del testo dell'*EN* per notare che Aristotele in questioni di tal genere distingue esattamente ciò che dipende (o non dipende) da noi a livello generico e ciò che lo fa (o non lo fa) a livello della singola azione:

Qualcosa di simile accade anche nei casi in cui si gettano fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste: in generale, nessuno fa questo volontariamente, ma tutte le persone ragionevoli lo fanno, per la salvezza propria e degli altri. Ora azioni del genere sono miste, ma somigliano di più a quelle volontarie. Infatti nel momento in cui vengono compiute sono frutto di una scelta, e il fine dell'azione dipende dalle circostanze [...] cose di questo genere sono volontarie, anche se, forse, in assoluto sono involontarie: nessuno mai sceglierebbe di compiere alcuna di queste per se stessa (1110a 8-14 e 18-19)<sup>43</sup>.

In questo caso Aristotele sta chiaramente parlando del contrasto tra un genere di azioni, il «gettare oggetti fuori bordo», che nessuno compirebbe volontariamente, e la singola occorrenza del gettare oggetti fuori bordo, in un'occasione specifica, una tempesta, in cui può essere o mista o volontaria.

Quindi si può dire che, descrivendo lo stato d'animo necessario perché l'azione sia un'azione veramente virtuosa, Aristotele ha scoperto una serie di determinazioni che aiutano a stabilire quando un'azione è volontaria. È giusta l'osservazione di coloro che sostengono che egli non si occupa del problema del determinismo e della teoria del destino, che ai suoi tempi non era ancora stata esplicitamente formulata; ma, pur in un contesto diverso, egli pone molte delle basi, sia sul piano concettuale sia sul piano terminologico, del dibattito dei secoli successivi.

<sup>41</sup> In Platone infatti l'espressione ricorre, a quanto risulta a noi, solo in *Resp.* 398b 5, e non è mai messa a tema in modo approfondito.

<sup>42</sup> Bobzien [1998]<sup>3</sup>, p. 144. *Contra*, cfr. Kenny [1979], p. 31.

<sup>43</sup> τοιοῦτον δέ τι συμβαίνει καὶ περὶ τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολάς· ἀπλῶς μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀποβάλλεται ἐκὼν, ἐπὶ σωτηρία δὲ αὐτοῦ καὶ τῶν λοιπῶν ἅπαντες οἱ νοῦν ἔχοντες. μικτὰ μὲν οὖν εἰσιν αἱ τοιαῦται πράξεις, εἰκάσι δὲ μᾶλλον ἐκουσίους. αἰρεταὶ γὰρ εἰσιν τότε ὅτε πράττονται· τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστιν. (...) ἐκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἀπλῶς δὲ ἴσως ἀκούσια· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο καθ' αὐτὸ τῶν τοιούτων οὐδέν. ἀπλῶς (linea 18), «in assoluto», corrisponde a καθ' αὐτά, «per sé», della linea 1110b 3; indica l'atto considerato indipendentemente dal contesto e dalle circostanze. Ad essa è opposto il caso particolare.

## 5. EN III 7 e la funzione del carattere

Ciò si vede in modo anche più chiaro se si esamina il capitolo III 7, esame con cui chiudiamo la nostra discussione odierna.

Il capitolo è dedicato alla questione della volontarietà di stati di carattere come virtù e vizio, che sono detti *eph'hêmin*. Esso è stato, forse, già annunciato all'inizio del capitolo 1, quando Aristotele dice che «la virtù riguarda passioni ed azioni, e che lodi e biasimi vengono attribuiti per le azioni e le passioni volontarie» (1109b 30-31). Questo concetto di «passioni volontarie»<sup>44</sup> è piuttosto strano, se si intende *pathê* nel senso ristretto che ha in EN II, in cui è distinto dalle *hexeis* cui appartengono la virtù e il vizio. Infatti i tipi di *pathê* esemplificati alle linee 1105b 21-23 non sono cose che possano essere mai ritenute volontarie: desiderio, paura, gioia, invidia etc. Forse qui *pathê* è da prendersi in senso più ampio, come sinonimo di *hexis*, e il riferimento va inteso come rivolto agli stati di carattere<sup>45</sup>.

Comunque sia, Aristotele all'inizio di EN III 7 sembra considerare chiusa la questione della volontarietà delle azioni, avendola risolta con la teoria per cui il fine è *boulêtos* e i mezzi sono *proaireta*. La discussione sulla volontarietà del carattere viene presentata come una conseguenza (δὴ, linea 1113b 6) e non come una condizione della volontarietà dell'azione<sup>46</sup>. E questo è chiaro in base al passo esaminato prima, 1110b 9-11, in cui si afferma che una causa finale non rende mai necessitata l'azione. Come vedremo, infatti, lo stato del carattere è ciò in base al quale a noi si presentano le cause finali.

Il capitolo III 7 si divide in tre parti di disuguale estensione: una breve dimostrazione in positivo del fatto che la virtù e il vizio dipendono da noi (1113b 8-13); la discussione di quattro possibili obiezioni a questa tesi, discussione che occupa la maggior parte del capitolo (1113b 1-1114b 21); una conclusione generale (1114b 21-1115a 3). Vediamo le tre parti in successione.

L'argomentazione in positivo ha una forma semplicissima, e si basa su quanto stabilito nei capitoli precedenti; Aristotele sostiene che:

1. Le azioni belle e quelle turpi dipendono da noi
2. La bontà e la cattiveria consistono nel compiere le azioni belle e quelle turpi, quindi
3. L'essere buoni e cattivi dipende da noi (1113b 8-13).

Le obiezioni sono quattro.

(1) La prima consiste nel citare un proverbio, forse di Epicarmo, che dice: «Nessuno è volontariamente miserabile, né involontariamente felice», cui Aristotele risponde che l'affermazione è vera solo a metà (1113b 13-16).

<sup>44</sup> Il neutro ἐκουσίως della linea b 31 si riferisce evidentemente sia a πάθη sia a πράξεις.

<sup>45</sup> Cfr. Bonitz [1870], 260b 37 e sgg.

<sup>46</sup> Ribadiamo ciò, contro una lunga tradizione interpretativa che vede come rappresentanti principali Gauthier-Jolif [1970], p. 215; Furley [1967], p. 49, e molti altri.

Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

(2) La seconda è più radicale, perché consiste nel negare la premessa (1.) dell'argomento in positivo, ed affermare che non è vero che l'uomo sia *archê* e generatore delle azioni (1113b 16-19). Con ciò viene negato tutto quello che era stato stabilito nei capitoli precedenti, da III 1 a III 6.

La discussione che segue è molto articolata. Aristotele risponde dapprima con due argomenti: che invece è evidente che le cose stanno come egli dice (b 19-21), e che sono testimonianza di ciò i comportamenti dei singoli cittadini nella vita privata e dei legislatori nella vita pubblica; Aristotele aggiunge vari esempi (1113b 21-1114a 3).

(2bis) Uno di questi esempi, il caso di colui che ignora la legge per ubriachezza o per trascuratezza, provoca una nuova obiezione: qualcuno può essere per natura (*toious estin*, 1114a 3) trascurato e quindi ignorare la legge non per sua colpa (1114a 3-4). Aristotele controbatte di nuovo in vari modi. Prima di tutto sostiene che quello che si chiama qui «natura» in realtà dipende da noi, e deriva dal nostro modo di vivere, dalle azioni che noi compiamo, infatti le azioni ingiuste ci rendono ingiusti. Anche il comportamento degli atleti che si allenano per vincere mostra che la condizione, fisica o morale, di un uomo dipende dalle sue azioni (a 4-13). In secondo luogo, sostiene che è assurdo che compiendo atti malvagi uno non voglia essere malvagio (a 11-12). In terzo luogo, afferma che non è possibile abbandonare una natura acquisita, quando la si è acquisita, e ciò è mostrato con vari esempi (i malati, le pietre scagliate in basso etc.), non tutti pertinenti (a 13-20). Infine torna al paragone fatto nella sezione (2) tra caratteristiche fisiche e caratteristiche morali, sostenendo che anche tra i mali del corpo si biasimano quelli volontari e non quelli involontari (a 21-31). Questa è la sezione più lunga del capitolo e quella più frequentemente citata. Aristotele si basa costantemente, nelle sue risposte, sulla testimonianza delle pratiche sociali del premio e della punizione e sulla tesi, stabilita già nel libro II, che le qualità morali o fisiche, buone o cattive che sia, non sono innate, ma vengono acquisite con ripetute azioni di un certo tipo.

A noi non pare evidente, sebbene sia stato più volte affermato, che le azioni attraverso le quali si acquista un certo carattere debbano essere per forza comportamenti che ci vengono imposti, anzi Aristotele li considera azioni compiute volontariamente, dato che la causa motrice prima è in noi. Sauvé Meyer nota che Aristotele distingue due fasi della formazione del carattere, una fase giovanile, in cui si obbedisce ai genitori ed ai maestri, ed una fase matura, in cui si agisce da soli (cfr. 1179b 34-1180a 4)<sup>47</sup>, il che è giusto. Ma noi diremmo di più: anche un'azione compiuta per timore delle punizioni del maestro e/o del padre non è per ciò stesso forzata. Essa dovrebbe rientrare nel caso delle azioni «miste, ma prevalentemente volontarie» discusse alle righe 1110a 1-14.

(3) La terza obiezione tocca il problema della funzione della causa finale: si dice che tutti noi seguiamo ciò che ci appare bene, ma non siamo padroni delle

<sup>47</sup> Sauvé Meyer [1993], pp. 123-24.

apparenze che ci si presentano<sup>48</sup>; la risposta è che il modo in cui si presenta la *phantasia* deriva dall'*hexis* di ognuno, e quindi si rinvia alla risposta precedente, infatti se uno è causa/responsabile (*aitios*) del proprio carattere lo è anche della maniera in cui percepisce qualcosa come bene apparente (1114a 31 - b 3)

(4) L'ultima obiezione richiama, in modo ambiguo, posizioni contrastanti. Si afferma che ognuno compie atti malvagi per ignoranza del fine, posizione che richiama quella di Socrate (1114b 1-5); ma da ciò si deduce una conseguenza che ha un'aria del tutto antisocratica<sup>49</sup>, e potrebbe essere accettata da poeti aristocratici come Teognide e Pindaro, cioè che la conoscenza del fine non potrà essere insegnata, ma sarà nell'uomo dalla nascita:

(1) Se invece nessuno è causa a se stesso dell'agire male, ma ognuno compie atti malvagi per ignoranza del fine, pensando che per mezzo di tali atti perverrà al meglio, (2) allora il perseguire il fine non risulta frutto di scelta personale, ma deriverà dal fatto che si deve essere dotati per natura di un «occhio» con cui giudicare correttamente e scegliere il vero bene: ben nato sarà colui per il quale ciò avviene in modo bello. Infatti la conoscenza del bene è la cosa più grande e più bella, che non è possibile né apprendere né ricevere da un altro, ma ognuno la possederà così come gli è stata data alla nascita; il possedere naturalmente tale conoscenza nel modo migliore e più nobile verrà ad essere la perfezione naturale vera e completa (1114b 3-12)<sup>50</sup>.

La struttura dell'argomentazione è incerta, infatti non è chiaro se la sezione (2), introdotta da un δέ, costituisca la risposta di Aristotele all'obiezione, o sia una conseguenza che viene tratta da colui che obietta, e che in questo caso non sarebbe, nonostante le apparenze, un sostenitore di Socrate<sup>51</sup>. L'incertezza deriva soprattutto dal fatto che il periodo successivo si apre con una frase che appare l'inizio della vera risposta di Aristotele:

(1) E allora, se è vero tutto ciò, perché la virtù dovrebbe essere più volontaria del vizio? Infatti per entrambi, per il buono e per il cattivo, le cose stanno allo stesso modo: il fine appare loro evidente, ed è in loro o per natura o in un qualunque altro modo; ed essi compiranno tutte le

<sup>48</sup> L'obiezione si presenta nella forma di un periodo ipotetico senza apodosi, e si potrebbe sospettare qui una lacuna di qualche tipo.

<sup>49</sup> Come nota giustamente Burnet [1900], p. 138.

<sup>50</sup> εἰ δὲ μηδεὶς αὐτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὐτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι, ἢ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ ἀθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ἢ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται, καὶ ἔστιν εὐφυῆς ᾧ τούτο καλῶς πέφυκεν· (τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον, καὶ ὁ παρ' ἑτέρου μὴ οἶόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἶον ἔφυ τοιοῦτον ἔξει, καὶ τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τούτο πεφυκέναι ἢ τελεία καὶ ἀληθινῇ ἂν εἶη εὐφυῖα).

<sup>51</sup> Attribuiscono la sezione (2) a colui che obietta Gauthier-Jolif [1970], p. 216, e Broadie [2002], p. 319, secondo cui l'opponente propone un argomento a due corni, da ognuno dei quali deriverebbe che l'agente non è responsabile di ciò che fa; invece attribuiscono la sezione (2) alla risposta di Aristotele Burnet [1900], pp. 137-38 e Irwin [1985], p. 210.



Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

altre azioni, in qualsivoglia occasione, facendo riferimento al fine. (2) Quindi, sia nel caso che (2.1) il fine non si mostri per natura a ciascuno in un modo qualunque, ma ci sia anche qualcosa di esso che dipende dall'individuo, sia nel caso che (2.2) il fine sia dato per natura, ma la virtù sia volontaria per il fatto che l'uomo eccellente compie volontariamente tutte le altre azioni, (3) in entrambe le ipotesi il vizio sarà altrettanto volontario, quanto la virtù. Allo stesso modo, infatti, anche per il vizioso le cose dipendono da lui, nelle azioni se non nel fine<sup>52</sup>.

Questa risposta si divide in tre sezioni. In (1) Aristotele compie una mossa semplice, ma importante, con la quale muta la natura della discussione. Infatti, a partire dall'età di Omero, e fino ad arrivare a Gorgia e Socrate, il tema discusso era stato: «Il malvagio è colpevole delle sue azioni?»; ora invece il problema della responsabilità viene ampliato a tutto l'agire umano. Se il malvagio non è colpevole delle sue azioni, nemmeno il buono ne sarà meritevole, e nessuna azione sarà compiuta dall'uomo in maniera libera e responsabile. Con questa risposta Aristotele fa passare la discussione dallo stadio arcaico a quello, per così dire, «moderno» ed apre la via alla discussione sul determinismo in generale, discussione impossibile da concepire nei termini della problematica arcaica e socratica. In (2) Aristotele propone una disgiunzione, ma ritiene di poter concludere che in entrambi i casi le azioni dipendono dall'agente, e ciò comunque appaia a lui il fine, infatti sono compiute volontariamente tutte le altre azioni. La posizione di Aristotele qui ha lasciato interdetti molti commentatori<sup>53</sup>, ma pare essere coerente con quanto egli ha affermato in precedenza, alle linee 1110b 9-11: la causa finale non necessita l'agire della causa motrice, perché se non fosse così tutte le azioni risulterebbero forzate. In altri termini, qualunque sia l'origine della concezione del fine, le azioni che compiamo per raggiungerlo sono nostre, perché la causa motrice prima dei movimenti del nostro corpo siamo noi. Ciò è confermato dalla fine del capitolo, che abbiamo citato sopra, e che qui ripetiamo:

non sono volontari allo stesso modo le azioni e gli stati abituali: noi siamo padroni delle nostre azioni dal principio fino alla fine, se conosciamo le condizioni particolari dell'agire; per gli stati abituali siamo padroni del loro inizio, ma ciò che si aggiunge in ogni singolo caso non

<sup>52</sup> εἰ δὴ ταῦτ' ἐστὶν ἀληθῆ, τί μᾶλλον ἢ ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται ἐκούσιον; ἀμφὸν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδήποτε φαίνεται καὶ κείται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτ' ἀναφέροντες πράττουσιν ὁπωσδήποτε. εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἐκάστῳ φαίνεται οἰονδήποτε, ἀλλὰ τι καὶ παρ' αὐτόν ἐστιν, εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἐκούσιως τὸν σπουδαῖον ἢ ἀρετὴ ἐκούσιον ἐστίν, οὐθὲν ἦπτον καὶ ἡ κακία ἐκούσιον ἂν εἴη. ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσι καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει.

<sup>53</sup> Burnet [1900], p. 138, riassume l'argomento senza spiegarlo meglio; Gauthier-Jolif [1970], p. 216, parla di una semplice risposta *ad hominem*; Irwin [1985], pp. 210-11, vede bene che qui la libertà dell'agente è riservata alla sfera dei mezzi, ma ritiene che qui il fine sia inteso in modo molto schematico, e i mezzi lo specificano di più – il che può essere vero ma non ha a che fare con l'analisi dell'argomento; Broadie [2002], p. 319 si limita a riassumere la disgiunzione.

ci è noto, come avviene anche nel caso delle malattie. Ma siccome dipende da noi farne uso o no, sono volontari per questo (1114b 30-1115a 3).

## 6. Il ruolo dell'EN nella storia della discussione antica sul determinismo

In conclusione a noi pare di potere sostenere che Aristotele ha scritto i capitoli *EN* III 1-7 per completare l'analisi delle condizioni dell'azione moralmente valutabile, iniziata in *EN* II 3, e, per approfondire questa questione, si è dedicato ad una *zêtesis* sull'uso di termini come *hekousion* e *akousion*. Nell'*EE* questa ricerca viene fatta da un punto di vista decisamente psicologico, mentre nell'*EN* la discussione si concentra sull'azione «vista dall'esterno», per così dire, e sugli *endoxa* coagulati nelle pratiche sociali della lode e del biasimo, sia privati che pubblici.

Nel suo esame Aristotele si distacca dalla impostazione tradizionale del problema della libertà dell'azione, che si era occupata solo dell'azione malvagia, ed aveva ricercato in che misura essa possa essere attribuita alla libera scelta dell'uomo. Contro la prospettiva socratica Aristotele fa valere la tesi che lo stesso criterio di valutazione deve essere applicato sia nel caso dell'azione malvagia sia in quello dell'azione buona; con questo egli imposta per la prima volta in modo chiaro uno dei punti costitutivi del problema del determinismo.

La soluzione che Aristotele propone, per cui sono volontari gli atti la cui causa motrice prima è in noi, quando noi conosciamo le circostanze dell'azione, è semplice ed elegante; essa comporta la tesi, accennata varie volte nel testo dell'*EN*, che non vi è una catena di dipendenza necessaria tra le varie cause, e quindi che la percezione di un fine non necessita l'attivazione della causa motrice. Anche se il fine ci fosse dato, per ipotesi, dalla natura, nondimeno le azioni avrebbero in noi la loro causa motrice, e quindi sarebbero *hekousiai*. Non vale, a questo punto, domandarsi se questa posizione di Aristotele, da un punto di vista esterno, può essere giudicata implicare determinismo o indeterminismo; si tratta di una posizione che verrà articolata successivamente, nel resto della storia della scuola, ma che serve a sufficienza per gli scopi di Aristotele.

In base alla definizione di causa motrice, che è causa insieme di movimento e di quiete, come pure in base alla tesi per cui la causa motrice in generale è causa di eventi in generale, e la causa motrice singola è causa di eventi singoli, si può interpretare la ripetuta asserzione di Aristotele, secondo cui l'uomo è causa del verificarsi o del non verificarsi delle azioni che dipendono da lui, nel senso che essa si riferisce alle singole azioni, e non solo a generi di azioni (come: il genere *x* dipende da noi, il genere *y* no); è vero che vi è anche quell'altra distinzione in Aristotele, ma essa serve ad altro scopo, a determinare l'ambito della deliberazione (*EN* III 5).

Aristotele indica la dipendenza dell'azione individuale dalla causalità motrice dell'agente con l'espressione *to eph'hêmin*, termine che successivamente, nella speculazione filosofica dell'età successiva diverrà quello classico con per

Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

indicare il problema della libertà dell'agire. Indagando le condizioni della valutabilità etica delle azioni, della lode e del biasimo, Aristotele prepara la strada per la discussione della libertà e del determinismo che si avrà nei secoli successivi.

Infatti, che la discussione aristotelica del volontario e dell'involontario costituisca una svolta nella storia dell'analisi del problema dell'agire umano e della sua libertà è mostrato da alcuni indizi riguardanti la stessa storia della scuola peripatetica. Sappiamo che Aristotele scrisse un trattato *Peri hekousiou* in un libro, che può corrispondere al nostro libro *EN* III 1-7, ma potrebbe anche essere una discussione più ampia e complessiva<sup>54</sup>. Inoltre nei *Magna Moralia*, opera di scuola non molto successiva ad Aristotele, il problema della volontarietà dell'agire umano è posto in termini che richiamano da vicino una discussione sul determinismo:

Dato che abbiamo già parlato della virtù \*\*\* [lacuna nel testo] di seguito si dovrà indagare se essa può essere acquisita o se, come diceva Socrate, non dipende da noi diventare buoni o malvagi. Infatti egli dice che se si chiedesse a qualcuno se vuole essere giusto o ingiusto, nessuno sceglierebbe l'ingiustizia [...] è chiaro che se alcuni sono malvagi, non saranno malvagi volontariamente; e di conseguenza nemmeno buoni (1187a 5-10)<sup>55</sup>.

È chiaro che Socrate non ha mai detto che non dipende da noi l'essere buoni, e che l'autore dei *MM* attribuisce a Socrate quello che in Aristotele era solo una obiezione contro la tesi di Socrate. Ma, posta in questo modo, la discussione delle tesi socratiche diviene una discussione sul tema del determinismo, come i critici più attenti hanno rilevato: infatti così si passa a discutere in generale il tema della volontarietà degli stati morali acquisiti<sup>56</sup>.

Descrivendo il carattere morale come un elemento importante ma non decisivo per la valutazione della volontarietà dell'azione (*EN* III 7) Aristotele apre la strada alle riflessioni dei peripatetici successivi sul destino come natura e come carattere individuali. Anche Teofrasto scrisse un *peri hekousiou*<sup>57</sup> e pare avere per primo connesso la questione del determinismo con la nozione di *heimar-*

<sup>54</sup> È il n. 68 della lista di Diogene Laerzio, V 24; Moraux [1951], pp. 92-94, pensa che si tratti di una raccolta di *protaseis* dialettiche su questo argomento.

<sup>55</sup> Ἐπεὶ δ' οὐκ ὑπὲρ ἀρετῆς εἴρηται, μετὰ τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον πότερον δυνατὴ παραγενέσθαι ἢ οὐ, ἀλλ' ὡσπερ Σωκράτης ἔφη, οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. εἰ γὰρ τις, φησὶν, ἐρωτήσειεν ὄντιναοῦν πότερον ἂν βούλοιο δίκαιος εἶναι ἢ ἀδικος, οὐθεὶς ἂν ἔλοιτο τὴν ἀδικίαν. (...) δῆλον δ' ὡς εἰ φαυλοὶ τινες εἰσὶν, οὐκ ἂν ἐκόντες εἴησαν φαυλοὶ ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι.

<sup>56</sup> Cfr. Deman [1942], pp. 107-08. Deman sostiene che la frase «se si chiedesse a qualcuno se vuole essere giusto o ingiusto, nessuno sceglierebbe l'ingiustizia» è una testimonianza storicamente corretta dell'opinione di Socrate, mentre quanto precede: «come diceva Socrate, non dipende da noi diventare buoni o malvagi», costituisce una interpretazione deterministica del pensiero di Socrate stesso, storicamente inesatta, e di cui è responsabile l'autore dei *MM*.

<sup>57</sup> D.L. V 43, = Theoph., fr. 436 (FHS&G).

*menê* e con il carattere inteso come natura individuale<sup>58</sup>. Le due indagini potrebbero anche non avere nulla a che fare l'una con l'altra, ma ciò ci pare poco probabile, dato che l'idea di destino come carattere individuale va d'accordo, in generale, con la tesi che l'anima sia insieme forma e causa motrice del corpo, e, più specificamente, con le tesi di *EN* III 7, in cui si individua nel carattere la forma specifica del motore delle azioni abituali. Aristotele, identificando l'azione libera con quella non causata da un motore esterno, e distinguendo vari tipi di cause, aveva aperto la strada all'elaborazione di una dottrina specificamente peripatetica sul destino.

<sup>58</sup> Theoph., fragg. 502-506 (FHS&G): sono brani dallo Ps. Plutarco, Stobeo, Cicerone, dalla *Mantissa* dello Ps. Alessandro etc. Secondo queste testimonianze Teofrasto collegava la discussione sul destino e il determinismo con il resoconto dell'avventura di Callistene, il nipote di Aristotele che seguì Alessandro Magno durante la spedizione in Persia e che, ad un certo momento, fu condannato a morte dal re. Non è possibile stabilire in modo chiaro se per Teofrasto la dottrina del fato sia un inciso all'interno di un lamento per la morte di Callistene, o se invece l'avventura di Callistene sia solo un esempio fatto nel contesto di una più ampia discussione sul fato, che veniva identificato con il carattere individuale. Cfr. Fortenbaugh [1984], pp. 102-04, 218-22, 228-36, e Sharples [1983], 24. Inoltre, secondo [Alex. Aphrod.] *Mantissa* XXV, p. 186, 30-31 Bruns (= Theoph., fr. 504 FHS&G) anche un certo Polizelo, un peripatetico, scrisse un trattato *Sul destino*.

Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?

## FILOSOFIA ELLENISTICA E ROMANA



Francesca Guadalupe Masi

L'ANTIDETERMINISMO DI EPICURO E IL SUO LIMITE:  
IL LIBRO XXV DEL PERI FUSEWS

A Valentina

0. *Introduzione*

Nel corso degli ultimi decenni è cresciuta tra gli interpreti la consapevolezza che, per valutare se Epicuro abbia affrontato il problema del determinismo, ed eventualmente in quale misura e in quale forma, si debba partire dall'analisi del XXV libro del *Peri fuvsew*, il trattato tramandatoci in forma frammentaria da tre papiri ercolanesi,<sup>1</sup> in cui il filosofo, affrontando il tema dello sviluppo psicologico, trova l'occasione di argomentare contro il meccanicismo democriteo.<sup>2</sup> È quanto intendiamo fare nel presente saggio. Cominceremo, perciò, circoscrivendo meglio l'oggetto dell'indagine epicurea (1), tenteremo, poi, di esplicitare quelle difficoltà che possono aver indotto il filosofo ad intraprendere una simile ricerca e ad approfondire alcuni aspetti della sua psicologia (2-3), illustreremo più in dettaglio i risultati della sua analisi (4), mostreremo, infine, come Epicuro, interessato ad indagare solo alcune forme di determinismo, finisca per darci una soluzione parziale del problema (5).

· Nel presente saggio vengono presentati per sommi capi i risultati della mia dissertazione dottorale e di vari anni di ricerca condotti sul XXV libro dell'opera *Sulla natura* di Epicuro. Vorrei ringraziare ufficialmente, perciò, le persone che, nel tempo, mi hanno aiutato in questo percorso: Carlo Natali, Stefano Maso; David Sedley; Tiziano Dorandi; Susanne Bobzien; Francesca Longo Auricchio; Giuliana Leone; Vittorio Morato. Naturalmente nessuno di loro è da ritenere corresponsabile dei miei errori valutativi e/o interpretativi. Una versione più ampia e articolata di questo articolo, comprensiva di testi e di una sezione dedicata alla dottrina della deviazione atomica in rapporto al quadro teorico delineato nel XXV libro dell'opera *Sulla natura*, sarà pubblicato con il titolo di *Libertà senza clinamen, il XXV libro dell'opera Sulla natura di Epicuro*, in «Cronache Ercolanesi», 36 (2006). Per un esame delle questioni più tecniche e specialistiche rimando, perciò, a quella sede.

<sup>1</sup> Oggi catalogati come *PHerc.* 1191, 419/697/1634, 1420/1056 e conservati presso l'Officina dei papiri della Biblioteca Nazionale di Napoli.

<sup>2</sup> Sedley [1983]; Annas [1993]<sup>2</sup> e [1994]; Bobzien [2000]; Morel [2000]; O'Keefe [2002]; Hamerstaedt [2003].



1. *Il tema del libro: natura e formazione degli stati mentali*

Non è facile stabilire con esattezza di che cosa Epicuro si occupi nel XXV libro dell'opera *Sulla natura* e perché lo faccia. Lo stato frammentario del trattato e, ancor di più, l'intrecciarsi di tematiche di ordine fisico, psicologico, etico e gnoseologico rendono estremamente arduo il compito di circoscrivere l'oggetto dell'indagine e i suoi motivi ispiratori. Un aiuto, tuttavia, come suggerito da Simon Laursen,<sup>3</sup> ci può venire dalla sezione finale del libro, dove Epicuro ricapitola i risultati dell'indagine compiuta:

- T1**<sup>4</sup>
- a)** Stando così le cose, dunque, bisogna anche rendere conto di ciò di cui parlavo da principio, prima di giungere a chiarire tali questioni (lacuna di circa 45 parole)...
  - b)** ... spesso ambedue [*scil.* il lato affettivo e il lato razionale]<sup>5</sup> possiedono lo stesso potere causale e non essendo gli uni attratti dagli altri, né essendo trascinati e costretti a verificarsi a causa del tempo e dell'età e per altre cause. Perciò sia la valutazione intorno al fine stesso sia il principio hanno un potere causale e anche noi l'abbiamo. E ciò che dipende da noi era l'apprensione di quello che segue: se non coglieremo qual è il canone, cioè un criterio con cui giudicare ciò che si compie per mezzo delle nostre opinioni, e, invece, seguiremo irrazionalmente gli impeti dei molti, verrà a mancare tutto ciò in base a cui indaghiamo qualcosa, e a causa di ciò combatteremo contro qualcosa di soverchiante.<sup>6</sup> E questa stessa cosa [*scil.* cogliere un canone, ovvero un criterio di giudizio] sia si generò come qualcosa di permanente sia era un seme determinato, come vado avanti a ripetere, che ci conduce sin dalla nascita verso qualcos'altro e, in quanto questo seme è presente, noi pensiamo e ci formiamo opinioni...dal momento che c'è molto, per cui la natura ha contribuito, e molto per cui la natura non ha contribuito, e molto c'è anche poiché la natura è stata riorganizzata, c'è anche qualcosa cui la natura stessa ha mostrato la via ... non solo essendosi accresciuto, ma anche a causa degli stimoli che penetrano dall'ambiente, che vengono diretti verso ciò che è migliore e non prendono solo le direzioni conseguenti, se anche verso il ... della tranquillità, da principio, e verso ciò che è ammirato ... (lacuna di alcune parole)
  - c)** ... la causa del cercare a poco a poco soprattutto il principio, il canone ed il criterio di giudizio di parole e di nozioni e di concetti e di rappresentazioni del duraturo e non duraturo stato di turbamento o di felicità dell'anima, e queste cose, infatti, ci hanno portato alla valutazione del criterio e dal criterio a poco a poco alla ricerca di quanto precedentemente detto. Tali cose, infatti, fornivano l'una all'altra la

<sup>3</sup> Laursen [1992].

<sup>4</sup> Laursen [1997], pp. 43-50. Per questo e gli altri testi ci basiamo sull'edizione stabilita in Laursen [1995] e [1997]. Le eventuali variazioni rispetto al testo lì presentato saranno segnalate in nota.

<sup>5</sup> ajm?fovtera: cfr. Arrighetti [1973], p. 635.

<sup>6</sup> kai; uJperoch/v m<sup>3</sup>a<sup>3</sup>cou'm<sup>3</sup>[eqa dia; tou't]o: Laursen [1992], p. 145.

spiegazione e il bisogno e, inversamente, ogni stimolo che sopraggiunge ha trascinato immediatamente un altro concetto, che, dapprima si è prodotto interiormente a poco a poco ed è corso via velocemente, e poi è stato compreso più saldamente, in parte, per la causa naturale della crescita e della diminuzione della fluidità, in parte, per il potere causale che si genera da noi ... (lacuna di 50 parole circa)

**d)** ... da queste cause e ... moti sia a causa nostra sia a causa della natura sia a causa dell'ambiente. Cosicché è stata data sia una spiegazione relativa alle modificazioni dell'anima sia una spiegazione relativa alle cause di quanto abbiamo esposto da principio. Infatti ora sono state comprese tali questioni [o almeno] quante siano scientificamente comprensibili e ... così dite ... all'ambiente ... (lacuna di 35 parole circa)

**e)** ... [ho risposto], dunque, alle questioni che mi avete posto.

La funzione riassuntiva del passo citato risulta in maniera evidente dal richiamo a questioni trattate *sin dal principio* e dall'uso del passato, che rimanda a spiegazioni ed argomenti precedentemente affrontati. Per tentare, dunque, di delineare con più precisione il quadro teorico entro cui si colloca la ricerca epicurea è necessario esplicitare questi rinvii, di per sé poco perspicui. Laursen, soffermandosi principalmente sulla parte **b** del brano, ha ritenuto di poter individuare il tema del libro nel problema della perfettibilità morale e, più precisamente, nell'antica questione *eij ajreth; didaktovn*. Nella sezione considerata, infatti, Epicuro, contro l'idea che le nostre reazioni emotive, razionali e pratiche siano necessitate dagli impulsi o condizionate dai tempi, dall'età e da altre cause, sembrerebbe impegnato a ribadire *la possibilità genetica* per tutti gli esseri umani di apprendere gli insegnamenti epicurei e, in particolare, un canone e un criterio di giudizio con cui esercitare al meglio la propria attività interpretativa e orientarsi verso l'ideale etico. Certamente il suggerimento di Laursen ci permette di cogliere un primo aspetto importante del libro, vale a dire l'interesse da parte di Epicuro ed esaminare in questo punto dell'opera *Sulla natura* le condizioni fisiche del suo progetto etico-pedagogico e del progresso morale dei suoi allievi. Riteniamo, tuttavia, che, estendendo la lettura alle parti **c** e **d** del brano, l'ambito di indagine possa essere ulteriormente circoscritto.

Nella parte **c** del testo, infatti, il filosofo spiega esattamente quali siano state le tappe che lo hanno spinto a trattare le presenti questioni e giustifica l'andamento della ricerca sulla base, da un lato, dell'ordine logico e consequenziale degli argomenti affrontati, e, dall'altro, della progressiva prontezza di apprendimento degli allievi, che impone, evidentemente, una gradualità nei temi e nelle problematiche da introdurre. Dice Epicuro, quindi, che 1) dapprima sono state considerate le definizioni, le nozioni, i concetti e le rappresentazioni della felicità e del turbamento dell'anima; che 2) questa valutazione ha condotto alla ricerca di un criterio con cui giudicare la veridicità o meno di quelle categorie; e che, infine, 3) *la riflessione sul criterio ha portato* «alla ricerca di quanto precedentemente detto». L'indagine del XXV libro, dunque, inserita nel contesto di una riflessione sulla capacità dell'uomo di orientare il proprio progresso etico e sulle condizioni

fisiche della sua perfettibilità morale, sembrerebbe muovere più precisamente da una valutazione condotta sulla natura della felicità e del turbamento e su quegli strumenti conoscitivi necessari al conseguimento del vero bene.<sup>7</sup> Con ciò, tuttavia, non siamo ancora giunti a definire esattamente il contenuto del trattato. Un'indicazione più esauriente a tale proposito ci viene, finalmente, dalla sezione **d**.

Qui Epicuro sintetizza i risultati della ricerca svolta, sostenendo di aver dato un **παθολογικόν**; "trovpo" ed un **αιτιολογικόν** "trovpo" delle cose precedentemente esposte. David Sedley aveva pensato di interpretare le parole del filosofo, individuando nelle due spiegazioni due diverse fasi dell'indagine sullo sviluppo psicologico umano: l'una, *relativa al piacere e al dolore*, sarebbe stata svolta nella prima parte del libro andata perduta, l'altra, *relativa alle cause* degli stati più complessi dell'anima, sarebbe stata condotta nella seconda parte conservata del lavoro.<sup>8</sup> Pensiamo, tuttavia, che, in base al significato e al modo con cui il termine **παθος** è utilizzato da Epicuro nel libro, sia possibile capire diversamente il senso di quanto affermato in questa parte del passo. Se è vero, infatti, che in alcuni luoghi della letteratura epicurea le «affezioni» denotano specificamente il piacere e il dolore, è vero anche che Epicuro si serve della parola per indicare più in generale tutte le modificazioni che interessano il complesso anima-corpo,<sup>9</sup> e, in questo particolare scritto, i processi psico-fisici che sono alla base delle funzioni più alte della mente, come i ricordi o, più in generale, gli **αιπογενημενα**, tra cui i ricordi sono esplicitamente annoverati.<sup>10</sup> In almeno due occasioni, infatti, lo scolarca parla di «ricordo o affezione analogo (**αιναλογον**) al ricordo»<sup>11</sup> e in una di queste anche di «ricordo o moto (**κινησις**) analogo al ricordo»<sup>12</sup>, fornendoci, quindi, due indicazioni: la prima è che, per lui, almeno in quest'ambito di indagine, il termine **παθος** è intercambiabile con il termine **κινησις** e, perciò, si riferisce ad un processo o ad un'attività.<sup>13</sup> La seconda è che il **παθος** si trova in un rapporto di analogia con la **μνημη**. Ora, come è noto, nel lessico epicureo la parola **αιναλογικα** e i suoi derivati indicano o la somiglianza tra dati fenomenici<sup>14</sup> o, più frequentemente, la corrispondenza tra dati dell'esperienza e aspetti della realtà non osservabili. In linea di principio, quindi, l'espressione «affezione analogo al ricordo» potrebbe essere intesa in due modi: nel senso di un processo psichico simile alla memoria di cui si ha coscienza, o nel senso di un processo fisico che sta alla

<sup>7</sup> Cfr. Epicuro, *Ep. Pyth.* 116; *Ep. Men.* 129.

<sup>8</sup> Sedley [1983], p. 17.

<sup>9</sup> *I. e.* in Epicuro, *Ep. Hrd.* 52, 6; 53, 7 e 10; 55, 11; 63, 2 e 9; 73, 3; 75, 8 e 10; *SV* 18, 2.

<sup>10</sup> Laursen [1995], p. 92, 1420, 2, 3 ll. 8-12. = [35.11] Arr. Il passo corrisponde al nostro **T2**.

<sup>11</sup> *Ibid.* e Laursen [1997], pp. 16-17, 1191, 4, 2, 1 = -24 inf./ 1191, 7, 1, 2-3 = -23 sup. ll. -5/-3.

<sup>12</sup> Laursen [1997], pp. 16-17, 1191, 4, 2, 1 = -24 inf./ 1191, 7, 1, 2-3 = -23 sup. ll. 5-7; 697, 2, 2, 4 (= col. 5) ll. 1-3; 1056, 5, 1 ll. 7-8 = [34. 20] Arr.

<sup>13</sup> Per la possibilità di interpretare il termine **κινησις** in questo modo rimandiamo a Sedley [1988], pp. 301-02.

<sup>14</sup> Sedley [1976], p. 32 Col. III a, 5 = [26.39] Arr.

base del ricordo e di cui non si ha consapevolezza. La seconda soluzione, tuttavia, è più probabile. Se si eccettuano le occorrenze già contemplate dell'aggettivo *ajnavlogo*", infatti, negli altri frammenti del XXV libro Epicuro utilizza una volta il sostantivo *ajnalogiva*<sup>15</sup> e un'altra l'avverbio *ajnalovgw*"<sup>16</sup> sempre per rimandare alla corrispondenza dei processi descritti con i dati dell'esperienza, assunti come base dell'analisi.<sup>17</sup>

Per comprendere pienamente l'ambito d'indagine del *paqologiko;*" *trovpo*", dunque, dobbiamo cercare di precisare sin d'ora cosa siano in generale quegli *ajpogegennhmevna* con cui i *pavqh* intrattengono una relazione di analogia e in cui a questo punto non ci pare fuori luogo riconoscere quelle cose cui Epicuro rimanda nuovamente in questa sezione e che costituiscono certamente l'oggetto della spiegazione. È intorno a questo termine, infatti, come è noto, che ruota gran parte della riflessione svolta dal filosofo nel libro o almeno di quanto il testo ci restituisce oggi. Sulla resa più adatta e sul significato della parola gli studiosi hanno espresso i pareri più svariati<sup>18</sup> e anche noi abbiamo già avuto modo di trattare altrove la questione.<sup>19</sup> Non essendo questa, tuttavia, la sede adatta per riprendere da capo le diverse soluzioni degli interpreti né i problemi all'origine del loro disaccordo, ci limiteremo a riportare brevemente i risultati della nostra precedente analisi. Attraverso l'esame dei passi in cui la parola *ajpogegennhmevnon* e i termini ad essa affini compaiono abbiamo potuto constatare come il verbo *ajpogenna'n* sia utilizzato nel libro nella duplice accezione di *originare* e di *sviluppare* per descrivere rispettivamente il processo di formazione della mente e delle sue proprietà a partire da un'aggregazione atomica adatta e l'ulteriore processo di evoluzione psicologica che si attesta a livello fenomenico. Abbiamo, quindi, potuto rilevare come il termine *ajpogegennhmevnon* indichi l'ultima tappa di questo sviluppo di cui il filosofo individua chiaramente anche il momento iniziale ed una fase intermedia, definendo l'uno *ajpogennhqevn* e l'altro *ajpogennwvmenon* e come, perciò, i tre participi medio passivi aoristo, presente e perfetto, che compaiono spesso nel trattato e che vengono alternati in maniera puntuale dal filosofo, vadano resi rispettivamente con l'espressione «prodotto originario», «prodotto in via di sviluppo» e «prodotto sviluppato». Abbiamo, poi, cercato di spiegare che cosa sia effettivamente un «prodotto» e siamo giunti a constatare, sulla base di una considerazione esaustiva delle occorrenze del termine, come l'espressione, al singolare, designi la condizione complessiva della mente in una fase particolare del suo sviluppo e dell'esercizio delle sue funzioni e, al plurale,

<sup>15</sup> In Laursen [1995], p. 104, 1056, 3, 2 ll. 9-10 = [34. 14] Arr.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1056, 3, 1 l. 8 = [34. 13].

<sup>17</sup> A tale proposito rimandiamo ad Asmis [1984], p. 177.

<sup>18</sup> Diano [1946], pp. 128-30; Grilli [1948], p. 396; Arrighetti [1973], p. 629; Sedley [1983], pp. 17 e 38-39; Annas [1993]<sup>2</sup>, pp. 55-59; Laursen [1995], p. 43; Purinton [1996], p. 156; Bobzien [2000], pp. 325 e 333; O' Keefe [2002], p. 182, Hammerstaedt [2003], p. 157.

<sup>19</sup> Masi [2005], pp. 27-51.

l'insieme degli stati, delle disposizioni e delle attività della *diavnoia*, in un certo momento della sua evoluzione, che determinano il carattere di una persona, vale a dire l'insieme dei suoi orientamenti emotivi, razionali e pratici.

Alla luce di quanto detto sul significato del termine *ajpogegenhmevnon*, non sarà difficile, allora, riconoscere nel *paqologiko*;" *trovpo*" lo studio di quei processi psico-fisici alla base delle facoltà e delle funzioni mentali e comprendere meglio il nesso tra questo tipo di indagine e l'*ajtiologikov*" *trovpo*". La spiegazione sui *pavqh* e la spiegazione sulle cause, infatti, lungi dal rappresentare due parti distinte della trattazione, costituiscono, più probabilmente, due aspetti di una medesima ricerca in cui all'osservazione di una particolare condizione della mente segue un'analisi più precisa sulla sua natura e sui fattori che l'hanno determinata. Ciò trova conferma non solo nel modo di procedere del filosofo in alcuni brani del libro, dall'osservazione di un fenomeno psichico alla valutazione della sua natura e della sua origine,<sup>20</sup> ma anche e soprattutto nei principi della sua scienza,<sup>21</sup> cui il filosofo sembra volersi richiamare alla fine della sezione **d**.

In base a quanto sin qui detto, dunque, ci pare che Epicuro, sostenendo di aver dato «una spiegazione relativa alle modificazioni e una spiegazione relative alle cause delle cose esposte sin da principio» intenda circoscrivere il campo della sua ricerca allo studio della natura e delle cause degli stati, delle disposizioni e delle attività della mente nella loro evoluzione. Ora dobbiamo capire, però, per quale ragione una riflessione sulla capacità di apprendimento e di utilizzo degli strumenti conoscitivi atti ad orientare l'essere umano nel conseguimento del *telos* si sia trasformata *kata*; *mikro;n* in una ricerca sullo statuto ontologico della mente e delle sue proprietà.

## 2. *L'origine polemica dello scritto*

Alla fine di **T1** Epicuro si rivolge direttamente ad un gruppo di persone, richiamando quanto da loro sostenuto. Non è questo l'unico luogo della trattazione in cui il filosofo si indirizza ad altri. Già all'inizio, infatti, l'autore rimprovera alcuni interlocutori per essere giunti, a causa della loro ingenuità (*kat' eujhvqei*"), a sostenere delle tesi sciocche (*eij" tou't' ajfueiva*").<sup>22</sup> In un momento successivo, ormai a trattazione quasi conclusa, egli invoca probabilmente le stesse persone, appellandole in maniera canzonatoria «uomini incapaci» (*mocqhroi*; *a[nqrwpoi*)<sup>23</sup> e, poco più avanti, utilizza di nuovo la seconda

<sup>20</sup> In Laursen [1995], p. 91, e Laursen [1997], pp. 16-17.

<sup>21</sup> Epicuro, *Ep. Hrd.* 68-69.

<sup>22</sup> Laursen [1995], p. 92, 1420, 2, 3 ll. 5-7 = [35.11]. Corrisponde al nostro **T2**.

<sup>23</sup> Laursen [1997], p. 37, 1191, 9, 2, 2 = - 9 inf./1191, 8, 2, 3 = - 8 sup., ll. 5-6. Il passo, tuttavia, è molto incerto e può essere ricostruito diversamente. Per un'alternativa si veda Long-Sedley [1987], I, p. 103, 20 C (8); II, p. 106.

persona plurale: «secondo quello che dite»<sup>24</sup>. Sulla base di queste indicazioni, alcuni interpreti hanno suggerito di identificare gli interlocutori di Epicuro o in un gruppo di allievi intenti ad esporre al maestro le loro difficoltà, o in un manipolo di avversari rispetto ai quali il filosofo sarebbe impegnato a prendere le distanze e a precisare la propria dottrina, o in entrambi, vale a dire sia in discepoli influenzati da correnti di pensiero estranee alla scuola sia in quei pensatori all'origine della loro dissidenza.<sup>25</sup> Tenendo conto del modo in cui l'autore usa generalmente indirizzarsi ai propri interlocutori nel corso dell'opera *Sulla natura*, nessuna delle ipotesi contemplate sembrerebbe poter essere esclusa.<sup>26</sup> Alla luce, tuttavia, delle espressioni utilizzate dal filosofo nel trattato per richiamarsi ai sostenitori delle tesi discusse si può tentare di fare più chiarezza su questo punto. L'uso dei termini *eujuvqh*", *ajfueivo*", *mocqhrov*", infatti, tutti in qualche modo tesi ad enfatizzare la mancanza di abilità nella conduzione di argomenti a causa di un difetto di conoscenza e di esercizio, lascia intendere chiaramente che i destinatari immediati delle invocazioni di Epicuro siano da individuare in un gruppo di discepoli non ancora pienamente formati, piuttosto che in un gruppo di filosofi già pratici di contese dialettiche.<sup>27</sup> Questa prima indicazione ci permette, forse, di ricollocare il XXV libro dell'opera *Sulla natura* nell'ambito di quegli scritti del filosofo finalizzati all'apprendimento e alla soluzione delle questioni poste dai discenti e a loro dedicati. L'ipotesi, oltre ad essere coerente con quanto già sappiamo sulla funzione didattica del Peri; *fuvsew*",<sup>28</sup> ci pare ulteriormente rafforzata da altri due passi, che avremo modo di esaminare successivamente, in cui l'autore si serve della prima persona plurale allo scopo, probabilmente, di definire una volta per tutte la posizione da adottare all'interno della scuola circa l'argomento trattato.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Laursen [1997], p. 39, 1056, 7, 3, ll. 2-3 = [34.29] Arr.

<sup>25</sup> Sedley [1983], pp. 35-36; Laursen [1995], pp. 53-54.

<sup>26</sup> Sappiamo, infatti, che Epicuro è solito rivolgersi in seconda persona sia ad esponenti di scuole rivali (cfr. Sedley [1976], p. 31, col. I a.; Cantarella [1972], p. 22, 9 VII), sia ad allievi che hanno assunto una posizione discordante rispetto alla sua (per esempio a Metrodoro nel XXVIII libro dell'opera *Sulla natura* edito in Sedley [1973]).

<sup>27</sup> L'*eujuvqeia* indica in generale la semplicità o, con accezione negativa, la semplicioneria che deriva dalla mancanza di esperienza, di conoscenza o consapevolezza. (cfr. Platone, *Soph.* 268A; Aristotele, *Reth.* 1389a 16; *EE* 1221a 12; Epicuro, *Ep. Men.* 126, 6-8). L'aggettivo *ajfuhv*" indica l'incapacità che deriva dalla mancanza di dote, abilità ed educazione (cfr. *i.e.* Platone, *Parm.* 133b; Ateneo, *Deipnosofisti* VIII 354b = 102 Arr. = 171 Usen.). L'aggettivo *mocqhrov*", infine, può avere sia una connotazione morale (si veda a tale proposito Natali [1999], p. 469 n. 187) sia logica. In Sesto Empirico, per esempio, la parola indica l'invalidità logica di uno schema argomentativo (*PH* 2.146-147, 153-154, 156, 176), oppure la definizione falsa (*PH* 2.209-210) e la proposizione condizionale falsa (*PH* 2.105, 2.111) o la scorrettezza di alcune teorie causali (*PH* 1.180). Ringraziamo moltissimo Luca Castagnoli per averci indicato puntualmente le accezioni sestane di *mocqerov*".

<sup>28</sup> Cfr. Sedley [1973], 13 XIII 6-10 = [31.22] 6-10 Arr.; Sedley [1998], p. 104.

<sup>29</sup> Laursen [1995], p. 101, 1056, 2, 1 ll. 4-5 = [34.10] Arr. = T4; Laursen [1997], p. 26, 697, 3, 2, ll. 1-8 = T6 e.

Dal contesto in cui occorrono i richiami diretti agli allievi, d'altra parte, si può ricavare come le valutazioni di Epicuro siano idealmente mirate a raggiungere anche coloro che, più consapevolmente, si sono fatti promotori di quelle posizioni riportate all'interno della scuola e che lo hanno spinto ad intraprendere una ricerca chiarificatrice. Laddove, infatti, il filosofo si rivolge ai suoi discepoli in prima o seconda persona, dimostra di essere anche e, soprattutto, impegnato ad esprimere e ad estendere la sua contrarietà a chiunque tenti di sostenere «che tutte le cose sono tali quali quelle che chiamiamo necessarie»<sup>30</sup> e a coloro che, «non sapendo fare le opportune distinzioni si confondono riguardo al discorso sulle cause»<sup>31</sup>. Epicuro, tra l'altro, ammette di opporsi «ad alcuni di loro più e ad altri meno»,<sup>32</sup> riconoscendo, con una simile precisazione, di avere in mente una pluralità di rivali non tutti, per lui, ugualmente preoccupanti e pericolosi. Alla luce, dunque, di queste ultime indicazioni sembrerebbe che il XXV libro, originariamente concepito per risolvere alcune questioni poste dagli allievi, rispondesse, soprattutto, all'esigenza del filosofo di criticare e prendere le distanze da altre dottrine da cui, forse, i membri del Giardino rischiavano di essere nocivamente influenzati.

Giunti a questo punto, comunque, a noi non importa tanto soffermarci sul problema dell'identificazione dei rivali esterni.<sup>33</sup> Quello che a noi interessa è capire, piuttosto, quali siano stati quei motivi di dissenso che possono aver indotto il filosofo ad intraprendere un'analisi tanto approfondita e complessa del mentale nell'ambito di una discussione originariamente di natura etica e gnosologica. Per risolvere il problema gli interpreti si sono solitamente concentrati su un passo, oggi conosciuto ai più come «digressione»<sup>34</sup>, in cui Epicuro cerca di confutare coloro che, sulla scorta dell'eziologia degli antichi atomisti, in base a cui *tutto* è il risultato della necessità e del caso,<sup>35</sup> sostengono che anche tutto ciò che ci riguarda accade a causa della costituzione originaria e della necessità accidentale di ciò che ci circonda e ci penetra.<sup>36</sup> Costoro, per il filosofo, cadono in autocontraddizione nella misura in cui, accettando di dibattere la questione, negano che la causa delle loro disposizioni e azioni sia in loro ma allo stesso tempo presuppongono *di fatto* ciò che negano, ovvero che l'atto stesso del dibattere abbia principio in loro. Alla luce di questi dati, perciò, gli studiosi si sono dimostrati sostanzialmente d'accordo nel ritenere che, almeno da un certo punto in poi della trattazione, Epicuro si sia impegnato a difendere l'ideale del progresso morale e l'autonomia dell'essere umano nel perseguire tale scopo dalla possibilità di estendere alla sfera psicologica ed etica le implicazioni mec-

<sup>30</sup> Laursen [1997], p. 37, 1056, 7, 2, ll. 4-5.

<sup>31</sup> Laursen [1997], pp. 22-23, 1056, 5, 3 ll. 9-12 = [34.22] Arr. = T6 c.

<sup>32</sup> *Ibid.*, ll. 13-16.

<sup>33</sup> La questione, infatti, ci pare sia già stata esaurientemente trattata da Sedley con l'indicazione dei seguaci democritei del IV sec. a. C., forse, impegnati in un'opera di radicalizzazione delle posizioni del padre dell'atomismo (Sedley [1983], pp. 31-33).

<sup>34</sup> Dal nome attribuitogli da Sedley [1983], p. 17, e che ritroviamo in Bobzien [2000], p. 298.

<sup>35</sup> Laursen [1997], p. 41, 1056, 7, 4 = [34.30] Arr. = Long-Sedley [1987], 20 C.

<sup>36</sup> Laursen [1997], p. 35 = [34. 27] Arr. = Long-Sedley [1987], 20 C = T7.

canicistiche della fisica democritea. Sul significato specifico della tesi combattuta dal filosofo, tuttavia, e, quindi, sul motivo originario della sua preoccupazione, i critici hanno espresso pareri diversi. Come è noto, infatti, c'è chi ha ritenuto che l'autore sia intento a combattere una forma di determinismo,<sup>37</sup> chi una forma di riduzionismo,<sup>38</sup> chi l'idea che il soggetto agente o, più precisamente, la deliberazione umana non abbia alcuna efficacia causale nel corso degli eventi.<sup>39</sup>

Nessuno, però, a quanto sappiamo, si è più chiesto, alla luce delle scoperte che hanno consentito a Laursen di inserire nella prima parte del libro frammenti precedentemente collocati in altra sede,<sup>40</sup> se sia ancora lecito parlare di «digressione», e non piuttosto della ripresa di una questione posta dagli allievi ed esaminata dal maestro sin dal principio, né se l'orizzonte problematico in cui inserire la trattazione epicurea non sia in effetti ancora più complesso e articolato di quanto emerga da questo passo. Eppure, lo vedremo subito, già a partire dai frammenti iniziali del libro Epicuro appare impegnato ad affrontare quel medesimo dilemma, che si ritrova espresso in maniera più chiara, sebbene mai completamente esplicita, nella seconda sezione del libro e che possiamo tentare di sintetizzare in questo modo: come possa l'uomo orientarsi al conseguimento del *telos* e come possa l'educazione fungere da supporto in questo senso, *se, nell'ambito di una psicologia atomista, l'insieme degli stati, delle attività e delle disposizioni mentali che sono alla base del suo progresso morale sembra risultare, in ogni fase dello sviluppo, necessitato e, perciò, da un lato, casualmente efficace solo in virtù di fattori che non sono dipendenti da lui, e dall'altro immodificabile e reticente ad ogni tentativo di riforma*. Seguendo l'ordine dei frammenti stabilito da Laursen, inoltre, ci si può facilmente rendere conto come il problema della necessità o meno della condizione psicologica umana venga, dapprima, introdotto da Epicuro in termini sommari e, poi, discusso in maniera più precisa, quasi come se lo scolarca, incalzato dagli interrogativi dei suoi allievi, si fosse trovato costretto ad approfondire sempre di più la questione. Per comprendere a fondo le ragioni dell'indagine epicurea, perciò, riteniamo sia utile cominciare l'analisi proprio dai brani iniziali del libro, generalmente trascurati dagli interpreti, e ritornare, solo in un secondo momento, sui punti più noti e frequentati della trattazione.

### 3. *La necessità atomistica e le sue molteplici forme*

<sup>37</sup> Sedley [1983], pp. 24 e 32.

<sup>38</sup> Annas [1994], pp. 126-28.

<sup>39</sup> Bobzien [2000], pp. 299-300; O' Keefe [2002], p. 160.

<sup>40</sup> In particolare la scoperta che il *PHerc.* 1420 facesse originariamente parte del medesimo rotolo del *PHerc.* 1056, che ha consentito di recuperare frammenti utili alla ricostruzione della polemica epicurea (Puglia [1987], p. 82).



## L'antideterminismo di Epicuro e il suo limite

Il primo passo in cui Epicuro si richiama esplicitamente e polemicamente alle posizioni degli avversari è il seguente:

**T2**<sup>41</sup> ... allo stesso tempo sostenendo che tutto riceva il proprio potere causale dal movimento precedente e rovesciando fronte retro e dall'alto in basso il ragionamento (e perciò siete giunti da ingenui<sup>42</sup> a questo punto di sciocchezza) si è dovuto dire che proprio tra questi stessi "prodotti sviluppati" i ricordi si generano, o le affezioni analoghe ai ricordi, che conseguirono ...

Qui il filosofo appare chiaramente impegnato a discutere la tesi secondo cui ogni cosa deriva *da* ed è a sua volta causa *in virtù di* un moto precedente, e, quindi, da un lato, a contestare il modo di argomentare dei suoi allievi,<sup>43</sup> dall'altro, ad esplicitare le conseguenze inaccettabili della dottrina da loro sostenuta. Egli, in particolare, appare preoccupato delle implicazioni che la teoria di una concatenazione infinita e ininterrotta di cause potrebbe avere per i ricordi, assunti, forse, qui, come in altri punti del libro, quali esempi paradigmatici di quelle funzioni che la mente sviluppa nel tempo, utili alla realizzazione dell'imperturbabilità.<sup>44</sup> L'argomento, purtroppo, è incompleto ed è certamente rischioso cercare di esplicitare ciò che nel testo non compare. Sulla base delle indicazioni rimaste, tuttavia, e di quanto conosciamo della funzione svolta dalla memoria nella ricerca del *telos*, non ci pare azzardato individuare la difficoltà nel fatto che, se ogni cosa ricevesse effettivamente il suo potere causale da un moto precedente, allora anche i ricordi dovrebbero essere considerati, da un lato, come il risultato inevitabile di ciò che li ha preceduti e, dall'altro, come causalmente efficaci *solo* in virtù di ciò che li ha preceduti. Ma ciò, per Epicuro, equivarrebbe a negare che la mente abbia la capacità di richiamare da sé, a seconda dell'occorrenza, la memoria «dei principi generali e fondamentali della dottrina» e che l'esercizio mnemonico, da lui più volte fortemente raccomandato, abbia una qualche utilità in questo senso.<sup>45</sup> Potrebbe risultare difficile, invece, se non addirittura fuorviante, tentare di spiegare cosa sia, nel caso del ricordo, il moto precedente, se l'attività atomica da cui esso deriva, o uno stato psichico precedente, o lo stimolo sensibile. La frase «ricevere il potere causale dal moto precedente», infatti, è talmente generica da comprendere tutte le sequenze causali che si possono dare in una concezione atomistica dell'anima, vale a dire sia la concatenazione verticale dei moti che si trasmettono dai singoli atomi

<sup>41</sup> Laursen [1995], p. 92, 1191 corn. 6 pz. 1 z. 5 col. 1; 1420 corn. 2 z. 3 = [35.11] Arr.

<sup>42</sup> kat' euj»hvw¼e³j³"³ eij" tou't³' Masi; kai; kat'euj»hvw¼e³ia`<n>' átâ eij" tou't³' Laursen.

<sup>43</sup> p³e³rikavtw trevponte" to;n lovgon: per il significato di questa espressione rimandiamo a Masi [2005], pp. 42-43, n. 73.

<sup>44</sup> Si vedano in particolare Laursen [1995], p. 107 = [34. 17] Arr. e Laursen [1997], pp. 16-17 = [34. 20] Arr.

<sup>45</sup> Ivi, 36, 1-2; 82, 1-2; 83, 5 ss.

all'aggregato complessivamente inteso,<sup>46</sup> sia la progressione delle fasi evolutive mentali,<sup>47</sup> sia la successione di eventi esterni che portano alla formazione di uno stimolo sensoriale *eadem ratione*,<sup>48</sup> sia l'interazione tra le varie serie. Non possiamo escludere, quindi, e, anzi, ci pare molto probabile, che l'autore abbia voluto utilizzare questa formulazione allo scopo proprio di ricoprire il più ampio spettro di possibilità. Ciò che è certo è che, proseguendo nella lettura dei frammenti, il problema si delinea con più precisione.

Nei passi successivi, per esempio, Epicuro si preoccupa subito di negare, più specificamente, la possibilità di ridurre la condizione della mente all'azione necessitante e alla natura eterna dei vari atomi che la compongono. Questo, per lo meno, è quanto si ricava dal frammento che segue:

**T3**<sup>49</sup> ... mentre in altri casi anche propria di ciascuno. Infatti gli atomi (αἰῶν α[τομ<sup>3</sup>ο<sup>3</sup>ι) non esercitano affatto un'azione generale<sup>50</sup> sul "prodotto sviluppato", ma, sebbene, pur essendo in alcuni casi l'azione [degli atomi] una sola in base al loro intreccio, ci sia anche una certa distinzione, non diversamente<sup>51</sup> [ci sono] molti [*scil.* altri] fattori che contribuiscono ad una medesima azione [degli atomi?] ed anche, talvolta, ad un'azione diversa. Lo stato del ricordo era ... dai principi ...

Nel passo il filosofo rigetta l'idea che la condizione sviluppata dalla mente possa essere influenzata dall'azione dei *singoli atomi* che la compongono. La possibilità di interpretare il termine «atomi» in questo modo si basa sulle seguenti considerazioni. Epicuro utilizza il plurale α[τομοι sia in un senso collettivo, per indicare l'insieme di atomi che compongono un aggregato, sia in un senso distributivo, per indicare gli atomi che compongono un aggregato singolarmente considerati. Generalmente l'uso collettivo è segnalato rispetto a quello distributivo mediante l'apposizione di opportune indicazioni. Nell'*Epistola ad Erodoto*, per esempio, il filosofo menziona gli atomi *del o in un corpo solido*<sup>52</sup> e la *quantità di atomi* che contribuisce alla formazione della natura dell'anima;<sup>53</sup> nell'*Epistola a Pitocle* gli atomi *uniti tra loro*,<sup>54</sup> gli atomi che *producono l'immagine del lampo*,<sup>55</sup> gli atomi *nell'aria*,<sup>56</sup> e *l'aggregarsi di atomi*,<sup>57</sup> in un

<sup>46</sup> Lucrezio II 133-141.

<sup>47</sup> Lucrezio III 445-454.

<sup>48</sup> Lucrezio IV 744.

<sup>49</sup> Laursen [1995], p. 93 = [35.12] Arr.

<sup>50</sup> »κοῖν<sup>3</sup>ον τι: Sedley; soluzione già ipotizzata in Laursen [1995], p. 54.

<sup>51</sup> ε<sup>3</sup>»±2/3<sup>3</sup>ατῖσκαῖ δῖαλ<sup>3</sup>η»±1/2<sup>3</sup>...»ἕτερ<sup>3</sup>η.α<sup>3</sup>α<sup>3</sup> Laursen; ε<sup>3</sup>»στῖ<sup>3</sup>α<sup>3</sup> τι" καῖ; δῖαλ<sup>3</sup>η<sup>3</sup>»<sup>3</sup>τι" Sedley; ο<sup>3</sup>α<sup>3</sup> ε<sup>3</sup>α<sup>3</sup>α<sup>3</sup>τε<sup>3</sup>ν<sup>3</sup>»<sup>3</sup>ω<sup>3</sup>α<sup>3</sup>" Masi.

<sup>52</sup> Epicuro, *Ep. Hrd.* 48, 4-5; 50, 4.

<sup>53</sup> Ivi 65, 6.

<sup>54</sup> Epicuro, *Ep. Pyth.* 99, 4-5.

<sup>55</sup> Ivi 102, 2.

<sup>56</sup> Ivi 110, 3.

<sup>57</sup> Ivi 115, 1.

altro frammento del Peri; fuvsew" gli atomi *del corpo*.<sup>58</sup> Laddove, invece, accanto al termine a[tomoi manchino indicazioni come quelle evidenziate, il filosofo utilizza generalmente il plurale in senso distributivo.<sup>59</sup> Quanto detto sembra valere anche per i frammenti del XXV libro, dove, come vedremo, Epicuro è attento a segnalare l'uso collettivo di a[tomoi e dei suoi sinonimi con accorgimenti simili a quelli sopra evidenziati. Il fatto, dunque, che in T3 manchi un indicatore del genere ci fa pensare che la parola sia utilizzata in un senso distributivo e che, con ciò, l'autore intenda negare un'influenza diretta dei singoli atomi sullo stato complessivo del «prodotto». Contro tale eventualità, inoltre, egli si spinge ad anticipare quella che, vedremo meglio più avanti, costituirà la sua soluzione del problema considerato. Epicuro, cioè, fa notare due cose. La prima è che, nonostante talvolta gli atomi si intreccino tra loro in modo tale da esercitare un'azione unitaria, tra singoli atomi e «prodotto sviluppato» rimane, comunque, una certa *distinzione* (diavlhyi") che fa sì che il «prodotto» non dipenda dai suoi elementi costitutivi ma, al contrario, che il comportamento dei singoli atomi sia condizionato dal prodotto nel suo complesso. La seconda è che ci sono molti altri fattori, non immediatamente riconducibili alle qualità e ai moti originari degli atomi costitutivi della diavnoia, che contribuiscono a far sì che essi confluiscono in un'unica azione o meno e che concorrono, perciò, insieme alla diavlhyi", a garantire che l'ajpogegennhmevnon non sia la mera somma delle sue *singole* parti.

Il problema della relazione tra la mente e i vari atomi che la compongono viene ripreso da Epicuro anche in altri punti del libro da cui si evince, più chiaramente, come la questione fosse stata sicuramente fonte di polemica tra il filosofo e i suoi interlocutori:

T4<sup>60</sup> ... la mente, essendo capace di essere mossa dalle proprietà, che non potremmo dire per amor di polemica, dipendenti dagli atomi (pro;" tw'n ajtovmwn), a partire dai primi elementi che si muovono in un modo più molteplice e vario (ejk tw'n prwvwtwn polutropwtevrw" kinoumevwn kai; poikilwtevrw") ...

T5<sup>61</sup> ... potremmo denominare una determinata cosa in termini di “composto”, ma anche in termini di “atomi”, e in termini di “atomi mossi” o<sup>62</sup> [in termini di atomi in un] “composto” e non in quanto<sup>63</sup> [gli atomi]

<sup>58</sup> [36.21] Arr. 9-10.

<sup>59</sup> Cfr. Epicuro, *Ep. Hrd.* 43, 4; 44, 6, 7, 9; 54,1 e 4; 55, 8; 56, 3; 61,1; 62, 2; [24.37] 7 Arr.

<sup>60</sup> Laursen [1995], p. 101 = [34.10] Arr.

<sup>61</sup> Laursen [1995], p. 102 = [34.11] Arr.

<sup>62</sup> kinoumevna" ajtovmou" h]: parole omesse, probabilmente per un errore di stampa, nel testo dato da Laursen, che però, le riporta in sede di traduzione.

<sup>63</sup> mh; <h|>i Masi; mhi P; mh; ;j i Laursen.

sono detti soltanto “questo stesso muoversi verso il basso”.<sup>64</sup> Infatti la varietà delle proprietà ...

Da entrambi i frammenti, infatti, traspare l’interesse di Epicuro di resistere ad ogni tentativo teso ad assimilare il piano del mentale alla dimensione dei singoli atomi, sempre identica a se stessa ed immutabile, e ad affermare, di contro, una relazione di derivazione delle proprietà psichiche da quegli aspetti atomici che possono variare e modificarsi nel tempo. In **T4**, in particolare, Epicuro si impegna a prevenire quanti, per gusto della contesa dialettica, intendano sostenere che le proprietà mentali dipendono direttamente dai *singoli* atomi e a precisare che i *sumbebkhovta*, da cui la mente può essere mossa, derivano, piuttosto, dall’attività molteplice e varia che i principi svolgono in virtù dei loro reciproci rapporti. Ciò, per lo meno, è quanto si evince dal contrasto tra l’espressione *pro;* *tw'n ajtovmwn* che rimanda, in assenza di ulteriori precisazioni, ai *singoli* atomi, e il sintagma *ejk tw'n prwvtnw polutropwtevrw" kinoumevwn kai; poikilwtevrw"*, che indica i principi che si muovono in un modo *più* molteplice e vario, ovvero gli atomi che, essendo in relazione tra loro, hanno un’attività più variegata di quella che hanno di per sé.<sup>65</sup> In **T5**, invece, il filosofo, allo scopo di esplicitare meglio la propria posizione, spiega il senso in cui la parola «atomi» può essere intesa e specifica che il termine *non ha solo* un’accezione distributiva riferibile ai *vari* componenti di un aggregato (caratterizzati dal loro muoversi verso il basso), come qualcuno evidentemente insiste a credere, ma ha anche un’accezione collettiva, che si riferisce ai componenti dell’aggregato considerati *in relazione tra loro e nel loro complesso* («atomi mossi o composto»).

Chiarito ciò, tuttavia, Epicuro si ritrova presto ad esaminare un’altra questione, ovvero se l’insieme degli stati, delle disposizioni e delle attività che la mente acquisisce nel tempo non sia allora da ritenere l’esito inevitabile di una specifica struttura atomica. Questo è quanto si evince da un passo che esamineremo meglio in seguito ma che vale la pena citare qui nella sua interezza, in parte, per non interrompere la continuità del discorso dell’autore, in parte, perché ci pare importante metterne in luce la natura polemica:

**T6**<sup>66</sup> a) ... risultando per [gli atomi] compressi insieme ma anche [gli atomi] compressi insieme chiaramente in modo omogeneo. Compressi insieme, infatti, i medesimi [atomi]<sup>67</sup> avevano la capacità naturale di originare tali cose [*scil.* i “prodotti originari”] e di incominciare un tale

<sup>64</sup>to; kav[tw] kinei'sqai Masi su suggerimento di Leone.

<sup>65</sup> *ej<sup>3</sup>k tw'n<sup>3</sup> p<sup>3</sup>rwwvtnw*: l’espressione si riferisce chiaramente agli atomi (cfr. Epicuro, *Ep. Hrd.* 69,6).

<sup>66</sup> Laursen [1997], pp. 18-31.

<sup>67</sup> *ajj auj»tai;*¼ Vogliano.

## L'antideterminismo di Epicuro e il suo limite

processo<sup>68</sup> nel modo [che risulta] dalla medesima distanza. E i “prodotti originari”<sup>69</sup> ... (lacuna di poche parole)

**b)** ... di diventare tali<sup>70</sup> nel modo già detto e sono adatti a realizzare le medesime [caratteristiche]. In molti casi, però, i [prodotti originari],<sup>71</sup> sebbene abbiano la capacità naturale di diventare adatti a realizzare sia queste sia quelle, non lo diventano a causa loro, non per il medesimo potere causale proprio sia degli atomi che di loro stessi, e sono essi, soprattutto, quelli a cui noi ci opponiamo e quelli che biasimiamo, [pensando] che siano disposti secondo una natura che è disturbata da principio,<sup>72</sup> proprio come avviene nel caso di tutti gli animali. Infatti la natura degli atomi non ha collaborato affatto con loro né alla realizzazione di alcune azioni, né al grado delle azioni e delle disposizioni; sono, invece, gli stessi “prodotti sviluppati” che possiedono tutto il potere causale, o il potere causale più rilevante, di queste determinate cose, e a partire da quello<sup>73</sup> alcuni moti degli atomi risultano disturbati, non del tutto a causa degli atomi, i quali dalle<sup>74</sup> cose che di necessità sopraggiungono dall'ambiente verso<sup>75</sup> la naturale ... non tutta ... essendo causa sia la costituzione originaria degli atomi sia ... l'aggregato ... risultando dallo stesso “prodotto originario” ...

**c)** ... allo stesso tempo opponendoci a molti degli uomini e rimproverandoli, cosa che è contraria alla causalità necessaria propria di quello stesso metodo [di spiegazione]. Così non appena si è prodotto qualcosa che si differenzia dagli atomi in un modo [nettamente] distinto, cioè non nel modo che risulta da una distanza diversa, esso acquisisce un potere causale da sé, poi immediatamente lo distribuisce fino alle prime nature e lo unifica in qualche modo. Perciò, dunque, anche co-

<sup>68</sup>  $\text{toiouvt}^3[\text{u}] \text{e}^3[\text{n}\bar{\text{U}}\text{avr}] \text{c}^3\text{esqai}$  Masi;  $\text{toiouvt}^3[\text{u}] \text{e}^3[\text{rgou}\bar{\text{U}} \text{a}[\text{r}]\text{c}^3\text{esqai}$  Laursen;  $\text{toiouvt}^3\text{»i}\frac{1}{4}\bar{\text{U}}^3 \text{»ka}\bar{\text{U}}\text{tev}\frac{1}{4}\text{ce}\bar{\text{U}}\text{qai}$  Hammerstaedt.

<sup>69</sup>  $\text{t}\text{»a};\frac{1}{4} \text{ajp}\text{»o}\frac{1}{4}\text{gen}\text{»nhqev}\frac{1}{4}\text{nta}$  Masi;  $\text{t}[\cdot] \text{ajp}[\text{o}]\text{gen}[\pm 2/3]|\pm 1/2]\text{nta}$  Laursen.

<sup>70</sup>  $\text{ta}$ ;  $\text{aujta}$ ; /  $\text{toiau}'\text{ta} \text{giv}\frac{1}{4}\text{nesqai}$  Hammerstaedt;  $\text{nesqai}$  Laursen.

<sup>71</sup> Diversamente dagli interpreti che hanno indicato il soggetto implicito della frase negli  $\text{ajpogegennhmevna}$ , nominati qualche riga più avanti (cfr. Arrighetti [1973], p. 336, [34.21]; Isnardi Parente [1974], p. 242, fr. 7, II; Laursen [1988], p. 10; Annas [1993]<sup>2</sup>, p. 56, e [1994], p. 132; Purinton [1996], p. 171; Hammerstaedt [1993], p. 154), noi riteniamo preferibile indicarlo nel participio sostantivato aoristo che precede immediatamente il periodo.

<sup>72</sup>  $\text{»}\frac{1}{4}\text{ou}'\text{nte}'' \text{kata}$ ;  $\text{th};\text{n} \text{ejx} \text{ajrch}'' \text{ta}^3\text{racwvdh}^3 \text{fuvsin} \text{e}[\text{conta}$ : seguiamo l'interpretazione di Sedley [1983], p. 37, e Long-Sedley [1987], p. 102. Diversamente da lui, tuttavia, riteniamo che un verbo di percezione o di pensiero sia più adatto a chiarire il contesto (cfr. Laursen [1997], p. 19).

<sup>73</sup>  $\text{ejk} \text{d}' \text{ejk}\text{»e}\frac{1}{4}\text{ivnh}''$ : l'espressione è stata riferita alla  $\text{fuvsin}$  degli atomi (cf. Sedley [1983], p. 37; Annas [1993]<sup>2</sup>, p. 56; Annas [1994], p. 132) o all' $\text{ajjtiva}$  degli  $\text{ajpogegennhmevna}$  (Arrighetti [1973], p. 337, [34.21]). Pensiamo, tuttavia, che abbia ragione Hammerstaedt [2003], pp. 156-57, a ritenere che la seconda soluzione si adatti meglio all'opposizione che segue «non a causa degli atomi [...]».

<sup>74</sup>  $\text{pavntw}'' \text{»a}\frac{1}{4}\text{i}\{\text{»ajpo}$ ;  $\text{tw}'\frac{1}{4}\text{n}^3$  Hammerstaedt;  $\text{pavntw}'' \text{»}\frac{1}{4}\text{i}\bar{\text{U}} \text{»dia}$ ;  $\text{de}$ ;  $\text{tw}'\frac{1}{4}\text{n} \text{1191}$ , 4, 2, 3 = -21 inf. II. -5/-4 oppure  $\text{pavntw}'' \text{»} \bar{\text{U}} \text{dia}$ ;  $\text{de}$ ;  $\text{tw}'\frac{1}{4}\text{n}^3 \text{1056}$ , 5, 2 II. 22-23 Laursen.

<sup>75</sup>  $\text{»ejj}''\frac{1}{4}$  Laursen;  $\text{»dia};\frac{1}{4}$  Hammerstaedt, ma è difficile decidere sulla base degli elementi presenti nel testo.

loro che non riescono a distinguere queste cose con metodo si confondono riguardo alla spiegazione delle cause e proprio in tali questioni noi ci opponiamo ad alcuni più e ad altri meno e li biasimiamo ... Infatti non per il potere causale che deriva da loro stessi ma per quello che deriva dall'attività e dai pensieri migliori ... allora a quelli non ci opponiamo per niente ma a se stessi ... atomi ... asserendo. E il potere causale autonomo anche se odiando ... o non biasimando quante ... se non ancora ciò che è comune al loro cominciamento dall'origine ... e in breve da queste cause ...

**d)** ... non ci opponiamo a quei [prodotti sviluppati] che hanno<sup>76</sup> [un carattere stabile]<sup>77</sup> e non hanno elasticità ma nemmeno tentiamo di esortarli e stimolarli alle cose più opportune, perché ormai si sono irrigiditi sulla base della natura che è mal disposta e che non permette di attribuire la causa a qualcuno in modo diverso, la rigidità simile a quella... e ... attribuendo la causa e non a quanti attribuiamo ...

**e)** Non fa differenza se noi attribuiamo la responsabilità alla natura o a questo [individuo] ma riferiamo entrambi i nomi alla stessa cosa e, accusando la natura, similmente accusiamo lui quando...questo linguaggio. È talora conformemente alla prima costituzione, cioè alla carne e agli elementi che la compongono...

**f)** ... essendo stata predicata la natura e non essendo stata denominata in termini di "esso" o "egli stesso". E anche se la prima costituzione propria del "prodotto in via di sviluppo"<sup>78</sup> esercitasse una qualche costrizione nella mente<sup>79</sup>, tale ["prodotto"], però, non si sviluppa necessariamente fino a realizzare queste determinate proprietà, ma si sviluppa necessariamente a partire da tali elementi fino al punto, da una parte, di diventare un'anima, o anche un'anima che ha una certa disposizione e un certo moto<sup>80</sup>, ma, d'altra parte, tale ["prodotto"] non si sviluppa necessariamente fino al punto di diventare un'anima di questo o quel tipo, o almeno tale ["prodotto"] non si sviluppa necessariamente dopo che si procede in età ma si sviluppa essendone capace da sé e cioè a partire dal proprio potere causale e...

**g)** ... [e se gli atomi] che la compongono dall'origine [avevano la capacità naturale di formare] anche il "prodotto sviluppato"<sup>81</sup> e [se] il

<sup>76</sup> *toi'' e[cous]in*: secondo Arrighetti [1973], p. 339, e Laursen [1997], p. 52, è un participio maschile sostantivato. Noi riteniamo che sia neutro e che si riferisca agli *ajpogegennhmevna*. Epicuro, infatti, utilizza, poi, un verbo al singolare (*pevp<sup>3</sup>hgen*) senza esplicitare un altro soggetto.

<sup>77</sup> *e[»qisma¼* Diano, integrazione non accettata da Laursen.

<sup>78</sup> *ajpogennwmevnou* Sedley: *ajpogennhmenou P*; *ajpogegennhmevnou* Laursen.

<sup>79</sup> Per questa costruzione transitiva del verbo *ejkbiavzesqai* alla forma media si vedano anche Diano [1946], p. 129, fr. 7 Col. V, 3 ss.; Arrighetti [1973], p. 341, fr. 34.24 e Bobzien [2000], p. 324; Laursen [1997], p. 52.

<sup>80</sup> *toiau?thni PHerc.* 1191 e 697; *tosau?thni PHerc.* 1056.

<sup>81</sup> »*ajj a[tomoi auj¼Ùthi ejx ajrchv" sustatikai;* Masi; *thi ejx ajrchv" sustatikai;* Laursen; *th'i ejx ajrchv" sustavs<sup>3</sup>e<sup>3</sup>i* Hammerstaedt, ma contro quest'ultima lettura si veda la relativa nota in Masi [2005].

## L'antideterminismo di Epicuro e il suo limite

“prodotto sviluppato” non era in grado di fare altre cose<sup>82</sup>, e [se] al momento presente non [realizza] nient'altro di ciò che<sup>83</sup> la prima costituzione ha realizzato e [se non fa] neanche alcune cose per un breve periodo, e [se] non fa nemmeno qualcosa essendoci costretto e opponendosi in qualche modo<sup>84</sup>, [per tale ragione], però, non esoneriamo dalla responsabilità il “prodotto sviluppato” che possiede tutte le medesime caratteristiche [scil. della costituzione originaria]<sup>85</sup>, invece, facendo di questo “prodotto sviluppato” e della costituzione una cosa sola, noi allo stesso modo lo liberiamo da ogni colpa, oppure, quanto meno noi non lo rimproveriamo, né, in molti altri casi, lo modifichiamo, secondo alcune convenzioni linguistiche [che risulterebbero] senza senso. Infatti bisogna che ciò che è svincolato da una causalità di tipo necessario sia svincolato dalla costituzione originaria,<sup>86</sup> dal momento che non porta a compimento la stessa causalità [scil. lo stesso processo causale?] di quella. Ma anche se [il “prodotto sviluppato”] procede, ormai a causa propria, nella stessa direzione della costituzione originaria che è cattiva, allora lo rimproveriamo anche di più, e certo in modo più ammonitorio, e non, come [liberiamo da ogni colpa] gli animali più selvatici, liberiamo da ogni colpa allo stesso modo questi stessi “prodotti sviluppati” e la costituzione originaria,<sup>87</sup> facendone una cosa sola, e non per questo non ci serviamo né di un metodo ammonitorio e correttivo né di un metodo riformatorio ... perdoniamo ...

Le intenzioni critiche di Epicuro traspaiono in maniera evidente dal testo. Le numerose negazioni e il tono perentorio con cui in alcune occasioni sono formulate (**b**, **f**, **g**); l'accento esplicito ad una spiegazione di tipo necessarista e ai risultati insoddisfacenti che ne derivano (**c**); l'esigenza più volte reiterata di precisare il senso in cui il termine *fuvsī* deve essere inteso nel contesto considerato (**e**, **f**), testimoniano chiaramente l'interesse da parte dell'autore di opporsi a metodologie e soluzioni non condivise. Anche i motivi della sua avversione, inoltre, possono essere facilmente ricavati dal brano. Nell'ambito di una discussione dedicata ai «prodotti» che non riescono a superare la loro disposizione naturale e a maturare le caratteristiche etiche e pratiche auspiccate (**b**, **d**, **g**), infatti, il filosofo si dimostra impegnato a respingere un duplice tentativo di affermare la necessità del loro mancato progresso. Si ritrova, innanzitutto, nel brano un riflesso della polemica in atto nei passi precedentemente citati. Anche qui, cioè, Epicuro sente l'esigenza di distinguere la condizione dei «prodotti» da quella

<sup>82</sup> a[lla Hammerstaedt; ajllav Laursen.

<sup>83</sup> h] a{ hJ Hammerstaedt; h{<sup>3</sup>d<sup>3</sup> hJ<sup>3</sup> (PHerc. 1191 col. – 15 inf., l. -2), ha[1/2] (PHerc. 697, 3, 2, 4) Laursen.

<sup>84</sup> [p]wv["] Hammerstaedt; [±0/1].w[±1/2] Laursen.

<sup>85</sup> Cfr. Diano [1946], p. 130: *quae in prima eius constitutione erant*.

<sup>86</sup> kat' ajnavgk?[hn¼ m?[e;]n dei' uJp?[o th']" Hammerstaedt.

<sup>87</sup> Cfr. Hammerstaedt [2003], p. 153, n. 17, da cui ci discostiamo, tuttavia, per quanto riguarda il verbo da sottintendere nell'inciso w{sper t?a; a[?gria tw'?n zwviwn, che per noi non può che essere il verbo poi esplicitato, vale a dire kaqaiivromen.

dei singoli atomi da cui derivano.<sup>88</sup> Ma dal brano emerge chiaramente un'ulteriore e più importante ragione di dissenso tra Epicuro e i suoi interlocutori. Il filosofo, infatti, si oppone soprattutto all'idea che il principio dello sviluppo mentale possa essere individuato nella natura, ovvero nella costituzione atomica originaria e nell'azione necessitante da essa esercitata (**b, f, g**),<sup>89</sup> e che, perciò, il ricorso ad interventi tesi ad orientare il corso di questa evoluzione sia, come nel caso degli animali più feroci, del tutto ingiustificato e vano (**g**). Alla luce di ciò, dunque, è plausibile pensare che, giunti ad un certo punto del confronto, gli allievi si fossero serviti dell'esempio dei «prodotti», che appaiono in tutto e per tutto determinati dalla natura e reticenti ad ogni tentativo di riforma, nonché del paragone con le bestie, per avvalorare la tesi della necessità della condizione mentale umana ed insinuare, di nuovo, il dubbio dell'incompatibilità di una psicologia atomista con le finalità e i metodi di un qualsiasi progetto pedagogico. Per comprendere, tuttavia, pienamente la questione dobbiamo soffermarci sulla nozione di «natura» o «costituzione atomica originaria». Sebbene gli interpreti, infatti, siano sostanzialmente d'accordo nell'equiparare le due espressioni, ne intendono il significato in modo diverso. C'è, in particolare, chi ha identificato la natura nella specifica composizione atomica della mente che, a seconda della diversa proporzione degli elementi che la compongono, determinerebbe nell'essere vivente un'indole e un temperamento diversi e, quindi, una differente reattività agli stimoli sensibili.<sup>90</sup> Chi, invece, ha individuato la «costituzione» in una disposizione stabile e permanente della mente, che si opporrebbe a qualsiasi stato temporaneamente provocato da sollecitazioni esterne.<sup>91</sup> C'è, infine, chi ritiene che tanto la *fuvsi*" quanto la *prwvth* o *ejx ajrchv*" *suvstasi*" indichino la complessiva struttura atomica psicofisica che l'essere vivente eredita alla nascita, la quale, crescendo secondo tappe predefinite e limitando le modalità di interazione con l'ambiente, determinerebbe anche il corso evolutivo della mente e la sua specifica capacità ricettiva.<sup>92</sup>

Noi siamo propensi a condividere quest'ultima soluzione. A tale proposito, infatti, va osservato, innanzitutto, che in **T6 g** Epicuro si preoccupa di precisare come lo sviluppo del «prodotto» non porti a compimento la causalità necessaria propria della costituzione originaria e non proceda necessariamente nella direzione di quella. L'uso dei verbi «continuare» (*peraivnein*) e «procedere» (*badivzein*), nonché l'idea di una meta verso cui tanto l'evoluzione del «prodotto» quanto quello della costituzione dovrebbe articolarsi (*ejj*" *to*;

<sup>88</sup> Una prima volta il filosofo precisa che «prodotti» e atomi non hanno il medesimo potere causale (**b**). Una seconda volta cerca di spiegare in che senso il prodotto si differenzi dagli atomi (**c**). In entrambi i casi l'assenza di opportuni indicatori testuali volti ad enfatizzare l'accezione collettiva del termine *a[tomoi* induce a ritenere che il filosofo voglia qui ribadire quella separazione tra «prodotto» e singoli atomi che aveva già introdotto in **T3**.

<sup>89</sup> L'interscambiabilità di «natura» e «costituzione prima» è stata notata da Laursen [1988], p. 10.

<sup>90</sup> O' Keefe [2002], p. 180.

<sup>91</sup> Laursen [1995], p. 43.

<sup>92</sup> Annas [1993]<sup>2</sup>, pp. 57-63; Bobzien [2000], p. 318.



o{moion}), fanno pensare che l'azione necessitante della *prwvth* o *ejx ajrchv*" *suvstasi*" vada individuata proprio in un processo di crescita preordinato verso un determinato esito. Inoltre, se è vero che l'uso dell'aggettivo «disturbata» (*taracwvdh*" ) utilizzato nella sezione **b** per connotare la natura, potrebbe far inizialmente intendere la *fuvsi*" in un senso strettamente psicologico, altri dati inducono ad interpretare l'espressione in un'accezione più ampia. Nel già citato **T6 e**, per esempio, l'autore, volendo fare riferimento agli elementi che compongono la costituzione, accenna esplicitamente alla carne. Mentre in un altro frammento, volendo dare ragione della diversa capacità ricettiva di ciascuno individuo, egli rimanda alla differente distribuzione dei *pori* nella *suvstasi*" ,<sup>93</sup> ovvero agli intervalli, ai passaggi e ai fori, cosparsi *nel corpo*,<sup>94</sup> che contengono l'anima e attraverso cui le immagini penetrano dagli occhi all'aggregato mentale racchiuso nel petto. Tanto il riferimento alla carne quanto il rimando ai pori, che richiamano la dimensione corporea dell'organismo, sembrano dare ragione, quindi, a quegli interpreti che hanno indicato il significato di «natura» o di «costituzione originaria» nella complessiva struttura psicofisica che l'essere vivente possiede alla nascita.

Alla luce di quanto detto, dunque, non sarà difficile enucleare il problema trattato nel brano. La difficoltà sembra riguardare, questa volta, il rapporto tra lo sviluppo psicofisico e l'evoluzione mentale. Epicuro, in particolare, pare intento a scongiurare la possibilità di considerare gli stati mentali umani rigidamente determinati dalla crescita della costituzione atomica originaria e dalla sua specifica capacità di interazione con l'ambiente. La questione è esplicitata più chiaramente nel passo precedentemente richiamato, in cui il filosofo si oppone a quanti ritengono che l'esito dello sviluppo psicologico umano sia esclusivamente il risultato della costituzione atomica originaria e della meccanica necessità di ciò che penetra dall'ambiente circostante:

**T7**<sup>95</sup> ... [e noi possiamo opporre a coloro che sostengono che tutto deriva dalla costituzione originaria e dalla necessità accidentale degli stimoli che penetrano dall'ambiente], dai quali non cessiamo di essere modificati [il fatto che anche loro] si biasimano<sup>96</sup> si oppongono e si correggono reciprocamente, come se avessero un potere causale anche in se stessi e non solo nella costituzione originaria e nella necessità accidentale di ciò che penetra dall'ambiente circostante.

Come abbiamo detto, il motivo dell'avversione epicurea che traspare dal testo citato è stato inteso dagli interpreti in maniera diversa. Bobzien e O' Keefe, in particolare, hanno spiegato come il problema non debba essere individuato

<sup>93</sup> Laursen [1995], p. 91.

<sup>94</sup> Cfr. Lucrezio II 951, 957; III 255, 585, 702, 707; IV 344, 351, 620, 621, 940.

<sup>95</sup> Laursen [1997], p. 35, 1191, 8, 2, 1 = - 10 sup; 697, 4,1, 2; 1056, 7, 1 = [34.27] Arr.

<sup>96</sup> tou' givne»sqai to;¼ nouqe»t¼ei'n Sedley; tou' givne»sqai ±3/4¼nouqe»t¼ei'n Laursen

nel fatto che lo sviluppo psicologico e il comportamento umano siano determinati da cause antecedenti, quanto piuttosto nel fatto che siano l'esito di fattori cogenti indipendenti dal soggetto, quali appunto la costituzione atomica e gli stimoli ambientali.<sup>97</sup>

In base alle considerazioni sin qui svolte, però, a noi pare che tanto la causalità intrinseca alla costituzione quanto la necessità propria degli stimoli ambientali possano essere rispettivamente ricondotte a due serie causali, l'una costituita dalla successione delle fasi evolutive della *suvstasi*", l'altra formata dalla serie di eventi esterni. In primo luogo, infatti, abbiamo visto che Epicuro, al momento della formulazione del presente argomento, aveva già avuto modo di contemplare l'ipotesi che gli stati mentali fossero il risultato di una sequenza onnicomprensiva di cause. In secondo luogo, abbiamo constatato come la causalità propria della costituzione atomica originaria sia concepita dal filosofo come un processo di crescita che si svolge nel tempo preordinato verso un esito determinato. Infine abbiamo già accennato alla possibilità di considerare gli stimoli ambientali come i risultati di una serie di azioni e reazioni, anche queste, presumibilmente, soggette a vincoli, se è vero che, per esempio, le immagini di uno stesso tipo si formano *eadem ratione*. Alla luce delle indicazioni precedentemente raccolte, dunque, ci sembra plausibile pensare che il filosofo voglia qui contestare una forma di determinismo, ovvero l'idea che le disposizioni e le azioni dell'essere umano siano l'esito dell'incontro di due concatenazioni di eventi rispetto alle quali il soggetto non sarebbe in grado di apportare alcun contributo causale autonomo.

Per chiarire ulteriormente la posizione criticata, inoltre, può essere utile approfondire un aspetto che non ci pare sia stato sufficientemente trattato, ovvero il motivo per cui Epicuro qualifichi in termini di «necessità accidentale» la causalità propria degli stimoli ambientali. Il problema è stato sollevato da Isnardi Parente, che ha ritenuto curioso l'uso di un'espressione di ascendenza aristotelica come *kata; aujtovmaton* senza un «riferimento, a contrasto, all'ordine finalistico»<sup>98</sup>. A noi pare, tuttavia, che, tenendo ferma l'accezione aristotelica di *aujtovmaton*, l'uso della nozione da parte di Epicuro in questo contesto possa essere facilmente spiegato. In primo luogo, infatti, l'espressione *kata; aujtovmaton* potrebbe essere stata utilizzata in contrasto con l'*ejx ajrch*" *suvstasi*" per qualificare le sollecitazioni e le circostanze esterne che inevitabilmente interferiscono con il corso evolutivo della natura, orientato verso una direzione preordinata. In secondo luogo, l'espressione potrebbe essere stata utilizzata dal filosofo per distinguere, da un lato, gli stimoli ambientali che penetrano meccanicamente la natura (per esempio i simulacri che provengono da ogni dove)<sup>99</sup> dalle sollecitazioni ordinate da un *lovgo*" per modificarla (per esempio le esortazioni di un educatore) e per mostrare, quindi, dall'altro, come i suoi avversari,

<sup>97</sup> Cfr. nota 54.

<sup>98</sup> Isnardi Parente [1974], p. 245, n. 1.

<sup>99</sup> Lucrezio IV 797-799.

riducendo tutto ciò che circonda e penetra alla necessità accidentale, non colgano questa differenza tra i diversi tipi di stimolazione.

In base a queste precisazioni, infatti, si comprende meglio la dottrina criticata da Epicuro e il contrasto da lui messo in luce tra questa teoria e il ricorso a provvedimenti disciplinari o a tentativi di riforma. Ciò che il filosofo pare intento a combattere non è solo l'idea che le azioni e le disposizioni degli esseri umani siano la risultante di fattori indipendenti da loro, quali la crescita della costituzione atomica originaria e la sua interazione con l'ambiente, ma anche il fatto che non venga riconosciuto agli interventi mirati a riformare la natura uno statuto particolare rispetto alle altre sollecitazioni ambientali. Tale posizione, infatti, entra in conflitto con la pratica comunemente condivisa del biasimarsi e dell'opporci reciprocamente perché nega due elementi che questa presuppone, ovvero non solo che i soggetti ai quali le azioni del biasimare, del rimproverare e dell'opporci sono rivolte siano effettivamente responsabili per la propria condizione psicologica e per il proprio comportamento, ma anche che tali azioni abbiano una qualche specifica utilità.

Raccolte così tutte le indicazioni utili, siamo finalmente in grado di comprendere pienamente l'istanza fondamentale della indagine epicurea. Alla luce delle considerazioni svolte ci pare chiaro che il filosofo, impegnato originariamente ad analizzare le condizioni fisiche del progresso morale umano e gli strumenti conoscitivi utili a perseguire l'ideale etico, sia stato costretto a riflettere più approfonditamente circa la natura della mente e della sua evoluzione per tre ragioni: evitare che, nell'ambito di una concezione atomistica dell'organismo vivente, le proprietà mentali potessero essere ritenute necessarie o immodificabili; giustificare la possibilità per la mente di progredire verso il raggiungimento dell'atarassia; garantire la legittimità di un metodo educativo volto ad orientare lo sviluppo psicologico.

#### 4. *Genesi e formazione degli stati mentali*

Allo scopo di ricostruire la teoria epicurea della mente dovremo riflettere meglio su **T6** e cercare di integrare le informazioni che possiamo evincere dal testo con le altre indicazioni disseminate nel resto del trattato. Prima di fare ciò, tuttavia, è opportuno svolgere alcune riflessioni preliminari intorno al contenuto del brano e all'opportunità di servirsene allo scopo di delineare la dottrina epicurea del mentale.

Un primo ordine di considerazioni nasce da un'osservazione di Annas, secondo cui, nel passo, Epicuro si limiterebbe a descrivere un caso di devianza, ovvero, come si è detto, la condizione dei «prodotti» che non progrediscono secondo la loro capacità naturale.<sup>100</sup> Un secondo ordine di considerazioni nasce, invece, dalla convinzione di altri interpreti, per i quali l'oggetto della riflessione

<sup>100</sup> Annas [1994], pp. 132-33.

epicurea sarebbe qui costituito non tanto dalle proprietà mentali quanto piuttosto dai soggetti agenti.<sup>101</sup> È chiaro, quindi, che, per poter utilizzare **T6** come base per la nostra ricostruzione, è necessario valutare attentamente la veridicità di questi due rilievi.

Circa il primo vale la pena notare tre cose. La prima è che, nella sezione **b**, Epicuro indica chiaramente che i «prodotti» che non hanno raggiunto l'esito evolutivo auspicato, lungi dal rappresentare un'eccezione rispetto alla situazione ordinaria, costituiscono il caso più frequente (**pollav**). L'analisi condotta da Epicuro nel brano, dunque, riguardando un aspetto ricorrente del mondo fenomenico, possiede un valore filosofico maggiore di quello che Annas sembra pronta a riconoscergli. La seconda è che, stando a quanto precedentemente detto, l'esempio dei «prodotti» che non superano la condizione originaria potrebbe essere stato utilizzato dagli interlocutori del filosofo a conferma della necessità della condizione psicologica umana. È chiaro, perciò, che, verificando il modo in cui Epicuro tratta specificamente tali «prodotti», potremo anche comprendere la direzione da lui intrapresa al fine di risolvere le difficoltà poste dagli allievi. La terza è che riflettere sulla ragione per cui lo sviluppo dei «prodotti» si è concluso in modo fallimentare significa, in ultima analisi, indicare le cause e le condizioni che si sarebbero dovute verificare perché il processo avesse successo. Spiegandoci, cioè, perché i «prodotti» non hanno maturato le dovute caratteristiche, Epicuro, di fatto, ci fornisce indicazioni sul modo di procedere della loro formazione.

Più problematico ai fini della nostra disamina risulta, invece, il secondo rilievo. Il modo di esprimersi dell'autore, in effetti, lascerebbe pensare che al centro del suo interesse ci siano gli esseri umani piuttosto che le loro proprietà mentali. Il filosofo, infatti, afferma che «sono i prodotti sviluppati stessi che possiedono tutta o la maggior parte della responsabilità», sostiene che sono loro «contro i quali soprattutto ci opponiamo e che biasimiamo», e paragona la loro condizione a quella «di tutti gli animali» o, meglio, a quella delle «bestie più selvatiche». Non a torto, quindi, parrebbe, alcuni studiosi hanno pensato che lo scolarca sia interessato ad opporre gli esseri umani, che sono responsabili delle proprie disposizioni e azioni, agli altri esseri viventi che sono, invece, rigidamente determinati dalla loro natura e dall'interazione con l'ambiente. Una valutazione più attenta della terminologia utilizzata da Epicuro nel passo, tuttavia, ci permette di intendere l'oggetto della trattazione in maniera diversa e più specifica. L'espressione *th;n pleivsthn kevkthtai aijtivan*, infatti, generalmente tradotta «avere la maggiore responsabilità», può avere il significato più tecnico di «avere il potere causale più rilevante» ed essere riferita all'anima o alla mente, in quanto principio direttivo dell'attività emotiva e deliberativa dell'essere vivente.<sup>102</sup> Non si può escludere, poi, che, per Epicuro, le opposizioni, i biasimi, i rimproveri, così come le esortazioni ed i tentativi di riforma, siano mirati non

<sup>101</sup> Sedley [1983], p. 38; Purinton [1996], p. 156; Hammerstaedt [2003], p. 156.

<sup>102</sup> Epicuro, *Ep. Hrd.* 63.

all'uomo in generale ma più specificamente agli aspetti modificabili del suo carattere. In fondo, vale la pena ricordarlo, anche Lucrezio, dopo aver indicato le numerose varianti caratteriali dovute alle specifiche configurazioni atomiche, afferma che «rimangono così lievi tracce dei difetti naturali, non suscettibili di eliminazione da parte della nostra filosofia (*ratio*), che nulla ci impedisce di vivere una vita degna degli dèi»<sup>103</sup>. Le parole del poeta dimostrano cioè come l'educazione filosofica epicurea sia mirata alla modificazione di quei particolari aspetti dell'essere umano che gli impediscono di realizzare il *telos*, piuttosto che all'uomo nel suo complesso. Va notato, infine, che almeno nella sezione **b** Epicuro non confronta direttamente i «prodotti» con altri animali, come se i primi rappresentassero una particolare categoria di *zw/av*, ma si limita a riportare la condizione degli *ajpogegennhmevna*, che mantengono le caratteristiche originarie, al caso degli animali (*kaqavper ejpi; tw'n pavntwn zwviwn*), i cui «prodotti sviluppati» sono effettivamente determinati in modo inflessibile dalla loro costituzione originaria. In base a queste considerazioni, quindi, ci pare del tutto legittimo basare la nostra esposizione su **T6**. Data, tuttavia, la natura frammentaria del testo, lo stile particolarmente involuto e ipotattico adottato dall'autore, nonché la complessità della spiegazione fornita, può essere utile, ai fini di una maggiore chiarezza, anticipare la soluzione fornita da Epicuro e rimandare ad una fase successiva l'esame puntuale del passo.

La concezione della genesi e della formazione della mente che il filosofo giunge qui a delineare può essere ricapitolata nel modo seguente. Al momento della nascita, se non prima, la mente si forma a partire da una specifica aggregazione atomica e da subito assume un insieme di poteri, stati e processi (*ajpogennhqvnta*) che la caratterizzano in modo particolare e la distinguono dagli elementi da cui è formata (**T6 a, f**). Non appena generata, quindi, esattamente come una qualsiasi altra interrelazione dotata di unità e stabilità che, in virtù del suo carattere organizzazionale e sistematico, è in grado di retroagire causalmente sulle proprie componenti a vantaggio dell'insieme, anche la mente acquisisce un potere causale autonomo da quello dei suoi principi costitutivi ed in grado, a sua volta, di condizionarne l'attività (**T6 c**). Grazie a questo potere, la mente e il complesso delle sue proprietà congenite sono in grado, in corrispondenza della complessiva crescita psicofisica dell'organismo, di evolversi a loro volta (*ajpogennwvmena*) e di maturare pienamente (*ajpogegennhmevna*). Tale sviluppo, in particolare, può procedere lungo due direttrici fondamentali, l'una tesa alla realizzazione delle caratteristiche intellettive, etiche e pratiche già potenzialmente inscritte nella costituzione originaria, l'altra tesa, invece, alla realizzazione di caratteristiche conformi all'ideale etico (**T6 b; T8**). In entrambi i casi, comunque, la mente è la sola o maggiore responsabile dell'andamento della propria formazione (**T6 b; T6 g**). Nonostante, infatti, fattori come l'età, la natura e l'ambiente esercitino un necessario condizionamento sul suo progresso,

<sup>103</sup> Lucrezio III 320-322.

da un certo momento in poi della sua evoluzione, essa è in grado di determinarsi da sé e di realizzare disposizioni e azioni di un tipo o dell'altro (T6 f, g; T8). Ciò avviene per l'esattezza quando la mente comincia ad esercitare un'attività interpretativa autonoma e diventa capace, attraverso questa, di condizionare l'impatto degli stimoli percettivi sulla costituzione in crescita (T8). È evidente, tuttavia, che, per rendere completamente efficace tale capacità di autodeterminazione, può essere utile, in molti casi, ricorrere precocemente ad un adeguato supporto educativo in grado di disciplinare l'esercizio razionale e di orientare il corso dello sviluppo psicologico verso il fine etico. Spesso, infatti, le condizioni psicofisiche iniziali dello sviluppo mentale possono essere particolarmente disturbate ed esercitare un forte impedimento al suo perfezionamento morale. A ciò va aggiunto che, col tempo, la mente, in seguito ad un complessivo irrigidimento della struttura psicofisica, tende a perdere quell'elasticità e flessibilità che è condizione indispensabile per ogni cambiamento caratteriale e, di conseguenza, per la riuscita di ogni tentativo di riforma (T6 d e g).

Questa in sintesi, secondo noi, la spiegazione dello sviluppo mentale che Epicuro offre nel XXV libro dell'opera *Sulla natura*. Vediamo ora, però, di giustificare la nostra ipotesi tramite un'analisi dei principali passaggi testuali.

In T6 a Epicuro affronta esplicitamente il problema della genesi dei poteri, degli stati e dei processi congeniti della mente e dell'inizio della loro evoluzione. Il filosofo, in particolare, sembra sostenere che un'aggregazione omogenea di atomi di un medesimo tipo e tra loro compatibili ha la capacità, in base a quella modalità di azione che è propria della dimensione fenomenica della realtà,<sup>104</sup> di dare origine alle funzioni e alle proprietà congenite della mente (*ajpogennhqeivnta*) e di dare inizio al suo processo di sviluppo e perfettibilità morale. L'affermazione «avevano la capacità naturale [...] di incominciare un tale processo», infatti, di per sé poco perspicua, può essere compresa in base a quanto si legge nella parte finale del frammento a e nelle prime righe di quello successivo, dove Epicuro pare sostenere che i «prodotti originari» sono soggetti ad evoluzione<sup>105</sup> e sono capaci di seguire corsi alternativi di sviluppo, l'uno teso alla piena realizzazione delle caratteristiche etiche e pratiche inscritte nella natura, l'altro al compimento di disposizioni e azioni conformi all'ideale etico.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> Il problema del significato dell'espressione «in base al modo proprio della medesima distanza» può essere risolto in base ad un passo del *De rerum natura* in cui il poeta paragona esplicitamente lo scarto tra il livello fenomenico e la dimensione atomica ad una distanza (*spatio*) che ci impedisce di vedere distintamente un oggetto (II 308-316). Sulla scorta dei versi lucreziani, infatti, si potrebbe pensare che anche il *diavsthma*, di cui parla Epicuro, indichi lo scarto tra noi e la dimensione dell'essere considerata o, più semplicemente, il livello di organizzazione della materia, stabilito in base alla distanza da un ipotetico osservatore e che, perciò, la «medesima distanza» si riferisca al livello fenomenico della realtà.

<sup>105</sup> Come suggerisce l'uso del verbo *givnesqai*.

<sup>106</sup> La locuzione «sia queste sia quelle» (*kai; tw'nde kai; tw'nde*) esprime probabilmente la possibilità dei prodotti di realizzarsi o in maniera conforme alla natura o in maniera diversa (cfr. Hammerstaedt [2003], pp. 154-56). Il significato di entrambi i pronomi, inoltre, è facilmente individuabile nelle azioni e disposizioni che sono esplicitamente nominate nelle righe successi-

## L'antideterminismo di Epicuro e il suo limite

Nella sezione **b**, quindi, il filosofo procede a considerare l'esempio dei «prodotti originari» che, come nel caso degli animali, non riescono a superare la natura disturbata e a realizzare abiti e comportamenti conformi al fine. A tale proposito egli sostiene, da un lato, come tali «prodotti» siano da considerare i principali responsabili dell'esito del proprio sviluppo e, dall'altro, come il loro potere causale non vada confuso né con quello dei singoli atomi né con quello della natura.

Il senso di questi rilievi, però, viene spiegato solo nelle sezioni successive. In particolare, la natura del rapporto tra «prodotti» e atomi è esaminata in **c**; la questione dell'autodeterminazione dei «prodotti» è affrontata più chiaramente in **f**; ed, infine, la relazione tra «prodotto» e costituzione originaria è indagata meglio in **f** e **g**.

Le righe centrali di **c**, come è noto, sono state interpretate variamente dalla critica: c'è chi ha pensato che qui il filosofo abbia proposto una nozione emergentista delle proprietà psichiche;<sup>107</sup> chi ha ritenuto che l'autore abbia voluto negare la riducibilità dello sviluppo psicologico all'azione della costituzione originaria ed affermare, di contro, la possibilità del «prodotto» di modificare, tramite l'acquisizione di nuove caratteristiche, la natura iniziale;<sup>108</sup> chi è convinto che Epicuro si sia limitato ad introdurre semplicemente una distinzione concettuale tra stati mentali e stati fisici;<sup>109</sup> ed, infine, chi ha pensato che abbia argomentato a favore della capacità del «prodotto» di *deviare* i moti atomici.<sup>110</sup> A noi, però, sembra che qui Epicuro, lungi dal porsi la questione generale della riducibilità o meno degli stati mentali a quelli fisici, sia, piuttosto, interessato ad affrontare il problema più particolare della dipendenza della mente dai suoi singoli principi costitutivi, già discusso nei citati **T3**, **T4** e **T5**. È plausibile pensare, cioè, che in **c** il filosofo voglia semplicemente enfatizzare l'aspetto organizzativo e sistematico del «prodotto» e spiegare la ragione per cui la mente, una volta generata, riesca ad adempiere a funzioni non esplicabili dalle sue parti, non sia condizionata, se non in maniera irrilevante, dall'azione dei suoi singoli principi e sia in grado di imporre vincoli comportamentali alle sue componenti. Così come ci pare evidente che, a tale scopo, il filosofo non abbia alcun bisogno di ricorrere al *clinamen*. Per dimostrare che mente e atomi hanno poteri causali differenti ed invertire i termini del loro rapporto, infatti, gli basta fare leva sul carattere relazionale dell'aggregazione atomica. Il passo, infatti, può essere interpretato in questo modo: non appena, in seguito ad un'aggregazione omogenea di atomi adatti e fra loro compatibili, si forma un «prodotto» che si

ve (Purinton [1996], p. 160). Solo che, nel caso del primo, si tratterebbe delle azioni e delle disposizioni indotte dalla natura, nel caso del secondo, invece, delle azioni e delle disposizioni virtuose o strumentali al raggiungimento del *telos*. La loro mancata realizzazione, infatti, giustifica l'adozione di provvedimenti punitivi e rieducativi.

<sup>107</sup> Sedley [1983], pp. 38-39.

<sup>108</sup> Annas [1993]<sup>2</sup>, pp. 56-59; Sharples [1993], p. 183; Bobzien [2000], pp. 326-27.

<sup>109</sup> O' Keefe [2002], pp. 172-75.

<sup>110</sup> Hammerstaedt [2003], p. 157. L'ipotesi, comunque, era già stata considerata da Laursen [1992], p. 154.

differenzia *dai singoli atomi* che lo hanno generato, poiché, assume proprietà del tutto originarie rispetto a quelle da loro godute,<sup>111</sup> esso acquisisce anche un potere causale autonomo da quello posseduto dai suoi elementi costitutivi ed in grado, a sua volta, di condizionare i comportamenti di questi a vantaggio dell'insieme.

Ora, però, dobbiamo verificare come Epicuro riesca ad evitare che il successivo sviluppo della mente sia necessariamente condizionato dalla sua costituzione primaria. La questione è affrontata esplicitamente nelle sezioni **f** e **g**. Cominciamo, dunque, da **f** che contiene, indubbiamente, le indicazioni più importanti. Epicuro, infatti, dichiara espressamente che il «prodotto» si sviluppa in modo necessario a partire da certi elementi fino a diventare un'anima con un'attività e una disposizione iniziali, ma non si sviluppa in modo necessario con il procedere dell'età fino al punto di diventare un'anima di un tipo o di un altro. Da un certo momento in poi, infatti, il «prodotto» si sviluppa da sé in virtù del suo specifico potere causale. In cosa consista esattamente tale capacità e quando cominci ad essere effettiva si capisce, però, solo alla luce di un altro famoso brano del libro:

**T8**<sup>112</sup> Sin dalla prima origine ci sono<sup>113</sup> sempre semi portatori, alcuni lo sono verso comportamenti, pensieri e disposizioni di un certo tipo, altri verso comportamenti, pensieri e disposizioni di un altro tipo, altri ancora verso comportamenti, pensieri e disposizioni di entrambi i generi, quando più quando meno, in un modo tale che ad un certo punto dipende in assoluto da noi che il “prodotto sviluppato” diventi ora di un tipo o di un altro, e dipendono ad un certo punto da noi, o dalle nostre credenze che ci siamo formate da noi, gli stimoli che penetrano di necessità dall'ambiente attraverso i pori. E dipende dalla natura ...

Sull'interpretazione generale di questo passo i critici si sono dimostrati sostanzialmente d'accordo: sin dall'origine noi esseri umani abbiamo diverse possibilità di sviluppo caratteriale e dipende in assoluto da noi, o meglio dal modo in cui interpretiamo e traduciamo gli stimoli sensoriali, quale tipo di orientamento intellettuale etico e pratico adottiamo e quale tipo di persone, perciò, diventiamo nel tempo.<sup>114</sup> In base a questa lettura, dunque, sembrerebbe che, per

<sup>111</sup> La precisazione «in un modo distinto e non nel modo che deriva da una differente distanza» alla luce del significato di *diavsthma* precedentemente esplicitato (cfr. nota 104), può essere intesa nel modo seguente. Un «prodotto» si distingue dai singoli atomi che lo compongono non solo per il fatto di possedere proprietà che risultano evidenti alla percezione, diversamente da quelle degli atomi, le quali, appartenendo ad una dimensione differente dalla dimensione di un ipotetico osservatore, non appaiono, ma anche perché possiede proprietà che i suoi singoli componenti non godono affatto, e che non sarebbero percepibili nemmeno se quello stesso osservatore potesse accedere al loro livello. Per una giustificazione testuale della nostra interpretazione del passo rimandiamo interamente a Masi [2005], pp. 45-48.

<sup>112</sup> Laursen [1997], pp. 32-33, 1191, 8, 1, 5; 697, 4, 1, 1; 1056, 6, 3 = [34.26] Arr.

<sup>113</sup> *ejstin* Masi; *hJmi'n* Sedley, Laursen.

<sup>114</sup> Si vedano in particolare Sedley [1983], p. 23; Annas [1994], pp. 132-33.



Epicuro, al momento della nascita il carattere di un individuo, indipendentemente dalla sua natura, sia assolutamente indeterminato e che ogni uomo abbia la piena libertà di orientare il corso della propria formazione psicologica e mentale in virtù della propria attività razionale. A noi pare, tuttavia, che una soluzione di questo tipo sia in contrasto con i dati complessivi a nostra disposizione. Abbiamo già detto, infatti, che il filosofo riconosce alla costituzione atomica originaria una tendenza evolutiva preordinata verso un esito determinato e la possibilità che lo sviluppo psicologico proceda lungo la medesima direttrice. Da altre fonti, inoltre, si ricava chiaramente come, per Epicuro, l'indole e la perfeibilità morale di un essere vivente siano in realtà fortemente condizionate dalla natura e che, nel caso degli uomini, solo il continuo e faticoso esercizio intellettuale possa far sì che una persona corregga il proprio carattere. Ci riferiamo, in particolare, ai già citati versi del *De rerum natura*, in cui Lucrezio spiega che gli individui hanno indoli diverse, dovute alla loro specifica composizione atomica originaria, e che per eliminare i difetti caratteriali non basta una qualsiasi *doctrina* ma è necessaria una *ratio*, ovvero un'attività razionale filosoficamente disciplinata. Ma pensiamo, soprattutto, a quell'*Epistola a Lucilio* in cui Seneca ricorda che per Epicuro esistevano tre tipologie di uomini quella di coloro che hanno in sé la forza sufficiente per arrivare alla verità senza l'aiuto di nessuno; quella di coloro che, pur avendo «menti vivace e pronte», «hanno bisogno dell'intervento altrui e di procedere seguendo le orme di qualcun altro senza il quale non riuscirebbero ad avanzare»; e quella di coloro che hanno una natura malvagia e devono «essere costretti e spinti sulla retta via e che hanno bisogno non solo di una guida, ma di uno che li assista e, per così dire, li forzi».<sup>115</sup>

In realtà, come abbiamo suggerito in un altro lavoro, **T8** può essere letto in maniera diversa da come gli interpreti hanno sino ad ora fatto e in modo più consona alle fonti citate. Integrando la lacuna iniziale con un *ejstin*, anziché con *hJmi'n*, e riflettendo meglio sul significato del termine *spevmata*, infatti, il passo viene ad assumere un significato del tutto originale. L'*ejstin*, innanzitutto, si spiegherebbe non solo da un punto di vista stilistico,<sup>116</sup> ma anche alla luce di quell'avverbio «sempre» (*ajeiv*) che rimanda ad una dimensione eterna, estranea alla sfera umana e, invece, perfettamente giustificabile in relazione alla disponibilità di principi materiali. La parola «semi», poi, è stata generalmente interpretata in due modi: qualcuno ha pensato che l'espressione sia utilizzata in senso puramente metaforico per indicare le diverse «potenzialità» di sviluppo caratteriale proprie di ciascun individuo,<sup>117</sup> qualcun altro ha proposto di riferirlo al patrimonio genetico.<sup>118</sup> A noi pare, però, che il termine possa avere qui entrambe le valenze. È certamente vero, infatti, che nel passo citato i «semi» sono strettamente connessi ai tratti caratteriali, ma è anche vero che negli altri scritti

<sup>115</sup> Seneca, *Ep.* 52 3-6.

<sup>116</sup> Per la costruzione aggettivo + verbo essere o divenire e la successiva ripresa della copula cfr. **T6 b**.

<sup>117</sup> Sedley [1983], p. 23, n. 15; cfr. anche Long-Sedley [1987], II, p. 107 n. 1.

<sup>118</sup> Laursen [1988], p. 17.

Epicuro utilizza sempre la parola per indicare le condizioni materiali della generazione e dello sviluppo delle realtà fenomeniche<sup>119</sup> o gli elementi che le costituiscono,<sup>120</sup> siano atomi o aggregati di materia più complessi. In base a questi dati, dunque, ci pare che il filosofo, facendo riferimento ai «semi», voglia sì rimandare a diverse possibilità di formazione caratteriale, ma voglia anche ricordare che tali possibilità si fondano sull'esistenza di principi costitutivi differenti che si accrescono diversamente in virtù delle loro specifiche capacità e modalità di aggregazione. D'altra parte, l'idea che la formazione mentale sia strettamente correlata alla crescita fisica trova precisi riscontri, non solo nella letteratura secondaria,<sup>121</sup> ma anche in un passo del presente trattato, dove Epicuro spiega chiaramente come lo sviluppo della memoria dipenda dall'accrescimento della costituzione atomica. Per descrivere lo sviluppo della *suvstasi*", inoltre, l'autore si serve del verbo *ejpauxavnein*, lo stesso usato in **T1** per designare la crescita del seme in virtù del quale pensiamo e ci formiamo opinioni.<sup>122</sup>

Alla luce delle indicazioni raccolte, quindi, ci pare che **T8** possa essere letto nel modo seguente. Si danno da sempre, per gli uomini, tre fondamentali tendenze di sviluppo psicologico dovuto alle loro differenti condizioni strutturali iniziali e alle loro capacità di crescita: quella di chi propende verso orientamenti intellettuali etici e pratici di un tipo, per esempio, adeguati alla realizzazione dell'atarassia; quella di chi propende per avere pensieri, abiti e comportamenti del tipo opposto, cioè del tutto inadatti al raggiungimento del *telos* e quella di chi, infine, è incline ad acquisire caratteristiche di un tipo e di un altro, vale a dire miste, e, perciò, non completamente convenienti né completamente sconvenienti rispetto all'ideale etico. Le tendenze naturali, tuttavia, non sono del tutto vincolanti per la formazione mentale degli esseri umani perché da un certo momento in poi i soggetti diventano responsabili del corso del loro sviluppo psichico e possono correggerne l'orientamento. In particolare ciò accade quando diventano capaci di esercitare un'attività interpretativa autonoma<sup>123</sup> e riescono, attraverso questa, a condizionare l'impatto che l'ambiente ha sulla natura ed inevitabilmente sulla sua effettiva crescita.

Così interpretato, il passo non solo ci spiega come vada inteso il potere di autodeterminazione della mente, ma ci aiuta anche a comprendere il modo in cui Epicuro tratti il caso dei «prodotti sviluppati» che non sono progrediti in **T6 g**. Il filosofo esamina qui la condizione della mente che si è sviluppata nella direzione verso cui i suoi principi costitutivi tendevano dall'origine e che è giunta ad un punto della sua evoluzione in cui non è più in grado, nemmeno costretta, di acquisire disposizioni o di dare seguito ad azioni diverse da quelle inizialmente inscritte nella sua natura e, ormai, pienamente realizzate. L'intento dell'autore è,

<sup>119</sup> Cfr. Epic., *Ep. Hrd.* 38.

<sup>120</sup> Cfr. Epic., *Ep. Hrd.* 62, 2; 74, 9 ed *Ep. Pyth.* 89, 6.

<sup>121</sup> Per esempio in Lucrezio III 445-454.

<sup>122</sup> Laursen [1997], pp. 16-17 = [34.20] Arr.

<sup>123</sup> Nei termini descritti da Bobzien [2000], p. 335.

quindi, duplice. Da un lato, egli cerca di mostrare, perché, pur in una situazione di questo tipo, la mente non debba essere, comunque, esonerata dalla responsabilità della propria condizione e l'esito del suo sviluppo non vada ricondotto alla costituzione originaria. Dall'altro egli pare interessato a spiegare come, il caso del «prodotto» che si è sviluppato secondo natura, lungi dal dimostrare la necessità della condizione psicologica umana e l'insensatezza degli interventi volti a migliorarla, avvalori ancora di più il ricorso a metodi educativi adeguati e rigorosi. Rispetto alla prima questione, in particolare, Epicuro dichiara espressamente che la mente non era necessitata a realizzare le caratteristiche inerenti alla sua struttura originaria ma si è sviluppata da sé nella direzione cui la natura la induceva. In base a quanto letto in **T6 f** e **T8**, dovrebbe essere ormai chiaro come qui il filosofo intenda fare riferimento alla capacità mentale di svilupparsi attraverso l'esercizio interpretativo lungo una direzione alternativa a quella indotta dalla natura. La seconda questione, invece, può essere compresa alla luce della testimonianza di Seneca, precedentemente considerata, e di **T6 d**. Nell'*Epistola a Lucilio*, in particolare, si legge che molti uomini, per Epicuro, non hanno la forza sufficiente in se stessi per intraprendere il cammino verso la verità ed hanno bisogno di un supporto esterno, che li guidi o, nei casi più difficili, li costringa. Da **T6 d**, invece, si evince chiaramente come gli interventi tesi ad orientare il corso evolutivo degli stati mentali diventino inefficaci solo quando questi, in seguito ad un irrigidimento della struttura psicofisica,<sup>124</sup> acquisiscono un carattere stabile e perdono di flessibilità<sup>125</sup>. Con l'ausilio di queste indicazioni, quindi, è possibile ipotizzare che nell'ultima parte del passo Epicuro, dopo aver considerato il caso della mente che ha raggiunto uno stadio irreversibile della sua evoluzione, abbia voluto sottolineare l'opportunità di intervenire prontamente nei confronti del «prodotto» che, pur esercitando la sua capacità di autodeterminazione, fatica a progredire da sé e rischia di farsi irrimediabilmente condizionare dalla natura malvagia.

Delineata, così, la teoria epicurea dello sviluppo mentale e della perfettibilità morale siamo finalmente in grado di valutarne l'efficacia ai fini della risoluzione dei problemi riscontrati nel corso dell'indagine.

## 5. Conclusione

Nel presente saggio, allo scopo di valutare se e fino a che punto Epicuro si sia occupato di determinismo, abbiamo esaminato il contenuto del XXV libro dell'opera *Sulla natura*, l'orizzonte problematico in cui la trattazione si inserisce, la finalità della ricerca condotta. Nel corso della nostra disamina abbiamo potu-

<sup>124</sup> Il verbo, infatti, già utilizzato dai predecessori di Epicuro per indicare il processo di solidificazione dei fluidi, serve chiaramente qui a richiamare l'idea del consolidamento della materia psichica in seguito all'accrescimento della struttura corporea.

<sup>125</sup> Per questo significato di *ajtoniva* rimandiamo a Masi [2005], p. 40 n. 65.

to costatare, quindi, come lo scritto sia dedicato allo studio della natura e della formazione dei poteri, dei processi, degli stati della mente alla base degli orientamenti intellettivi, etici, pratici dell'essere umano e come l'esigenza di approfondire la natura del mentale nasca, per Epicuro, dal bisogno di conciliare una concezione atomistica dell'anima con le istanze di un progetto pedagogico teleologicamente orientato. Indagando i motivi ispiratori dell'indagine, infatti, ci siamo potuti rendere conto come il filosofo, allo scopo di garantire alla mente la possibilità di cambiare in funzione dell'ideale etico e di giustificare la legittimità di quei provvedimenti mirati ad orientare il corso dello sviluppo psicologico umano, si ritrovi a riflettere su alcune implicazioni deterministiche del suo sistema e a tentare di risolverle. In particolare, abbiamo avuto modo di ricavare dalla lettura di alcuni passi, come Epicuro, all'inizio, sia impegnato ad esaminare una teoria determinista della realtà genericamente intesa e a respingere, perciò, l'idea che gli stati mentali possano essere considerati la conseguenza di una serie ininterrotta di cause (T2) e come, poi, invece, si sia concentrato su questioni più particolari, vale a dire se la dimensione mentale sia riducibile alla dimensione dei singoli atomi (T3, 4, 5), se la mente sia condizionata dalla crescita preordinata della costituzione originaria (T6), se lo stato psicologico dell'essere umano sia l'esito dell'interazione meccanica tra la natura e l'ambiente (T7). Dopo aver così esplicitato le difficoltà affrontate da Epicuro nel libro, abbiamo cercato di verificare in che modo l'autore abbia tentato di superarle e abbiamo rilevato come la soluzione epicurea consista sostanzialmente nella distinzione dei diversi apporti causali dei fattori che contribuiscono alla formazione psichica e nell'individuazione di un principio di autodeterminazione intrinseco alla mente. Esaminando, infine, come il filosofo abbia risolto il problema del rapporto tra mente ed atomi, da un lato, e mente e natura, dall'altro, abbiamo notato che, in entrambi i casi, l'autore è interessato ad enfatizzare la capacità del primo termine della relazione di influenzare e condizionare il comportamento del secondo. Epicuro, infatti, insistendo sul carattere organizzazionale e sistematico della mente, riesce a dimostrare che «prodotto» e atomi hanno poteri causali differenti e che non il potere causale del «prodotto» è dipendente da quello dei singoli atomi, ma viceversa il potere causale dei singoli atomi all'interno di un aggregato dipende dall'insieme delle loro relazioni. Mentre, individuando il principio di autodeterminazione della mente nella sua attività interpretativa, riesce a dimostrare come essa, limitando l'impatto che l'ambiente ha necessariamente sulla costituzione originaria, ne condizioni di fatto la successiva crescita.

Per concludere, quindi, a noi pare chiaro, in base alle indicazioni testuali, che nel XXV libro dell'opera *Sulla natura* Epicuro, pur giungendo a trattare il problema del determinismo, lo abbia esplicitato e affrontato solo parzialmente. La questione della serie causale, infatti, non viene completamente tematizzata e risolta. Il filosofo, cioè, indicando un principio di autodeterminazione nella mente, ammette chiaramente un'interruzione nella successione delle fasi evolutive della costituzione e nell'interazione di questa con la serie di eventi esterni

che portano alla formazione dello stimolo sensoriale. L'autore, tuttavia, non discute la questione della concatenazione dei moti che si trasmettono dal singolo atomo all'aggregato e che abbiamo visto essere una delle possibilità contemplate dalla formula «ogni cosa riceve il potere causale dal moto precedente». Epicuro, infatti, si limita a negare che l'azione o lo stato dei singoli atomi possa influenzare la condizione mentale ma non si preoccupa troppo della possibilità che questi possano esercitare un'azione combinata.

La ragione della mancata trattazione del problema nell'ambito di questo trattato può essere in realtà facilmente compresa in base a quanto sappiamo della finalità dell'indagine condotta nel libro. Abbiamo detto, infatti, che lo scopo della ricerca intrapresa da Epicuro è quello di dimostrare la capacità della mente di modificarsi nel tempo e di acquisire le caratteristiche adatte alla realizzazione del *telos*. È possibile, quindi, che il filosofo si sia voluto limitare a considerare quegli aspetti della necessità atomistica che rischiano di pregiudicare la possibilità della mente di mutare, piuttosto che tutte le implicazioni deterministiche del suo sistema, e che, per questo, si sia concentrato sull'azione e la natura dei singoli atomi, sulla crescita della costituzione atomica originaria, sull'interazione meccanica tra natura e ambiente e non abbia pensato al problema dell'attività complessiva degli atomi riuniti in un composto. Mentre quei fattori sono immutabili, infatti, la combinazione dei moti atomici può cambiare e, in questo senso, non pare costituire un ostacolo al progresso morale.

È chiaro, tuttavia, che, giungendo a postulare l'esistenza nella mente di un principio di autodeterminazione, distinto e svincolato da ogni altro fattore coinvolto nel suo processo di evoluzione, e non affrontando la questione della concatenazione necessaria dei moti atomici all'interno di un aggregato, Epicuro finisce di fatto per riconoscere alla *diavnoia* un potere causale autonomo senza riuscire a giustificarlo pienamente da un punto di vista fisico.

Robert Sharples

DUCUNT VOLENTEM FATA, NOLENTEM TRAHUNT

*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*<sup>1</sup>

Il volume *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*<sup>2</sup> di Susanne Bobzien è stato, negli ultimi anni, il contributo più importante alla discussione delle teorie antiche sul determinismo. Tra i suoi meriti particolari vi sono la maniera in cui distingue questioni filosofiche diverse che troppo spesso non sono state distinte con chiarezza l'una dall'altra, tanto dai critici antichi – qualche volta per motivi loro propri – quanto dagli interpreti moderni, ed anche la maniera in cui resiste alla tendenza di molti studiosi moderni, io incluso, l'ammetto, a parlare come se i termini in cui queste questioni erano discusse nell'antichità non fossero cambiati nei 600 anni che separano Plotino da Aristotele; questi 600 anni corrispondono effettivamente all'intera storia dello stoicismo antico. Oggi però voglio mostrare il mio disaccordo con la Bobzien solo riguardo ad un punto, limitato in sé, a dire il vero, ma le cui implicazioni sono, a mio parere, ampie. Si tratta dell'affermazione, alle pagine 351-7 del suo libro, secondo cui l'analogia del cane legato al carro, conservataci dal dossografo Ippolito, e di solito connessa alla preghiera di Cleante a Zeus ed al Destino, in realtà non fa affatto parte del pensiero degli Stoici più antichi, ma è un contributo posteriore, inteso ad illustrare un'interpretazione della poesia di Cleante che rifletteva il pensiero di Epitteto e non il pensiero del terzo secolo a.C. La Bobzien dice:

[l'analogia ....] è stata discussa nel contesto del problema del determinismo e della responsabilità morale nel primo stoicismo quasi tanto spesso

<sup>1</sup> Questo saggio è stato presentato nella giornata di studio su «Causalità e determinismo nel pensiero antico», organizzata da Carlo Natali, all'Università di Venezia «Ca' Foscari» nell'ottobre 2002, ed al seminario sulla filosofia antica dell'Istituto di Studi Classici dell'Università di Londra nel dicembre 2002. Ringrazio tutti coloro che hanno contribuito alla discussione in queste occasioni, soprattutto M.M. McCabe, Aldo Magris, Linda M. Napolitano Valditara, Will Rasmussen ed Anne Sheppard. Ringrazio anche Carlo Natali e Francesco Montaresi di avermi migliorato l'italiano di questo saggio: gli errori che rimangono sono i miei.

<sup>2</sup> Bobzien [1998].

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt

quanto l'analogia di cilindro [qui elenca 13 riferimenti esemplari dagli ultimi 33 anni] ed è considerata spesso come la posizione più autorevole per quanto riguarda le teorie degli Stoici più antichi su questo tema. Lo scopo di questa sezione è di mostrare che il brano *non presenta l'opinione degli Stoici più antichi*, e non riguarda il compatibilismo e la responsabilità morale, e che quindi essa non merita la posizione preminente, che ha attualmente nelle discussioni e nelle raccolte di testimonianze su questo tema. (La sottolineatura è mia).

E Tad Brennan, in una recensione del libro della Bobzien, che in sé è un importantissimo contributo alla discussione della responsabilità nell'antichità, commenta:

La Bobzien mostra dettagliatamente perché dovremmo trattare come totalmente anomali due frammenti che qualche volta sono stati considerati come capaci di riferirci la posizione essenziale ed ortodossa del determinismo stoico [...] dopo che ci siamo familiarizzati con la teoria compatibilista di Crisippo [...] ci deve apparire innegabile che questi due frammenti hanno molto poco a che fare con quella teoria, *ed in conseguenza molto poco a che fare con le principali teorie dello stoicismo*. Esse sembrano riflettere le vedute di Cleante sul destino, e l'applicazione pratica e omiletica di quelle vedute da parte di Epitteto, ma non ci danno un contributo-chiave per capire il determinismo degli Stoici.<sup>3</sup> (La sottolineatura è di nuovo mia.)

Come molti giudizi anche questi, penso, contengono una miscela di verità e falsità; cercherò di stabilire in questo saggio quanto v'è dell'una e dell'altra.

È opportuno cominciare col presentare i testi. L'analogia del cane e del carro è presentata da Ippolito come segue:

T1. kai; aujtoi; de; (cioè Crisippo e Zenone) to; kaq j eiJmarmevnhn ei\nnai pavnta diebebaiwvsanto paradeivgmati crhsavmenoi toiouvtw/, o{ti w{sper ojchvmato" eja;n h/\ ejxhrrthmevno" kuvwn, eja;n me;n bouvletai e{pesqai, kai; e{lketai kai; e{petai, poiw'n kai; to; aujtexouvSION meta; th'" ajnavgkh" oi\_\on th'" eiJmarmevnh": eja;n de; mh; bouvletai e{pesqai, pavntw" ajnagkasqhvsetai: to; aujto; dhvpou kai; ejpi; tw'n ajnqrwvwpwn: kai; mh; boulovmenoi ga;r ajkolouqei'n ajnagkasqhvsontai pavntw" eij" to; peprwmevnon eijselqei'n.

Ed essi stessi (Crisippo e Zenone) sostenevano che tutto avviene secondo il destino, usando l'esempio seguente, se, per così dire, un cane è legato a un carro, nel caso in cui il cane voglia seguire è tirato ed anche segue, facendo anche ciò che è nel suo proprio potere in collaborazione con la necessità, cioè con il destino; ma se non vuole seguire, in ogni

<sup>3</sup> Brennan [2001], p. 262.

caso sarà costretto. Lo stesso, suppongo, (avviene) anche nel caso degli uomini; anche se non vogliono seguire, saranno in ogni caso costretti ad andare dove il destino decreta<sup>4</sup>.

La preghiera di Cleante (che chiamerò così per distinguerla dal suo Inno, che è più lungo) è citata così da Epitteto:

- T2. a[gou dev m j, w\ Zeu', kai; suv g j hJ Peprwmevnh,  
o{poi poq j uJmi'n eijmi diatetagmevno":  
wJ" e{yomaiv g j a[okno": h]n dev ge mh; qevlw,  
kako;" genovmeno", oujde;n hltton e{yomai.  
Conducimi, Zeus, e tu, Destino<sup>5</sup>,  
al luogo che mi avete designato;  
poiché seguirò senza esitare. Ma se sarò riluttante,  
essendo diventato cattivo, nondimeno seguirò<sup>6</sup>.

e venne adattato da Seneca come segue:

- T3. *duc, o parens celsique dominator poli,  
quocumque placuit: nulla parendi mora est;  
adsum impiger. fac nolle, comitabor gemens  
malusque patiar facere quod licuit bono.  
ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*  
Conducimi, o Padre e governatore dell'alto cielo,  
dovunque ti piace; obbedirò senza esitazione;  
sono presente ed attivo. Ma nel caso che io sia riluttante, poi l'ac-  
compagnerò gemendo e soffrirò come uomo cattivo quello che potrei  
*fare* da uomo buono.  
Le Parche conducono chi acconsente, ma trascinano il riluttante<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Ippolito, *Philos.* 21.2 (Diels [1879], p. 571.11-16 = *SVF* 2.975 = Long-Sedley [1987], 62A).

<sup>5</sup> Bobzien [1998], p. 356, osserva che lo stesso termine *peprwvmenh* è usato sia nella preghiera che nell'analogia del cane e del carro, e sostiene che questo suggerisce che la seconda dipende dalla prima.

<sup>6</sup> Cleante, citato da Epitteto, *Manuale* 53 = *SVF* 1.527 = Long-Sedley [1987], 62B; il primo verso è attribuito a Cleante da Epitteto, *Diss.* 4.4.34 (Bobzien [1998], p. 346 n. 46). Cfr. anche, con la Bobzien, *ibid.*, Epitteto, *Diss.* 2.23.42, 3.22.95, 4.1.131. La Bobzien a p. 347 domanda se il termine «designato» qui sia descrittivo o sia normativo. Se accettiamo, come fa la Bobzien, l'informazione di Calcidio, in *SVF* 2.933, che per Cleante tutto ciò che è provvidenziale è anche destinato, ma non viceversa, l'interpretazione normativa implica *a fortiori* quella che riguarda i fatti; ed è difficile capire come una designazione fatta da Zeus stoico potrebbe essere altro che normativa. (Cfr. Stough [1978], pp. 203-31, a pp. 230-31 n. 45). Ma Dragona-Monachou [1978], 262-304, ha messo in dubbio la validità di *SVF* 2.933 quale testimonianza per l'opinione di Cleante su questo problema.

<sup>7</sup> Seneca, *Ep. Mor.* 107.11, che cita anche Cleante di nome; anche questo brano si trova in *SVF* 1.527. - La quarta riga è stampata così senza commento nelle edizioni Teubner (ed. O. Hense: Leipzig, 1914) e Budé (ed. F. Préchac, tr. H. Noblot: Parigi, 1962) ed in tutte le altre edizioni di Seneca che ho consultato. Ma von Arnim in *SVF* stampa invece *malusque patiar, quod pati licuit bono*, ancora senza commento, eliminando così *facere*; v. infra.



Prima di procedere alla discussione principale di questo saggio, ci sono due questioni preliminari che vorrei chiarificare. La prima riguarda la distinzione tra questioni filosofiche e questioni filologiche o storiche. È una cosa sostenere che è possibile interpretare, contro la Bobzien, l'analogia del cane e del carro in modo che essa possa rappresentare un aspetto importante del pensiero degli Stoici più antichi, pur riconoscendo che in verità essa non riguarda direttamente la relazione tra determinismo e responsabilità; una cosa diversa è sostenere come tesi storica che l'analogia sia stata realmente formulata nel periodo iniziale della scuola stoica. Ciò che mi interessa principalmente in questa relazione è difendere la prima asserzione, cioè che è possibile interpretare l'analogia in modo conforme al primo stoicismo. Prenderò in considerazione, quindi, brevemente per prima cosa gli argomenti filologici che mi sembrano più efficaci usati dalla Bobzien per attaccare la tesi storica, e poi procederò ad esaminare le questioni filosofiche; per finire introdurrò una considerazione filologica mia propria.

Tra gli argomenti filologici presentati dalla Bobzien (354-5) vi sono i seguenti (alcuni di quelli che non discuto ora saranno considerati nel prosieguo della mia relazione):

1. L'analogia è un passo anomalo in quello che è altrimenti un riassunto dossografico asciutto. Questa osservazione suggerisce un'origine diversa dell'analogia rispetto al resto del passo, ma non basta da sola a mostrare che la sua origine è tarda.
2. Mansfeld ha osservato che nelle sezioni della testimonianza di Ippolito che seguono l'analogia ci sono temi tipici del tardo stoicismo e del Cristianesimo<sup>8</sup>, e sostiene che queste hanno origini diverse; propone che il riferimento alla reincarnazione in 1.21.3 deriva da un'interpretazione dello stoicismo influenzata dal Pitagorismo, che il riferimento a una conflagrazione parziale in 1.21.4 deriva da una altrimenti sconosciuta controversia all'interno della scuola stoica, controversia che era stata tramandata da una fonte dossografica usata da Ippolito e oggi perduta, e infine che i riferimenti alla purificazione dal fuoco in 1.21.4 e alla risurrezione del corpo in 1.21.5 vengono da fonti cristiane; l'ultimo elemento può essere stato importato dallo stesso Ippolito<sup>9</sup>. In altri termini, la testimonianza di Ippolito è un amalgama di tradizioni diverse; mentre la maggior parte di esse ha probabilmente origine nel secondo secolo d.C., non è certo che tutte risalgano a quell'epoca (mi riferisco qui alla controversia circa la conflagrazione).
3. Né la descrizione dell'azione volontaria come necessaria piuttosto che come solamente destinata, né l'uso del termine *aujtexouvsion*, si accordano con la consuetudine di Crisippo. C'è del vero; ma non bisogna leggere il testo come se esso implicasse che l'azione volontaria stessa è necessaria, e non piuttosto che essa si *integra* – n.b. *metav* – alla necessità, cioè all'ordi-

<sup>8</sup> Mansfeld [1983], pp. 218-222.

<sup>9</sup> Mansfeld [1983], pp. 220, 224-5. Il Mansfeld osserva (p. 231 n. 21) che Ippolito «ricopiò le cose fedelmente *ma* fece *anche* cambiamenti arbitrari» (sottolineatura mia)

namento degli avvenimenti su una scala cosmica<sup>10</sup>. La frase «facendo anche ciò che è nel suo proprio potere insieme alla necessità» può essere un'aggiunta esplicativa fatta da Ippolito, o dalla sua fonte<sup>11</sup>, invece che parte dell'analogia originale. Non sembra dopotutto esservi alcuna ragione di supporre che Ippolito, o la sua fonte, abbia conservato esattamente le parole originali dell'analogia. La frase «facendo anche ciò che è nel suo proprio potere insieme alla necessità» in effetti ricorda piuttosto un passo di Giuseppe Flavio (*Ant. Jud.* 18.13), sulle (supposte) vedute filosofiche dei farisei:

- T4 pravssesqaiv te eiJmarmevnh/ ta; pavnta ajxiou'nte" oujde; tou' ajnqrwpeivou to; boulovmenon th'" ejp j aujtoi'" oJrmh'" ajfairou'ntai, dokh'san tw/' qew/' krivsin genevsqai kai; tw'/' ejkeivnh" bouleuthrivw/ kai; tw'n ajnqrwvwpwn tw'/' ejqelhsanti proscwrei'n met j ajreth'" h] kakiva".  
 Pur pensando che tutto è prodotto dal destino non privano la volontà umana del suo impulso verso queste cose<sup>12</sup>, poiché Dio ha deciso che la decisione deve procedere tanto nella sua propria camera di consiglio quanto dalla volontà degli uomini<sup>13</sup> di procedere in un modo virtuoso o vizioso.

A dire il vero io sono consapevole del fatto che questa somiglianza è a doppio taglio, poiché potrebbe essere usata per argomentare, con la Bobzien, in favore di una data relativamente tarda per l'intera analogia, e non solo per questa singola frase.

<sup>10</sup> Cfr. l'osservazione di Brennan, citata *infra* a n. 50. (A dire il vero in senso stretto ciò che è «necessario» qui è non tanto l'ordine cosmico quanto la sua influenza su noi, che deriva dal fatto che noi siamo una parte di esso; la «necessità» è la corda che tiene il cane incatenato al carro. Lo Schreckenbergl [1964] ha sostenuto che «vincoli» è veramente il significato radicale di *ajnavgkh*.)

<sup>11</sup> Se la frase iniziale, quella che collega l'analogia con l'argomento che tutto si conforma al destino (questo non è la sua tesi principale - qui sono in accordo con la Bobzien; l'analogia mostra al massimo come gli agenti umani dovrebbero *react* a quel fatto) è un'aggiunta, e se, come sembra probabile, anche *oilon th'" eiJmarmevnh"* è un'aggiunta, che riprende la frase iniziale, e che è stata fatta dallo stesso individuo (così Bobzien [1998], p. 356 n. 78), allora se *poiw'n kai; to; ajtexasivwn meta; th'" ajnavgkh"* è essa stessa un'aggiunta all'analogia originale, deve essere un'aggiunta che è avvenuta in un stadio più antico nella trasmissione. (Vale notare comunque che il brano di Flavio Giuseppe citato subito dopo è espresso in termini di destino piuttosto che di necessità.) Il Roeper mise fra parentesi *oilon th'" eiJmarmevnh"* come un'aggiunta al testo, ma se tale passo fu aggiunto allo stesso tempo in cui fu aggiunta la prima clausola (invece di essere una glossa anche più tarda) non c'è ragione di mettere fra parentesi quello e non l'altra frase; poiché il testo che viene edito è il testo di Ippolito, e non quello della sua fonte, né l'una né l'altra dovrebbero essere messe fra parentesi.

<sup>12</sup> Così Moore [1929], p. 375, e Thackeray [1932], p. 93; «dell'impulso che dipende da loro», Feldman [1965], p. 11. Cfr. Moore [1929], p. 384; Theiler [1946], p. 40 n. 2; Valgiglio [1968], pp. 58-64; Long [1970], p. 266; Sharples [1986], p. 268.

<sup>13</sup> O «da colui degli uomini che vuole»; ma cfr. *to; boulovmenon* di cui sopra.

La mia seconda osservazione preliminare riguarda certe questioni filosofiche, sulle quali sono completamente d'accordo con la Bobzien. Sarà utile esporre queste questioni a questo punto, come basi della discussione principale. In primo luogo, per discutere le teorie stoiche da un punto di vista stoico bisogna fare una distinzione marcata tra il concetto di responsabilità e quello di libertà<sup>14</sup>. La responsabilità si applica a tutte le azioni umane, tanto a quelle della maggioranza malvagia quanto a quelle del saggio stoico. Sebbene le nostre azioni siano predeterminate, nondimeno esse sono causate da noi; noi ne siamo le cause principali, e le conseguenze delle azione non si verificherebbero se noi non avessimo eseguito le azioni – in ogni caso non sarebbero le loro conseguenze, nel caso in cui fossero accadute per qualche altra ragione. (L'analogia del cilindro e del cono presentata da Crisippo si nasconde dietro il primo di questi punti, e la dottrina degli avvenimenti «co-destinati» dietro il secondo; ma non è mio proposito esaminare ulteriormente questi punti qui). Tale responsabilità rimane, secondo l'opinione degli Stoici, completamente inalterata anche rispetto al fatto che nostre azioni sono predeterminate; la responsabilità stoica non ha niente a che fare con una possibilità categorica di fare altrimenti.

A dire il vero la Bobzien considera la nozione di responsabilità o libertà che coinvolge tale possibilità categorica come un'aberrazione nella storia di queste questioni nell'antichità, aberrazione limitata nel tempo ad un periodo breve, e cioè il secondo secolo d.C.<sup>15</sup>. Penso che sia possibile che la Bobzien sottovaluti seriamente l'influsso di questa nozione nell'intero pensiero antico, dal tempo di Aristotele e di Epicuro in poi. Dicendo questo mi riferisco principalmente (i) alla discussione di Aristotele in *Etica Nicomachea* 3.5, che mi sembra più naturale interpretare in questo modo, (ii) all'introduzione della deviazione degli atomi da parte di Epicuro, e (iii) ai termini in cui Carneade, come riferisce Cicerone nel suo *De fato* 23-25, ha tentato (senza successo, a parer mio) di trovare una via di mezzo tra gli Epicurei e gli Stoici. Ma bisogna segnalare anche l'importante intuizione di Brennan [2001], pp. 282-83, che il contrasto pertinente è non tanto quello tra (A) la libertà dalla costrizione esterna e (B) la possibilità di agire altrimenti, quanto quello tra la possibilità di agire altrimenti intesa (B1) come libertà solo dalle costrizioni esterne, o (B2) come libertà anche dalle costrizioni psicologiche interne. Bisogna anche segnalare che Brennan ha collegato quest'ultimo punto con lo sviluppo delle nozioni di identità personale, riferendo in questo contesto al *Fedone* di Platone<sup>16</sup>. D'altra parte, la Bobzien ha

<sup>14</sup> Bobzien [1998], pp. 330 ss., 341, 343-44; cfr. Stough [1978], p. 224; Sharples [1986], p. 277-79. La Bobzien sostiene, a dire il vero, che Epitteto fa un collegamento particolare tra i due concetti. La maniera in cui lo fa equivale infatti all'argomento che la libertà si trova soltanto in ciò che dipende da noi. Crisippo sarebbe stato d'accordo; che gli Stoici all'inizio non abbiano collegato i due concetti in modo esplicito, come la Bobzien afferma giustamente a p. 341, è una questione diversa.

<sup>15</sup> Vedi anche l'articolo Bobzien [1998]<sup>3</sup>.

<sup>16</sup> Vedi anche, sul limite tra l'esterno e l'interno, Brennan [2001], pp. 268-70. – Linda Napolitano Valditara ha chiesto se bisogna concepire tali costrizioni psicologiche interne in termini semplicemente di ignoranza, o più in generale. Almeno per lo Stoicismo ortodosso di Crisippo l'impo-

certamente ragione quando sottolinea che la nozione di libertà da tutte le costrizioni, sia da quelle esterne che da quelle interne, non ha niente a che fare con la nozione di responsabilità degli Stoici; infatti gli Stoici erano compatibilisti. Per gli Stoici la libertà è posseduta soltanto dal saggio; ed il saggio è libero non a causa di qualche sua possibilità di agire altrimenti da come egli o ella fa (come potrebbe esser stato logicamente possibile per il saggio, in qualsiasi senso moralmente significativo?) ma perché è libero dalla passione e dall'errore. Torneremo su questo tema più avanti.

La seconda considerazione filosofica che dovrei presentare prima di procedere alla mia discussione principale riguarda l'analisi della stessa analogia del cane e del carro. Sono d'accordo con la Bobzien che l'analogia in sé non riguarda né la verità né la falsità del determinismo degli Stoici, né la compatibilità né l'incompatibilità tra il determinismo stoico e la nozione di responsabilità. (Di conseguenza accetto l'idea che, se la prima frase dal rapporto di Ippolito indica che il significato dell'analogia consiste nello spiegare la relazione tra l'azione umana ed il destino, Ippolito, o la sua fonte, hanno frainteso lo scopo dell'analogia stessa<sup>17</sup>.) La Bobzien infatti dice che l'analogia è neutrale rispetto alle questioni del determinismo e della responsabilità<sup>18</sup>; io procederò in base al presupposto che l'analogia può essere interpretata in modo che sia in accordo con la posizione ortodossa degli Stoici, e, in mancanza di qualunque ragione per sostenere il contrario, dovrebbe essere interpretata proprio così<sup>19</sup>. Voglio dire che, per qualunque specifico cane in qualunque specifica occasione, se seguirà il carro in una maniera docile o se resisterà e ne soffrirà le conseguenze, è pre-determinato né più né meno di tutte le altre cose. Ma proprio perché per gli Stoici il determinismo e la responsabilità non sono incompatibili, la responsabilità spetta

stazione intellettualistica rispetto all'etica esige la prima ipotesi, anche se è possibile domandare quali sono le cause di tale ignoranza.

<sup>17</sup> Sarebbe forse possibile sostenere che la prima clausola è filosoficamente innocente e non è destinata a fare niente di più che rendere esplicita la dottrina morale per cui il destino prevarrà sia che uno resista ad esso, sia che non lo faccia, senza nessuna intenzione di sollevare dei quesiti riguardo al determinismo universale in quanto tesi filosofica o riguardo alla sua compatibilità con l'azione umana. Ma è difficile riconciliare questa interpretazione con la presenza della proposizione *poiw'n kai; to; aujtexouvsion meta; th'" ajnavgkh"* nell'esposizione dell'analogia, se tale proposizione è contemporanea alla prima clausola o, come ho proposto, più antica di essa.

<sup>18</sup> Bobzien [1998], pp. 352-53, 357 n. 81. Cfr., riguardo a Crisippo ed Epitteto, Bobzien [1998], pp. 334-38, 350-51. La Bobzien appare suggerire (p. 349) che è possibile che Cleante nella sua poesia non abbia in effetti supposto che sia predestinato se un individuo scelga di seguire volentieri o no, perché non vi è indicazione che Cleante fosse consapevole dei problemi sollevati dal determinismo a riguardo della responsabilità. Sembra possibile comunque che Cleante abbia considerato la scelta come predestinata e semplicemente non abbia trovato in questo nessun problema. A dire il vero, più si suppone, con la Bobzien, che il problema della libera volontà come una possibilità delle alternative non sia stata ancora scoperta nel terzo secolo a.C., più ci è facile supporre che una posizione deterministica «mite» («soft-determinist») o compatibilista sia presunta. (Dei motivi simili sono stati usati per interpretare Aristotele *EN* 3.5 come compatibilista, ma, a parer mio, non sono molto plausibili.)

<sup>19</sup> Cfr. Sharples [1986], pp. 274-76.

nondimeno ad ogni cane (cioè, chiarendo le implicazioni dell'analogia, ad ogni individuo umano), sia che segua in maniera docile sia che non lo faccia.

Qui si conclude la mia trattazione delle questioni preliminari, adesso passo alla mia discussione principale.

La Bobzien collega l'analogia con una considerazione che giustamente sostiene caratteristica specificamente di Epitteto; l'enfasi sulla differenza tra le cose che sono in nostro potere e quelle che non lo sono, e la tendenza a limitare le prime a quell'unica cosa che è sempre in nostro potere<sup>20</sup>, cioè alla nostra propria volontà o *proaivresi*". È stato proposto spesso che quest'enfasi particolare possa avere qualcosa a che fare con il fatto che Epitteto era stato uno schiavo; ha anche molto a che fare con le tecniche retoriche usate nelle sue esortazioni morali, ben discusse recentemente dal Dobbin<sup>21</sup>, e con la sua tendenza a concentrarsi su casi estremi. Un padrone brutale può torturarvi e mettervi in una posizione tale che voi assolutamente non possiate influenzare il corso degli avvenimenti, ma la sola cosa che egli non può costringervi a fare è l'essere d'accordo con lui<sup>22</sup>. Vale notare a questo punto, in primo luogo che tali situazioni non sono tipiche nella realtà di ogni giorno, ed in secondo luogo che, come rileva la Bobzien, Epitteto non si interessa alla domanda se la reazione dell'individuo in questi casi è predeterminata dal destino in senso stoico, come del resto lo è, secondo gli Stoici, qualsiasi altra cosa. Come i critici degli Stoici erano pronti a rilevare, quel tipo di determinismo aveva un effetto scarso o addirittura nullo sulla condotta pratica di vita, ma è questa che interessa Epitteto, anche se qualche volta egli si concentra su casi estremi. Il modo in cui un individuo reagirà avrà molto a che fare, in verità, con il modo in cui egli o ella avrà addestrato in precedenza la sua volontà, e questo è ciò che interessa Epitteto; ma questa è una questione diversa.

La Bobzien stessa ci spiega che questa posizione di Epitteto è collegata col pensiero dei primi Stoici<sup>23</sup>. Questo stesso fatto può far sorgere dei dubbi sul suo modo di collegare la posizione di Epitteto e l'analogia del cane legato al carro, allo scopo di mettere in dubbio la rilevanza dell'analogia per il pensiero degli Stoici i più antichi. Ma io penso che tale considerazione possa essere sviluppata ancor di più.

La mia proposta è questa: l'enfasi, caratteristica di Epitteto, sul contrasto tra ciò che è in nostro potere e ciò che non lo è, è essa stessa una esposizione esatta delle implicazioni della dottrina centrale etica dello stoicismo fin dagli inizi, cioè la tesi secondo la quale solo la virtù è buona e solo la malvagità è cattiva. Poiché questo equivale all'asserzione che ciò che è importante – il che significa,

<sup>20</sup> Cfr. Bobzien [1998], p. 332.

<sup>21</sup> Dobbin [1998].

<sup>22</sup> Cfr. p.e. Epictetus, *Diss.* 1.1.21.

<sup>23</sup> Bobzien [1998], p. 334, soprattutto «In fondo l'idea generale di quali eventi sono considerati come dipendenti da noi sembra essere la stessa che per Crisippo» e «[Epitteto] impiega il concetto di ciò che dipende da noi nell'etica, e sebbene una tale applicazione non ci è testimoniata per l'etica stoica più antica, possiamo vedere facilmente come il concetto di ciò che dipende da noi in Epitteto si accorda bene con quell'etica.» Cfr. anche Bobzien [1998], pp. 337-38, 342-43.

nel contesto dell'etica eudemonistica dei Greci antichi, ciò che è importante per la mia felicità – non è il successo nel causare degli eventi particolari, ma il tentativo di causare quegli eventi che è appropriato cercare di causare nelle date circostanze, ed il fare questo per la ragione giusta; ma è completamente senza importanza se il tentativo riesca oppure no. L'opinione degli Stoici è stata paragonata qualche volta all'atteggiamento, messo in caricatura almeno in Gran Bretagna come tipico dell'educazione delle classi superiori nel novecento e delle sue conseguenze, secondo cui ciò che importa non è vincere o perdere, ma giocare<sup>24</sup>. Tale paragone in realtà è incompleto; l'opinione degli Stoici è che se uno gioca bene ha vinto, anche se – come direbbe un non-Stoico – in effetti perde la partita (cioè, se la squadra avversaria segna più punti). Ne consegue anche che entrambe le squadre possono vincere; la virtù non è un «gioco a somma zero». Ma siamo tutti ben consapevoli che simili paradossi piacevano molto agli Stoici.

È sicuramente naturale esprimere questa riflessione dicendo che il vincere, nel senso convenzionale del termine, non nel senso stoico, non è in mio potere, ma il giocare come pure posso – cioè l'agire virtuosamente – lo è. Ed è in questo senso che penso che possiamo dire che il contrasto presentato da Epitteto tra ciò che è in mio potere e ciò che non lo è riflette il pensiero degli Stoici più antichi<sup>25</sup>.

Comunque, bisogna aggiungere un'ulteriore considerazione. Questa riguarda la dottrina stoica della «riserva», già messa in relazione da Inwood con l'esempio del cane e del carro<sup>26</sup>. Seneca ci dice che

<sup>24</sup> Comunque, la più famosa formulazione è dall'americano Grantland Rice, in una poesia del 1941 (*Alumnus Football*).

<sup>25</sup> Bobzien [1998], p. 332, sostiene che a Crisippo, al contrario di Epitteto, non interessava precisare quali cose dipendono da noi e quali no, «dando per scontato che c'era un accordo generale su quella questione». Ma ciò non significa che all'inizio gli Stoici non abbiano sentito il bisogno di accentuare l'importanza, per il nostro benessere morale, di riconoscere l'importanza della distinzione ed adottare un atteggiamento giusto rispetto alle due categorie di cose coinvolte. Il contrasto è peraltro profondamente radicato nel pensiero greco antico – rimonta almeno all'opposizione fatta da Tucidide (4.64.1) tra gli effetti del giudizio umano e gli effetti della fortuna. Cfr. anche *Scholia vetera in Hesiodi Opera et Dies*, 483-4 (Pertusi), *pa'n to; toiou'ton e[rgon ei\`naiv fhsi tou' Diou", di j a[lla" aijtiva" ajdhvlou" hJmi'n tau'ta poiou'nto". oujk eijdovte" ou\`n [oiJ a[nqrwpoi] tiv" oJ nou'" tou' Diou", ojfeivlomen ta; ejf j hJmi'n mh; paraleivpein*: «[Esiodo] dice che ogni cosa di questo genere è il lavoro di Zeus, che fa tali cose a causa di altre cause oscure a noi. Dunque noi, non conoscendo quale è l'intenzione di Zeus, non dobbiamo tralasciare le cose che dipendono da noi». «La causa oscura alla ragione umana», usato qui per indicare la nostra ignoranza delle intenzioni di Zeus, è anche la definizione normale stoica (e più antica) della fortuna (*SVF* 2.965-971; Aristotele, *Phys.* 2.4 196b5ss.) Tuttavia non voglio sostenere che lo scolio stesso testimoni la presenza di questa idea nel primo stoicismo. Ringrazio Christopher Barrett di aver richiamato la mia attenzione allo scolio ad Esiodo.

<sup>26</sup> La dottrina della «riserva» è considerata incidentalmente da Bobzien [1998], p. 333 e n. 4, mentre accentua l'aspetto pratico di Epitteto e gli interessi di Seneca. Sulla «riserva» vedi l'eccellente discussione di Inwood [1985], pp. 119-26, 165-75. La Bobzien fa riferimento a queste pagine del libro di Inwood, ma non osserva che egli collega l'esempio del cane e del carro con la «riserva» (p. 119 e n. 64) né che lo collega anche con T7 (sotto p. 120 e n. 66). Similmente Donini [1999], a p. 738, collega con la dottrina della «riserva» la preghiera di Cleante T2

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt

- T5. *non mutat sapiens consilium omnibus his manentibus, quae erant, cum sumeret; ideo numquam illum paenitentia subit, quia nihil melius illo tempore fieri potuit quam quod factum est, nihil melius constitui quam constitutum est; ceterum ad omnia cum exceptione venit: «si nihil inciderit, quod impediatur». ideo omnia illi succedere dicimus et nihil contra opinionem accidere, quia praesumit animo posse aliquid intervenire, quod destinata prohibeat.*

Il saggio non cambia il suo progetto quando sono ancora presenti tutte le cose che erano presenti quando l'ha adottato. Per questa ragione non gli viene mai in mente di pentirsi, perché niente potrebbe essere stato fatto, a quel tempo, meglio di ciò che fu fatto, né poteva essere raggiunta nessuna decisione migliore di ciò che fu deciso. Ma affronta tutto con la riserva «purché non accada niente che l'impedisca». E per questa ragione diciamo che riesce in tutto e che niente accade contrario alla sua aspettativa, perché ha già tenuto conto nella sua mente che potrebbe intervenire qualcosa che impedisca ciò che egli ha deciso<sup>27</sup>.

Anche Stobeo ci dice che gli Stoici

- T6. *Levgousi de; mhvte para; th;n o[rexin mhvte para; th;n oJrmh;n mhvte para; th;n ejpibolh;n givgnesqaiv ti peri; to;n spoudai'on, dia; to; meq j uJpexairevsew" pavnta poiei'n ta; toiau'ta kai; mhde;n aujtw' / tw'n ejnantioumevwn ajprov-lhpton prospivptein.*

Dicono che niente che riguarda l'uomo buono accade contro il suo desiderio o il suo impulso o il suo progetto, perché fa tutte le cose di questo genere con riserva, e nessuna delle cose che gli si oppone gli accade senza essere stata anticipata da lui<sup>28</sup>.

Certamente, entrambi i testi provengono da fonti tarde; ma vedremo presto che la dottrina della «riserva» sembra già data per scontata nel pensiero di Crisippo stesso<sup>29</sup>. È vero che questi testi non usano il termine «libero», e la Bobzien sostiene che la libertà del saggio nel primo stoicismo era puramente la libertà dall'errore e quindi dalle passioni<sup>30</sup>. Comunque, il giudizio errato che i risultati

(sopra) e T7 (sotto). L'interpretazione abituale della «riserva» è stata contestata da Brennan [2000], ma le sue conclusioni non mi sembrano minare la mia tesi; vedi infatti avanti, n. 43.

<sup>27</sup> Seneca, *De beneficiis* 4.34. D'altra parte Epitteto, *Diss.* 2.14.7-8 sembra enfatizzare piuttosto l'accettazione passiva.

<sup>28</sup> Stobeo, *Ecl.* 2.7.11s p. 115.5-10 Wachsmuth = *SVF* 3.564 = Long-Sedley, [1987] 65W,1. «Anticipata», chiaramente, nel senso che è percepito in anticipo che potrebbe incontrare un qualche ostacolo, ma non, presumibilmente, nel senso che sia consapevole, in anticipo, di ogni ostacolo che vi potrebbe essere.

<sup>29</sup> Cfr. sotto, T7.

<sup>30</sup> Bobzien [1998], pp. 339-41. Uno dei brani che la studiosa pensa riproducano il pensiero dello stoicismo più antico potrebbe essere inteso come un'anticipazione di Epitteto: «solo [il saggio] giustamente [è chiamato] libero, poiché non obbedisce all'autorità di nessuno e non cede al de-

siano cattivi, e che l'ira o il rammarico siano la reazione appropriata, sembra proprio un buon esempio di una passione. Ed in ogni caso la questione se il *termine* «libertà» era già collegato con la dottrina della «riserva» non è quel che più mi interessa nella discussione. Basta mostrare che la «riserva» era un aspetto importante del pensiero dei primi Stoici, che essa è implicata nella preghiera di Cleante, e che l'analogia del cane e del carro è un buon esempio per illustrarla. A quelli che si interessano alla libertà dal determinismo, una libertà che è semplicemente libertà dall'ira e dal rammarico può sembrare veramente futile, e ancor più futile può sembrare una libertà che consiste nell'accettare l'inevitabile; ma questo tipo di libertà è semplicemente, e caratteristicamente, un portare agli estremi la stessa idea che appare nella tradizione platonica, secondo cui la vera libertà è libertà dall'ignoranza e dalla malvagità<sup>31</sup>.

La dottrina della «riserva» risponde anche all'obiezione della Bobzien, secondo la quale il solo Epitteto, e non anche Crisippo, può collegare la libertà al sapere che cosa dipende da noi, perché secondo Epitteto ciò che dipende da noi è soltanto ciò che dipende sempre da noi e non può non dipendere da noi – cioè,

siderio; giustamente è detto indomito, poiché anche se il suo corpo può essere legato, nessuna catena può essere messa alla sua mente» (*recte solus liber, nec dominationi cuiusquam parens nec oboediens cupiditati, recte invictus, cuius etiamsi corpus constringatur, animo tamen vincula infici nulla possint*: Cicero, *Fin.* 3.75).

<sup>31</sup> Cfr. Agostino, *Civ. Dei* 22.30, e Boezio, *Consolazione* 5.2.16ss. Si può paragonare anche Proclo, *De Providentia* 61.8-17, p. 167 in Boese [1960] = 61.11-23, p. 80 in Isaac [1979] (conservato nel Latino di Guglielmo di Moerbeke) : «per quelli che hanno zelo c'è molto che dipende da noi: perché utilizzano tutte le cose, anche quelle che non dipendono da noi, in modo misurato grazie alla loro virtù, utilizzando anche queste cose e per così dire interiorizzandole, sempre abbellendo la situazione attuale. Ma, per molti, più cose non dipendono da noi; perché essi perseguono le cose esterne, non avendo una vita interna che è capace di assimilare queste a se stessi. E per questa ragione l'un gruppo sono detti, e sono, liberi, perché trattano in una maniera che non è servile sia ciò che dipende da loro sia ciò che non dipende; ma gli altri urlano [il nome della] necessità, seppellendo ciò che dipende da loro con ciò che non dipende da loro e considerando tutto come non dipendente da loro» (*et apud studiosos quidem multum le in nobis: omnibus enim utuntur, etiam hiis que non in nobis, mensurate propter virtutem, et hiis utentes et velut in se ipsis facientes, semper quod presens ornantes: apud multos autem le non in nobis plus: assequuntur enim hiis que extra, non habentes intus vitam potentem ipsis assimilare illa. unde et hii quidem liberi dicuntur esse et sunt propter operationem eius quod in ipsis et eius quod non in ipsis inservilem; alii autem vociferantur necessitatem, consepelientes cum hiis que non in ipsis quod in ipsis et omnia habentes non in ipsis*). Questo è un'eco di Alessandro, *De fato* 2 165.23-166.13 [≈ Mantissa 179.29-180.14], adattato per proporre una diversa considerazione? Proclo ripete Alessandro, *De fato* 30 un po' dopo, a 63.1 ss.; cfr. Theiler [1946], p. 51 n. 3, e Sharples [1978], pp. 260-61). Isaac [1979] nella sua nota su Proclo, *De prov.* 61 (p. 98) connette esplicitamente a questo brano di Proclo l'esempio del cane e del carro; e Chlup [1999], pp. 100-01, a cui devo il riferimento al brano di Proclo, collega giustamente questo brano con l'immagine della barca in Euripide, *Troïades* 101-4: «Quando il destino muta, sopportalo. Naviga con la corrente, naviga col destino, e non dirigere la prora della tua vita contro l'onda quando tu navighi su [un mare di] probabilità», (*metaballomevnuo daivmono" ajnevcou. plei' kata; porqmo;n, plei' kata; daivmona, mhde; prosivsth prw'iran biovtou pro;* " ku'ma pleou'sa tuvcaisin).



solo la nostra volontà<sup>32</sup> – mentre secondo Crisippo è possibile che noi non sappiamo in anticipo se un'azione dipenda da noi oppure no<sup>33</sup>.

Ebbene, è plausibile interpretare questo ultimo punto come riferito alle azioni in un senso ampio abbastanza per includere almeno alcuni effetti sulle cose esterne<sup>34</sup>. La Bobzien osserva che «frequentemente gli agenti si renderanno conto [degli ostacoli] soltanto quando tenteranno effettivamente di agire» (p. 342), ed è appena plausibile supporre che, se la nozione di «azione» è intesa in un senso tanto stretto da includere soltanto i miei movimenti fisici immediati, come l'alzare il mio braccio, scoprirò *frequentemente* qualche ostacolo inaspettato quando tenterò di eseguire un'azione di quel tipo. Se d'altra parte le «azioni» sono analizzate in una maniera più larga, tanto da includere almeno alcuni effetti sulle cose esterne, allora, sebbene io non possa sapere se, in un'occasione particolare, questi saranno impediti o no<sup>35</sup>, saprò che essi appartengono ad un *tipo* di cose che possono essere impediti e quindi che non sempre dipendono da noi. Ed è per questa ragione che dovrei intraprenderle sempre «con riserva». La Bobzien osserva lei stessa che credere che io sia responsabile delle conseguenze di un terremoto, solo perché non l'ho evitato, non aiuterà il mio progresso morale<sup>36</sup>. La mia proposta è che, anche se alcuni riescono qualche volta a salvare dai fiumi quelli che sarebbero altrimenti annegati, il non riconoscere che i soccorsi tentati qualche volta falliranno, senza nessuna colpa da parte di chi fa il tentativo, può impedire il mio progresso morale, nel caso in cui io abbia fatto il tentativo ma mi rammarichi a torto del fatto che ho fallito. (La decisione se sia ragionevole in una situazione specifica fare il tentativo o no è un'altra questione; anche un tentativo ragionevole può fallire.)

Le implicazioni dell'analogia dipendono, in parte, dallo spiegare esattamente dove mettiamo il limite tra ciò che dipende dal cane e ciò che non dipende da lui. Un'opinione estrema sarebbe quella secondo cui la sola cosa che possiamo controllare sono i nostri atteggiamenti<sup>37</sup>. Ciò può essere vero nel caso della vittima del padrone tirannico di Epitteto, che è legata mani e piedi. Ma questa non è la normale condizione umana; noi di solito siamo capaci di agire in qualche maniera ed almeno di tentare di influenzare la serie degli avvenimenti, sia che in definitiva ci riesca sia che non ci riesca. Lo stoicismo non è una filosofia di inattività o una forma di fatalismo; il saggio non esita, né passa tempo a deliberare, ma *agisce* giustamente, il che non si identifica solamente con il *pensare*

<sup>32</sup> Cfr. Bobzien [1998], p. 332.

<sup>33</sup> Bobzien [1998], p. 342.

<sup>34</sup> Contra Bobzien [1998], pp. 336-37; cfr. sotto, n. 37.

<sup>35</sup> Neanche se sono un saggio stoico. Sulle limitazioni della conoscenza anche nel caso del saggio cfr. Kerferd [1978], pp. 125-36.

<sup>36</sup> Bobzien [1998], p. 343 n. 35.

<sup>37</sup> Bobzien [1998], pp. 336-37, sostiene che Epitteto ha limitato ciò che «dipende da noi» all'uso che facciamo delle impressioni che riceviamo, mentre Crisippo accettava di estendere ciò anche alle azioni. (Ma a p. 349 ella fa riferimento all'«andare ad Atene» come ad un esempio di qualcosa che è per Epitteto non *completamente* in nostro potere – sottolineatura mia – il che suggerisce che ciò dipende in parte da noi. Il punto è forse che non lo è in definitiva.)

giustamente. E l'analogia suggerisce effettivamente questo, se insistiamo sui dettagli; il cane ha la scelta, almeno, di muovere le sue gambe in una maniera o nell'altra. L'analogia non è quella di un cane trascinato dietro il carro con le gambe legate, capace soltanto di scegliere se è troppo sgradevole oppure no – o se è appropriato ululare, o no.

Vale forse la pena di divagare qui per un momento e notare che le implicazioni dell'analogia diventano ancor più bizzarre se uniamo la restrizione di ciò che dipende da noi a nostri propri pensieri e reazioni, da una parte, con il riconoscimento che la maggior parte delle persone per la maggior parte del tempo tenta di influenzare la serie degli avvenimenti, dall'altra. Questo modo di procedere può condurre facilmente alla proposta che, poiché è predestinato che io eseguirò certe azioni, il punto dell'analogia è questo: se sono predestinato ad eseguire azioni inaccettabili, ciò che importa è che io le compia con il giusto atteggiamento. Che questo non può essere giusto, a prescindere dalla sua assurdità generale, è dimostrato se domandiamo *quale è davvero l'atteggiamento giusto in tali circostanze; accettare il destino ed eseguire le azioni inaccettabili con gusto, o resistere ed essere un criminale riluttante?*<sup>38</sup> Lasciamo da parte il fatto che il nostro atteggiamento è tanto predestinato quanto lo sono le nostre azioni, di modo che separare le due cose è artificiale; un'altra distinzione, quella tra ciò che posso fare per influenzare la serie degli avvenimenti e le limitazioni delle mie capacità, è una distinzione data dall'esperienza ordinaria ed applicabile allo stesso modo sia in un contesto deterministico sia in uno non-deterministico.

L'atteggiamento psicologico di qualcuno che crede di essere destinato ad essere malvagio può essere appropriato all'esempio bizzarro del calvinista che crede che l'essere predestinato alla dannazione gli dia una certa importanza:

Il discorso andava presto in una direzione religiosa, e terminò in una disputa. Egli mi ha detto che credeva nella predestinazione divina; io gli ho detto che io non credevo in [tale predestinazione], ma nella prescienza divina. Mi ha chiesto se speravo di essere salvato; gli ho detto che lo speravo, e gli ho chiesto se lui sperava di essere salvato. Mi ha detto di no [...] Ho detto che sembrava considerare con molta calma la prospettiva di esser dannato; ha risposto che non serve a niente considerare ciò che era inevitabile in altro modo che con calma. Gli ho chiesto per quali motivi immaginava di essere perduto; ha risposto perché era predestinato ad essere perduto. Gli ho chiesto come sapeva di essere predestinato ad essere perduto; al che mi ha chiesto come sapevo di essere salvato. Gli ho detto che non sapevo di essere salvato, ma confidavo che lo sarei stato. [...] La nostra disputa continuò ancora per non poco tempo. [...] Io [...] mi sono allontanato da lui; egli aveva un'aria molto miserabile, forse perché aveva scoperto che era non così completamente certo che sarebbe stato dannato in eterno come aveva supposto finora. Non ci possono essere dubbi che l'idea di dannazione è tutt'altro che spiacevole per alcune persone; procura loro

<sup>38</sup> Su questo punto mi è stata di aiuto una discussione con Ekaterini Kechagiadaki.

una certa importanza malinconica nei propri occhi. Pensano che noi dobbiamo essere qualcosa di speciale, altrimenti Dio non penserebbe affatto che vale la pena di tormentarci per sempre<sup>39</sup>.

Ma l'insegnamento stoico della morale non riguardava tali aberrazioni. E la ragione di ciò è, credo, che nella realtà nessuno sa effettivamente se è predestinato che egli sarà irrimediabilmente malvagio.

Questo reintroduce la questione di quanto sia estesa la nostra conoscenza. La Bobzien, mi sembra, interpreta la preghiera di Cleante in modo troppo ristretto quando sostiene che è possibile seguire il destino solo se uno sa ciò che il destino ha in serbo per lui. La Bobzien usa questo per separare il proposito originale di Cleante dall'interpretazione di Epitteto, sostenendo che per Cleante la preghiera riguarda un futuro che noi conosciamo tramite la divinazione<sup>40</sup>, mentre quando Epitteto usa la poesia di Cleante (p. 350) e l'analogia del cane e del carro (p. 356) non lo fa più in riferimento al problema dei specifici destini individuali, ma in riferimento alla nostra reazione a situazioni spiacevoli solo quando le incontriamo. Comunque, mi sembra che entrambi i punti abbiano bisogno di precisazione. Cleante può pronunciare la sua preghiera in base a una concezione generale sulla provvidenza che ordina tutte le cose per il meglio, credendo di dover tentare lui stesso di seguire la guida della natura per quanto la può capire, senza supporre che la provvidenza non abbia sorprese in serbo per lui. D'altro canto, il reagire correttamente alle situazioni spiacevoli quando si presentano non esclude, di per sé, l'obbligo per il virtuoso di impegnarsi nell'azione virtuosa sulla base della sua comprensione della natura del mondo; e ciò anche se Epitteto stesso non pone enfasi su questo tema. Ma io non sono sicuro che la Bobzien abbia ragione quando [*ibid.*] descrive l'uso della poesia di Cleante da parte di Epitteto come un uso «prammatico, un consiglio di prudenza» piuttosto che un uso «morale, in un senso più ristretto»<sup>41</sup>, poiché il modo in cui reagiamo a ciò che accade è esso stesso un'espressione della nostra condizione morale e contribuisce ad essa, tanto più nel contesto greco antico in cui l'etica riguarda soprattutto il carattere individuale. Questa osservazione è importante perché la Bobzien usa l'assenza di un riferimento esplicito morale nell'analogia del cane ed il carro per collegarla con Epitteto piuttosto che con Cleante (p. 356). Ma in un'etica eudemonistica il contrasto tra la moralità ed il pragmatismo è di per sé un po' discutibile.

<sup>39</sup> G. Borrow, *Wild Wales*, Londra : J. Murray 1862, ch. 47  
(da <http://www.red4.co.uk/ebooks/wildwales/chapt47.htm>).

<sup>40</sup> Bobzien [1998], pp. 347-48, dice che «se bisogna seguire il destino, bisogna conoscerlo», e conseguentemente fa appello al fatto che Cleante credeva nella divinazione, che riguarda il destino degli individui. (Comunque, le sue osservazioni alle pp. 348-49 sulla legge universale a noi rivelata per natura ci sembrano ambigue tra i destini individuali ed i principi generali, come quelli che possono fornire una guida all'azione nel caso in cui non abbiamo prescienza precisa del caso individuale; si veda più avanti.)

<sup>41</sup> Ciò che dice la Bobzien è che per Epitteto non è la cattiveria che ci impedisce di vedere ciò che dobbiamo fare.

Di solito noi non sappiamo se le nostre azioni appropriate riusciranno a causare i risultati cui esse tendono (il fatto che riescano o no è qualcosa che in realtà non ha importanza, come abbiamo visto). Il prigioniero di Epitteto è un'eccezione a questa regola, poiché gli è fin troppo chiaro quanto poco può fare effettivamente per produrre qualche risultato. Quelli a cui il futuro è rivelato dall'oracolo o dalla divinazione costituiscono un altro caso eccezionale, come è evidenziato dal problema presentato per gli Stoici dalla storia di Edipo, una storia che sappiamo fu usata come esempio da Crisippo<sup>42</sup>; è giusto dire che il tentativo da parte di Edipo di evitare l'uccisione di suo padre, che era stata predetta, era destinato a fallire, ma quale avrebbe dovuto mai essere la sua reazione? Ma la situazione più comune, anche per un saggio stoico, è la situazione umana ordinaria in cui si prendono le migliori decisioni possibili sulla base di una conoscenza limitata del futuro e delle conseguenze effettive delle nostre azioni, accettando – «con riserva» – che il risultato, e cioè, nei termini stoici, ciò che la Provvidenza divina aveva da sempre deciso, potrà essere diverso da ciò che noi ci aspettavamo<sup>43</sup>.

È sicuramente significativo per l'argomento principale della mia relazione che questo è proposto proprio da Crisippo stesso, citato da Epitteto in un brano che la Bobzien non discute nel suo libro, ma che è giustamente collegato da Inwood all'esempio del cane e del carro nel contesto della dottrina della «riserva»:

T7. dia; tou'to kalw'" oJ Cruvsippo" levgei o{ti "mevcri" a]n a[dhlav moi h/l ta; ejxh'", ajei; tw'n eujfuestevrwn e[comai pro;" to; tugcavnein tw'n kata; fuvsin: aujto;" gavr m j oJ qeo;" ejpoivhsen touvtwn ejklektikovn. eij dev ge h/[dein o{ti nosei'n moi kaqevmartai nu'n, kai; w{rmwn a]n ejp j aujtov: kai; ga;r oJ pouv", eij frevna" ei\cen, w{rma a]n ejpi; to; phlou'sqai".

A causa di questo Crisippo parla bene quando dice: “finché ciò che seguirà non mi è chiaro, aderisco sempre alle cose più adatte dalla natura all'ottenere le cose conformi alla natura; perché Dio stesso mi ha dato il potere di scegliere queste. Ma se avessi saputo che mi è destinato essere malato adesso, cercherei ciò ardentemente; poiché anche il piede, se avesse intelligenza, cercherebbe vigorosamente di essere coperto dal fango”<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. Sharples [1978], pp. 260-61. Abbiamo testimonianza esplicita (Diogeniano in *SVF* 2.939, p. 271.1) che Crisippo osservò che il tentativo di Laio di evitare le conseguenze profetizzate dopo la sua disubbidienza è fallito; il caso di Laio ci disturba moralmente meno di quello di Edipo, poiché Laio si era procurato da sé il suo destino. Sull'uso da parte di Crisippo dell'esempio di Edipo vedi anche la relazione di Jean-Baptiste Gourinat in questo volume.

<sup>43</sup> Brennan [2000], p. 163, sottolinea che il saggio cambierà i propri desideri quando diventa evidente che cosa il destino o la provvidenza abbiano in serbo. E, significativamente, il Brennan (p. 163 n. 19) collega questo passo con un frammento di Cleante – non con la preghiera riportata in T2 sopra, ma con il dialogo tra la Ragione e lo Spirito che troviamo nel fr. 570 *SVF* di Cleante.

<sup>44</sup> Epitteto, *Diss.* 2.6.9 s. (= *SVF* 3.191 = Long-Sedley 58J); cfr. sopra, n. 26; citato anche, nel contesto del dibattito della pertinenza del cosmo intero all'etica stoica più antica (sotto, n. 51),

Ciò che Crisippo non dice qui, ma che è sicuramente dato per scontato in quanto dice<sup>45</sup>, è che quando uno *scopre* quel che la provvidenza aveva in serbo per lui, e specialmente quando è fallito un tentativo di influenzare la serie degli avvenimenti in una maniera che era sembrata appropriata, bisogna subito accettare ciò che è accaduto. Questa osservazione risponde ad una delle obiezioni della Bobzien contro la tesi che l'analogia sia propria dalla scuola stoica più antica, cioè che vi sarebbero in essa delle implicazioni fatalistiche, che, giustamente, sostiene non siano in accordo con il pensiero di Crisippo<sup>46</sup>. Ma non c'è niente di fatalistico nell'accettare l'inevitabile quando è già accaduto o quando si è già saputo che è inevitabile. Anche per quanto riguarda la poco plausibile supposizione che noi di solito conosciamo ciò che il destino ha in serbo, l'analogia implica soltanto che dovremmo *agire* in alcune maniere piuttosto che in altre, non che l'agire è del tutto fuori luogo. Vale notare che Seneca, immediatamente prima di citare la preghiera, dice che non dobbiamo essere sorpresi da niente di quello che ci accade (*Ep.* 107.6), e che il contesto in cui egli cita la preghiera riguarda non solo l'accettazione dalla fortuna ma anche il vivere conformemente alla natura (*consentiamur naturae et patiamur fortuita*, 107.7). Infatti, anche se è possibile leggere *consentiamur* in termini di una accettazione passiva, Gummere nella edizione Loeb<sup>47</sup> lo traduce con «seguire»; e questa mi sembra la giusta traduzione, considerato che «vivere in accordo con la natura» era la definizione stoica del fine morale. La versione della preghiera offerta da Seneca pone l'accento sull'azione (si notino le parole che ho sottolineato quando ho citato il passo la prima volta)<sup>48</sup>. In realtà, data la nostra conoscenza limitata, la maniera di vivere propria per uno stoico coinvolge sia l'azione sia l'accettazione, compresa l'accettazione di risultati che sono diversi da quelli cui si tendeva.

da Cooper [1995], p. 595. Von Arnim in *SVF* ad loc. sostiene che soltanto l'ultima frase (da *kai; ga;r* in poi) ci riporta le parole testuali di Crisippo. Inwood [1985], sopra n. 26, cita Long [1974], p. 194, come uno studioso che considera l'intero brano come una citazione letterale, e dice che Rist [1969], p. 6, ha dei dubbi a questo riguardo. Ma Long fa semplicemente riferimento al brano, senza discutere se è una citazione letterale o no; e Rist [1969] riferisce che Pohlenz ha sostenuto che il passaggio non era una citazione testuale, ma aggiunge che Pohlenz era «probabilmente troppo arbitrario». (La questione in ballo nella discussione del Rist è l'attribuzione a Crisippo del termine *ejklektikov*", che in genere è associato piuttosto a Diogene di Babilonia.) Ma in tutti i casi ciò che è pertinente per la discussione attuale non è se le parole sono esattamente quelle usate da Crisippo, ma se i pensieri espressi in questo brano sono suoi. – *ejpoivhsen touvtwn ejklektikovn* è il testo stampato senza commento da H. Schenkl (ed. Teubner: Leipzig, 1916) e da J. Souilhé (ed. Budé: Parigi, 1949); von Arnim in *SVF* ha *touvtwn ejklektikovn ejpoivhsen*, ancora senza commento.

<sup>45</sup> Soprattutto se «finché» è inteso in un senso temporale. Ma può essere inteso piuttosto in un senso logico: per esempio «in quei casi in cui non ho l'assistenza di un oracolo».

<sup>46</sup> Bobzien [1998], pp. 354, 355.

<sup>47</sup> R.M. Gummere (ed.), *Seneca: Ad Lucilium epistulae morales*, Londra: Heinemann, vol.1.3, 1925.

<sup>48</sup> Bobzien [1998], p. 348 n. 54, sostiene, a dire il vero, che per Seneca anche il «seguire» con riluttanza è un'azione intenzionale, in cui la volontà prevale sul desiderio.

Inoltre, è possibile chiederci a questo punto se l'analogia del cane e del carro sia effettivamente più adatta ad illustrare la tesi di Epitteto, che riguarda solamente la libertà della nostra volontà, o la tesi di Crisippo, per cui dobbiamo accettare il nostro destino se o quando diventa chiaro quale esso sia. Il contrasto tra il cane che segue e quello che resiste sembra essere più adatto alla seconda tesi in cui c'è un contrasto diretto tra l'accettare e il resistere. Il fatto che la sola cosa che dipende dal cane è il seguire o il resistere serve certamente ad illustrare la tesi di Epitteto che solo la volontà è in nostro potere, ma la nozione di accettazione che l'analogia mette in evidenza sembra più pertinente a Crisippo; la questione per il prigioniero di Epitteto non è tanto se dovrebbe accettare la carcerazione o resistere ad essa, quanto se egli si rende conto che in ogni caso a lui non è tolto il controllo della sua *proaivresi*" interna. Certamente i due punti sono connessi – un prigioniero che è pieno di risentimento per la carcerazione non sarà nella migliore condizione per mantenere la sua *proaivresi*" in uno stato virtuoso, e per converso se io non fossi in controllo della mia propria volontà la questione di accettare o resistere non si potrebbe porre – ma nondimeno l'enfasi sembra diversa.

A questo punto è opportuno mettere in chiaro, per anticipare una possibile obiezione, che io interpreto l'analogia del cane e del carro come tendente ad illustrare una regola generale di condotta che il saggio seguirà, piuttosto che come tendente ad analizzare un'azione particolare e la reazione del saggio di fronte al possibile fallimento nel raggiungere l'effetto inizialmente inteso. Nel secondo caso, come M.M. McCabe m'ha fatto notare, non sarebbe chiaro se l'analogia dipinge il saggio nel momento in cui agisce, cioè prima che venga a conoscenza del risultato, oppure soltanto quando il suo tentativo è ormai fallito; e poi, se il riferimento fosse al momento in cui agisce, bisognerebbe cercare un modo per trovare nell'analogia una rappresentazione dell'ignoranza del saggio in quel momento. Orbene, è sicuramente possibile sviluppare l'analogia in modi speculativi che potrebbero incorporare questa interpretazione – supporre, per esempio, che la corda non sia tesa e che il cane non sappia dove andare finché non si senta tirare, o che il conducente del carro faccia ripetutamente dei cambiamenti improvvisi di direzione che il cane non può anticipare. Ma piuttosto che dedicarsi a speculazioni che non hanno sostegno nel testo, sembra più ragionevole supporre che l'analogia illustri una regola generale di condotta in una vita che è costituita di molte azioni successive, in modo che l'agire e l'accettare sono entrambi continuati nel tempo.

Per concludere, sebbene io abbia accentuato le questioni filosofiche piuttosto che quelle filologiche e storiche, vorrei presentare un'ultima osservazione riguardo all'origine dell'analogia del cane e del carro. La Bobzien suggerisce (p. 357) che è possibile che sia stata introdotta da Epitteto stesso, nella parte delle sue *Dissertazioni* che è andata perduta, o da qualche altro Stoico del primo o del secondo secolo d.C. Ciò che mi pare importante riguardo a questo punto è il fatto che l'analogia del cane e il carro e la rielaborazione della preghiera di Cleante da parte di Seneca hanno in comune il tema dell'essere «trascinato» o

«tirato» che non è presente nella versione della preghiera attribuita a Cleante. Certo, mi si può rispondere che l'idea è naturale in quel contesto, ed avrebbe potuto venire in mente a Seneca indipendentemente dall'analogia<sup>49</sup>; e vale anche notare, come fa la Bobzien, che in Ippolito i termini «trascinare» o «tirare» sono menzionati esplicitamente soltanto nel caso in cui il cane segua volentieri, ed in questo caso, come lei dice (p. 352 n. 64), non può significare letteralmente un «trascinare operato dalla sola forza esterna». Seneca, d'altra parte, usa «trascinare» precisamente per indicare il caso in cui il cane non è disposto a seguire. Tuttavia, la Bobzien stessa (p. 352) nota che anche in Ippolito vi è l'implicazione che il cane che non vuole seguire, è letteralmente «trascinato».

Così, per ritornare al mio titolo, quale importanza ha l'analogia nelle discussioni stoiche del determinismo, della responsabilità e della libertà? Ebbene, sui primi due di questi tre punti sono in accordo con la Bobzien; l'analogia non riguarda direttamente questi temi, anche se l'atto stesso di capire perché non li riguarda può agevolare la nostra comprensione di quei problemi. Ma riguardo al terzo sono in netto disaccordo; penso che l'analogia ci possa aiutare a capire un aspetto importante del pensiero degli Stoici in ogni stadio della storia della scuola, che può essere collegato senza difficoltà con l'interpretazione della libertà adottata dagli Stoici. E quindi mi opporrei alle frasi sottolineate nelle citazioni dalla Bobzien e dal Brennan con cui ho cominciato. Il Brennan stesso accentua il ruolo positivo del destino e del determinismo in un contesto cosmologico e teologico<sup>50</sup>. Vorrei insistere che fin dall'inizio della scuola stoica l'etica non poteva essere considerata prescindendo da questo contesto<sup>51</sup>, e che è da questo punto di vista che l'analogia è pertinente all'etica stoica; ci mostra quale deve essere il nostro atteggiamento, in un universo determinato e ordinato dalla provvidenza, nei confronti delle cose che sono al di là del nostro controllo individuale. Non si propone un'accettazione passiva e fatalistica – poiché la serie di avvenimenti futuri è per la maggior parte sconosciuta da noi nei dettagli, ed il virtuoso è colui che agisce in modo appropriato e per ragioni giuste alla luce della conoscenza generale e specifica che ha; d'altra parte il nostro atteggiamento non deve essere nemmeno una resistenza inutile alla catena di avvenimenti quando essa si è resa evidente, dato che le cose esterne non hanno valore in se stesse.

Come ho detto, è possibile che, sia Seneca, sia l'inventore dell'analogia del cane e del carro, abbiano introdotto il motivo del «trascinare» indipendentemente l'uno dall'altro. Ma se non l'hanno fatto, rimangono soltanto tre possibilità. (A) L'inventore dell'analogia era veramente uno scrittore del primo o secondo

<sup>49</sup> Può essere osservato che in *SVF* 2.1000 (Gellius, *Noctes Atticae* 7.2) i critici del determinismo stoico sono detti obbiettare che le punizioni sono ingiuste se i peccatori non agiscono *sponte* ma sono trascinati (*trahuntur*) dal destino.

<sup>50</sup> Brennan [2001], p. 272.

<sup>51</sup> Sono d'accordo, quindi, con Long, [1996], pp. 152-55; Cooper [1995], soprattutto pp. 591-92 e 595-98, e Tieleman [1995], pp. 226-32, contro Engberg-Pedersen [1986], pp. 147-49, Engberg-Pedersen [1990], p. 41, e Annas [1993], pp. 159-79, soprattutto p. 165; cfr. anche il *Reply to Cooper* di Annas in «Philosophy and Phenomenological Research» LV (1995), pp. 599-610. Cfr. Sharples, [1996], p. 111.

secolo d.C. che ha sviluppato l'idea fondamentale della preghiera di Cleante, ma sulla base della versione che ne dà Seneca – il che rende improbabile che si tratti di Epitteto<sup>52</sup>. Oppure (B) Seneca conosceva già l'analogia del cane e del carro. O (C) Seneca e l'inventore dell'analogia ricorrono ad una fonte comune, influenzata essa stessa senza dubbio dalla preghiera di Cleante. La domanda che porrò come conclusione è la seguente: se (B) o (C) corrispondono a verità, quanto più antico di Seneca era l'inventore dell'analogia? Risale forse al terzo secolo a.C.?

<sup>52</sup> A causa dell'uso di una fonte latina (anche se una risposta a questo sarebbe introdurre l'ulteriore supposizione che l'ultima linea della versione del Seneca è essa stessa derivata da una fonte greca perduta) e anche perché Epitteto stesso cita ripetutamente la preghiera di Cleante in greco.



Jean-Baptiste Gourinat

PREDICTION OF THE FUTURE AND CO-FATEDNESS:  
TWO ASPECTS OF STOIC DETERMINISM

Broadly speaking, one could say there were in Antiquity two different kinds of determinism: a physical determinism (natural material causes inevitably determine their effects) and a divine determinism (divinity foresees and plans the chain of the actions of men and the chain of natural phenomena). The paradigm of the first form of determinism is Democritus' atomism; the paradigm of the second is Stoic determinism. This is actually what the cynic Oenomaüs wrote, when he criticized the Greek doctrines of fate and determinism, opposing Democritus and Chrysippus:

Why will, when it pleases you, a hidden force – Fate or Destiny (Εἰ-  
μαρμεβνὴ ἢ Περρωμεβνὴ), which is different for each of you –  
tyrannize us? According to one, it results from God; according to the  
other, it results from these small corpuscles which fall down, bounce  
upward, become muddled, part, leave and intermingle under the influ-  
ence of necessity (quoted by Eusebius, *Praep. ev.*, VI 7, 18).

In both cases, a similar problem appears: if human actions are determined, it is difficult to preserve human responsibility and morality. This is why Epicurus (or, at least Lucretius) had introduced an unpredictable swerve in the vertical fall of atoms, which allowed him to preserve moral responsibility by escaping democritean determinism<sup>1</sup>. Chrysippus, who refused this «movement without a

I wish to express my gratitude to Carlo Natali and Robert Sharples for their remarks during the meeting in Venice, and to John Thompson for kindly checking and correcting my English.

<sup>1</sup> Lucr., II, 216-293; Cic., *Fat.*, 22-24; id., *Fin.*, I, 18-20; *ibid.*, 69-70; Diog. Oen., fr. 54. There is a considerable amount of scholarship on this subject, for example Guyau [2002], pp. 121-58; Englert [1987]. Even if the doctrine of the swerve does not belong to Epicurus' own doctrine, Epicurus himself in *Men.*, 133-135, stresses a similar problem. On the general opposition between Stoic determinism and Epicurean indeterminism, see Hankinson [1999], pp. 513-41.

cause» (*motus sine causa*<sup>2</sup>), was criticized for the consequences of his doctrine:

If Chrysippus, they say, thinks that everything is moved and governed by fate, and that the course and bends of fate can neither be diverted nor broken, then the faults and offences of men can neither be blamed on them nor attributed to them and their will, but they must be attributed to a pressing necessity which results from fate, and which will be the master and judge of everything, and by which future events will necessarily occur. This is why it is unfair to have established punishments for the culprits, if men are not responsible for their faults, but are pulled there by fate (Aulus Gellius, *Noctes atticae*, VII 2, 4).

Gellius does not tell us who the philosophers responsible for this criticism are, but the meaning of this criticism is clear: if everything is determined, then men are not responsible for their actions and cannot be blamed for their misdeeds. Chrysippus answered that, although it is determined by fate that our actions result inevitably from our characters, we are responsible for our characters and for our thoughts. Hence, still according to Chrysippus, we cannot put the blame on fate. This defence is attested both in the subsequent lines of Gellius' text, and in Cicero, *De fato*, 39-43.

Nevertheless, this solution seems to be very formal. Indeed, according to the Peripatetic or Epicurean Diogenianus<sup>3</sup>, Chrysippus, in the second book of *On fate*,

tries hard to resolve the absurd consequences that seem to result from the doctrine that asserts that everything is subjected to necessity, consequences that we exposed at the beginning, for instance the fact that this doctrine destroys our ardour (th;n ejx hJmw'n aujtw'n proqumivan) concerning blame, encouragement and exhortation, and destroys everything that appears to occur because of us (pavnq j o{sa para; th;n hJmetevran aijtivan gignovmena faivnetai). Hence he says in the second book that it is evident that many things result from us (ejx hJmw'n polla; givnesqai), but that they are none the less co-fated than the order of the universe (oujde;n de; hltton sugkageimavrqai kai; tau'ta th'/ tw'n o{lwn dioikhvsei)<sup>4</sup>.

Chrysippus' defence is that those things «cannot occur without our wanting them and without our bringing to them a very pressing ardour and zeal» (mh;

<sup>2</sup> Cic., *Fat.*, 25.

<sup>3</sup> Diogenianus is presented as Peripatetic by his source, Eusebius (*P. E.*, VI, 8), but it is usually agreed that he was more probably Epicurean, as was first argued by Gercke [1885], pp. 701-02. For a *status quaestionis* and further references, see T. Dorandi, *Diogenianos*, in Goulet [1994], II, pp. 833-34.

<sup>4</sup> Eus., *P. E.*, VI, 8, 25-26 (*SVF* II 998).

duvnaſqai genevſqai cwri;" tou' kai; hJma'" bouvleſqai kai; ejkteneſtavthn ge peri; aujta; proqumivan te kai; ſpoudh;n eijsfevreſqai<sup>5</sup>). It is very clear that the aim of this argument is to prove that the doctrine *does not destroy our eagerness to act*. But, in doing so, Chrysippus acknowledges that «what results from us» (to; ejx hJmw'n) would be «co-determined» or «co-fated» (ſugkaqeimavrqai) as well as the order of the universe. Hence, it results from his argument that our actions depend on a certain kind of fate or on a quasi-fate and it is only very formally that one can say they escape fate: if our actions are not fated, but co-fated, they are, in that respect, fated. Significantly, one of Chrysippus' examples in this context was the following:

That children are born, this is co-fated with the will to have intercourse with a woman<sup>6</sup>.

Now, according to Cicero's *De fato*, this example was exactly one of those used in the context of the refutation of the so-called Lazy Argument by the argument of co-fatedness: if the fate of Laius is to be killed by his son, it is also his fate (it is «co-fated») to have intercourse with a woman to engender a son<sup>7</sup>. But the fate of Laius is an example of the predictions of the oracles, because the oracle had predicted to him that, if he had a child, this child would kill him<sup>8</sup>. Hence, it seems very clear that an event predicted by a soothsayer is something determined, so that predicted events belong to cases of events determined by fate, and which we cannot escape, though they may «result from us». Of course, a predicted event is an exceptional case, as Sharples rightly stresses<sup>9</sup>: in most cases, we do not know what our future is<sup>10</sup>, and in the case of (apparently) non-fortuitous events, divination is unnecessary<sup>11</sup>. Nevertheless, according to the Stoics, as far as the nature of fate or determinism is concerned, predicted events themselves do not appear as exceptions to determinism: they are rather cases of determinism, and cases where the nature of this determinism is exemplified. Contrary to Middle-Platonists for instance, who stress that Laius is *free* to have

<sup>5</sup> *Ibid.*, 29 (*SVF* II 998).

<sup>6</sup> *Ibid.*, 27 (*SVF* II 998).

<sup>7</sup> Cic., *op. cit.*, 30 (*SVF* II 956).

<sup>8</sup> Eur., *Phoen.*, 18-20. Cf. Calc., *In Tim.*, 153, 188; Alc., *Didask.*, 26, 179, 15-19; Alex. Aphrod., *Fat.*, 31; Orig., *Adv. Cels.*, II, 20; Eus., *P. E.*, VI, 7.

<sup>9</sup> Cf. Sharples' article «*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*» in this volume.

<sup>10</sup> See Chrysippus' definition of divination (2.2 below): since divination allows people to escape their fate, it plays a role only when an event has consequences that must be avoided or accepted. Insignificant events do not need to be predicted.

<sup>11</sup> Quintus Cicero's definition of divination makes clear why divination does not apply in every case: since divination is the «prediction of things considered to be fortuitous» (Cic., *Div.*, I, 9), non-fortuitous events are not predicted by divination. Of course, predicted events are not exactly fortuitous (otherwise, they could not be predicted), but they appear to be (*quae fortuitae putantur*).

intercourse with his wife or not, but that the subsequent events are fated once he has done so<sup>12</sup>, the Stoics maintain that Laius' decision to have intercourse with his wife is *co-fated*.

Above all, the Stoics used divination as an argument in favour of the existence of fate. This clearly is a decisive point for the understanding of Stoic conception of fate and determinism, because it seems to indicate that nothing escapes fate: not only the consequences of our acts and the external chain of events are fated, but also our own decisions are co-fated. So, if we want to have a better understanding of the nature of Stoic determinism, it appears convenient to examine the place held by predictions in the Stoic doctrine of fate and the place left by predictions to the autonomy of human action.

## I. FATE AND STOIC CONCEPTION OF DETERMINISM

### 1.1. *Personal destiny and universal determinism*

Etymologically, the Greek word *ειJmarmevnh* seems to refer to the notion of a personal destiny. It is the feminine of the pluperfect participle of the verb *meivromai*, which means «partake», and derives from the word *mevro*», «part». Hence, *heimarmene* is often thought to refer originally to the part everyone receives, and to primarily indicate personal destiny.

However, like its companion-word *moi'ra*, the word *heimarmene* has a broader meaning than its mere etymology seems to suggest, and it is often identified with the kind of cause which is responsible for the destiny of individuals, or even for the way things are in general. As early as the *Odyssey*, the *moirai*, i.e. the divinities personifying fate, are said to be responsible for the patience of men<sup>13</sup>. Hence, there was usually a kind of personification of *ειJmarmevnh*, or at least a kind of reification of it, the word referring to the cause or set of causes of one's destiny, or to the reality responsible for this cause or set of causes. More usual, of course, was the personification of the three *Moirai* (or *Parcae* in Latin), each of them having her own name. But there was also a kind of personification of *Heimarmene*, which could be exemplified by the passage in Plato's *Phaedo*, 115a, where Socrates speaks of the «call» of fate, saying that he uses

<sup>12</sup> «The soul, therefore, owns no master, and it is in its power to act or not, and it is not compelled to this, but the consequences of the action will be fulfilled in accordance with fate. [...] This is, after all, how Apollo put it to Laius: 'If you beget a son, that offspring will kill you'. Here, in the oracle, Laius and his begetting a son are included, but the consequence is fated» (Alc., *Didask.*, 26, 179, 10-19, Dillon transl. modified). «This oracle shows that it was within Laius' power not to beget a child (this is the preceding action), but what follows is no longer in Laius' power, but rather is what is deserved because of the preceding action according to a fatal necessity» (Calc., *In Tim.*, 153, 188, 13-15 Waszink).

<sup>13</sup> Hom., *Od.*, XXIV, 49 (cf. Ballestra-Puech [1999], p. 26).

an expression from the tragedies. Identification with a cause is, for instance, implied in one passage of Plato's *Laws*, where Plato speaks of the *destiny* (*moi'ra*) ascribed by *fate* (*heimarmene*)<sup>14</sup>.

Such uses of the word *heimarmene* led to the loss of its primary, narrow connotation, so that even the connection with the verb *meivromai* no longer appears in some of the ancient etymologies. These ancient etymologies insisted rather on the deterministic aspect of *heimarmene*, and considered that *moi'ra* alone derives from *mevro'*», «part»<sup>15</sup>. For instance, in the pseudo-aristotelian treatise *De mundo*, the word is explained as meaning «interlacing and moving invincibly»<sup>16</sup>: this etymology insists more on the invincibility of the chain of causes than on the *part* assigned to an individual by Fate. Hence, the notion insists more on the necessity and inflexibility of determinism, than on personal destiny. Of course, the notion of «interlacing» or «linking» (*ei[rein*) also seems to allude to the traditional representation of the Fates (*moirai*) unwinding or spinning the thread of human life. It is only non-philosophical etymologies of the word which acknowledge *eiJmarmevnh* as a participle of *meivromai*: for instance, in the (late) *Etymologicum Gudianum*, a correct etymology, linking *eiJmarmevnh* with *meivrw*, is reported<sup>17</sup>. In contrast, two philosophical etymologies do not state the link with *meivrw*. The first one, as we may know from Eusebius, is borrowed from Chrysippus<sup>18</sup>, according to whom *eiJmarmevnh* is «something interlaced (*eiJromevnhn tina*) by the will of God or by any other cause»<sup>19</sup>. The second one is the above-cited etymology from the *De mundo*<sup>20</sup>. It is striking that, in philosophical etymologies, the grammatical point of view is not stated, because it is the meaning that is stressed. And the connotation of this meaning is not the narrow meaning of someone's destiny, but the inescapability of determinism.

## 1.2. *Chrysippus' conception of fate, nature and providence*

Both connotations seem to have been present in the Stoic conception of fate, not only as personal destiny, but also as universal determinism, to whose law everything and everyone submits. In the standard Stoic definition of fate, fate is the order of everything, *tw'n o{lwn*, and not only the individual destiny of the

<sup>14</sup> Plat., *Leg.*, IX, 873c: *moi'ra th''' eiJmarmevnh''*.

<sup>15</sup> Cf. Ps.-Ar., *Mund.*, 7, 401b12, and, in a Stoic context, Chrysippus quoted in Eus., *P. E.*, VI, 8, 9 (*SVF* II 914).

<sup>16</sup> *EiJmarmevnhn dia; to; ei[rein te kai; cwrei'n ajkwluvtw''* (ps.-Ar., *Mund.*, 7, 401b9-10). According to Reale [1974], in his translation and commentary of the text, the treatise is genuinely Aristotelian.

<sup>17</sup> *Etymol. Gud.*, vol. II, p. 420, 1-6 De Stefani.

<sup>18</sup> On this and another Stoic etymology of the word, see Bobzien [1998], p. 50.

<sup>19</sup> Eus., VI, 8, 8 (*SVF* II 914); *Etymol. Gud.*, vol. II, p. 419, 10-11.

<sup>20</sup> *Etymol. Gud.*, loc. cit.

tragic or mythic hero (or more generally, the personal destiny of individuals). Nevertheless, human destiny is still in the background. According to Aulus Gellius, in the fourth book of his *On providence*, Chrysippus gave the following definition of fate<sup>21</sup>:

fusikhvn tina suvntaxin tw'n o{lwn ejx aji>divou tw'n  
eJtevrwn toi'" eJtevroi" ejpakolouqouvntwn kai;  
metapoloumevwn ajparabavtou ou[sh" th'" toiauvth"  
ejpiplokh".

a certain natural order of the totality of things following and succeeding each other eternally, such an interlacing being inflexible.

Despite the reference to universal determinism instead of personal destiny, the notion of an individual destiny, the thread of which is unwound and spun by Fates (*Moirai*), seems to be alluded to or partially preserved in the notion of «interlacing» (*ejpiplokhv*), which seems to refer to the spinning of a thread by the interlacing of the strands of a textile. In Gellius' free rendering in Latin which precedes the Greek quotation, the reference is more explicit than in the Greek original, since Gellius speaks of «a continuation and a perpetual and inflexible chain of things, which unfolds (*voluens*) itself by entailing an eternal order of consequences, with which it is tied and knotted (*apta nexaque*)». In this Latin paraphrasis, *voluens* seems to be an allusion to the unfolding of the thread of human life, and *apta nexaque* a reference to the thread constituted by tying the strands: both expressions probably show that the allusion to the image of the thread of life was relatively clear in the Greek text. In any case, this connotation is sensible in the above-quoted Chrysippean etymology of the word, according to which *eiJmarmevnh* is «something interlaced (*eiJromevnhn tina*) by the will of God or by any other cause»<sup>22</sup>.

Despite the primary reference of the notion of fate to individual destiny, it is clear that, in his definition of fate, Chrysippus extends the notion to a broader sense than that of a personal destiny, and that he emphasizes the determinism of natural causes<sup>23</sup>. This is clear from the fact that, alongside the standard definition of fate, the Stoics made identity statements, equating fate with God, with God's will or reason, with providence, and also with Common Nature<sup>24</sup>. As S. Bobzien suggests, these identity statements presumably mean that «the extension of the terms involved is the same», not that the meanings were identical<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Aul. Gell., *N. A.*, VII, 2, 3 (*SFV* II 1000).

<sup>22</sup> Eus., *P. E.*, VI, 8, 8 (*SFV* II 914).

<sup>23</sup> This point is remarkably stressed by Bréhier [1971], p. 173.

<sup>24</sup> See for the main sources Bobzien [1998], p. 45.

<sup>25</sup> Bobzien [1998], p. 46.

Nature itself is defined by Zeno as a «craftsmanlike fire going on its way to create»<sup>26</sup>. This divine fire is «the artisan of all reality, pervading the whole matter» (dia; pavsh" aujth'" dhmiourgei'n e{kasta). Hence, it is clear that the notion of nature insists on the production, creation, birth and natural constitution of natural *beings*.

By contrast, providence (*pronoia*) is conceived as the will of God<sup>27</sup>. This notion insists on the function of preservation of the universe<sup>28</sup> (in addition to the function of birth and production implied in the notion of nature), and also on the care for its beauty and welfare<sup>29</sup>, and on the solicitude of gods towards men<sup>30</sup>. So providence is not connected with the idea of birth, but with the idea of preservation of life, and it insists on the *benefits* dispensed to beings in general, with a specific attention to *human beings*.

As far as it is concerned, the notion of fate insists on a necessary chain of consequences. In this definition, causes appear as efficient causes, and this contrasts fate as a series of efficient causes to providence in the sense of that which Aristotle calls «final cause» (although the Stoics restrict cause to efficient cause)<sup>31</sup>. It means that, while providence only aims for the best, fate may have some unpleasant and undesired consequences. Thus Chrysippus argued in the fourth book of his treatise *On providence* that illnesses and some physical weakness resulted *as a consequence* (kata; parakolouvqhsin), and that vice itself resulted from the existence of virtue because of the affinity of the contraries<sup>32</sup>. From that point of view, it is probably significant that Chrysippus' above-quoted definition of fate was included in the same fourth book of his *On providence*. If the general notion of providence implies that God's will is aiming for the best, the notion of fate as a natural order of consequences resolves the ethical problem introduced by the existence of evil, illness, and other «incommodities» (*incommoditas*): fate is a consequential order resulting from the providential care for the best, and «incommodities» are among these necessary consequences.

So clearly, though nature is the generative power of God, and though providence is God's will, fate – which is also, from a certain point of view, what is decided by God's will – is not strictly identical with nature and providence. Fate

<sup>26</sup> Th;n me;n fuvsin ei\nnai pu'r tecnico;n oJdw'/ badivzon eij" gevnesin (D. L., VII, 156 ; cf. Cic., *N. D.*, II, 57). There are, according to the Stoics, two natures, our own nature and the nature of the universe or «common nature» (D. L., VII, 88). The definition applies to both natures, both being powers of generation. The common nature is identified with God, of whom it is one aspect, and it is this «common nature» which is also identified with fate.

<sup>27</sup> Calc., *In Tim.*, c. 144 (*SVF* II 933).

<sup>28</sup> Phil., *Prov.*, II, 48 (*SVF* I 509); Cic., *N. D.*, II, 58 (*SVF* I 172).

<sup>29</sup> Cic., *loc. cit.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, I, 22-23. On the Stoic notion of providence, see Dragona-Monachou [1976]; Frede [2002], pp. 85-117.

<sup>31</sup> On the Stoic conception of causes, see Frede [1980], pp. 217-49, reprinted in Frede [1987], pp. 125-50; Duhot [1989], pp. 193-210; Bobzien [1998]<sup>2</sup>, pp. 196-242.

<sup>32</sup> Gell., *N. A.*, VII, 1, 7 (*SVF* II 1169). On the structure of Chrysippus' *On providence*, cf. Gercke [1885], p. 692, 705-14; Bréhier [1971], pp. 42-45.

rather appears as a natural order of things decreed by God, depending on His providential care for the good, and which God cannot modify once His decision is taken for all eternity. This seems implied in Seneca's definitions of fate, in *Natural Questions*, II, 36:

I think it is the necessity of all things and actions, which nothing can break;

and II, 35 :

So the order of things is causing the rolling on of the eternal series of fate, whose fundamental law is to change nothing to what was decreed.

## II. DIVINATION AS A PROOF OF THE EXISTENCE OF FATE

One of Chrysippus' arguments to prove the existence of fate was the existence of divination: according to him, there could be no divination if there were no fate enabling foreseeers to predict the future.

This is attested by Diogenianus, as quoted by Eusebius in his *Praeparatio evangelica*<sup>33</sup>:

Fevrei de; kai; a[llhn ajpovdeixin ejn tw'/ proeirhmevnw/  
biblivw/ toiauvthn tinav. Mh; ga;r a]n ta;" tw'n mavntewn  
prorrhvsei" ajlhqei" ei\ naiv fhsin, eij mh; pavnta uJpo; th"  
eiJmarmevnh" perieivconto.

Chrysippus brings another demonstration of it in the aforementioned book<sup>34</sup>, which is a demonstration along the following lines: he says that the predictions of the soothsayers would not be true, were not everything embraced by fate.

<sup>33</sup> Eus., *P. E.*, IV, 3, 1 (*SVF* II 939).

<sup>34</sup> The «aforementioned» book was probably Chrysippus' *On fate*. Eusebius, in the previous chapter, announces that he is going to quote one of the authors who «have refuted Chrysippus' doctrine on fate» (*P. E.*, IV, 2, 14). In other quotations from Eusebius, Diogenianus refers explicitly to the first book of Chrysippus' *On fate* (*P. E.*, VI, 8, 1) and to its second book (*ibid.*, 25). According to Diogenianus, book 1 was devoted to testimonies (*marturivoi*, *P. E.*, VI, 8, 1), evidence (*tekmhvrion*, *ibid.*, 8) and proofs ((*ajpodeivxei*", *ibid.*, 25) of the existence of fate, while book 2 was attempting to «solve the apparent absurdities» (*luvein ta; dokou'nta a[topa*) raised by the assertion of its existence, especially the fact that it destroys «everything that seems to happen because of us» (*ajnarei'sqai pavnq j o{sa para; th;n hJmetevran ajtivan gignovmena*, *ibid.*; cf. VI, 8, 2).



That this kind of argument was used by the Stoics in their treatises *On fate* is confirmed both by Cicero, *De fato*, 33 and Ps.-Plutarch, *De fato*, 11, 574 E<sup>35</sup>. It is true that Ps.-Plutarch does not name the Stoics<sup>36</sup>, but it is clear from the context, the vocabulary and the argument that the defenders of fate he mentions are the Stoics<sup>37</sup>.

### 2.1. *The place of the argument from divination in Stoic treatises on fate*

Ps.-Plutarch, *On fate*, 11, 574 E-F, distinguishes two main theses concerning fate, and a set of three arguments, the first of these three being the argument from divination. With one single exception, all the arguments reported may be found in Cicero's *De fato*. Here is a translation of the passage<sup>38</sup>:

According to the opposite point of view, the chief and first point would appear to be that nothing occurs without a cause, and that instead everything occurs according to antecedent causes; the second, that this world is governed by nature, being pervaded by a single breath and in sympathy with itself (suvmpnoun kai; sumpaqh' aujto;n auJtw'/ o[nta); and in the third place comes what would rather seem to be testimonies (marturiva) added to these points in corroboration: that divination is held in good repute by all men, inasmuch as it truly co-exists with God (mantikh; me;n a{pasin ajnqrwvpoi" eujdovkimo" wJ" ajlhqw"" qew'/ sunupavrcousa); the acquiescence of the wise in whatever befalls, in the belief that everything occurs in conformity with destiny (pavnta kata; moi'ran gignovmena), in the second place; and third, that often repeated dictum, that every proposition is true or false.

The first point is a physical question, «nothing occurs without a cause and instead everything occurs according to antecedent causes». The point is also made in Cicero's *De fato*, 20-21<sup>39</sup>, but it is only developed in connection with

<sup>35</sup> Cf. Alex. Aphrod., *Fat.*, 30, 200, 12-15 Bruns (*SVF* II 940); *ibid.*, 201, 22-24; *ibid.*, 31, 201, 32-204, 4 (*SVF* II 941); Procl., *Prov.*, 49 (*SVF* II 942); Calc., *In Tim.*, 160-161 (*SVF* II 943).

<sup>36</sup> As is noted by Long [1970], p. 267, the omission of explicit references to the Stoics is a common feature of Ps.-Plutarch's *De fato*, Alexander of Aphrodisias' *De fato* and Calcidius in his excursus on fate (142-190). This absence of explicit reference is presumably due to the fact that the three authors «borrow extensively from doctrines held by the most famous ancient determinists, the Stoics».

<sup>37</sup> Bobzien [1998], p. 60, suggests that Ps.-Plutarch's list of arguments «may be based on Chrysippus' books on fate». This is already Arnim's suggestion in *SVF* II 912 (vol. II, p. 265, 4-5), and the opinion of Bréhier [1971], p. 41, and of Valgiglio [1964] in his extensive commentary on this treatise, p. 64. All the parallels drawn by Valgiglio in his commentary, pp. 64-69, are sufficient arguments.

<sup>38</sup> This translation is based on the translation by Ph. De Lacy and B. Einarson in the Loeb Classical Library edition of this work, *Plutarch's Moralia*, VII, 1959, and for the sentence on divination on Bobzien [1998], p. 93.

<sup>39</sup> Cf. other parallels in Valgiglio's commentary, p. 64.

the argument from bivalence (the third argument of the set of three arguments). Given the fact that there is a lacuna in Cicero's text between our § 4 and our § 5, it may be assumed that this point was developed by Cicero in the missing text<sup>40</sup>. It was probably preceded by a definition of fate, also attested in Cicero's fragments (fr. 1-2 Giomini).

The second point also belongs to physics: this world is governed by nature, and it is bound by a unique breath and by universal sympathy. It is of course not surprising to find the argument that the world is «governed by nature», given the identity statement of fate and nature. A developed version of the argument may be found in Alexander of Aphrodisias, *De fato*, 22, 191, 30-193, 4 (*SVF* II 945), who reports that, according to the Stoics, a non-fated world could not be unified and governed by nature: «for the universe would be torn apart and divided and not remain single for ever, organised according to a single order and organisation, if any causeless motion were introduced»<sup>41</sup>. In his own version, Cicero emphasizes the Stoic theory of sympathy, which is developed at length in *De fato*, 5-11, and was probably already developed in the lacuna preceding § 5, as fr. 4<sup>42</sup> suggests. Despite the fact that the notion of sympathy is more frequently ascribed to Posidonius<sup>43</sup>, for whom it seems to have been a central concept<sup>44</sup>, than to Chrysippus, Cicero seems confident in attributing this theory to Chrysippus in *De fato*, 7, so that it may appear highly probable that Chrysippus did use the notion of sympathy in exposing his conception of fate. It is true that no other text seems to ascribe a theory of sympathy to Chrysippus<sup>45</sup>, but the observation that the world is «in sympathy with itself» is presented in a passage by Sextus as proof that the world is a «unified body» (ἡJνωμεvνον sw'ma), not a conjoined body, or a body made from separate parts<sup>46</sup>. More precisely, the thesis that this argument serves to prove (i. e. that the world is a «unified body») is Chrysippean<sup>47</sup>, as well as the distinction between unified bodies, conjoined bodies and bodies made from separate parts, as is also the argument according to which unified bodies are in sympathy with themselves<sup>48</sup>. So, it seems clear that the Sextus passage is of Chrysippean origin and confirms Cicero's ascription of the theory to Chrysippus. The other assertion by Ps.-

<sup>40</sup> On the notion of antecedent cause as developed in Cic., *Fat.*, 40, and on the argument from the distinction of causes, see Ioppolo [1988], pp. 397-424; Duhot [1989], pp. 193-210; Bobzien [1998]<sup>2</sup>; Bobzien [1998], pp. 33-44, 71-75, 250-315.

<sup>41</sup> Alex. Aphrod., *De fato*, 22, 192, 11-13 (*SVF* II 945), Sharples' translation.

<sup>42</sup> Cic., *Fat.*, fr. 4 Giomini (Aug., *Civ. Dei*, V, 2).

<sup>43</sup> Cf. Cic., *Fat.*, 5-7 (Posid. F. 104 Edelstein-Kidd); id., *Div.*, II, 33-35 (Posid. F. 106 E.-K.); Strabo, III, 5, 7-8 (Posid. F. 217 E.-K.); Prisc. Lyd., *Sol. ad Chosr.*, VI (Posid. F. 219 E.-K.).

<sup>44</sup> See Reinhardt [1926], especially pp. 111-21.

<sup>45</sup> So Bréhier [1971], pp. 184-85; Bobzien [1998], p. 169, n. 68.

<sup>46</sup> S. E., *A. M.*, IX, 79 (*SVF* II 1013).

<sup>47</sup> D. L., VII, 140 (*SVF* II 543); cf. Alex. Aphrod., *Mixt.*, 216, 14 sq. (*SVF* II 473), where the thesis is applied to the universe (to; pa'n).

<sup>48</sup> Cf. the parallel text in Alex. Aphrod., *Mixt.*, 226, 34 sq. (*SVF* II 475), especially 227, 5-10 (*SVF*, vol. II, p. 156, 15). From 216, 1-218, 10, it seems rather clear that Chrysippus is supposed to be the author of the argument.

Plutarch, that the world is «pervaded by a single breath» (*sumpnoun*) is also Chrysippean<sup>49</sup>.

In the third place, there are three arguments or «testimonies», in favour of the existence of fate, as indicated by Ps.-Plutarch: «in the third place come what would rather seem to be testimonies (*marturiva*) added to these points in corroboration». Arnim rejected this part of the sentence as an interpolation displaced from a marginal commentary into the main text<sup>50</sup>, but the more recent editors and commentators of Ps.-Plutarch's *De fato* have not accepted this rejection<sup>51</sup>. In fact, the sentence fits the author's general presentation well. First, he seems to imply that the first two points are related to the nature of fate, rather than arguments in favour of fate. And, second, the exposition of the «opposite point of view» is paralleled by Ps.-Plutarch's «headings» (*kefalaiva*) of «our own discourse» (*oJ hJmevtero" lovgo"*), which are the main *points* of his school's point of view, and not the main *arguments in favour* of his position. So, the order of the points presented by Ps.-Plutarch as the arguments of his determinist adversaries are probably the main *headings* of a Stoic treatise on fate, and not the main arguments in favour of fate (presumably, as indicated above, the main headings of book I of Chrysippus' *On fate*). This implies clearly that the real arguments are the ones he introduces as such.

These three arguments referred to by Ps.-Plutarch are: first, the argument from divination; second, the acquiescence of the wise, which is an ethical argument, because the portrait of the wise belongs to ethics<sup>52</sup>; and, third, the logical argument according to which «every proposition is true or false». The argument from the wise does not appear in Cicero's *De fato*, but the divination argument and the bivalence argument do appear<sup>53</sup>.

Therefore, the structure of the main developments concerning fate and of the arguments in its favour seems to have been the following one:

- (1) Nothing happens without a cause, but everything happens according to antecedent causes (presumably lost in the lacuna of Cic., *Fat.*, 4-5)
- (2) The world is governed by nature, being in sympathy with itself (Cic., 5-11)
- (3) Set of arguments:
  - 3.1. Argument from divination (Cic., 11-16).
  - 3.2. Argument from the acceptance of fate by the wise (absent from Cicero).

<sup>49</sup> D. L., VII, 140 (*SVF* II 543).

<sup>50</sup> *SVF* II 912, p. 264, l. 9 and app. cr.

<sup>51</sup> Plutarco [1929]; Plutarco [1959], Valgiglio [1964].

<sup>52</sup> D. L., VII, 117-125.

<sup>53</sup> Respectively in Cic., *Fat.*, 11-16 and 20-21. On the bivalence argument, see Bobzien [1998], pp. 59-86. «Other testimonies» (*marturivoi a[l]loi*) are mentioned by Diogenianus, in Eusebius, *P. E.*, VI, 8, 1-24. These testimonies include quotations from Homer and etymological arguments. Homeric quotations were also attributed to the Stoics by Cicero, in another or the same lacuna from his *De fato*, as is known from fr. 3 Giomini (Aug., *Civ. Dei*, V, 8).

### 3.3. Argument from the principle of bivalence (Cic., 20-21)

Hence, the importance of divination as a proof for the existence of fate in Stoic treatises *On fate*, especially Chrysippus' treatise, may be considered as well attested.

### 2.2. Chrysippus' conception of divination and his arguments from divination in favour of the existence of fate

Cicero reports Chrysippus' definition of divination<sup>54</sup>:

Now Chrysippus defines divination by the following words: the faculty to know, to observe and to explain the signs that are augured by the gods to men. Its function is to know in advance how the gods are disposed towards men and which are the signs that they give to them, and how they are averted and expiated.

There is a Greek parallel in Sextus<sup>55</sup>:

Divination [...] being the science which observes and explains (qewrhtikh; kai; ejxhghtikhv) the signs given by gods to men.

It is striking that this definition, in contrast to Cicero's definition, qualifies divination as a «science», and not just as a faculty<sup>56</sup>. A possible explanation may be suggested by another parallel text in Stobaeus, which credits the wise with being the only good diviners<sup>57</sup>: divination could be a faculty in every human being, but a science only in the wise<sup>58</sup>. However, Sextus adds to the definition of scientific divination a list of four divinatory arts<sup>59</sup>: prophecy by divine inspiration (qeolhptikhv), astrology (ajstromantikhv), sacrificial divination (qutikhv<sup>60</sup>), and prediction by means of dreams (hJ di j ojneivrwn provrrhsi"). This list partly corresponds to the list of the forms of divination (ei[dh th"" mantikh"" attributed to the Stoic sage by Stobaeus<sup>61</sup>: interpretation of dreams (ojneirokritikovn), interpretation of auspices from the flying of birds (ojwnoskopikovn), sacrificial divination (qutikovn). It is doubtful whether Cicero's general twofold division between

<sup>54</sup> Cic., *Div.*, II, 130 (*SVF* II 1189). On this definition, see Kany-Turpin [2004], p. 364, n. 242.

<sup>55</sup> S.E., *A. M.*, IX, 132 (*SVF* II 1018).

<sup>56</sup> Lévy [1997], pp. 331-332.

<sup>57</sup> Stob., *Eclog.*, II, 67, 13 sq. W. (*SVF* III 654).

<sup>58</sup> Lévy [1997], p. 337.

<sup>59</sup> S. E., *loc. cit.*

<sup>60</sup> Following a correction by Fabricius from the word *logikhv* transmitted by the manuscripts.

<sup>61</sup> Stob., *Eclog.*, II, 114, 16 sq. W. (*SVF* III 605).

natural and artificial divination<sup>62</sup>, though sometimes attributed to the Stoics in modern literature, was really endorsed by them<sup>63</sup>: while one of the examples of a divinatory dream reported by Chrysippus seems to be a premonitory dream in no need of interpretation<sup>64</sup>, another example, borrowed from his *On predictions*, clearly shows that a professional dream interpreter was needed. In this anecdote, a man sees in a dream an egg hanging from his bed: only the dream interpreter can explain to him that it means that there is some gold hidden under his bed<sup>65</sup>. Henceforth, we may list the following forms of divination acknowledged by the Stoics, without asserting that their subordination to the general twofold division is certain:

- (1) Natural divination
  - Oracles by divine inspiration
  - Predictions by means of dreams
- (2) Artificial divination
  - Astrology
  - Interpretation of meteorological events (Cic., *Div.*, I, 109)
  - Sacrificial divination
  - Interpretation of auspices (flying of birds)

It is often repeated that Chrysippus, in his treatise *On divination*, offered many instances of those different kinds of divination to establish that divination exists<sup>66</sup>. Nothing hints to the fact that he may have repeated such an accumulation of examples in his *On fate*. So, presumably, divination was proved by an accumulation of instances in *On divination* and *On oracles*, and the existence of fate was proved in turn by the existence of divination in *On fate*, without establishing again the existence of divination.

From the way the argument is presented by Diogenianus, we may hesitate as to its structure. «The predictions of the soothsayers, Diogenianus writes, would not be true, if everything were not embraced by fate». S. Bobzien<sup>67</sup> argues in favour of a first indemonstrable<sup>68</sup>, the sentence quoted by Diogenianus being only a justification<sup>69</sup> to establish the correctness of the first premiss:

If divination exists, everything happens in accordance with fate

<sup>62</sup> See, e. g., Cic., *Div.*, I, 72 (*SVF* II 1207).

<sup>63</sup> See Kany-Turpin [2004], p. 12 and p. 348 n. 314.

<sup>64</sup> Cic., *Div.*, I, 57 (*SVF* II 1204); cf. *SVF* II 1205.

<sup>65</sup> Cic., *op. cit.*, II, 134 (*SVF* II 1201); Phot., *Lex.*, s.v. *neottov*" (*SVF* II 1202).

<sup>66</sup> Cic., *op. cit.*, I, 37 (*SVF* II 1214); *ibid.*, I, 39 (*SVF* II 1199); *ibid.*, II, 56 (*SVF* II 1214).

<sup>67</sup> Bobzien [1998], pp. 89-90.

<sup>68</sup> First indemonstrables are syllogisms of the form: «If the first, then the second; but the first; therefore, the second» (DL, VII, 80 = *SVF* II 241 = FDS 1036; S. E., *A. M.*, VIII, 224 = *SVF* II 242 = FDS 1131). On this form of argument, see Gourinat [2000], pp. 284-286.

<sup>69</sup> Such a justification was called *approbatio* in the technical language of ancient logic (Cic., *Inv.*, I, 60). As far as I know, the corresponding Greek word is not known.

(first premiss).  
 For the predictions of the soothsayers would not be true, if everything  
 were not embraced by fate  
 (justification of premiss 1).  
 But divination exists  
 (because the predictions of the soothsayers are true)  
 Therefore everything happens in accordance with fate.

This hypothesis is based on Eus., *P. E.*, IV, 3, 2, according to whom Chrysippus «wants to prove that ‘everything happens according to fate’ from the fact that divination exists». Hence, S. Bobzien presumes that it means that «divination exists» is one of the premisses, and «everything happens in accordance to fate» is the conclusion, and that, since «the predictions of the soothsayers would not be true, if everything were not embraced by fate» is introduced by «for» (*gavr*), this sentence is not the premiss of the argument, but only a justification for it. But «for» (*gavr*) more probably introduces the quotation of Chrysippus («*for Chrysippus says*», *ga;r ... fhsin*). Hence, «the predictions of the soothsayers would not be true, if everything were not embraced by fate» may be the premiss of the argument, which could presumably be in the form of the chrysippean second indemonstrable<sup>70</sup>:

If everything were not embraced by fate, the predictions of the soothsayers would not be true.  
 But the predictions of the soothsayers are true.  
 Therefore, everything is embraced by fate.

In any case, from a logical point of view, there is no difference between the two solutions: both the second premiss and the conclusion are the same<sup>71</sup>, and the two different conditional premisses may be considered as logically equivalent<sup>72</sup>.

One must also take into account that the presentation of Chrysippus’ argument by Diogenianus is polemical: Diogenianus’ aim is to expose this as a case

<sup>70</sup> Second indemonstrables are syllogisms of the form: «If the first, then the second; but not the second; therefore, not the first» (D. L., VII, 80 = *SVF* II 241 = *FDS* 1036; S. E., *A. M.*, VIII, 225-226 = *SVF* II 242 = *FDS* 1131; Gal., *I. L.*, VI, 6 = *SVF* II 245 = *FDS* 1130). On this form of argument, cf. Gourinat [2000], pp. 286-288.

<sup>71</sup> I agree with Bobzien that «the predictions of the soothsayers are true» and «divination exists» must have been considered by Chrysippus as equivalent. Hence, I think that, when Diogenianus says that Chrysippus «wants to prove that ‘everything happens according to fate’ from the fact that divination exists», it does not necessarily mean that «divination exists» was the precise wording of the second premiss. It could have been «the predictions of the soothsayers are true».

<sup>72</sup> I assume here that there is no logical difference from the Stoics’ point of view between an indicative conditional and a counterfactual conditional. This seems to be the Stoics’ assumption, since they seem to have interpreted conditionals as strict implications (see Gourinat [2004], pp. 221-228).

of circular reasoning<sup>73</sup>. His argument is that fate is proved through divination by Chrysippus, but that divination *could* only be proved through fate: «he *could not prove* divination if he had not previously assumed that everything happens according to fate» (to; d j ei\nai mantikh;n oujk a]n a[llw" ajpodei'xai duvnaito, eij mh; prolavboi to; pavnta sumbaivnein kaq j eiJmarmevnhn). But, from this formulation, it is rather clear that Chrysippus *did not* use the existence of fate as an argument to prove the existence of divination, but that it is Diogenianus who thinks Chrysippus *should* have done so, and that, *if he had done so*, he *would have* committed a circular reasoning. As a matter of fact, no other source seems to attest that Chrysippus proved divination through fate.

According to the above quoted text by Ps.-Plutarch, the Stoics used divination as an argument in favour of fate, saying that «divination is held in good repute by all men, inasmuch as it co-exists with God». The general purpose of the argument is the same: proving fate through divination. But this argument is not syllogistic in form<sup>74</sup>. Nevertheless, it is probably Stoic, and even Chrysippean. It may partially allude to the syllogistic argument reported by Sextus, where he incidentally reports the above quoted definition of divination:

Besides, if there are no gods, there is no divination either, it being the science which observes and explains the signs given by gods to men, nor prophecy by divine inspiration, nor astrology, nor sacrificial divination, nor prediction by means of dreams. But it would be absurd to abolish so many things that are already believed by all men. Therefore there are gods<sup>75</sup>.

«Divination is held in good repute by all men» in Ps.-Plutarch seems to be an echo from «it would be absurd to abolish so many things that are already believed by all men» in Sextus. Both sources seem to confirm each other. Similarly, at first sight, «inasmuch as it co-exists with God» apparently echoes «if there are no gods, there is no divination either» in Sextus.

<sup>73</sup> Circular reasoning (proving *p* from *q* and *q* from *p*) was well known as a logical fallacy in Antiquity: cf. Ar., *APo.*, I, 3, 72b25-73a6 and S. E., *H. P.*, I, 169. That Diogenianus accuses Chrysippus of circular reasoning is acknowledged by Barnes [1990], p. 58. On Circular reasoning, see *ibid.*, pp. 58-89. Though both seem to have been translated in Latin by *reciprocare*, reciprocal argument (di j ajllhvllwn, diavllhlo") in the sense of circular reasoning (kuvklw/) must be distinguished from reciprocal argument in the sense of revertible arguments (ajntis-trevfonta) as analysed in Gellius, *N. A.*, V, 11, on which see Gourinat [2000], p. 253. In the Gellius passage, we do not find circular reasoning, but a dilemma (if *p*, then *q*, and if not-*p*, then *q*), which can be reciprocated against its author («if *p*, then not-*q*, and if not-*p*, then not-*q*) is reciprocated by «if *p*, then *q*, and if not-*p*, then *q*»).

<sup>74</sup> On the limited place of syllogistic arguments in Chrysippus, see Gourinat [2000], pp. 325-28.

<sup>75</sup> S. E., *A. M.*, IX, 132 (*SVF* II 1018).

But, in fact, Cicero reports another argument from Chrysippus, proving the existence of divination from the existence of benevolent gods<sup>76</sup>. This argument is apparently reciprocal to the argument in Sextus, and Cicero explicitly says that the arguments concerning gods and divination are reciprocal (*reciprocantur*) under the following form: «if there is divination, there are gods, and if there are gods, there is divination»<sup>77</sup>. Given the way this reciprocity is expressed in Cicero, one could think that it simply implies an equivalence in the modern logical sense of a biconditional: «there is divination» would be equivalent to «there are gods», in the sense that we have «if there is divination, there are gods», and «if there are gods, there is divination». But the two syllogisms quoted by Cicero and Sextus seem to imply that there was in fact circular proof. In that case, we seem to have the kind of circularity of which Diogenianus accuses Chrysippus, in the sense that the existence of the gods would prove the existence of divination and the existence of divination would prove the existence of gods in a circular manner.

But the reciprocity of the argument does not seem to be considered to be a logical mistake by Cicero. This may be due to the fact that reciprocal arguments were spared from logical fallacy if there was another way to prove one of the premisses of one of the arguments<sup>78</sup>. Precisely, the Stoics had other ways to prove the existence of the gods (through other syllogisms) as well as to prove divination (inductively, by an accumulation of examples). In that case, the reciprocal proof of the existence of the gods through the existence of divination and of the existence of divination through the existence of the gods may have had as its purpose to show that the gods cannot be conceived without a providential care leading them to send signs in such a way that men could interpret them. Conversely, divination necessarily implies gods because it is the science of interpreting their signs. This is perhaps what is implied by the expression we find in Ps.-Plutarch, when he says that divination «truly co-exists with God» (ajlhqw''' qew'/ sunupavrcousa). But this is perhaps an excess of charity in interpreting the reciprocal arguments concerning gods and divination.

### III. CO-FATEDNESS AND THE COMPATIBILITY OF FATE AND DIVINATION

#### 3.1. *Diogenianus' dilemma*

The arguments proving fate through divination are in fact problematic. As Cicero reports alongside the Chrysippean definition of fate, the function (*officium*) of divination «is to know in advance how the gods are disposed towards men

<sup>76</sup> Cic., *Div.*, I, 82-83 (*SVF* II 1192); D. L., VII, 149 (*SVF* II 1191). On the logical structure of the first argument, see Gourinat [2000], pp. 304-05.

<sup>77</sup> *Si divinatio sit, di sint, et si di sint, sit divinatio*, Cic., *op. cit.*, I, 10.

<sup>78</sup> Maxim. Plan., in *Rhet. Gr.*, V, 295-296 Walz. See Barnes [1990], p. 71.



and which are the signs that they give to them, and *how these signs are averted and expiated*». Hence, it seems clear that Chrysippus endorsed the traditional notion of the usefulness of divination according to which its function is that we may escape our fate by knowing how to avoid it. Prophets, soothsayers, foreseers and all kinds of diviners are usually supposed to predict events in order that people may take their precautions to avoid what is announced by their predictions. If a predicted fate cannot be avoided, prediction is useless, and prediction can be useful only if what is predicted may be avoided by not performing the actions which, once performed, inevitably have as their consequence a tragic issue. Thus, for instance, if the omens are bad, a general will not engage in battle, and if it is predicted to him that his son will kill him if he begets a child, Laius is supposed to be free to not have a child. Hence, if the Stoics admit that predictions are useful, they cannot maintain that everything is subject to fate. So there is a kind of dilemma, precisely and clearly formulated by Diogenianus:

If one says that the utility of divination is preserved (swqhvsesqai to; crhvsimon th'" mantikh") from the fact that it announces a painful event (duscere;") which will certainly occur, if we do not take our precautions, one will no longer show that everything happens according to fate (oujkevti pavnta deivxei sumbhsovmena kaq j eiJmarmevnhn), because it depends on us to take our precautions or not to take our precautions (ejf j hJmi'n o[nto" tou' fulavxasqaiiv te kai; mh; fulavxasqai). (11) And if one says that taking our precautions is also subject to necessity, so that fate extends to the whole of reality, again one abolishes the usefulness of divination. Because we shall take our precautions if it is decreed that we shall do so, and, obviously, we shall not take our precautions if it is decreed that we shall not, even if all the soothsayers predict to us what will happen to us. (12) It is Chrysippus himself who says that, although their parents used numerous means to kill Oedipus and Alexander, son of Priam, to avoid the evil that was predicted to them as necessarily coming from their children, nevertheless they were not able to avoid it. (13) By saying so, he acknowledges that there was no profit for them in the prediction of their misfortunes, because fate is the cause of these misfortunes (dia; th;n ejk th'" eiJmarmevnh" aijtivan)<sup>79</sup>.

Technically, the general argument is not exactly a dilemma. Diogenianus argues that (1) if divination is useful, then not everything happens according to fate (because fate leaves men free to act in a different way from what is predicted), and (2) if everything happens according to fate, then divination is useless (because our actions are fated, whatever the soothsayers predict to us). Hence the argument is an argument by what modern logicians call «contraposition».

<sup>79</sup> Diog. in Eus., *P. E.*, IV, 3, 10-13 (*SIF* II 939).

The second conditional is equivalent to the first by contraposition of the first: if  $p$ , then  $q$ , but if not- $q$ , then not- $p$  (but, of course, Diogenianus does not use the [modern] «contraposition law» according to which «if  $p$ , then  $q$ , implies that if not- $q$ , then not- $p$ »<sup>80</sup>).

Diogenianus argues for the first conditional by saying that «it depends on us to take our precautions or not to take our precautions», and he argues for the second conditional by saying: «we shall take our precautions if it is decreed that we shall do so, and, obviously, we shall not take our precautions if it is decreed that we shall not». The two positions are clearly incompatible: one says that taking our precautions depends on us, the other that it is fated. The second argument is clearly an adaptation of the Lazy argument to the context of divination. According to this Lazy argument, which had been used against Chrysippus, if everything is fated, then we do not act anymore, because, «if it is true from eternity that you will recover from this illness, regardless whether or not you call a doctor, you will recover; conversely, if it is true from eternity that you will not recover from this illness, regardless whether or not you call a doctor, you will not recover»<sup>81</sup>.

So the general line of Diogenianus' argument is that Chrysippus cannot use the existence of divination as an argument in favour of his conception of fate, because his notion of fate and his notion of divination are not compatible with the argument. His notion of fate is that everything is fated, but his notion of divination is that divination is useful for taking one's precautions against what is predicted by diviners. Hence, the two notions are incompatible, because, if divination is useful, then everything is not fated, but if everything is fated, then divination is useless. But Chrysippus maintains simultaneously that divination is useful and that everything is fated, and he proves the existence of fate through divination, although it is illegitimate to do so. So, Diogenianus confronts him with a kind of dilemma: he has to give up either the proposition that divination is useful, or the proposition that everything is fated, or the argument proving fate from divination. Of course, Chrysippus could not answer Diogenianus, because he was presumably dead long before Diogenianus formulated his argument. But, presumably, similar arguments were formulated against Chrysippus during his lifetime. This was, in all likelihood, a great challenge, because it could lead to the collapse of one of his cardinal arguments in favour of fate. Either divination is useful and fate does not exist, or fate really has power over everything and divination is useless. If prophecy predicts what will happen, it is useless. If it allows us to avoid what is predicted, we cannot prove the existence of fate.

But we know from Cicero that Chrysippus rejected the Lazy argument by using the argument of co-fatedness. Is it possible that he used the same argument for rejecting an argument similar to Diogenianus' argument? Of course, to answer that question, we first have to examine more closely how Chrysippus'

<sup>80</sup> To avoid any ambiguity, the formula is the following:  $(p \supset q) \supset (\neg q \supset \neg p)$ .

<sup>81</sup> Cic., *Fat.*, 29 (*SVF* II 956).

answer to the general problem of the compatibility of fate and of human responsibility was based on co-fatedness.

### 3.2. *Co-fatedness as a solution to the problem of the compatibility of fate and human responsibility*

As noted above, Chrysippus had to answer to the objection that fate was incompatible with human responsibility and was destroying morality and action. This is well attested in the two texts quoted above, Gellius, *N. A.*, VII, 2, 4 and Diogenianus in *Eus.*, *P. E.*, VI, 8, 25-26. As also noted above, a similar kind of answer appears in two texts: the subsequent lines of the text by Gellius (§ 7-13), and Cicero, *De fato*, 39-43 (*SVF* II 974). According to those two sources<sup>82</sup>, Chrysippus illustrated his position by a famous comparison, that of a stone cylinder. If one pushes a cylinder on sloping ground, this gesture is the initial cause of its movement, but one did not give the cylinder the property to roll, which results from its round shape. Similarly, exterior events, as we happen to know them through our impressions, are the initial cause of our actions, but we are not forced to assent to our impressions because our assent is «in our power». Hence, as Chrysippus himself wrote according to Gellius,

the order, reason and necessity of fate put in movement the kinds and the beginnings of causes, but the impulse of our decisions and of our minds, as well as our actions themselves, are controlled by the own will of each of us and the nature of our minds<sup>83</sup>.

Two kinds of interpretations may be given of this analogy.

According to the first interpretation, there are some things which are «up to us» (*in nostra potestate*), and which escape fate, because, while they have an antecedent cause (and fate is identified with a chain of antecedent causes), antecedent causes do not constitute sufficient cause for our actions. It means that not everything is determined, since the way we act and react is not controlled by fate. This will not change the course of destiny (because if it is our destiny to die from an incurable illness, our decisions cannot change that), but, since our assent is independent from the causal chain of fate, this will leave us some autonomy in our thoughts and actions.

According to the second kind of interpretation, despite the fact that our assents and actions are not fated in the strict sense, they are determined as is the external course of events. The second interpretation is what seems to be implied by Gellius and Diogenianus. For Gellius says that «the nature of our minds is

<sup>82</sup> On those two texts, cf. Long-Sedley [1987], I, pp. 386-94; Bobzien [1998], 250-314; Bobzien [1998]<sup>2</sup>.

<sup>83</sup> Gell., *N. A.*, VII, 2, 11 (*SVF* II 1000): *sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur.*

subject to fate in the same way as their own properties and their quality»<sup>84</sup>. It is true that he also seems to imply that our natures depend on how they are cultivated by education<sup>85</sup>, so that he seems to imply that our natures may not be fated: hence, what is fated, according to him, is only that we act according to our natures<sup>86</sup>. He admits that it is «almost fated» (*quasi fatale*<sup>87</sup>) that we act according to our natures and characters. Hence, he seems to admit that our actions are determined, in the sense that we assent according to our natures. And Diogenianus says that «it is evident that there are many things that result from us, but that they are no less *co-fated* than the order of the universe»<sup>88</sup>. Therefore, both texts seem to imply that the correct interpretation of the cone analogy is that we are determined to act according to our own natures, and not that we have some internal freedom to act. Co-fatedness is developed at length by Diogenianus and attributed by him to the second book of Chrysippus' *On fate*<sup>89</sup>; Cicero also develops it in the refutation of the Lazy argument by Chrysippus<sup>90</sup>. He gives the following explanation:

There are, Chrysippus says, simple things and complex ones. 'Socrates will die on such and such a day', is simple. Regardless of what he may do or not do, the day of his death is fixed. But if the fate is: 'Œdipus will be born from Laius', one cannot say: 'regardless of whether or not Laius has intercourse with a woman'. It is indeed a joint and co-fated thing: Chrysippus calls it so, because it is fated both that Laius sleeps with his wife and that Œdipus is given birth by her. Also, if one said: 'Milo will be victorious at the Olympic game' and if someone added: 'regardless of whether he has an opponent or not, he will be victorious', one would make a mistake. Because 'he will win' is a joint event, because there is no victory without opponent. So all the deceitful arguments of this kind should be repelled. 'Regardless of whether or not you call a doctor, you will recover' is deceitful. Indeed, it is as much fated to call the doctor as to recover. It is what he calls co-fated, as I said<sup>91</sup>.

<sup>84</sup> Gell., *N. A.*, VII, 2, 7: *ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas.*

<sup>85</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>86</sup> In that case, this is what seems to account for our responsibility: we are responsible for our faults, because when Chrysippus says that our natures are subjected to fate, he should mean that our natures are subjected to determinism in that respect that it is necessary that we act according to them, but not in that respect that our natures would themselves be determined by fate to be so and so.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>88</sup> Eus., *P. E.*, VI, 8, 26 (*SVF* II 998): *to; me;n ejx hJmw'n polla; givnesqai dh'lon ei\nnai, oujde;n de; hltton sugkaqeimavrqai kai; tau'ta th/' tw'n o{lw'n dioikhvsei.*

<sup>89</sup> Eus., *P. E.*, VI, 8, 28-31.

<sup>90</sup> Cic., *Fat.*, 28-30.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 30.

Hence, a co-fated event is an action performed by us and on which another fated event depends. If some event is fated for us, then there may be a co-fated action which depends on us but which is also fated. Apparently, Chrysippus used this argument to preserve our eagerness to act: we must act, because there are things that, though fated, cannot be obtained unless we previously perform some actions. These actions are depending on us but they are «co-fated».

Thus, according to Diogenianus, there is nothing impossible in the fact that some things are dependent on us or resulting from us but are no less «co-fated» than the universe is fated. There is a trivial sense in which fate is compatible with human responsibility: it is in the sense that fate is conceived as a «chain of external influence» or a «set of external causes»<sup>92</sup> and, in that sense, our actions are not fated, but only co-fated. However, since they are co-fated, they are no less determined than what is fated.

According to Diogenianus, Chrysippus thinks that fate is compatible with human responsibility, in the sense that our actions are determined, although independent from the «external» causal chain of destiny. In that case, what may only arrive at completion thanks to our efforts is «due to us». Thus, co-fatedness implies a kind of determinism different from a determinism imposed from outside.

In fact, co-fatedness does not really preserve human responsibility in our sense, because it is *determined* that we will act in such and such a way<sup>93</sup>, but co-fatedness keeps human action independent of *external* fate. Thus, co-fatedness preserves what follows.

First, co-fatedness preserves our willingness and eagerness to act, because our actions are needed to complete destiny, and we cannot remain passive. This is what is stated in Chrysippus' refutation of the Lazy argument.

Second, it preserves morality. The blame for our misdeeds and vices is not on an external destiny, but on the fatality of our own characters. Conversely, goodness cannot be perfected without us. Hence, we are responsible for the good and the bad resulting from us, even though they are determined.

Third, it preserves the independence of human action towards fate in the strict sense. For the will and actions of men are not fated but co-fated.

One must note however that there are two different contexts.

The first is the answer by Chrysippus to the Lazy argument. In that context, the problem with which Chrysippus is faced is to reconcile belief in fate with eagerness to act and moral appraisal. The problem is also to reconcile fate and «what results from us» (to; ejx hJmw'n). When Chrysippus tries to solve the-

<sup>92</sup> Long-Sedely [1987], I, p. 393.

<sup>93</sup> It is preserved only if the Stoics (and Chrysippus in particular) thought that «the nature of our minds depends on us», i.e. if they thought that «our minds' nature is the result of our acts of assent», as Bobzien [1998], p. 295, assumes. This I also presumed in Gourinat [1996], pp. 118-19. I am no longer confident that this is the case, since, if actions depending on us are determined, so must be the assents responsible for them, and hence the nature of our minds must also be determined. See more on this in the conclusion.

se problems (in the second book of his *On fate*), he uses the notion of *co-fatedness*.

Another context is the problem of the attribution of evil. Are men responsible for their misdeeds or is it not God who is responsible for them, and Providence that is responsible for evil? Only the first part of the problem appears in Gellius' exposition of the questions discussed in the fourth book of Chrysippus *On providence*<sup>94</sup>. It is clear, however, from the other testimonies concerning this book<sup>95</sup>, that it was one of the books where Chrysippus debated the question of evil, and that this book included Chrysippus' theodicy. It is in this context that the thesis of the independence of our assent towards fate appeared, as well as the notion of the *quasi-fatedness* of evil.

In both contexts, Chrysippus used the cylinder analogy. However, though in his *On fate*, the function of the argument seems to have been to reconcile fate with the possibility that something may depend on us, in his *On providence*, the function of the argument may have been primarily to show that God was not responsible for evil because God's providence aimed at the best and had to *accept* evil as an inevitable counterpart of the best. Hence, despite the close affinities of the two problems, it is only in *On fate* that the argument may be related to the question of human freedom.

Now, one can hardly see how it could be possible that our actions are co-fated but not our assents. Impulse requires assent<sup>96</sup> and «impulse in man is reason giving him the order to act»<sup>97</sup>. Thus, if our actions are co-fated, so are our assents<sup>98</sup>. In that case, one can hardly see how prophecy could be useful, because we can apparently change nothing of our destinies, even if some harm is predicted to us.

### 3.3. *The Stoic solution to Diogenianus' dilemma: prediction is useful and compatible with fate*

The Stoic solution seems to rely on the notion of co-fatedness. The actions necessary for the realisation of the predictions are co-fated, as are the predictions themselves. This is implied in Seneca's arguments on the usefulness of prayers and expiations:

<sup>94</sup> Gell., *N. A.*, VII, 2, 1-13 (*SVF* II 1000).

<sup>95</sup> See Gercke [1885], pp. 712-14. The related texts include the discussion of the origin of evil, vice and illness in Gell., VII, 1 (*SVF* II 1169-1170).

<sup>96</sup> «There is neither action nor impulsion without assent and they are talking fiction and making idle assumptions those who maintain that upon the occurrence of an appropriate mental image impulsion follows immediately without any prior yielding or assent» (Plut., *Stoic. Repugn.*, 47, 1057 A, Cherniss transl. = *SVF* III 177).

<sup>97</sup> *Ibid.*, 11, 1037 F.

<sup>98</sup> Nemes., *Nat. hom.*, 35 (*SVF* II 991). See Sharples [1978], p. 255.

It is fated that so-and-so will be eloquent, but only if he receives a literary education; but it is contained in the same fate that he receives this literary education: so he must receive this education. Another person will be rich, but only if he equips a ship. But in the course of the fate in which a huge fortune is promised to him, it is also in accordance with fate that he will equip a ship; so he will equip a ship. I tell you the same thing about expiations. One will escape danger if one has performed the rites to expiate the threats announced by the divinity; but it is a part of the same fate that one carries out these expiations: so one will carry out these expiations. It is these arguments that people usually oppose to us, to prove that nothing is left to our will and that all the power is handed over to fate. When we talk about this, I shall say how, while preserving fate, something is left to the decision of men<sup>99</sup>. For the moment, regarding the question at issue, I have explained how, even if the course of fate is determined, the expiations and the ceremonies may avert the dangers of omens, because they do not contradict fate, but are themselves in the law of fate. - Then, one tells me, of what use is a foreseer to me, since it is necessary that I perform the expiation, even if he does not engage me to do so? - He is useful as a servant of fate. When one judges that health results from fate, one still owes it to the physician also, because it is by his hand that the benefits of fate attain us<sup>100</sup>.

Even if the word «co-fatedness» is absent from the text, it is clear that Seneca has the notion in mind. If it is fated that a man will be eloquent, it is co-fated that he will have a rhetorical education. If it is fated that someone will make a fortune in trade, it is co-fated that he will equip a ship for that purpose. The final reference to the physician is clearly an allusion to the classic example of the Lazy argument<sup>101</sup>: if it is one's destiny to recover from illness thanks to a doctor, then it is co-fated that one must go to a doctor. Similarly, Seneca says that, if a soothsayer predicts something to me, then I can avert the dangers he predicts to me, but only because it is fated that I will escape this dangers and co-fated that I shall do so thanks to my prayers. It is, from a certain point of view, the same argument as the argument used by Diogenianus against Chrysippus: «we shall take our precautions if it is decreed that we shall do so, and, obviously, we shall not take our precautions if it is decreed that we shall not, even if all the soothsayers predict to us what will happen to us». But the argument is used the other way round. For the conclusion is not that the soothsayer is useless, but that he is useful: we will expiate in consequence of the prediction, because it is co-fated that we shall expiate and co-fated that the soothsayer will tell us a possible future, in order that we may pray accordingly. In this context, the *haruspex* is said to be the «servant of fate» (*fati minister*).

<sup>99</sup> Unfortunately, no text remains where Seneca does so.

<sup>100</sup> Sen., *Quaest. nat.*, II, 38, 1-4.

<sup>101</sup> As is noted by Hine [1981], p. 371.

The same kind of explanation is used in the (presumably) Stoic explanation of Apollo's oracle to Laius in Alexander of Aphrodisias, *De fato*, 31<sup>102</sup>. According to the point of view reported by Alexander, Apollo is the «author» of the things he predicts, and prediction contributes to fate. When Apollo prophesies what may happen to Laius if he has a child, he does not ignore that Laius will not obey him, but he knows that he will disobey and that the whole tragedy will result from the efforts of Laius to avoid the consequences of his disobedience. Hence, in that case too, the soothsayer appears as a «servant of fate». Alexander does not name the Stoics, but all the elements in his text are compatible with Stoic doctrine, and in most cases with Chrysippus.

First, Alexander begins by characterizing the philosophers whose point of view he is reporting as being those who praise prophecy (οἱ ἡμῶν τε τῆν μαντικὴν<sup>103</sup>). Indeed, Diogenianus says: «Chrysippus praises prophecy» (Χρυσίππου ἡμῶν τε τῆν μαντικὴν)<sup>104</sup>.

Second, Alexander maintains that his determinist adversaries «say that divination is preserved (σωζέσθαι) only by their own account»<sup>105</sup>. This seems to have been the case of Chrysippus to whom Diogenianus seems to attribute the following argument: «the utility of divination is preserved (σωζήσθαι) from the fact that it announces a painful event which will certainly occur»<sup>106</sup>.

Third, Alexander says that they «used prophecy as a proof that everything happens according to fate» (ταύτην ἢ πῶς τοῦ πάσης ἐπιμαρτυροῦν τὴν γινόμεναι κατὰ τὴν ἐπιμαντικὴν)<sup>107</sup>. We have seen at length that this was a key argument in Chrysippus.

Fourth, Alexander mentions that «some people» (τινῶν) raise the following apory against the determinists: how is it compatible that everything happens according to fate and that prophecies are pieces of advice, «as if those who had heard them could both take precautions against something and do something on account of what they heard»<sup>108</sup>? This corresponds to the objection raised against Chrysippus by Diogenianus, and it was presumably raised against Chrysippus and the Stoics long before Diogenianus.

Fifth, the general interpretation of the story by the defenders of divination and fate is that, without the prophecy, the fate of Oedipus and Laius could not have happened:

εἰ γὰρ φερόμενοι παῖδα, ἀποκτενεῖς ἢ οὐκ εὖ  
καὶ παρὰ σοῦ οἰκόν βησεται διὰ τὸ μῆτιν,

<sup>102</sup> See Alessandro d'Afrodisia [1983].

<sup>103</sup> Alex. Aphrod., *Fat.*, 31, 201, 32-202, 1.

<sup>104</sup> Eus., *P. E.*, IV, 3, 6.

<sup>105</sup> Alex. Aphrod., *Fat.*, 31, 202, 1.

<sup>106</sup> Eus., *P. E.*, IV, 3, 10.

<sup>107</sup> Alex. Aphrod., *Fat.*, 31, 202, 1-2

<sup>108</sup> *Ibid.*, 202, 7-8, Sharples' translation.



fasivn<sup>109</sup>, wJ" khruvttei ta; suggravmmata, aujtw'/ ou{tw"  
 aujto;n crh'sai <mh;><sup>110</sup> wJ" oujk eijdovta o{ti mh;<sup>111</sup>  
 peisqhvsetai (panto;" ga;r ma'llon h[/dei), o{ti mhde;n me;n  
 aujtou' toiou'ton crhvsanto" oujde;n e[mellen tw'n kata;  
 peripevteian th;n peri; to;n Lavi>ovn te kai; to;n Oijdivpoun  
 genomevwn givnesqai. Ou[te ga;r a]n ejxevqhken oJ  
 Lavi>o" to;n genovmenon aujtw'/ pai'da, wJ" ejxevqhken,  
 ou[t j ajnaireqei;" oJ pai"" uJpo; tou' boukovlou kai; doqei;"  
 pro;" eijspovhsin tw'/ Korinqiw/ Poluvbw/, ajndrwqei;" kai;  
 peritucw;n tw'/ Lai?w/ kata; th;n oJdo;n ajgnow'n te kai;  
 ajnoouvmeno" ajpevkteinen aujtovn. Ouj ga;r a[n pote wJ"  
 uiJo;" e[ndon par j aujtw'/n trefovmeno" hjgnovhse tou;"  
 gonei"", wJ" to;n me;n aujtw'n ajpoktei'nai, th;n dev  
 ajgagevsqai pro;" gavmon.

If you beget a child, the one who is born will slay you,  
 and all your house will wade in blood<sup>112</sup>.

But, as their writings proclaim, they say that [Apollo] prophesied in this way not because he did not know that [Laius] would not obey (for he knew this above all), but because if he had not any such prophecy, none of the things that came about in the tragic reversal concerning Laius and Oedipus would have done so. For neither would Laius have exposed the son that was born to him in the way that he did, nor would the child have been taken up by the herdsman and given for adoption to the Corinthian Polybius, and, when he grew up and met Laius on the road, slain him without recognising him or being recognised. For if he had been brought up as a son in his parents' house, he would never have failed to recognise them, and never have killed one and married the other<sup>113</sup>.

This seems to be the application of the general principle formulated by Seneca: the *haruspex* is the servant of fate.

Sixth, Alexander, by attributing to the determinists the thesis that «the god gave Laius the impression through the oracle that he could take precautions against what was said»<sup>114</sup>, seems to imply that in fact Laius could not prevent what was fated and prophesied. This seems to fit what Diogenianus attributes to Chrysippus, i.e. the idea that, despite all his efforts, Laius could not avoid the consequence of Oedipus' birth<sup>115</sup>.

<sup>109</sup> fasivn: <ou[> fasivn add. Bruns, Sharples, del. Thillet.

<sup>110</sup> mh; Thillet cum Lond.

<sup>111</sup> mh; ms., Bruns, Sharples : del. Thillet.

<sup>112</sup> Eur., *Phoen.*, 19-20.

<sup>113</sup> Alex. Aphrod., *Fat*, 30, 202, 10-21.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 202, 22-23.

<sup>115</sup> Eus., *P. E.*, IV, 3, 12.

Seventh, Alexander says that, according to his opponents, «Apollo is the author of the things he predicts»<sup>116</sup>. Alexander opposes this «impious» concept to a «softer» notion of divination as the simple prediction of the future, without any causal influence on the foretold events. However, in his argument to prove divination, Chrysippus says that the gods «do not ignore what they have themselves decided and fixed» (*neque ignorant ea quae ab ipsis constituta et designata sunt*<sup>117</sup>). Although Alexander's assertion is more specific (because he means that Apollo is the author of the future *through* the prophecy), it seems to perfectly fit the thesis that the gods know the future because they have decreed it<sup>118</sup>. It has as a consequence that God contributes to evil, but this has to be understood in the context of Stoic theodicy.

To the arguments developed by Alexander, one may add the discussion of the Lazy argument in Cicero, *De fato*, 28-30. For, as mentioned above, we learn from Cicero that Chrysippus introduced the example of Laius in order to refute the argument<sup>119</sup>. This is confirmed by Origen (*Adversus Celsum*, II, 20), who even quotes the verses we find in Alexander. Hence, this seems to confirm what was implicit in Seneca, i.e. that co-fatedness was a central piece in the Stoic defence of the utility of divination. In cases of conditional predictions like the oracle to Laius (*if you beget a child, then he will kill you*), the fate predicted to us depends on our action. But we can no more escape this predicted fate than we can avoid the preliminary actions on which this fated future depends, because those actions are co-fated. Moreover, in the particular case of Laius, the oracle is the only means to produce a fate which depends on the possibility that Oedipus may not know his father – because it is only if he does not know him that he will kill him. Hence, if a god gives us advice through a prediction, it is a means of fate. So, despite appearances, even a conditional prophecy does not destroy the inescapability of fate.

This solves the dilemma proposed by Diogenianus: (1) prediction is useful as a means of fate; (2) prediction is compatible with fate, because it is included in its course.

## CONCLUSION

This interpretation gives a completely determinist view of the Stoic system. It is the only one compatible with the doctrine of everlasting recurrence, which im-

<sup>116</sup> Alex. Aphrod., *Fat.*, 30, 203, 1.

<sup>117</sup> Cic., *Div.*, I, 82.

<sup>118</sup> As was suggested to me by R. Sharples, an alternative or complementary possibility is that gods inflict trial on men to give them a chance of exercising their virtue. On this possibility, developed by Seneca, *De prov.*, IV, 5, cf. Sharples [1978], p. 247. This seems to be a different kind of argument however, which leaves open the possibility that Laius could have acted otherwise.

<sup>119</sup> Cic., *Fat.*, 30.

plies that each of our acts is completely determined<sup>120</sup>. According to one of the most interesting descriptions of this doctrine, in Origen, *Adv. Celsum*, V, 20, «Socrates will resurrect, stemming from Sophroniscus' sperm; he will be formed in the womb of Phenarete». Once again, we find sexual intercourse, and the bearing and birth of a child. According to this conception, if there is to be an everlasting recurrence of all the details of Socrates' life, everything from the time of his conception must be determined and fated, and nothing escapes destiny. Moreover, the actions of his parents must be completely fated or co-fated, and their assents must be determined.

So far, so good. Arnim assigns this doctrine to Chrysippus, and prints it as *SVF* II 626, deleting the last sentence of the passage, where Origen attributes it to Zeno. Notwithstanding, this doctrine cannot be ascribed with certainty to Chrysippus under this form. For Chrysippus, in *On providence* (as far as we now) said no more than this:

It is evidently not impossible that we too, after our death will return again to our present shape, after certain periods of time have elapsed (Lactantius, *Divinae institutiones*, VII, 23 = *SVF* II 263).

However, it is in the fourth book of this treatise *On providence* that Chrysippus exposed his theodicy, and in the first book that he gave the above-quoted definition of fate. So, in his *On providence*, Chrysippus presumably argued that there was no impossibility in the strict determinism implied by everlasting recurrence. However, in the same work, he argued that a completely determinist doctrine had consequences that only theodicy could solve. In other words, a completely determinist position on the question of fate and divination has as a consequence that God contributes to evil. Only theodicy can show that evil is inevitable and that God cannot be blamed for it, because evil is the necessary counterpart of good. It is from that point of view that Chrysippus perhaps argued that, though God may be responsible for evil through the oracle in the story of Laius and Oedipus, God's choice of evil might be a consequence of his providential plans for the best<sup>121</sup>. So, it is highly probable that the completely determinist position was that of Chrysippus, and that he thought that, in this hypothesis, prediction of the future was only one of the means by which God's providence fully realized his plans. This is the way prediction was considered useful, and not as the possibility given by God to men to escape their fate.

<sup>120</sup> On this doctrine, cf. Gourinat [2002], pp. 213-27. Further references may be found in this paper.

<sup>121</sup> Sharples [1978], p. 247, suggests that Chrysippus «may well have followed the story according to which the oracle's warning was a punishment for Laius' kidnapping of Chrysippus, son of Pelops»; cf. Sharples [1983], p. 166.

David Sedley

## VERITÀ FUTURA E CAUSALITÀ NEL *DE FATO* DI CICERONE

Il *De fato* (Sul destino) di Cicerone è una testimonianza preziosa e indispensabile, sebbene parzialmente perduta, del dibattito ellenistico sul determinismo. Il suo campo di riferimento non si limita alla logica modale, ma racchiude anche la causalità e la responsabilità – temi che appartengono rispettivamente alla fisica e all’etica. Il mio fine è quello di indagare quale sia, secondo Cicerone, il nesso fra logica e fisica. La causa e il fato sono concezioni fisiche o psicologiche: infatti sia nello Stoicismo sia nell’Epicureismo la causalità è considerata un rapporto fra corpi, stati psicologici, o eventi fisici, e il fato (se esiste) costituisce un nesso comprensivo tra tutte le cause. In quanto la questione dominante del testo è l’esistenza o l’inesistenza del fato, allora ci troviamo soprattutto in campo fisico; eppure una grande parte degli argomenti contro e a favore del fato provengono dalla logica. Sarà tale rapporto fra logica e fisica che indagherò in questa sede, e ho preferito concentrare la maggior parte della discussione su un passo specifico del *De fato*, i capitoli 17-21.

Innanzitutto, quali sono la natura e il contesto dell’opera ciceroniana? Scritta nel maggio del 44 a.C. in due settimane o anche di meno, essa completa una trilogia della quale la prima parte è *Sulla natura degli dèi*, e la seconda *Sulla divinazione*. Cicerone, come aderente dell’Accademia, è libero di considerare le dottrine di tutte le scuole, e in seguito di decidere la propria preferenza – la posizione che egli giudica o più probabile o più vera. Alla fine del *Sulla natura degli dèi*, egli dichiara una propria preferenza per la teologia stoica, cioè per l’idea di un mondo governato dall’intelligenza divina. In seguito, tuttavia, nel *De divinazione*, egli difende in prima persona la posizione scettica che resiste alla fede stoica nella divinazione. Vale a dire: malgrado la sua simpatia per la provvidenza divina, egli non accetta che tale provvidenza determini il corso futuro della storia umana. Pertanto è logico che nella terza parte della trilogia egli faccia esattamente ciò che fa in realtà, ovvero costruire una versione riadattata del fato stoico, secondo la quale la causalità universale andrebbe interpretata in un senso innocuo che non implichi la predeterminazione universale.

In ciò che ci rimane del testo, questo risultato è raggiunto in due fasi distinte. Nella prima fase, sulla quale mi concentrerò, lo Stoicismo tradizionale subisce una critica estesa in quanto teoria inaccettabilmente deterministica. Solo nella seconda fase (dal cap. 39 in poi) essa viene reinterpreta o ricostruita in senso favorevole. Nella prima fase, il fine di Cicerone sembra essere quello di isolare lo Stoicismo, contrapponendogli quasi *tutte* le altre filosofie come più accettabili almeno in questo campo, persino il detestato Epicureismo. Ma fra queste filosofie più o meno accettabili, la favorita di Cicerone è la dottrina che egli attribuisce a Carneade, autorevole scolarca dell'Accademia nel secondo secolo a.C. Se questa dottrina sia stata effettivamente approvata dallo stesso Carneade è discutibile, ma il mio fine attuale è di studiare la storia filosofica attraverso gli occhi di Cicerone, ed è fuori di dubbio che egli, correttamente o meno, la consideri una dottrina autenticamente carneadea. E Cicerone sia quando parla per conto suo sia quando cita Carneade, presenta un unico punto di vista dottrinale.

In breve, il problema è questo. Se, secondo la logica, prima di ogni evento era già *vero* che esso sarebbe capitato, allora sembra seguire che ogni evento è necessario, e perciò che tutto è governato dal fato. Nella tabella, ho predisposto un sommario delle varie posizioni descritte e interpretate da Cicerone:

*Gli eventi contingenti, in quanto affermati in anticipo, sono tutti...*

	<i>veri</i>	<i>determinati da cause</i>	<i>necessari</i>	<i>destinati dal fato</i>
Democrito		sì	sì	sì
Stoici (Crisippo)	sì	sì	no	sì
Epicuro	no	no	no	no
Diodoro Crono	sì	?	sì	no
Carneade/Cicerone	sì	no	?	no

La conclusione deterministica è accettata solo dall'atomista Democrito (23) insieme ad altri cosiddetti filosofi 'antichi' (39), e dagli Stoici. Gli antichi (nella prima riga) presuppongono un nesso che va dalla causalità, attraverso la necessità, al fato ossia al determinismo. Se questi citino come premessa la verità futura, non è esplicitato nella parte del testo che ci è pervenuta, e perciò ho lasciato vuota la prima colonna. Questi antichi hanno, in ogni caso, una minima importanza nell'argomento del *De fato*, al cui cuore stanno le posizioni ancora correnti alla fine dell'età ellenistica e perciò al tempo disponibili al lettore romano.

Soltanto gli Stoici, nella persona di Crisippo (seconda riga), fanno esplicitamente la deduzione che procede dalla verità futura all'esistenza del fato. La

verità di tutti gli enunciati sul futuro implica la preesistenza di cause corrispondenti, la quale a sua volta implica (ultima colonna) che siano destinati dal fato. Ciò nonostante dalla penultima colonna si evince che, per Crisippo, questo fato non coinvolge la necessità. Non mi soffermerò in questa sede sulle ragioni di questa esclusione, che dipende dal suo tentativo di dimostrare che, persino in un nesso deterministico di cause, esistono in un certo senso possibilità alternative.

Le altre tre filosofie sono poste in ordine di merito. Epicuro evita il risultato deterministico, ma solo al prezzo troppo costoso di negare che le affermazioni future sono o vere o false (prima colonna). Il grande dialettico Diodoro Crono, invece, ha certi meriti che Cicerone spera di sfruttare. Ma Carneade è l'unico a resistere in modo interamente corretto agli Stoici. Su tutti questi torneremo. Ma dapprima dobbiamo chiederci come si spieghi l'assenza sorprendente di Aristotele da questo panorama filosofico.

Ho in mente, naturalmente, il famoso capitolo 9 della sua *De interpretatione*. Secondo la lettura ortodossa, che condivido, Aristotele ivi sostiene che, se l'affermazione che un dato evento futuro – per esempio una battaglia navale – si verificherà, fosse ora già vera, diverrebbe necessario che il detto evento si verifici, e questa necessità renderebbe inefficace la deliberazione umana. Su questa base, sempre secondo l'interpretazione tradizionale, Aristotele conclude che nel caso di un contingente futuro né l'affermazione che esso si verificherà, né la negazione di questo, è ancora vero, e che questo costituisce una delle poche eccezioni a un principio fondamentale della logica, che per comodità chiamerò principio di bivalenza, che ogni affermazione è o vera o falsa.

Questo passo celebre fa di Aristotele un grande protagonista dello stesso dibattito che si svolge sulle pagine di Cicerone, e il primo campione dell'autonomia umana contro la predeterminazione. Ma se è così, tale fatto storico è rimasto completamente sconosciuto a Cicerone e alle sue fonti, poiché nel capitolo 37-38 del *De fato* leggiamo:

Infatti è necessario che fra due contrari (qui chiamo contrari due enunciati dei quali uno afferma una cosa e l'altro la nega) – fra questi dicevo è necessario, anche se Epicuro lo nega, che uno sia vero e l'altro falso. Per esempio, «Filottete sarà ferito» fu vero in tutti i secoli precedenti, «non sarà ferito» falso; a meno che, per caso, non vogliamo seguire l'opinione degli Epicurei, che dicono che tali enunciati non sono né veri né falsi, oppure, vergognandosi di dire questo, dicono quest'altra cosa, ancor più vergognosa, che sono vere le disgiunzioni di contrari, ma che nessuno dei due enunciati ivi contenuti è vero. Che incredibile licenza, e che miserevole imperizia logica! Se infatti un enunciato non è vero né falso, certo non è vero. Ma ciò che non è vero, in che modo può non essere falso? Oppure, ciò che non è falso, in che modo può non essere vero?

Se questa tesi epicurea non è precisamente quella difesa da Aristotele, le differenze fra le due sono assolutamente minime. La derisione espressa da Cicerone contro tale tesi – non solo che sia «vergognosa», ma, anche peggio, indica-

tiva d'una «miserevole imperizia logica» – sarebbe inconcepibile se egli fosse consapevole del capitolo aristotelico. Cicerone altrove venera Aristotele come il suo più importante precursore nella storia della dialettica, e non oserebbe mai accusarlo di miserevole ignoranza logica. Tuttavia, Cicerone manifesta una conoscenza profonda della letteratura ellenistica sul determinismo. Bisogna perciò concludere che il contributo fondamentale d'Aristotele non era riconosciuto in questa tradizione recente. Tale impressione è pienamente confermata nel successivo capitolo di Cicerone (39), in cui l'elenco dei deterministi cosiddetti 'antichi' racchiude non solo Democrito, Eraclito e Empedocle, ma anche lo stesso Aristotele. Questo errore, già straordinario, sarebbe del tutto inesplicabile alla luce dell'ipotesi che il capitolo 9 del *De interpretatione* fosse noto ai protagonisti ellenistici di questo dibattito. Si tratta d'un caso particolare di quel sorprendente ma veritiero dato per cui i trattati Aristotelici a noi conosciuti erano molto poco diffusi e discussi nel periodo ellenistico. Non escludo certo la possibilità che lo stesso Epicuro conoscesse la dottrina aristotelica o direttamente o attraverso qualche intermediario<sup>1</sup>; rimane vero, però, che Aristotele non divenne un protagonista del dibattito ellenistico. Il logico eminente da cui dipende questo dibattito è piuttosto Diodoro Crono, grande «dialettico», autore dell'Argomento Dominatore, e più o meno contemporaneo di Epicuro.

Se è così, si presenta una nuova questione. Fino a che punto il dibattito ellenistico rispecchia i presupposti dell'argomento aristotelico? Aristotele considera la necessità logica del futuro una minaccia diretta all'autonomia umana. La mia proposta sarà che questa implicazione diretta non si trova nel *De fato* di Cicerone. Se dalla verità antecedente delle predizioni si può arrivare alla predeterminazione universale, lo si fa non attraverso la concezione semplice della necessità, ma solo attraverso la causalità universale. In altri termini, non si prendono in considerazione argomenti di questo tipo: se è già vero, è necessario; e se è necessario, è già predeterminato. Invece, solo il seguente tipo d'argomento è discusso: se è già vero, ha già cause; e se ha già cause, è già predeterminato. Il mio intento è quello di dimostrare tale prospettiva a partire dal testo di Cicerone.

L'inferenza dalla verità d'una predizione all'esistenza attuale delle cause dell'evento futuro è fondamentale al dibattito ellenistico. Lo stoico Crisippo (*Fat.* 20-21) cita il principio logico che ogni enunciato è o vero o falso a favore dell'esistenza del fato. L'argomentazione completa sembra essere di questo genere:

1. Ogni enunciato è o vero o falso.
2. Ogni evento che capita fu preceduto dall'enunciato (potenziale o reale) che esso sarebbe capitato.

<sup>1</sup> Per esempio, come nota bene la Bobzien [1998], pp. 77-78, le testimonianze epicuree sembrano differire da quelle stoiche nel citare come premessa, invece del principio della bivalenza, versioni varianti del principio che di ogni paio di enunciati contraddittori, uno è vero, l'altro falso. Lo stesso si può dire anche di Aristotele: si veda Whitaker [1996], cap. 9. Cfr. anche la presenza in *De fato* 17-18 di esempi condivisi con Aristot., *Metaph.* E 3.

3. Poiché (ex hypothesi) l'evento si è realizzato, nessuno tra tali enunciati può essere stato falso.
4. Allora (dato 1) ognuno tra tali enunciati era già vero.
5. La verità di un enunciato in un dato tempo dipende dallo stato del mondo in quel tempo.
6. Allora, la verità in tempi passati di ogni enunciato predittivo dipendeva dallo stato del mondo ai tempi in cui esso era già vero.
7. Il solo aspetto del mondo che potrebbe rendere già vero che un certo evento capiterà è l'esistenza di cause sufficienti a farlo capitare.
8. Allora, ogni evento che capita fu preceduto da cause sufficienti a farlo capitare.
9. Allora, esiste il fato.

Già prima di Crisippo i principi che sottostanno a questa argomentazione erano accettati da Epicuro, perché, come vedremo più tardi nel testo ciceroniano (p. es. 19, 21), Epicuro propose l'argomentazione contraria. Invece di dedurre il 9, ovvero l'esistenza del fato, dall'1, ovvero dalla bivalenza, egli fece l'inferenza contrapposta, cominciando dalla negazione del 9, ovvero dall'inesistenza del fato, e concludendo con la negazione dell'1, ovvero col respingere il principio della bivalenza. Al cap. 26 Epicuro è citato esplicitamente per quanto riguarda l'importantissimo punto 7, ovvero che il solo aspetto del mondo che potrebbe rendere già vero che un certo evento capiterà è l'esistenza di cause sufficienti a farlo capitare. Cicerone ivi lo cita così: «Perché, egli risponde, non possono essere veri nel futuro gli eventi che non abbiano cause per cui debbano realizzarsi». È una vera sfortuna che questo «egli» sia stato sempre frainteso dagli studiosi come riferito a Crisippo.<sup>2</sup> Invece, come dimostra la struttura del passo in cui la citazione è collocata, dovrebbe essere fuori di dubbio che si tratta di Epicuro e non di Crisippo. Infatti, il passo a 26-28 segue direttamente una critica degli Epicurei, e alla fine esso si conclude con un riferimento diretto agli Epicurei: «Infatti è inevitabile riconoscere che se l'enunciato «Ortensio verrà a

<sup>2</sup> Yon [1944], Bayer [1996], Sharples [1991] e Barabino [1995] dimostrano tale presupposto nelle loro traduzioni. Cfr. anche Bobzien [1998], p. 8 n. 20, 68. *Contra* tale presupposto, si noti che nel intero passo 26 (*quod cum ita sit*) - 28 (*fieri non potest*) è assente qualsiasi riferimento sia a Crisippo sia agli Stoici. Il passo è preceduto immediatamente dalla critica di Carneade agli Epicurei, e le asserzioni conclusive per cui non c'è motivo di temere il fato o la necessità, e che in questo contesto *isti* («la tua scuola») negano la bivalenza, confermano che gli Epicurei sono rimasti il bersaglio (o di Cicerone o, più verosimilmente, di Carneade citato da Cicerone). Anche la questione *potest igitur quicquam factum esse quod non verum fuerit futurum esse?* (27) presuppone un bersaglio epicureo e non stoico (*pace* Bobzien [1998], p. 68 n.18). Se è così, il soggetto del singolare *inquit* deve essere Epicuro (cfr. in 23 l'alternanza fra plurale, *Epicureos*, e singolare, *cum doceret*, ovvero lo stesso Epicuro). Oltre la chiarificazione del ruolo decisivo di Epicuro, questa attribuzione ribadisce la tesi della Bobzien (pp. 75-81) che il nesso crisippeo fra verità futura e cause non era anche epicureo.



Tusculo» non è vero, allora è falso. La vostra scuola [cioè, senza ambiguità, gli Epicurei] invece non accettano né l'una né l'altra alternativa, il che è impossibile». Non c'è il minimo indizio che fra l'inizio del passo e la sua fine la discussione di Cicerone sia passata dagli Epicurei agli Stoici. In realtà allora, secondo la testimonianza di Cicerone, fu Epicuro, all'inizio del periodo ellenistico, a introdurre il principio cruciale che fa dipendere la verità futura da cause preesistenti.

Questo è il retroterra al contributo di Carneade, il cui compito è di sciogliere il nesso fra verità futura e causa, presupposto sia da Epicuro sia da Crisippo. Una questione spinosa, per ora indicata con un punto interrogativo nell'ultima riga della tabella, è se la necessità sia attaccata alla causalità e pertanto scompaia assieme ad essa, o sia piuttosto attaccata alla verità, e così rimanga assieme a questa.

Ripeto: nella discussione aristotelica nel *De interpretatione* non c'entrava la causalità. La necessità che minacciava l'autonomia umana era d'un tipo puramente logico. Molti critici di Aristotele sono rimasti scettici sull'esistenza di un tale pericolo – sulla possibilità, cioè, che il fatto semplice della verità passata minacci una scelta libera fra azioni alternative. In questa sede non ho in mente di discutere l'argomento di Aristotele. Mi limito invece all'osservazione che, per tali critici, l'aggiunta ellenistica di premesse causali a questo argomento potrebbe essere considerata un progresso filosofico o almeno un chiarimento necessario del paradosso aristotelico. Il mio compito sarà più modesto, ovvero quello di dimostrare che il semplice argomento aristotelico, privo di ogni premessa causale, è escluso dal dibattito testimoniato nel *De fato* di Cicerone.

Veniamo dunque al testo. Nel capitolo 17, Cicerone finisce di criticare Crisippo per i suoi tentativi di dimostrare che, persino in un mondo governato dal fato, un evento, sebbene determinato da cause antecedenti, non deve essere sempre considerato *necessitato* da esse. Per un'analisi alternativa e più autorevole della necessità egli si rivolge a Diodoro Crono:

Ma torniamo alla discussione di Diodoro detta *peri dunatôn* [dei possibili], nella quale si discute sul valore del possibile. Dunque Diodoro vuole che sia possibile soltanto ciò che è o sarà vero. La sua tesi è attinente alla seguente contestazione: che non accade niente che non fosse necessario; che tutto ciò che è possibile o è già o sarà; e che gli eventi futuri non possono essere trasformati da veri in falsi più di quelli passati.

Cicerone manifesta una certa cautela. A Diodoro egli attribuisce esplicitamente soltanto la tesi, conclusione del celebre Argomento Dominatore, che il possibile è identico a ciò che è o sarà. Il resto – definito una *quaestio*, ma chiaramente nel senso di «contestazione» e non di «questione» – è una serie di asserzioni *associate* al nome di Diodoro, ma non attribuitegli direttamente. Comunque, Cicerone ci dà una forte impressione che queste ulteriori asserzioni abbiano anch'esse l'approvazione di Diodoro, e che pertanto il grande dialettico possa essere citato come alleato di Cicerone contro Crisippo. Tale impressione

è confermata, per quanto riguarda la seconda asserzione per cui «non accade niente che non fosse necessario», dal fatto che già prima (al cap. 13) questa stessa tesi era stata annoverata esplicitamente tra le armi di Diodoro per combattere Crisippo.

L'attribuzione potrebbe essere considerata erronea, se è vero che Diodoro riservava il termine «necessario» alle proposizioni che saranno vere in tutti i tempi futuri, dato che molte predizioni, per esempio l'affermazione che ci sarà domani una battaglia navale, divengono false dopo l'evento predetto. Ma si potrebbe invece interpretare la definizione diodorea del necessario in un altro senso, secondo il quale perché un enunciato futuro sia necessario basta che in tutto il periodo fra la sua asserzione e lo stesso evento predetto esso rimanga vero. Dopo l'evento, Diodoro dirà forse che l'enunciato non diventa falso ma semplicemente non sussiste più. Così si spiegherebbe la sua definizione, altrimenti sorprendente, del necessario come «ciò che, essendo vero, *non sarà falso*» (SSR II F 28). Perché non dire «ciò che, essendo vero, sarà sempre vero»? La formulazione più cauta sembra essere stata scelta per permettere o che un enunciato sia né vero né falso, o che un enunciato smetta di esistere a qualche punto. La prima alternativa, ovvero la negazione della bivalenza, sembra impossibile da inquadrare nella logica di Diodoro. Ma la seconda rimane degna di considerazione, tanto più che un'idea analoga di un enunciato che «perisce» fu più tardi sfruttata da Crisippo nella sua risposta all'Argomento dominatore di Diodoro.

In base ad una tale ipotesi, la teoria diodorea – almeno agli occhi di Carneade e Cicerone, e forse anche in realtà – ritiene che ogni enunciato che predice specificamente un evento dato che eventualmente si verificherà soddisfa la definizione diodorea di un enunciato necessario, nel senso che esso, in tutto il tempo in cui esiste, è vero. Dopo l'evento, non è più possibile parlare di quell'evento nel tempo futuro, e perciò l'enunciato non è più disponibile ad essere né vero né falso. Ma mentre esiste, l'enunciato non solo è vero, ma anche necessario.

A questo punto ci si potrebbe chiedere perché Cicerone abbia accolto una tale tesi di necessità universale. Forse egli cita l'argomento diodereo senza approvarlo? Ma continuando a leggere il capitolo vedremo che questa soluzione non è possibile: diventa sempre più chiaro che Cicerone sta svolgendo i propri argomenti, ed è impossibile trovare una transizione da una citazione distaccata dell'opinione altrui ad una esposizione della propria posizione. Piuttosto, dobbiamo riconoscere che dall'inizio Diodoro e Cicerone parlano qui con la stessa voce.

Invece di ipotizzare uno stacco fra Diodoro e Cicerone in questo passo, dovremmo chiederci piuttosto perché Cicerone appaia sorprendentemente tollerante nei confronti della necessità universale. La soluzione che proporrò è che, agli occhi di Carneade e Cicerone, la necessità in quanto tale non pone nessun pericolo per l'autonomia umana. Per questo motivo, egli preferisce renderla innocua

e accettarla nella propria armeria, piuttosto che lasciarla nelle mani dei suoi avversari deterministi.

Come renderla innocua? D'importanza capitale qui è la successiva tesi enunciata da Cicerone: «che gli eventi futuri *non possono essere trasformati da veri in falsi* più di quelli passati». Non si tratta d'una tesi indipendente, ma piuttosto d'una spiegazione della tesi precedente, diodorea o quasi diodorea, che *non accade niente che non fosse necessario*. Il senso, o almeno un senso, in cui ogni evento è necessario è il fatto che la verità d'una predizione antecedente dell'evento è immutabile. Non c'è il minimo dubbio che già a questo punto si tratti d'una dottrina condivisa da Cicerone, perché essa è ripetuta sotto il suo nome al cap. 28:

E se ogni enunciato è o vero o falso, non ne segue immediatamente che vi siano cause immutabili ed eterne che impediscono che qualcosa accada diversamente da come accadrà; sono fortuite le cause che fanno sì che l'enunciato «Catone verrà in senato» sia vero, non cause che fanno parte della natura delle cose e del mondo; e tuttavia, *se è vero, è altrettanto immutabile che Catone verrà in senato quanto che vi sia già venuto*; e non per questo dobbiamo temere il fato o la necessità.

Inoltre, si tratta di un tipo di immutabilità che difficilmente si potrebbe negare. Se accettiamo che prima d'un evento era già vero che esso sarebbe capitato, va esclusa subito la possibilità che, durante quel periodo antecedente, questo valore di verità sia cambiato. Se l'evento capita, era vero in tutti i tempi antecedenti che esso sarebbe capitato, falso in tutti i tempi antecedenti che esso non sarebbe capitato. Se, *per impossibile*, durante quel periodo antecedente il valore della predizione cambiasse da vero a falso, ne conseguirebbe che sarebbe stato falso già dall'inizio, e così non ci sarebbe stato nessun *cambiamento* di verità. La tesi aristotelica-epicurea che alcuni enunciati predittivi sono né veri né falsi è già estrema, ma l'alternativa di supporre che un tale enunciato *cambi da vero in falso* nel periodo fino allo stesso evento predetto è molto più estrema, e per questa ragione non sostenuta da nessuno per quanto io sappia. Perciò dico che tale immutabilità non è negabile. Fortunatamente, secondo Cicerone, è anche innocua. Come egli spiega, essa è un semplice fatto della logica dei tempi che, poiché non implica cause antecedenti, non può mai inibire o minacciare l'autonomia umana.

Sembra sicuro, allora, che già al capitolo 17 la dottrina diodorea viene citata a favore di questo stacco ciceroniano fra necessità logica e predeterminazione causale. E giustamente, se l'interpretazione della necessità diodorea che ho proposta fosse accettata. Secondo quell'interpretazione, un enunciato è necessario se, durante la sua esistenza, esso rimane vero. Molti enunciati non hanno una tale immutabilità. Per esempio, l'enunciato che oggi è festa è vero in molti giorni, falso in molti altri. Ma l'enunciato che sarà festa il primo maggio 2006, se è vero, è immutabilmente vero fino al primo maggio 2006. Dopo quel giorno, la

questione della sua verità o meno non sorge più, perché non c'è più un tale enunciato.

Ancora un indizio diodoreo si trova nel fatto che Cicerone, sia nel passo già citato sia nel suo seguito, insiste su una simmetria tra futuro e passato: «e che gli eventi futuri non possono essere trasformati da veri in falsi *più di quelli passati*». Diodoro, come è ben attestato, riteneva necessarie tutte le verità passate. Secondo la sua propria definizione del necessario come ciò che, essendo vero, non sarà falso, c'è un senso chiaro in cui questa tesi è corretta: ogni evento passato può essere descritto con un enunciato che rimarrà vero in tutti i tempi futuri. Ad esempio l'enunciato «Epicuro è morto sotto l'arcontato di Pitarato», essendo vero, sarà vero in tutti i tempi futuri, il che, sotto la definizione diodorea, basta per renderlo necessario. Secondo l'interpretazione proposta della tesi diodorea della necessità del futuro, la sua base logica è quasi precisamente simmetrica a questo: l'enunciato «Epicuro morirà sotto l'arcontato di Pitarato» *fu* vero in tutti i tempi antecedenti, falso in nessun tempo, e perciò necessario. Sia la necessità del passato, sia quella del futuro, dipendono dalla medesima logica dei tempi.

Non insisterei sul fatto che questa interpretazione di Diodoro sia sicura e senza problemi. Ma mi pare plausibile che precisamente così interpretandolo Cicerone abbia potuto assimilare la necessità diodorea alla propria tesi d'una immutabilità innocua di verità futura.

Tuttavia, in ciò che segue tale stacco fra necessità logica e predeterminazione causale diviene meno limpido (17-18):

Ma mentre negli eventi passati appare evidente il loro carattere immutabile, in alcuni eventi futuri, poiché esso non appare con altrettanta evidenza, sembra che non sia neppure ad essi intrinseco: ad esempio, se è vero, detto di un uomo gravemente ammalato di una malattia mortale, «Costui morirà di questa malattia», qualora la medesima affermazione sia vera a proposito di un uomo nel quale la violenza della malattia appaia minore, l'evento nondimeno accadrà. Così la trasformazione da vero in falso è impossibile anche per le cose future.

L'affermazione «Scipione morirà» ha una validità tale che, sebbene sia detta del futuro, non può tuttavia essere trasformata in falsa; infatti, è detta di un uomo che è necessario che muoia. Così se si dicesse «Scipione morirà di morte violenta, di notte, nella sua camera da letto», sarebbe vero; infatti si direbbe, di ciò che sarà, che sarà; che sarebbe stato, lo si evince dal fatto che è stato. E non era più vero «Scipione morirà» di quanto non lo fosse «morirà in quel determinato modo», né era più necessario che Scipione morisse di quanto non lo fosse che morisse in quel modo, né più immutabile dal vero in falso «Scipione è stato ucciso» di «Scipione sarà ucciso».

Col riferimento inaspettato alla necessità che ogni essere umano muoia, pare che ci sia qui una mescolanza sconcertante tra l'immutabilità logica e quella d'un altro tipo, causale. Ma teniamo conto del fatto che l'esempio causale dell'anonimo ammalato serve quasi esplicitamente a sostegno della tesi logica per

cui la necessità equivale ad immutabilità di verità. Pertanto la direzione dell'argomento sembra che sia la seguente. Paragoniamo il caso A, in cui la morte imminente del paziente è determinata da evidenti cause attuali, al caso B, in cui le cause non solo non *appaiono* ma anche (va aggiunto) non *sono* sufficienti a determinare la morte imminente del paziente. Poniamo in più che eventualmente tutti e due i pazienti muoiano. A questo punto si solleva la questione se i due risultati siano ugualmente necessari. Si è tentati forse di dire di no, perché solo nel caso A esisteva una necessità fisica. Ma in base al principio diodoreo per cui la necessità equivale all'immutabilità dal vero in falso, si vede che, malgrado la differenza causale, non sussiste nessuna differenza pertinente fra i due casi.

Il secondo esempio, quello di Scipione, è più problematico. Questa volta l'immutabilità della predizione «Scipione morirà» è spiegata non nei termini della logica dei tempi, ma dal fatto che, essendo Scipione un uomo, è necessario che muoia. Questo potrebbe essere considerato o un fatto fisico derivato dalla natura umana, o forse un fatto logico o concettuale derivato dalla definizione dell'uomo come animale razionale mortale; ma in ogni caso tale necessità ovviamente non dipende dalla logica dei tempi. Cicerone forse è passato inconsapevolmente da una concezione all'altra di necessità? Che Cicerone, scrivendo come si sa con gran fretta, sia stato negligente e fuorviante a questo punto mi sembra indiscutibile. Comunque, l'argomento può essere risistemato abbastanza facilmente. C'è una stretta analogia con l'esempio precedente, quello dell'anonimo ammalato. Ancora una volta due casi sono confrontati, uno nel quale l'evento era già evidente in anticipo, l'altro in cui esso divenne evidente solo con il senno di poi. Nel primo caso, la predizione della semplice morte futura di Scipione era già evidentemente vera perché, essendo Scipione un uomo, le condizioni sufficienti del risultato, ovvero della sua morte, già esistevano. Questo corrisponde al caso del paziente che evidentemente è già mortalmente ammalato. Nel secondo caso l'evento futuro, non della semplice morte di Scipione ma della sua morte in circostanze particolari, non era evidente in anticipo e (va aggiunto) non ne esistevano cause determinanti; se noi sappiamo che era vero che Scipione sarebbe morto di morte violenta, di notte, nella sua camera da letto, lo sappiamo solo grazie allo stesso evento. Questo secondo caso corrisponde al caso del paziente che sta per morire benché non siano presenti condizioni sufficienti per tale morte imminente; anche in questo caso, la verità antecedente che così sarebbe morto ci è nota solo grazie all'eventuale risultato. Così, l'isomorfismo fra i due casi è esatto. Identica anche è la conclusione tratta dai paragoni: malgrado le differenti circostanze causali ed epistemiche fra la morte prevedibile e quella imprevedibile, l'immutabilità della verità futura, e perciò anche la necessità diodorea, erano uguali, e simmetriche alla necessità della verità passata, in tutti i due casi.

Se è così, è evidente che la mortalità di Scipione dovrebbe avere una funzione precisamente analoga alla presenza della malattia mortale nel paziente A, quella cioè di rilevare che in tali casi la verità futura è già causalmente determinata ed evidente, ma che questo fatto non fa nessuna differenza né alla presenza

né al grado di necessità diodorea. Cicerone scrisse «L'affermazione 'Scipione morirà' ha una validità tale che, sebbene sia detta del futuro, non può tuttavia essere trasformata in falsa; infatti, è detta di un uomo che è necessario che muoia». Ma egli non intendeva con le parole «è necessario che muoia» spiegare o amplificare il fatto che tale affermazione non può essere trasformata in falso. In altri termini, non voleva reinterpretarlo come un caso di immutabilità fisica o naturale. Voleva semplicemente spiegare perché in un tale caso, in contrasto all'altro, si sappia già che, e perché, la predizione è vera. Sotto la descrizione «una validità tale che ... non può ... essere trasformata in falsa», egli si riferisce alla verità della predizione, e dovrebbe essere questa verità in quanto tale – piuttosto che la sua immutabilità – che in seguito egli attribuisce al fatto che Scipione è mortale. Rimane innegabile che Cicerone ha dato un'impressione diversa, ma preferisco considerare questo difetto un lapsus momentaneo risultante dalla composizione incredibilmente rapida del trattato, piuttosto che frutto d'una corruzione testuale o d'un errore filosofico.

Malgrado questa inesattezza isolata, la posizione carneadea di Cicerone sembra abbastanza chiara: se, invece di negare la necessità del futuro come Crisippo cerca invano di fare, l'interpretiamo nel senso diodereo come immutabilità delle predizioni da vero in falso, la paura del necessitarismo deterministico scompare.

L'altra alternativa disponibile sarebbe di seguire gli Epicurei, e il prossimo compito di Cicerone è di metterci in guardia contro tale espediente (18-19):

Se le cose stanno nei termini sopra indicati, non c'è motivo per cui Epicuro debba temere il fato e cercare aiuto negli atomi, facendoli deviare dalla loro traiettoria, e sostenga contemporaneamente due cose inammissibili: la prima, che qualcosa avvenga senza causa, per cui accadrebbe che qualcosa nasce dal nulla, il che né lui stesso né alcun fisico ammette; la seconda, che mentre due atomi si muovono nel vuoto, uno vada in linea retta, l'altro invece cambi direzione. In realtà Epicuro può benissimo concedere che ogni enunciato sia o vero o falso senza temere che per questo sia necessario che tutto è il risultato del fato; infatti l'enunciato «Carneade viene in Accademia» non è vero in forza di cause eterne derivanti dalla necessità di natura, e tuttavia non è senza cause; ma vi è differenza fra cause casualmente antecedenti e cause che hanno in sé un'efficacia naturale.

Così fu sempre vero che «Epicuro morirà dopo aver vissuto 72 anni, sotto l'arcontato di Pitarato», e tuttavia non vi erano cause fatali perché questo accadesse. È perché così è accaduto che stava certamente per accadere come è accaduto.

E quelli che affermano che le cose future sono immutabili e non possono essere trasformate da vero in falso, non rafforzano la necessità del fato, ma spiegano il valore delle parole. Piuttosto sono coloro che introducono una serie eterna di cause a privare la mente dell'uomo della libera volontà e a renderla prigioniera della necessità del fato.

L'accenno è a una dottrina celebre di Epicuro, la deviazione fortuita degli atomi, introdotta per evitare il determinismo meccanicistico. Cicerone interpreta tale dottrina come reazione eccessiva al problema logico. L'errore di Epicuro consisterebbe nel passare dall'ipotesi della verità futura all'esistenza d'una necessità *naturale*, identificata al fato. Ciò implica che, se egli avesse invece riconosciuto la necessità pertinente come una necessità di carattere puramente logico, non avrebbe trovato motivo per riscrivere le leggi della fisica. Questa risposta di Cicerone è inadeguata, in quanto trascura il fatto che, anche prescindendo dalla premessa logica della bivalenza, Epicuro aveva buone ragioni, provenienti dalla sua fisica atomistica, per temere un determinismo causale. Nondimeno, rimane significativo che non viene in mente a Cicerone che la necessità logica in quanto tale, senza trarne implicazioni per la necessità fisica, avrebbe potuto preoccupare Epicuro. In questo è ben possibile che egli abbia ragione.

Segue una parafrasi dell'argomentazione di Crisippo già discussa, quella che procede dalla bivalenza all'esistenza del fato. A questo punto (cap. 21) Cicerone paragona direttamente Crisippo e Epicuro:

Per questo motivo Crisippo si sforza in ogni modo di convincerci che ogni *axioma* (o 'enunciato') è o vero o falso. Alla stregua di Epicuro, il quale teme che, una volta ammesso tale principio, si debba anche concedere che tutto è il risultato del fato (infatti se uno dei due enunciati è vero dall'eternità, significa anche che è sicuro, e, se è sicuro, che è anche necessario: in tal modo egli ritiene che sia la necessità sia il fato sono rafforzati), così pure Crisippo ha avuto paura che, se non fosse riuscito a dimostrare che ogni enunciato è vero o falso, non avrebbe potuto avvalorare la tesi secondo cui tutto è il risultato del fato e di cause eterne di eventi futuri. Epicuro, però, ritiene che si possa evitare la necessità del fato con la teoria della deviazione degli atomi.

Nella lunga parentesi Cicerone ricostruisce l'argomento di Epicuro secondo il quale bivalenza implica fato. I gradi sono: se vero, sicuro; se sicuro, necessario; se necessario, risultato del fato. Si tratta del solo passo del *De fato* in cui si trova un'inferenza da una premessa logica all'esistenza del fato senza il passo intermedio che parla delle cause. È questa forse l'eccezione che può invalidare la mia proposta che la diretta inferenza aristotelica da bivalenza a predeterminazione non si trova nel dibattito ellenistico? Se i termini «necessario» e «necessità» hanno qui il loro senso logico, il passaggio è effettivamente dalla necessità logica direttamente al fato. Ma almeno il «fato» in quanto tale ha sempre una forza causale in questo testo. Inoltre, niente proibisce che «necessario» e «necessità» siano interpretati qui nei loro sensi causali. Subito dopo Cicerone dice che Epicuro temeva «la necessità del fato», e che cercava di evitarlo postulando la declinazione degli atomi. Qui almeno, soprattutto dato il riferimento alla soluzione fisica della declinazione degli atomi, è fuori dubbio che si tratta di necessità fisica e causale, un tipo di necessità che – di conseguenza – si può benissimo intendere anche nelle fasi anteriori dell'argomentazione. Se è così, la cate-

na di inferenze diventa: se vero, sicuro; se sicuro, causalmente necessario; se causalmente necessario, risultato del fato. Non è chiaro se «sicuro» abbia qui la funzione di un termine gnoseologico (conoscibile) o metafisico (determinato), ma in ogni caso, sia nella fase di «sicuro» che al massimo in quella consecutiva di «necessario», l'argomento già si trova nel campo della fisica. Almeno Epicuro, allora, possiede un concetto della necessità fisica. Va aggiunto che anche lo stesso Cicerone, parlando a suo nome, accennerà più volte alla «necessità del fato» e alla «necessità» portata dalle cause (p. es. 32-33). Sebbene non affermi mai esplicitamente l'esistenza d'una tale necessità fisica (anche in casi innocui come i processi fisici), chiaramente anch'egli ammette il concetto in quanto tale.

Questo fatto ci riconduce al punto interrogativo nell'ultima riga della mia tabella. Secondo Carneade e Cicerone, gli enunciati futuri veri sono anche necessari, o no? Finora ho parlato d'una necessità puramente logica, identificata con l'immutabilità da vero in falso, la quale essi accettano. Ma coesistono tre possibili interpretazioni:

1. essi credono in un solo senso di «necessario», ovvero «immutabile da vero in falso», così escludendo la necessità dal campo fisico;
2. credono in un solo senso di «necessario», ovvero «necessitato dalle cause», così distinguendo la necessità dall'immutabilità da vero in falso;
3. ammettono due tipi di necessità, l'uno logico, l'altro causale, negando solo il presupposto che il tipo logico implichi quello causale.

Se finora ho presupposto tacitamente la prima opzione, secondo la quale la necessità si limiterebbe all'immutabilità logica, la ragione è che l'immutabilità del vero fu introdotta all'inizio come interpretazione della necessità, nel senso diodereo. Ma va ammesso che, una volta stabilito il concetto dell'immutabilità di verità, Cicerone favorisce quest'ultimo uso terminologico, e rapidamente lascia perdere i termini originali «necessario» e «necessità», i quali ricorrono in seguito soltanto con la qualifica, esplicita o implicita, di necessità «causale» o «naturale». Siamo pertanto ridotti a una scelta tra la seconda e la terza opzione. O la necessità diviene esclusivamente causale, o essa combina un secondo senso causale all'originale senso logico. Se la necessità diviene esclusivamente causale, naturalmente il punto interrogativo va corretto in «no»: agli occhi di Cicerone, non è vero che tutti gli enunciati veri sul futuro implicano una necessità causale o naturale. Se invece Cicerone distingue due sensi del termine, l'uno equivalente all'immutabilità dal vero in falso, l'altro alla necessità causale, il punto interrogativo diviene un «sí e no»: sí per il primo senso, no per il secondo. Il testo, almeno nel suo stato attuale, non pare che permetta di scegliere tra le due opzioni, e perciò il mio punto interrogativo rimane.

In questo saggio ho esaminato una concezione ellenistica del determinismo condivisa egualmente dai suoi aderenti e avversari. L'intuizione che l'esistenza di verità future implicasse la necessità degli eventi futuri non era più sufficiente,



come lo era stata in un tempo antecedente agli occhi di Aristotele, per stabilire la predeterminazione. Se in età ellenistica, da Epicuro in poi, la necessità in quanto tale non bastava più, questa novità rispecchiò forse l'influenza persistente di Diodoro, il quale poteva sembrare avere ridotto la necessità in quanto tale alla semplice verità continua. Per giustificare l'intuizione aristotelica per cui la preesistenza di verità future implica una rigida predeterminazione di eventi, diventò perciò obbligatorio specificare il ruolo intermedio della causalità: ogni verità futura implica una o più cause preesistenti, e sono queste cause preesistenti a implicare la predeterminazione. Così quell'intuizione originale venne a generare per la prima volta il concetto d'un nesso causale comprensivo. In altri termini, nacque in questo modo il determinismo.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Ringrazio vivamente Francesca Masi e Stefano Maso, che hanno corretto con pazienza il mio italiano, e tutti partecipanti del seminario veneziano del marzo 2004 sul determinismo, per le loro critiche. Le traduzioni di Cicerone sono basate su quelle di Antonini [1994] e di Barabino [1995].

Stefano Maso

## CLINAMEN CICERONIANO<sup>1</sup>

È luogo comune recepito fin dal lontano passato ritenere che Epicuro e la sua dottrina fossero fortemente avversati da Cicerone. La cosa non è contestabile. Tuttavia è importante osservare come non immediatamente l'avversione si fosse tradotta in pregiudizievole rifiuto e come essa non dipendesse, di per sé, né da cattiva conoscenza né da fraintendimento dell'Epicureismo. Cicerone in realtà risulta vicino all'ambiente epicureo fin dalla giovinezza: anzi, nonostante la sottolineatura del ruolo decisivo che a suo dire ebbero per lui sia lo Stoicismo sia l'Accademia<sup>2</sup>, occorre ricordare che il suo primo maestro fu l'epicureo Fedro: «(Phaedrus), qui cum pueri essemus, antequam Philonem cognovimus, valde, ut philosophus, postea tamen, ut vir bonus et suavis et officiosus probabatur», *ad fam.* 13.1.2<sup>3</sup>. Siamo verosimilmente prima dell'87, prima di quando, per evitare le conseguenze della guerra mitridatica, vari protagonisti dell'ambiente culturale greco (tra i quali Filone, Posidonio e Diodoto) si trasferirono a Roma. Inoltre, poiché Cicerone ricevette la toga virile nel 90, a non più tardi del 90 può alludere il «cum pueri essemus»: aveva allora sedici anni.

<sup>1</sup> Ho avuto modo di discutere alcune delle idee presentate in queste pagine con Carlos Lévy, Anna Maria Ioppolo e Carlo Natali che qui intendo ringraziare sinceramente.

<sup>2</sup> Cic., *nat. d.* 1.3.6: «Nos autem nec subito coepimus philosophari nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus, et cum minime videbamus tum maxime philosophabamur; quod et orationes declarant refertae philosophorum sentiis et doctissimorum hominum familiaritatem, quibus semper domus nostra floruit, et principes illi Diodotus Philo Antiochus Posidonius, a quibus instituti sumus» (“Per quanto poi mi riguarda, non sono stato conquistato di recente dalla filosofia, né fin dalla giovinezza a essa ho dedicato poco tempo e poca dedizione: anzi, quando meno sembrava che lo facessi, tanto più in essa massimamente mi sono impegnato. Lo testimoniano le orazioni piene di sentenze filosofiche e la familiarità con gli uomini più dotti dalla cui frequentazione da sempre la nostra casa ricevette prestigio; in particolare i maestri Deodoto, Filone, Antioco, Posidonio, dai quali sono stato istruito”).

<sup>3</sup> «Fedro, che conobbi da ragazzo prima ancora di Filone, ebbi modo di saggiarlo anzitutto come autentico filosofo, in seguito come uomo virtuoso, gentile e affidabile».

Questa nuova proposta di datazione combacia con le risultanze epigrafiche relative a Fedro<sup>4</sup>; inoltre consente di esaltare la serie di elementi forniti da *ad fam.* 13.1.2 e *ad Att.* 5.11.6 (lettere entrambe del luglio 51): in tale specifica evenienza Cicerone, evocando la figura del vecchio maestro, intendeva garantire la propria credibilità di mediatore in campo epicureo. Qual era il problema? Si trattava di esercitare una forte pressione su C. Memmio, l'influente uomo politico cui Lucrezio aveva dedicato il proprio poema filosofico-didascalico ispirato alla dottrina di Epicuro: grazie a lui avrebbe dovuto esser possibile bloccare la costruzione di una villa ad Atene progettata proprio nel luogo in cui sorgeva l'antica casa di Epicuro. A sollecitare la mediazione era stato l'epicureo Patrone, amico di Cicerone; ma anche Attico non era rimasto indifferente e aveva brigato presso Cicerone. Insomma l'Arpinate è da più parti reputato persona affidabile e sembrerebbe aver buone carte da giocare nei confronti di C. Memmio proprio perché, dati alla mano, era ritenuto non estraneo all'ambiente epicureo: fin da giovanissimo seriamente l'aveva studiato e se ne era interessato. Non solo. Sappiamo per certo infatti che Cicerone aveva frequentato assiduamente la scuola di Fedro pure durante il suo primo viaggio ad Atene tra il 79 e il 77, anche se a quella data egli sembra non subire già più il fascino accattivante dell'Epicureismo. Per Cicerone non è come per Attico che ci dice: «At ego, quem vos deditum Epicuro insectari soletis, sum multum equidem cum Phaedro, quem unice diligo, ut scitis, in Epicuri hortis», *fin.* 5.3; quell'Attico che, stando a Cicerone, «valde diligit Patronem, valde Phaedrum amavit», *ad fam.* 13.1.5. Per Cicerone la conoscenza accurata della filosofia epicurea è importante («omnes mihi Epicuri sententiae satis notae sunt», *fin.* 1.16) ma non appare risolutiva: piuttosto è fonte di discussioni addirittura con il medesimo fedele amico Attico («cotidie inter nos ea quae audiebamus conferebamus, neque erat umquam controversia quid ego intelligerem, sed quid probarem», *ibid.*)<sup>5</sup>. Al punto che nel *De natura deorum* (scritto nel 45 ma significativamente ambientato nel 77/76, al rientro dal viaggio di formazione ad Atene) leggiamo che: «Phaedro nihil helegantius nihil humanius, sed stomachabatur senex si quid asperius dixeram, cum Epicurus Aristotelem vexarit contumeliosissime, Phaedoni Socratico turpissime male dixerit, Metrodori sodalis sui fratrem Timocraten, quia nescio quid in philosophia dissentiret, totis voluminibus conciderit, in

<sup>4</sup> Le deduzioni di Raubitschek [1949], p. 98, non escludono per nulla tale evenienza. Cfr. la cronologia ciceroniana recentemente proposta da Marinone [1997], pp. 53-54. Si veda poi Lévy [2001], p. 64. Per la ricostruzione della biografia di Fedro cfr. Erler [1994], p. 273.

<sup>5</sup> *fin.* 5.3: «E io, che voi siete soliti ritenere un affiliato della scuola epicurea, mi sento molto a mio agio con Fedro, l'unico che amo – lo sapete – tra gli appartenenti al giardino di Epicuro». *ad fam.* 13.1.5: «Predilesse fortemente Patrone, fortemente amò Fedro». *fin.* 1.16.1: «Tutte le affermazioni di Epicuro mi sono sufficientemente note»; «Ogni giorno confrontavamo tra di noi quanto avevamo ascoltato, e non c'era mai disaccordo su quanto io capissi, ma su quanto approvassi»

Democritum ipsum quem secutus est fuerit ingratus, Nausiphanem magistrum suum, a quo <non> nihil didicerat, tam male acceperit»<sup>6</sup>.

Cosa significa? L'epicureo Fedro – importante nella fase della formazione umana e filosofica di Cicerone – sembra successivamente non entusiasmare più. Ci si può chiedere se si tratti di una «scomparsa» dovuta puramente al carattere dell'uomo o non piuttosto all'inadeguatezza della sua proposta filosofica. In un certo qual modo infatti si avverte il limite autentico della proposta di Fedro, quel limite che costituisce il versante più attaccabile del pensiero epicureo e che può essere così riassunto: il dogmatismo della teoria epicurea e le sue assunzioni assiomatiche lasciano spazio nullo alla dialettica scientifica e, soprattutto, alla rielaborazione retorica che l'avvocato Cicerone esige.

Ma, com'è noto, non dipende solo da questo limite il progressivo distacco e rifiuto dell'Epicureismo, soprattutto in riferimento ad alcuni punti dottrinali riguardanti la teologia, la politica, la *paideia*. In queste pagine si vuole mettere a fuoco il versante della fisica e, in particolar modo, affrontare la questione del *clinamen*.

Sappiamo che la teoria del *clinamen* costituisce il cuore della tesi epicurea relativa alla fisica; è noto a tutti poi che di essa siamo informati principalmente dal testo di Lucrezio, mentre l'epistola *ad Herodotum* non ne tratta. A spiegare ciò, tra le ipotesi più interessanti vi è ora quella di David Sedley: l'epistola, da collocare tra i testi più antichi di Epicuro, «coprirebbe» solo i libri I-XIII del *Perì phýseos*, mentre è molto probabile che il filosofo abbia teorizzato il *clinamen* in un secondo momento, allorché affronta la questione del determinismo. E al determinismo è appunto dedicata la seconda parte del trattato (libri XVI-XXXVII); più in particolare, il candidato migliore per ospitare la teoria del *clinamen* sembra essere il libro XXV, tra i più conosciuti in ambiente epicureo e di cui possediamo la consistente (circa un terzo) porzione finale. Va aggiunto che la sicurezza con cui Lucrezio introduce la dottrina del *clinamen*, attribuendola al Maestro, lascia sospettare che egli potesse servirsi di materiali epicurei a noi oggi mancanti; perché non proprio la prima parte del libro XXV? Anche per questo – ma poi, più in generale, per focalizzare meglio il senso di quanto Lucrezio ci ha trasmesso – Sedley ipotizza addirittura una collocazione originale di tale dottrina da parte del poeta romano: in *De rerum natura* 2.216-93, dopo aver enumerato il peso e gli urti (*pondus / plagae*), prima di presentare la tesi dell'equivelocità (*corpora ... semper simili ratione ferentur*, 298-299) del movimento atomico, il poeta collocherebbe strategicamente la dottrina del *clina-*

<sup>6</sup> *nat. d.* 1.33.93: «Nessuno era in realtà più elegante e affidabile di Fedro, ma da vecchio si arrabbiava se avevo detto qualcosa di particolarmente duro, anche se Epicuro aveva attaccato Aristotele in modo davvero offensivo, aveva oltraggiato Fedone, l'allievo di Socrate, e aveva scritto un bel po' di volumi contro Timocrate, il fratello del suo compagno Metrodoro, per non so quale dissenso nel campo filosofico. Anche nei confronti del medesimo Democrito, del quale seguì l'insegnamento, si è dimostrato ingrato; quanto al suo maestro Nausifane, del quale non c'è nulla che non avesse fatto proprio, lo trattò in malo modo». Su Fedro quale *kaqhghthv*" cfr. Griffin [1989], p. 6.

*men*<sup>7</sup>. Così facendo la fisica atomica e le sue implicazioni deterministiche troverebbero una coerente sistemazione.

Tuttavia, al di là dell'apparente somiglianza tra il dettato lucreziano e l'interpretazione ciceroniana, è possibile ottenere una ricostruzione sicura della dottrina di Epicuro relativa al *clinamen*? Fino a che punto il dichiarato antiepicureismo di Cicerone si manifesta? E ancora: Cicerone a quale dottrina epicurea si rapporta?

Già Michael Erler, in un significativo articolo del 1992, rilevava come l'approccio di Cicerone all'Epicureismo testimoniassero una ricezione di questa dottrina nell'ambiente romano per lo più corretta, anche se non sempre ortodossa. Come dire: la proverbiale «immodificabilità» del pensiero epicureo risulta attenuata nel I secolo a.C., e sembra affiorare una sorta di mediazione rispetto agli interessi e alle aspettative della società romana dell'epoca. Non soltanto Lucrezio<sup>8</sup>, ma soprattutto Filodemo di Gadara gioca al riguardo un ruolo decisivo. Proprio le nozioni più critiche della dottrina afferenti alla religione, alla concezione dello Stato, all'educazione e alla formazione del cittadino risultano adattate a un nuovo contesto sociale e culturale, e si spiegano così opere quali: *de pietate, de rhetorica, de adulatione, de dis, ad contubernales*<sup>9</sup>. Tuttavia di questo sembra non esserci traccia nelle prese di posizione critiche di Cicerone. È come se il rifiuto della posizione epicurea fosse sostenibile solo estremizzando l'intenzione teoretica del caposcuola greco. Una sorta di intolleranza che si manifesta ora come seria opposizione ora come superficiale ridicolizzazione. Quest'ultima modalità appare documentata esemplarmente nell'*epistola a Trebazio* del 53, nella quale con ogni evidenza Cicerone combatte un Epicuro che non c'è più: «indicavit mihi Pansa meus Epicureum te (*scil.* Trebatium) esse factum. O castra praeclara! Quid tu fecisses, si te Tarentum et non Samarobriam misissem? ... Sed quonam modo ius civile defendes cum omnia tua causa facias, non civium? ... Quod ius statues 'communi dividendo' cum commune nihil possit esse apud eos qui omnia voluptate sua metiuntur? Quomodo autem tibi placebit 'Iovem lapidem' iurare cum scias Iovem iratum esse nemini posse? Quid fiet porro populo Ulubrano si tu statueris **politeuvesqai** non oportere?»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Sedley [1998], pp. 126-28 e 145-48. Anche Englert [1987], pp. 48-62, riteneva che l'introduzione del *clinamen* corrispondesse a una fase più tarda della dottrina di Epicuro. Sedley [1976], pp. 45-46, seguendo Bignone [1973], II, pp. 414-30, aveva a suo tempo dimostrato come tale fase fosse successiva alla scrittura dell'*ep. ad Herodotum* (307/6 a.C.).

<sup>8</sup> Sul questo ruolo di Lucrezio cfr. Ioppolo [1998], pp. 1106-14; in particolare sulla tematica politica ha indagato Fowler [1989], pp. 120-50.

<sup>9</sup> Di questa nuova situazione si occupa il volume miscelaneo curato da Clara Auvray-Assayas e Daniel Delattre [2001].

<sup>10</sup> *ad fam.* 7.12.1-2: «Il mio amico Pansa mi informa che sei diventato epicureo. O, quale meraviglia il servizio militare! E che avresti combinato se ti avessi mandato a Taranto invece che a Samarobriva? ... Ma come farai ora a sostenere il diritto civile, se in ogni occasione farai riferimento al tuo interesse e non a quello dei cittadini? ... Quale norma giuridica applicherai nella 'divisione della proprietà comune', se non può esistere nulla di comune per coloro che calcolano tutto in riferimento al proprio piacere? Come ti sarà possibile giurare sulla 'statua di Giove',

È ovvio che la dottrina epicurea, nel I secolo a.C., non è più così rigida come sembra qui tratteggiarla Cicerone: tuttavia non si può non cogliere l'intenzionalità della mossa di Cicerone che, per opporsi a una linea filosofica di cui ben conosce i tratti qualificanti, si limita a evocare di essa solo i punti più deboli, vale a dire i più invecchiati e non più adeguati al nuovo sentimento sociale e politico.

Nell'*epistola a Trebazio* non si affronta la questione base della fisica: il materialismo atomistico e le sue implicazioni nell'ambito della interpretazione deterministica della realtà. Ebbene, anche in questo caso Cicerone si muove scorrettamente?

La teoria atomistica prevede l'esistenza dei corpi e l'esistenza del vuoto: è proprio questa condizione che consente il movimento. Opponendovisi, nel primo libro del *De natura deorum* Cicerone, per bocca di Cotta, propone la tesi stoica (ma forse anche anassagorea o platonica): lo spazio è tutto occupato da corpi, «corporibus autem omnis obsidetur locus»; il «ciò che è», cioè la realtà nella sua pienezza, proprio perché è non può non 'essere', e perciò non esisterà né l'«assenza di 'essere'» (*ita nullum inane*) né l'atomo 'indivisibile' che occorrerebbe teorizzare come corpo non annichilentesi nel vuoto (*nihil esse individuum potest*)<sup>11</sup>.

Certo Cicerone è consapevole di quanto sia provocatoria la sua proposta e precisa – sempre per bocca di Cotta – che si sta limitando a richiamare le affermazioni anapodittiche di molti fisici: non è in grado di decidere se esse siano vere o false, tuttavia gli appaiono più verisimili di quelle epicuree: «Haec ego nunc physicorum oracla fundo, vera an falsa nescio, sed veri [simile] tamen similiora quam vestra», *nat. d.* 1.66. Quanto è contrapposto non è giustificato a dovere, tuttavia, pur costituendo una semplice alternativa non necessariamente più valida dell'altra, è poi invece assunto come soluzione vincente rispetto a una dottrina di cui occorre «vergognarsi» (*flagitia*). Come si intuisce, l'argomentazione di Cotta/Cicerone è artificiosa; eppure egli non esita a «mascherarne» la debolezza spostando senza soluzione di continuità il piano della riflessione: ed ecco l'Arpinate slittare dal piano teorico-fisico a quello del gioco retorico e pretendere infine di giustificare tutto tramite il richiamo al «buon senso comune», al «verosimile».

Si osservi: l'abilità del retore è tale che addirittura riesce ad attribuire all'avversario (all'epicureo) la paternità di quelle deboli e artificiose soluzioni che egli medesimo, invece, sta praticando. Cotta/Cicerone accusa gli Epicurei: «Hoc persaepe facitis, ut, cum aliquid non veri simile dicatis et effugere repre-

quando sarai convinto che Giove non può essere adirato con nessuno? E che accadrà infine ai tuoi concittadini di Olubra, se stabilirai che non ci si deve occupare di politica?». L'*epistola* è del febbraio 53. C. Trebazio Testa fu un giurista amico e protetto di Cicerone. Su di essa – e sul suo tono canzonatorio – richiama l'attenzione Erler [1992], pp. 310-21.

<sup>11</sup> *nat. d.* 1.65.

hensionem velitis, adferatis aliquid quod omnino ne fieri quidem possit», 1.69<sup>12</sup>. Gli Epicurei, cioè, si difenderebbero dalle obiezioni spostando l'attenzione da un elemento all'altro, da un piano all'altro, introducendo perfino iperboliche argomentazioni; ma così facendo aggiungono assurdità ad assurdità. Ovviamente l'assurdità di cui qui si parla deriverebbe dall'incapacità di rilevare la connessione tra le parti e di cogliere il senso del tutto, proprio come però di assurdità si potrebbe parlare a proposito di ogni posizione che, al contrario, pretendesse di adagiarsi *simpliciter* sul piano del «buon senso». Esattamente quello che, in questo frangente, sembra fare Cotta/Cicerone, allorché – sprovvisto di soluzioni incontrovertibili da contrapporre – dovrebbe accontentarsi solo di criticare i limiti della teoria atomistica. Insomma – rovesciandogli contro quanto egli medesimo rimprovera a Epicuro – si può proprio dire che Cicerone meglio avrebbe fatto a «concedere ciò che era oggetto di discussione piuttosto che insistere con tanta impudenza»<sup>13</sup>!

È nella spiegazione del movimento che la teoria fisica epicurea sembra raggiungere la problematicità estrema: «si atomi ferrentur in locum inferiorem suoapte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, (*scil.* Epicurus) invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum»<sup>14</sup>. Il moto di caduta rettilineo dovuto al peso di per sé non può che comportare l'assoluto determinismo, la presenza della *necessitas* nella sua radicalità, per di più con una conseguenza sconvolgente sul piano dell'etica: nulla più potrebbe risultare in nostro potere, perché il movimento atomico sarebbe assolutamente sicuro e necessario. Di qui l'introduzione del *clinamen*, un escamotage che Cicerone non si perita di definire «vergognoso»: *hoc dicere turpius est quam illud quod vult non posse defendere* (*nat. d.* 1.70). Come dire: la soluzione proposta da Epicuro è più vergognosa dell'ammissione dell'errore; il tentativo di evitare le gravissime conseguenze sul piano etico gli appare addirittura indifendibile.

Ma è proprio così? È o non è di fatto contraddittoria la soluzione fisica (il *clinamen*) proposta da Epicuro?

Abilmente Cicerone sorvola su questo e non discute la possibilità di interpretare invece come «necessaria» l'introduzione di un fattore di «casualità» che consenta all'atomo di essere appunto quel qualcosa che ha la possibilità di aggirarsi casualmente. Il fatto di «aver la possibilità» significa complicare il

<sup>12</sup> «Molto spesso fate così: quando sostenete qualcosa di inverosimile e volete evitare le contestazioni, adducete un qualche elemento assolutamente impossibile».

<sup>13</sup> *nat. d.* 1.69: «Ut satius fuerit illud ipsum de quo ambigebatur concedere quam tam impudenter resistere».

<sup>14</sup> *ibid.*: «se gli atomi si muovessero verso il basso a causa del loro peso, nulla sarebbe più in nostro potere, dato che il loro moto sarebbe certo e necessario; ma allora Epicuro trovò il modo di evitare tale soluzione deterministica, cosa che evidentemente era sfuggita al medesimo Democrito: dice infatti che l'atomo, quando si muove in linea retta dall'alto in basso per il peso e la gravità, declina un poco».

quadro di riferimento meccanicistico non limitandosi all'osservazione di un dato di fatto testimoniato dall'esperienza, ma considerando il contesto spazio-temporale che lo consente e lo determina. Stando invece al dettato di Cicerone, l'atomo di Epicuro non è un 'quid materiale' che «cade» perché dotato di due proprietà: (a) il peso che continuamente lo fa precipitare in linea retta e (b) il *clinamen* che *occasionalmente* si manifesta interferendo inevitabilmente con il 'cadere rettilineo'<sup>15</sup>; piuttosto è immaginato come una particella (*corpusculum*) che manifesta una condizione di *perenne*, per quanto piccola, deviazione (*declinare paululum*). E proprio per ciò si tratta di una condizione esplicitamente contraddittoria e indifendibile, essendo il moto rettilineo (*directo deorsus*) senz'altra mediazione abbinato a quello non rettilineo (*declinare paululum*), quasi dovesse dar luogo a una linea 'perennemente deviata', cioè 'curva'. Questo appunto, come si è visto, dice il testo ciceroniano: «(Epicurus) ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paululum», *nat. d.* 1.69.

Ma si controlli la versione di Lucrezio, 2.217-220, a prima vista analoga, che Cicerone ha di sicuro davanti agli occhi<sup>16</sup>:

*Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur  
ponderibus propriis, incerto tempore ferme  
incertisque locis spatio depellere paulum,  
tantum quod momen mutatum dicere possis*<sup>17</sup>;

I corpi, quando cadono verticalmente nel vuoto trascinati in basso dal loro proprio peso, in un momento del tutto imprecisato e in un luogo indefinito si sviano un poco dal loro percorso, di così poco che appena appena lo diresti mutato.

Il testo di Lucrezio distingue: (a) il peso che continuamente fa precipitare in linea retta (*cum deorsum rectum ... ferentur*); (b) la deviazione (*depellere paulum*); (t) il momento/spazio univocamente individuabile – pur se del tutto imprecisato – nel quale interviene (b), la deviazione. *Incerto tempore ferme incertisque locis* segnala infatti con ogni evidenza l'impossibilità di individuare il momento preciso o i momenti precisi in cui si verifica la deviazione, non la negazione del momento o dei momenti in cui imprevedibilmente essa accade. Lucrezio sottolinea – senza ombra di dubbio – l'*occasionalità* della deviazione. E l'affermazione di questa *occasionalità indeterminabile* consente di tenere insieme due moti altrimenti inaccostabili, quello rettilineo e quello da questo deviato. Ebbene, *lessicalmente* Cicerone riprende Lucrezio, ma dalle sue parole

<sup>15</sup> Cfr. Aetius 1, 23, 4, 319 D. = [157] Arr.: «Epicuro individuò due tipi di moto: quello in base al peso e quello in base alla deviazione», jEpivkouro" duvo ei[dh th'" kinhvsew", to; kata; stavqmhñ kai; to; kata; parevgklisin.

<sup>16</sup> Nel 54 Cicerone scriveva al fratello Quinto: «Lucreti poemata ut scribis ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis», *ad Quint. fr.* 2.9, 3.

<sup>17</sup> Cfr. 2.259-60: *declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa*, «Deviamo l'andamento del moto non in un istante preciso né in uno spazio determinato». Cfr. Giussani [1896], pp. 125-82; Furley [1967], pp. 169-83.



la (a) caduta (*cum pondere et gravitate directo deorsus feratur*) sembra *da sempre* accompagnarsi alla (b) deviazione (*declinare paululum*)<sup>18</sup>. Non c'è traccia della (t) «occasionalità» di un momento – o di una serie di momenti – imprecisati ma assolutamente distinguibili. Non c'è traccia cioè di quanto avrebbe permesso di *aggirare dall'interno* la contraddizione altrimenti rilevabile in Epicuro. Sottile – a mio parere oltre i limiti della correttezza interpretativa, dato che intenzionalmente sono omessi il 'momento' e il 'luogo' della deviazione – appare dunque Cicerone allorché replica, per bocca di Cotta, alla tesi epicurea.

A ciò si aggiunga che nel *De fato* (scritto qualche mese dopo il *De natura deorum*) di nuovo è esaminato il problema del moto: questa volta Cicerone ricorre a una ricostruzione più complessa della dottrina di Epicuro, sempre però per dimostrarne l'inconsistenza. Secondo Cicerone, Epicuro introdurrebbe un terzo tipo di moto distinto dal 'pesare' e dalla 'spinta ricevuta' (cioè dal 'moto rettilineo' e dal 'moto deviato per contatto'): 'il deviare di pochissimo' dal proprio asse; «tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo – id appellat *ejlavciston*», § 22.

Ma, esattamente, di che si tratta?

Walter G. Englert<sup>19</sup> ritiene che, in Epicuro, l'introduzione del 'terzo moto' corrisponda realmente a una fase più tarda dell'elaborazione della dottrina, in risposta agli argomenti sostenuti da Aristotele in *Physica* VIII: una fase che, come si è visto, dovrebbe essere successiva alla scrittura dell'*Epistola ad Erodoto*.

Quanto ad *ejlavciston* (vocabolo che, anche se con altro significato, risale già a Epicuro: cfr. *Herod.* 59 e 62)<sup>20</sup>, estremamente importante è l'attestazione di Filodemo, il quale parla delle «deviazioni di atomi ridotte al minimo», *ta;" ejp j ejlavciston paregklivsei" tw'n ajtovmwn*, *de sign.* 36, 12-13. Per cui, è probabile da un lato che fonti dossografiche di varia provenienza, confluite poi nei *Placita*, fossero a disposizione di Cicerone e gli avessero fatto conoscere l'interpretazione materialistica di *ejlavcista* espressa per primi da Senocrate e Diodoro Crono<sup>21</sup>; dall'altro, che l'interpretazione filodemea costi-

<sup>18</sup> Cfr. analogamente *fn.* 1.19: «si omnia deorsum e regione ferrentur ... (Epicurus) declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus».

<sup>19</sup> Englert [1987], pp. 48-62.

<sup>20</sup> In *Herod.* 58-59 *to; ejlavciston* è connesso alla dimensione/grandezza (*mevgeqo"*) e, per analogia a quanto è percepibile con i sensi (*to; ejn th/' aijsqhvsei*), va pensato come dotato della più ridotta (*mikrovthti*) consistenza possibile: *mevgeqo"* e[cei hJ a[tomo", kata; th;n ejntau'qa ajnalogivan. L'atomo è insomma l'indivisibile senza parti; se riusciamo a immaginare anche la piccolezza massima (*ejlavcista*) eccolo rappresentare da sé la misura prima delle dimensioni: e[ti te ta; ejlavcista kai; ajmerh' pevrata dei' nomivzein tw'n mhkw'n to; katamevtrhma ejx auJtw'n prw'ton ... paraskeuavzonta. Nessun dubbio dunque che *ejlavciston* in Epicuro si riferisca a un *corpusculum*, non a una deviazione. Anche Diodoro Crono definì *ejlavcista* i corpi indivisibili (*ajmevrh swvmata*), *Sext., P.H.* 3.6.32 (cfr. Giannantoni [1980], pp. 125-27).

<sup>21</sup> Secondo Giannantoni [1980], pp. 125-27, il primo a definire *ejlavcista* i corpi indivisibili (*ajmevrh' swvmata*) risulterebbe Diodoro Crono, cfr. *Sext., P.H.* 3.6. Cfr. però Xenocr. fr.

tuisse la matrice dell'uso determinato geometricamente che vorrebbe farne Cicerone. Tuttavia la presentazione che ne fa questi (e che qui si sta discutendo) lascia perplessi: sembra proporre qualcosa che, dal punto di vista della teoria, in effetti plausibilmente distingue una deviazione 'causata da contatto fisico / *plaga*' da una deviazione 'incausata'.

Ma, dal punto di vista della meccanica epicurea, l'operazione non mi pare funzioni come Cicerone vorrebbe per due motivi: (1) non è chiaro in base a cosa sarebbe possibile distinguere in Epicuro (oltre al moto di caduta rettilinea) una 'deviazione' da una 'deviazione piccolissima / *ejlavciston*': pura e semplice differenza quantitativa?<sup>22</sup>; (2) la supposta 'deviazione piccolissima / *ejlavciston*' sarebbe essa sola, per Epicuro, 'incausata'?<sup>23</sup>. Se così fosse, non si tratterebbe più di semplice differenza quantitativa rispetto alla 'deviazione'. Ma di che si tratterebbe? Come dovrebbe configurarsi il quadro di riferimento base della fisica epicurea?

A questo punto forse sarebbe meglio (e Cicerone avrebbe fatto meglio) atenersi alle sole due tipologie di moto davvero attestate in Epicuro: la 'caduta dovuta al pesare' e la 'deviazione' occasionale che da sempre (cioè nel corso temporale del cadere) si manifesta e che può, a sua volta, determinare scontri e ulteriori deviazioni. In pratica lo spostamento attribuibile ai colpi ricevuti (*plagae*) altro non dovrebbe intendersi, in Epicuro, che come la conseguenza della deviazione, non una causa!

In questa direzione sembra essersi mosso Carlo Giussani quando, oltre un secolo fa, scriveva che: «*Ab aeterno* gli atomi hanno la tendenza a cadere, ma *ab aeterno* declinano, e quindi *ab aeterno* il moto di caduta è trasformato nel democriteo moto *impulsionis*»<sup>24</sup>. Due soli moti cioè, ma di qui poi le spinte e gli scontri.

Tuttavia Cicerone è convinto che Epicuro, grazie all'introduzione di questo terzo tipo di moto (*ejlavciston*), ritenga evitata la «necessità del fato» la quale, altrimenti, lo spingerebbe a riparare su posizioni deterministiche strettamente stoiche: «*Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat*», *de fato* 22.

148 (Isnardi Parente) che ritroviamo poi in Aët. 312 (Diels): *Xenokravth" kai; Diovdwro" ajmerh' ta; ejlavcista wJrivzonto*.

<sup>22</sup> Di questo, per di più, Cicerone medesimo è consapevole. In *fat.* 46 si chiede: «*cur minimo declinent intervallo, maiore non?*».

<sup>23</sup> Si noti l'esitazione che trapela dalle parole di Cicerone allorché precisa a proposito del terzo moto che Epicuro medesimo, se non a parole, di fatto è costretto ad ammettere il suo accadere senza causa: «*quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri*», *fat.* 22.

<sup>24</sup> Giussani [1896], p. 130. Non è chiaro tuttavia se Giussani pensi a una situazione di «perenne deviazione» oppure a un'interminabile serie di «occasioni» di deviazione. Questa seconda interpretazione appartiene di sicuro a Furley [1967], pp. 28-43, che tra l'altro è attento alle prospettive della fisica contemporanea. Infine interviene Asmis [1990], pp. 275-91, la quale tenta di spiegare la relazione tra moto e volontà dapprima rivalutando la posizione di Giussani, quindi rimarcando con nettezza la differenza tra *plaga* e *clinamen*. Su quest'ultimo punto mi pare però importante ribadire che *plaga*, per Epicuro, è pura conseguenza del *clinamen*.

Ma occorre capire bene il senso di questa convinzione: Cicerone si è reso conto di quali fossero i problemi e ha intuito quale risultasse il contesto tematico all'interno del quale si muoveva Epicuro, ma non può ammettere la soluzione puramente meccanicistica dell'atomismo, poiché questa avrebbe escluso, a suo parere<sup>25</sup>, l'introduzione di un moto volontario. Perciò egli tenta di rilevare solo quanto nella dottrina di Epicuro, se abilmente isolato, finisce per rendere contraddittoria la soluzione atomistica.

Riprendo allora quanto si è intravisto poc'anzi.

Lucrezio ha mostrato con chiarezza che Epicuro risolve la potenziale contraddizione tra 'moto rettilineo' e 'moto deviato' introducendo l'«occasionalità» della deviazione, cioè – tecnicamente – l'elemento tempo<sup>26</sup>. «Accade», in momenti imprecisati, che si verifichi una deviazione. Ciò appartiene alla natura stessa dell'atomo. È una soluzione «interna» (cioè ancora legata alla prospettiva meccanicistica) che per di più consente di evitare davvero la necessità del fato<sup>27</sup>. «Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat», come appunto afferma Cicerone. E di questo non c'è dubbio, anche se Cicerone, con tale sottoli-

<sup>25</sup>Non così, ovviamente, pensa Lucrezio, 2.251-260, in seguito all'introduzione del fattore (t) tempo: *Denique si semper motus conectitur omnis / et vetere exoritur <motu> novus ordine certo / nec declinando faciunt primordia motus / principium quoddam quod fati foedera rumpat, / ex infinito ne causam causa sequatur / libera per terras unde haec animantibus exsistat, / unde est haec, inquam, fati avulsa voluntas / per quam progredimur quo ducit quemque voluptas, / declinamus item motus nec tempore certo / nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?*; «Infine, se ogni moto è legato ad altri, / e quello nuovo sorge dal moto precedentemente in ordine certo / se i germi primordiali con l'inclinarsi non determinano un qualche / inizio di movimento che infranga le leggi del fato, / così che da tempo infinito causa non sussegua a causa, / donde ha origine sulla terra per i viventi questo libero arbitrio, / donde proviene, io dico, codesta volontà indipendente dai fati, / in virtù della quale procediamo dove il piacere ci guida, / e deviamo il nostro percorso non in un momento esatto, / né in un punto preciso dello spazio, ma quando lo decide la mente?», (trad. L. Canali, 1990).

<sup>26</sup> Conferma ciò lo specifico significato che riveste, in *Herod.* 62, il termine *ejlavciston*, allorché Epicuro descrive spostamenti atomici secondo «minime unità di tempo continuato»: *kata; to;n ejlavciston sunech' cronon*. Cfr. Englert [1987], pp. 16-22.

<sup>27</sup> Credo che Epicuro parli sempre solo di due soli tipi di moto: in *ad Herod.* 61 essi sono precisati come (a) quello che è conseguente al peso, *hJ kavtw dia; tw'n ijdivwn barw'n*, e (b) quello che dipende dagli urti, *hJ eij" to; plavgion dia; tw'n krouvsewn forav*. Nella 'seconda fase' dell'elaborazione del suo pensiero, al posto del moto (b) è introdotta la *parevgklisi*", che va considerata come 'causa' degli urti. Così non risulta mai esistita la pretestuosa distinzione che Cicerone attribuisce a Epicuro tra 'deviazione' e 'deviazione piccolissima' / *ejlavciston*'. Quanto alla centralità del tempo, a ciò sembra dedicato, oltre ai §§ 62 e 72-73 di *ad Herod.*, il pap. 1413 (= [37] Arr.); per un verso il tempo è considerato una rappresentazione (*fantasiva*, [37], 31); per un altro, è qualcosa che accompagna (*parepovmenon* [37], 44) gli accadimenti, probabilmente nel senso suggerito da Demetrio Lacone di *suvmptwma sumptwmavtwn* (Sext., *adv. math.* 10, 219). In particolare: «Sono accadimenti le cose cui il tempo si accompagna: ... i moti e la quiete», *sumptwvmata ou\n tau't j e[stin oil" cronno" parevpetai ... kinhvsei" te kai; monov"*, *ibid.* 224. I primi passi in questa direzione sono stati mossi da Furley [1967], nel capitolo «The weight and the swerve of atoms», pp. 227-37, dove la posizione di Epicuro è studiata in stretta dipendenza da quella di Aristotele, per cercare di precisare il senso del determinismo epicureo.

neatura, si riprometteva in realtà di evidenziare sarcasticamente l'inconsistenza della soluzione epicurea.

Orbene, anche per Cicerone è fondamentale evitare la necessità del *fato*<sup>28</sup>, ma non si deve ricorrere ad un'attaccabile soluzione puramente materialistica che implicherebbe un qualche moto senza causa (cioè la deviazione casuale): secondo Epicuro infatti se (a) gli atomi si muovessero perpendicolarmente, *ad perpendicularum*, e se (b) un atomo non venisse mai spinto da un altro, *numquam depellatur*, ecco che non si toccherebbero mai l'un l'altro, *ne contingat quidam alia aliam*, e nulla si aggregerebbe; invece, proprio introducendo una deviazione senza causa, *declinatione sine causa* (il 'terzo moto'), si determina la realtà degli aggregati. Cicerone rifiuta questa prospettiva che *egli* – occorre ribadirlo – attribuisce ad Epicuro e in pratica propone agli Epicurei di ripiegare sul moto volontario dell'anima (*animi motum voluntarium*) che già Carneade aveva suggerito, e che potrebbe costituire una vera affidabile alternativa alla fittizia deviazione: «nam cum (Epicurei) docere<n>t esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent», *fat.* 23<sup>29</sup>. Anche Carneade infatti, come Cicerone, risulta essersi radicalmente opposto alla prospettiva meccanicistica epicurea; anzi, è proprio dalle pagine del *De fato*<sup>30</sup> che ricaviamo come la sua dottrina fosse presente a Cicerone. Secondo Carneade, gli Epicurei non sanno appunto trovare una causa fisica per la deviazione: il che è enunciato in *fat.* 23 «cuius (*scil.* declinationis) praesertim causam reperire non possent», e poi ribadito in *fat.* 47-48: «Ita cum attulisset nullam causam, quae istam declinationem efficeret, tamen aliquid sibi dicere videtur, cum ita dicat, quod omnium mentes aspernentur ac respuant; (...) tamen declinationes istae numquam explicarentur»<sup>31</sup>. Potremmo chiederci quale dottrina epicurea avesse in mente Carneade, in particolare se la dottrina del *clinamen* fosse all'epoca così perspicua quanto lo fu in seguito, grazie al contributo di Lucrezio. E se poi, come credo probabile, proprio questa era stata la situazione – e quindi anche a Carneade i termini del problema dovevano essere perfettamente chiari – allora sarà

<sup>28</sup> Su questo punto è esplicito il riconoscimento dell'identità di scopo con la dottrina epicurea: «Hanc Epicurum rationem induxit ob eam rem, quod veritus ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset», *fat.* 23. Provocatorio era stato il filosofo greco: *ad Menoec.* 134: «Meglio sarebbe credere ai miti degli dèi piuttosto che esser schiavi del destino dei fisici», *h] th/' tw'n fusikw'n eiJmarmevnh/ douleuvein*.

<sup>29</sup> «Se gli Epicurei avessero mostrato che esiste un moto volontario dell'anima, sarebbe stato loro più semplice difendere questa tesi piuttosto che introdurre la deviazione, della quale poi non sono in grado di trovare la causa».

<sup>30</sup> Cfr. in partic. *fat.* 23-24, 31-33, 47-48. Su Carneade, per la problematica gnoseologica cfr. Ioppolo [1986], pp. 93-216; per quella etica e teologica cfr. Nonvel Pieri [1978], pp. 32-79.

<sup>31</sup> «E così, senza aver addotto alcuna causa che abbia provocato tale deviazione, tuttavia (Epicuro) è convinto di aver detto qualcosa di significativo, mentre invece ha detto qualcosa che qualsiasi persona dotata di intelligenza rifiuta e respinge; (...) e tuttavia queste deviazioni dalla perpendicolare mai potrebbero essere spiegate». L'ultima serie di paragrafi del *De fato* (46-49), staccata dalla parte precedente da una lacuna e mutila alla fine, va a mio parere ricondotta al pensiero di Carneade, che qui però non è citato. Lo confermerebbe il parallelo tematico con i §§ 23-24.

significativo dedurre che la fallacia interpretativa di Cicerone ha la stessa base della fallacia che possiamo attribuire a Carneade. Entrambi non sono cioè in grado di concepire l'«occasionalità» della deviazione quale dato appartenente alla natura stessa dell'atomo; come dire: entrambi non sanno cogliere nella sua pienezza il senso davvero radicale del meccanicismo epicureo. Per Carneade possiamo solo ipotizzare tale limite dottrinale, mentre in Cicerone esso è, come abbiamo visto, sintomaticamente evidenziato dall'eliminazione del fattore tempo (t). Lasciando nel vago l'istantaneità e l'occasionalità della deviazione, Cicerone non riesce per nulla a cogliere che l'impulso alla deviazione istantanea e casuale appartiene alle caratteristiche costitutive dell'atomo, proprio come la caduta libera. Certamente egli prescinde dal peso e dall'urto («extra pondum et plagam», *fat.* 22), ma non arriva a capire la cooriginaria appartenenza alla natura dell'atomo dell'*eterna necessaria ma occasionale possibilità di deviazione*<sup>32</sup>. Un'appartenenza grazie alla quale, nell'Epicureismo, è da sempre tolta quella contraddizione che invece Cicerone (e prima di lui Carneade) intendeva rilevare prendendo l'avvio dalla propria scorretta lettura.

Grazie a un passo del libro I del *De finibus* è infine possibile schematizzare un quadro di riferimento che contempli le distinte concezioni di *clinamen* che Cicerone è riuscito via via a prefigurarsi.

Sappiamo già che l'interpretazione ciceroniana del *clinamen* può avere le seguenti configurazioni:

- (1) un unico moto dove si incontrano la caduta e la deviazione, un moto cioè perennemente deviato e quindi curvo: *directo deorsus + declinare paululum* (*nat. d.* 1.69). Oltre a quanto più sopra si è detto, si osservi che rispetto a questa configurazione già Lucrezio aveva messo in guardia, là dove lasciava intuire che, qualora si superasse la soglia dell'infinitesimale, il susseguirsi di deviazioni ci costringerebbe a immaginare movimenti obliqui (uno spazio curvo?) che la realtà manifesta rifiuta:

*Quare etiam atque etiam paulum inclinare necessest  
corpora; nec plus quam minimum, ne fingere motus  
obliquos videamur et id res vera refutet.*

Perciò è sempre necessario che i corpi deviino un poco  
ma non più del minimo, affinché non ci sembri di poter immaginare  
movimenti obliqui che la manifesta realtà smentisce.  
(243-45; trad. Canali, 1990)

<sup>32</sup> Che Cicerone non riesca a conciliare i due aspetti della natura dell'atomo è confermato dall'implicazione ritenuta impossibile che chiude il testo mutilo del *De fato*: «Nam si atomis, ut gravitate ferantur, tributum est necessitate naturae, quod omne pondus nulla re inpediente moveatur et feratur necesse est, illud quoque necesse est, declinare, quibusdam atomis vel, si volunt, omnibus naturaliter ...» («Infatti se agli atomi per necessità naturale è stato attribuito il moto in virtù del loro pesare – poiché è inevitabile che ogni peso, se non lo impedisce alcun ostacolo, si muova e cada –, anche quest'altro attributo è necessario: il deviare. E ciò ad alcuni atomi o, se vogliono, a tutti secondo natura ...»).

- (2) un'occasionale 'deviazione piccolissima / *ejlavciston*' senza causa da aggiungere al cadere rettilineo e al moto deviato (*fat.* 22).  
A ciò si può aggiungere la considerazione che:
- (3) tale moto di deviazione si verifica tutto in una sola volta e costituisce l'evento originario che dà inizio alla serie di aggregazioni;  
oppure che:
- (4) può trattarsi di una diffusa serie di deviazioni di tipo 'non *ejlavciston*'.

Precisa Cicerone all'epicureo Manlio Torquato: «Homo acutus (*scil.* Epicurus) ... declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita efficaci complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent ... ipsa declinatio ad libidinem fingitur (ait enim declinare atomum sine causa ...)», *fin.* 1.19<sup>33</sup>.

Il quadro va così inteso: il tranquillo flusso ininterrotto degli atomi verso il basso a un certo momento imprevedibile e insieme occasionale devia di botto dalla rotta di caduta. Ciò può succedere tutto in un momento (situazione 3), ma allora «si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt (se tutti gli atomi deviassero, nessuno di loro mai si aggregerà)», *fin.* 1.20.

Oppure può verificarsi casualmente (situazione 4) l'interferenza di chi devia con chi continua a cadere in linea retta: «aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur (alcuni devieranno, altri per propria spinta continueranno a muoversi in linea retta)», *fin.* 1.20. Il che da un lato non può risolversi nel riconoscimento di compiti (*provincias*) diversi attribuiti agli atomi, altrimenti ci si troverebbe a non poter sostenere la loro perfetta casualità di movimento: «erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae obliquae ferantur», *ibid.* Dall'altro può produrre al massimo uno scontro disordinato di atomi (*turbulenta concussio*), non certo lo spettacolare ordinato apparato dell'universo: «eadem illa atomorum ... turbulenta concussio hunc mundi ornatum efficere non poterit», *ibid.*

Sia la configurazione (3) che la configurazione (4) risultano perciò assurde, se si sta al proposito che esplicitamente Cicerone ha manifestato: cioè dimostrare la necessità di un moto volontario che rifletta una scelta non determinatamente segnata.

Come si vede, nessuno dei quattro scenari ricostruibili attraverso l'interpretazione di Cicerone è di per sé adeguato: non funziona né (1) un unico moto perennemente deviato/curvo [*discreto deorsus + declinare paululum*], né (2) l'introduzione di un terzo moto meccanico [*ejlavciston*], né (3) l'ipotesi che la deviazione accada una sola volta in origine [*si omnes atomi declinabunt*], né (4) l'idea che la deviazione casuale 'non *ejlavciston*' sia diffusa [*atomorum turbulenta concursio*].

<sup>33</sup> «Epicuro, quell'uomo d'ingegno acuto, affermò che l'atomo devia di pochissimo, con uno scarto il più ridotto possibile; e così si hanno le aggregazioni, i congiungimenti e le unioni degli atomi tra di loro, da cui deriva l'universo con tutte le sue parti e quanto in esso vi si trova. (...) La medesima deviazione è immaginata a piacere (dice infatti che l'atomo devia senza causa...)».

È facile allora ricavare, procedendo da queste basi, l'inadeguatezza della fisica epicurea. In essa il movimento sarebbe concepito come non vincolato al determinismo ma, insieme, come non volontario. Per la *forma mentis* ciceroniana si è di fronte, com'è prevedibile, ad assurdità patenti che implicano il rifiuto globale della dottrina epicurea: dottrina che invece mirava a includere il fattore di «casualità» nella struttura necessitata del mondo atomistico, così da determinare lo spazio alla possibile occasionale deviazione e, per una via complessa ma di cui si scorge lo sviluppo, alla libertà dell'agire. Credo peraltro che Cicerone fosse ben consapevole della debolezza interna della propria interpretazione, frutto inequivoco della vistosa trascuratezza esegetica che si è in queste pagine sottolineata; egli doveva possedere invece gli strumenti di comprensione adeguati e conosceva, per così dire *dall'interno*, la dottrina epicurea sul movimento. Si trattava evidentemente di contribuire anche in questa occasione alla programmatica svalutazione dell'Epicureismo. Operazione che riflette più l'atteggiamento «critico tradizionale» fondato su elementi teorico-dottrinali che non quello «paradossalmente elogiativo» (e, in fin dei conti, irridente) rilevato recentemente con grande acutezza da Carlos Lévy sul versante dell'etica<sup>34</sup>. Ma forse non sarà inopportuno chiedersi – se non addirittura sondare – se i diversi ambiti dottrinali (fisica ed etica) dell'Epicureismo non siano di per sé più o meno sensibili all'una o all'altra di queste modulazioni critiche.

<sup>34</sup> Cfr. Lévy [2001] e Ferrary [2001].

Silvia Fazzo

ARISTOTELISMO E ANTIDETERMINISMO NELLA VITA E  
NELL'OPERA DI TITO AURELIO ALESSANDRO DI AFRODISIA

*Premessa: Alessandro di Afrodizia a Venezia*

Se ha senso tenere in qualche considerazione l'aspetto geografico della storia degli studi su un autore per capire le origini della sua configurazione attuale come soggetto di ricerca, si può dire che ha un senso speciale parlare dei trattati e degli opuscoli di Alessandro di Afrodizia a Venezia, la città che dal 1468 ne conserva i più importanti manoscritti. Questi infatti fanno parte del fondo costitutivo della Biblioteca di S. Marco (Biblioteca Nazionale Marciana) che il Cardinale Bessarione donò al Doge e al Senato della Serenissima con l'espresso mandato che li rendessero quanto possibile accessibili agli studiosi. Ricordo soprattutto il codice *vetustissimus* 258, in corsivo minuscolo del IX secolo ("V" negli apparati critici) marcato nel XIII secolo da una nota di possesso di Guglielmo di Moerbeke, acquistato, corretto e annotato nel XV dal Cardinale Bessarione ("V<sup>2</sup>" negli apparati): senza di questo non sarebbero giunti fino a noi, fra gli scritti di Alessandro, né il *De fato*, né il *De anima*, né la collezione di opuscoli detta *Mantissa*<sup>1</sup>, né i quattro libri delle *Quaestiones*<sup>2</sup>. La presenza dei

<sup>1</sup> La *Mantissa* ('aggiunta', 'supplemento') fu così soprannominata da Freudenthal [1884] e Bruns [1887] per sostituire l'erronea titolazione tradita nei manoscritti, *de anima liber alter*, 'secondo libro sull'anima'. Non si tratta infatti di una continuazione del trattato *De anima*, ma di una collezione miscellanea di opuscoli, in parte di argomento psicologico. È stata recentemente tradotta e annotata da Sharples [2004] che ne prepara anche un'edizione critica con traduzione francese in collaborazione con A. Lernould. Una bibliografia generale e uno studio d'insieme sull'etica di Alessandro, cui la dottrina del destino afferisce, si devono a Sharples nel volume postumo su Alessandro di Moraux [2001]. Sulla trasmissione degli opuscoli di Alessandro cfr. Goulet-Aouad [1989], Fazzo [2003].

<sup>2</sup> Cfr. Mioni [1981], Bruns [1887] p. v-x, [1892] xv-xix, xxxviii s. Da notare che il 'dotto bizantino' che annota il codice secondo Bruns ("V<sup>2</sup>" nell'apparato critico di Bruns; cfr. id. [1887], p. viii, [1892], p. xviii) è in realtà il Bessarione stesso, come riconosciuto da Mioni [1976], p. 286 e da Thillet [1982-1983], p. 28 s. I codici della Biblioteca Marciana di Venezia contenenti in tutto o in parte opere di Alessandro o attribuite ad Alessandro sono peraltro numerosi (cfr. il repertorio in Mioni, *Indices* [s.d.] p. 188) e per le opere minori sono più importanti di quelli di



manoscritti non tardò a favorire il primato di Venezia come centro editoriale: entro la prima metà del XVI secolo (poco più tardi che per Aristotele) videro la luce le prime edizioni a stampa delle principali opere di Alessandro, quasi tutte sia in greco che e in latino, per i tipi di Aldo Manuzio e di altri stampatori minori<sup>3</sup>. La disponibilità di testi, manoscritti e a stampa, suscitò l'interesse degli umanisti nei confronti di Alessandro, con discussioni che ebbero un ruolo fondativo nella formazione dell'aristotelismo veneto. La tradizione così instaurata si è rinnovata ai giorni nostri, dalla seconda metà del XX secolo, con la ripresa di studi storici, filosofici e filologici fiorita intorno all'Università di Padova e al Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto<sup>4</sup>.

Quanto al *De fato* di Alessandro, e a questo Dipartimento dell'Università Ca' Foscari di Venezia, proprio qui è nato e ha preso forma un volume di traduzione e commento di questo trattato, edito nel 1996<sup>5</sup>. Tornando oggi sullo stesso tema, ciò che possiamo fare non è tanto approfondire, quanto allargare *a latere*, marginalmente ma in più direzioni, il campo dell'indagine, per inserire la dottrina del destino di Alessandro nel contesto storico e culturale che questi ultimissimi anni di studi hanno portato parzialmente alla luce, e per proporre in proposito alcuni nuovi spunti di riflessione.

Trarremo iniziale suggerimento da un passo poco conosciuto del *De mixtione*, che contiene una sorta di implicita agenda della trattatistica maggiore di Alessandro. Ivi risalta, quale fattore di coesione fra i diversi suoi trattati che ancora oggi conosciamo, una comune ispirazione polemica contro lo stoicismo, che nel *De fato* si amplia e si declina come un riferimento, sempre polemico, al determinismo e al fatalismo in generale.

qualunque altra biblioteca. Nello stesso «Fondo antico» bessarioneo, oltre al 258, sono notevoli il 257, dell'inizio del XIV s., archetipo dei manoscritti del *De mixtione* esaminati da Bruns [1892] ("A" nell'apparato critico); e il 261, del XV secolo, che è il secondo codice per importanza delle *Quaestiones*, del *De anima*, della *Mantissa* e del *De fato*: fu preparato nello scriptorium del Bessarione, e le sue varianti portano traccia dell'attività filologica del Bessarione stesso ("B" nell'apparato critico; cfr. Thillet [1982-1983] p. 31). Quanto ai manoscritti di Aristotele, va ricordato perlomeno il codice n° 200: *splendide conscriptus*, fu preparato nello scriptorium del Bessarione. I codici dai quali fu descritto sono per lo più ancora noti (cfr. Mioni, *ivi*, pp. 311-313). Il suo interesse deriva soprattutto dalla sua influenza, e dal fatto che contiene, tranne l'*Organon*, tutte le opere di Aristotele e quasi tutte quelle attribuite ad Aristotele ed editate da Bekker, quasi nello stesso ordine adottato da Bekker [1831].

<sup>3</sup> Cfr. Cranz [1960], [1976]. Il testo greco generale del commento alla *Metafisica* non conobbe edizioni a stampa fino al 1847 (H. Bonitz, Berlin) ma fu tradotto da Sepulveda e stampato in latino nel 1523, cfr. Cranz [1960] p. 93.

<sup>4</sup> Fondato da C. Diano. Dal 1992: Centro Interuniversitario per la Storia della Tradizione Aristotelica (oggi diretto da E. Berti) con sede presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova. Questa ripresa di studi rientra in un movimento generale di ritorno ai commentatori greci di Aristotele, non più e non solo come strumento per la comprensione dei testi ma anche come soggetto di ricerca, cfr. la bibliografia generale a cura di John Sellars in Adamson – Baltussen – Stone [2004]; ivi inoltre ragguagli introduttivi su questo tema a cura di Fazzo [2004]; id. [2003]<sup>b</sup>.

<sup>5</sup> Natali [1996], con traduzione di C. Natali ed E. Tetamo.

L'antideterminismo di Alessandro non si riduce in effetti a una polemica antistoica, ma comporta una forma di reazione anche contro le forme più estreme e totalizzanti di quel fatalismo astrologico che caratterizza la cultura romana all'epoca e alla corte dei Severi. Eppure il modo in cui Alessandro reagisce contro il determinismo ha suscitato critiche e perplessità, perché comporta, si direbbe, concessioni importanti a credenze di tipo astrologico. Di queste, in effetti, egli cercò il fondamento in una fisica di tipo aristotelico, sviluppando una teoria allargata dell'interazione fra mondo celeste e mondo sublunare, sulla base di una serie di spunti effettivamente presenti nella filosofia naturale di Aristotele<sup>6</sup>. D'altra parte, il destino in Alessandro si definisce e delimita in modo complementare rispetto a 'ciò che è in nostro potere', che nelle nostre azioni dipende da noi. Si iscrive pertanto nella parte etico-pratica della filosofia di Aristotele. A questa, Aristotele stesso aveva attribuito un metodo peculiare, basato anche sul rispetto delle opinioni comuni. Ciò che è comunemente ammesso, come Aristotele dice anche nei *Topici*, è *endoxon*, ha cioè una sua evidente autorevolezza. Proprio su questo insiste Alessandro, per difendere ciò che egli chiama la 'comune prenozione' (*koinè prolépsis*) che il destino esista: quando gli uomini universalmente concordano, allora è la natura che parla, e la natura non è vana né fallisce il bersaglio<sup>7</sup>. D'altra parte all'età dei Severi, quando Alessandro scrisse, si credeva generalmente sia nel destino, sia nell'azione degli astri sul corso della vita dei singoli individui<sup>8</sup>. In questo dunque vedremo consistere lo specifico della posizione di Alessandro: nell'inserire l'opinione comune del suo tempo, quanto al destino e all'azione degli astri sul destino, in una versione ampliata della dottrina delle quattro cause, all'intersezione dunque – come noi potremmo dire – fra la parte fisica e la parte etico-pratica della filosofia di Aristotele.

Tutto questo si riferisce al *De fato* e agli altri trattati personali di Alessandro, né accade che i commenti diano occasione di essere citati. Non intervengono infatti direttamente nel dibattito sul determinismo, né sul destino. Per questo, ciò che diremo a proposito della teoria del destino in Alessandro resterà valido a prescindere dal problema della relazione fra trattati e commenti, e fra Alessandro come autore dei trattati e come autore dei commenti, del quale si discuterà invece nella parte finale dell'Appendice.

L'«Appendice» prenderà le mosse da un recente reperto archeologico. Si tratta di un'epigrafe rinvenuta a Karakasu in Asia Minore, presso l'antica Afro-

<sup>6</sup> Sulle fonti aristoteliche della dottrina della provvidenza e dell'interazione fra mondo celeste e mondo sublunare in Alessandro, cfr. Thillet [2003], pp. 16-26, Fazzo [2002], pp. 147-74.

<sup>7</sup> In Aristotele l'opinione comune degli uomini ha una sua autorità, è cioè uno dei tipi di *e[ndoxon*, cfr. *Top.* I.1. 100b 21s.: *e[ndoxa de; ta; dokou'nta pa'sin h] toi''' pleivstoi'' h] toi''' sofoi''', kai; touvtoi'' h] pa'sin h] toi''' pleivstoi'' h] toi''' mavlista gnwrvimoi'' kai; ejndovxoi''*; la filosofia pratica deve salvare gli *e[ndoxa*, come prescritto in *Etica Nicomachea* VII.1. 1145b 2-7. Cfr. anche Alex., *De fato* 165.14-22, *Mant.* XXV, 179.26s.

<sup>8</sup> Noto è ciò che scriveva Cumont [1906], p. 29: «À la cour des Sévères, celui qui eût nié l'influence des planètes sur les événements de ce monde, eût passé pour plus déraisonnable que celui qui l'admettrait aujourd'hui».

disia, che porta nuovi ragguagli sulla persona storica di Alessandro. Passeremo in rassegna queste informazioni addizionali, che aiutano a collocare più concretamente i testi e le dottrine dell'Esegeta in quello che dovette essere il loro contesto istituzionale. Queste informazioni sono poi utili anche in un senso più problematico, perché rievocano e ravvivano alcuni radicali interrogativi di carattere generale, relativi al modo di composizione dei commenti di Alessandro e al sedimentarsi in essi dell'eredità esegetica dei predecessori. Come espressione di una cultura (la cultura del commento) e come prodotto storico (epigono dell'arcaismo e del culto dei classici del II secolo d.C.) il corpus alessandrista oppone in effetti una specie di opacità di fronte alla storiografia filosofica tradizionale, concentrata sulle grandi personalità e sull'idea di progressività e di sviluppo. Di qui l'interesse di tentare ipotesi di lavoro diverse e specifiche, atte a indagare la natura e le dinamiche peculiari di questo tipo di letteratura filosofica.

*Un'agenda della trattatistica antistoica di Alessandro in De mixtione, cap. 12*

Nella tradizione esegetica delle opere di Aristotele, e in particolare nel corpus dei commenti di Alessandro di Afrodisia, sembra che alcune componenti esuberino, in più sensi, dall'attività individuale del singolo autore: questo si deve innanzitutto alla natura stessa del commento, come genere di scrittura filosofica. Il commento non può essere opera interamente individuale, sia perché è riflessione su un testo preesistente, sia perché interagisce, quando possibile, con le esegesi preesistenti di quel testo. D'altra parte, di per sé, il commento è uno strumento di comprensione, che si tramanda con un valore d'uso. Pertanto, fermo restando il riferimento al testo fondamentale, ha un contenuto relativamente duttile e aperto, che si adegua di epoca in epoca all'evolversi delle esigenze sistematiche, didattiche, istituzionali della scuola. Ciò determina il modo peculiarissimo in cui vi si conciliano innovazione e dogmatismo. Che le diverse fasi, i diversi apporti, i diversi strati di interpretazione si risolvano spesso in un *continuum* e non si distinguano facilmente fra loro, questo è proprio di un tale stile culturale, che non tende a isolare la voce del singolo, ma a confermare e rinforzare progressivamente l'autorità collettiva della tradizione.

Per questo, a maggior ragione, le tracce di individualità che i trattati maggiori di Alessandro lasciano scorgere, quando ne lasciano scorgere, costituiscono un caso particolare e a sé stante. Alcuni di questi trattati sono accomunati in effetti da caratteristiche stilistiche alquanto personalizzate che li distinguono dai commenti e li avvicinano fra loro. Per tutti, fa da denominatore comune un'intenzione polemica, aperta e conclamata in alcuni trattati; sottintesa, ma ancora presente in altri. Lo si può desumere riassuntivamente da un passo del *De mixtione*, cap. 12, che non mi sembra avere sinora attirato particolare attenzione.

Ivi, criticando la dottrina stoica del mescolamento e riconducendola (a ragione o a torto) alla tesi assurda della compenetrabilità dei corpi (*to "sōma dia sōmatos chōrein"*) Alessandro attacca gli avversari (227.1-10):

...Non si rendono conto dell'origine dell'assurdità delle cose che dicono: le maggiori e più importanti dottrine filosofiche e la loro impostazione dipendono per loro dalla stupefacente dottrina della compenetrabilità dei corpi: non in altro consiste la loro teoria della **mescolanza**; da lì dipendono anche le cose che dicono riguardo all'**anima**; e di lì traggono argomento quel **destino** del quale continuano a parlare, e la **provvidenza** (che essi fanno agire) su tutte le cose; e inoltre ciò che (dicono) riguardo ai **principi** e a dio; e l'unità e *sympatheia* dell'universo. Tutte queste cose infatti secondo loro è dio che compenetra la materia<sup>9</sup>.

Qui, come si vede, abbiamo una rassegna i temi sui quali l'opinione stoica è, secondo Alessandro, assurda e inaccettabile, perché presupporrebbe – egli afferma – la compenetrabilità dei corpi (*to sōma dia sōmatos chōrein*). Ciò che è notevole, è che i temi qui menzionati sono proprio quelli sui quali vertono i principali trattati di Alessandro: *De mixtione*, *De anima*, *De fato*, *De providentia*, *De principiis*. Così, questo passaggio sembra costituire una specie di agenda della trattatistica antistoica del nostro autore: è come un programma in corso, le cui parti si dovranno ascrivere a un'ispirazione e motivazione fortemente unitaria e comune, in qualche modo distintiva rispetto alle altre parti del corpus alessandrino.

#### *Il De fato come caso atipico e come scritto occasionale*

In tutto questo, poi, il caso del *De fato* è peculiarissimo, non solo per l'aspetto autobiografico, che costituisce un *unicum* nel corpus alessandrino, e sul quale più oltre torneremo, ma per il carattere spiccatamente essoterico che la sua stessa destinazione gli conferisce. Unico fra gli scritti di Alessandro, il *De fato* si presenta infatti come uno scritto occasionale, rivolto a un pubblico più vasto, non solo alla scuola o agli specialisti o agli studiosi di filosofia.

Il tema, come Alessandro afferma rivolgendosi ai principi, è decisivo anche per la vita pratica<sup>10</sup>. Non lo è però in sé, ma per contrasto con quello spazio che noi riconosciamo proprio e specifico del libero agire dell'uomo, quello che Alessandro chiama *to eph' hēmin*, adottando stabilmente un'espressione fraseo-

<sup>9</sup> *De mixtione*, 227.1-10: ...τῆς δὲ ἀτοπίας τῶν ὑφ' αὐτῶν λεγομένων μηδὲ τὴν ἀρχὴν συνιέντας, οἷς καὶ τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων ἤρτηται καὶ τὴν κατασκευὴν ἀπὸ τοῦ θαυμαστοῦ δόγματος ἔχει τοῦ 'σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος, ὃ τε γὰρ **περὶ κράσεως** αὐτοῖς λόγος οὐκ ἐν ἄλλῳ τινί, ἀλλὰ καὶ τὰ **περὶ ψυχῆς** ὑφ' αὐτῶν λεγόμενα ἐντεῦθεν ἤρτηται ἢ τε πολυθρύλλητος αὐτοῖς **εἰμαρμένη** καὶ ἢ τῶν πάντων **πρόνοια** δὲ τὴν πίστιν λαμβάνουσιν, ἔτι τε [εἶ γε conī. Apelt, Todd 1976] τὸ **περὶ ἀρχῶν** τε καὶ θεοῦ καὶ ἢ τοῦ παντὸς ἔνωσις τε καὶ συμπάθεια πρὸς αὐτό. πάντα γὰρ αὐτοῖς ταῦτ' ἐστὶν ὁ διὰ τῆς ὕλης διήκων θεός...

<sup>10</sup> *De fato*, 164.15-20: «fra le opinioni filosofiche questa non è seconda a nessuna: la sua utilità si estende ovunque e su tutte le cose, perché non si comportano allo stesso modo coloro che sono convinti che tutto avvenga per necessità e per destino, e quelli che pensano che ci sia qualcosa che non è interamente predeterminato da cause antecedenti». Cfr. anche ivi, 212.5-19.

logica dell'*Etica Nicomachea*, il cui senso è: 'ciò che è in nostro potere' ovvero 'ciò che dipende da noi'<sup>11</sup>.

Nell'ambito dei testi di Alessandro di argomento etico-pratico (ambito peraltro relativamente ristretto: non c'è traccia sicura di alcun suo commento alle opere etiche o politiche di Aristotele), 'ciò che è in nostro potere' (*to eph'hêmin*) è un concetto centrale. La dottrina del destino nell'opera di Alessandro ha invece un ruolo di comprimario. Fuori dai testi dedicati a questo tema, il tema del destino non è più rievocato, né più ricorre il sostantivo stesso 'destino' (*hê heimarmenê*) se non per ricordare e continuamente ribadire quest'idea fissa: se tutto fosse per destino, nulla sarebbe in nostro potere, cioè non sussisterebbe *to eph'hêmin*. In un passo del commento ai *Topici* di Alessandro messo in evidenza da Natali<sup>12</sup>, Alessandro esemplifica punto per punto in che modo questo merito di essere argomentato, cioè in che modo una dottrina totalizzante del destino vada controbattuta. Questo conferma il carattere ormai tipicamente scolastico, in questo senso dunque 'topico', della discussione contro la dottrina del destino, inteso come destino ineluttabile (per questo gli argomenti *pro* e *contra* tendono a costituire una specie di repertorio). La dottrina positiva del destino stabilita in *De fato* 2-6, con la caratteristica identificazione, che essa comporta, del destino con la natura individuale, dunque con uno dei possibili sensi di 'natura', non ricorre più altrove, benché la frequenza del termine *physis* nel corpus alessandrista non mancasse di offrirne occasione. Dovemmo concluderne che la dottrina del destino non è centrale nel sistema di Alessandro? che, se motivi contingenti non ve l'avessero indotto, non avrebbe forse scritto un trattato sul destino? che, per le esigenze teoriche del sistema cui lavorava, un breve opuscolo come *Mantissa* XXV sarebbe stato sufficiente, al modo in cui avviene per la nozione di caso (*hê tychê*) in *Mantissa* XXIV? Sia la nozione di caso, che quella di un destino limitato al 'per lo più' degli eventi, sono funzionali a mantenere nel mondo naturale un margine di indeterminazione (il contro-natura, l'accidente, il contingente) senza del quale la fisica aristotelica perderebbe una parte sostanziale dei suoi fondamenti e della sua specificità. Quanto al destino, di fatto, l'esposizione non polemica di che cosa esso sia prende davvero poco spazio anche nel trattato maggiore: occupa interamente solo cinque capitoli su trentanove, quattro dei quali (dal 2 al 5) sviluppano le argomentazioni preliminari, mentre la dottrina positiva in sé prende solo il capitolo sesto: tanto basta in effetti per identificare ciò che gli uomini chiamano destino con la natura, e più precisamente, non con la Natura in senso cosmico, ma con la natura individuale di ciascuno, diversa per ognuno a seconda (qui Alessandro sembra riportare l'opinione diffusa degli uomini del suo tempo) delle configurazioni celesti al

<sup>11</sup> La preposizione ἐπί con il dativo ha qui il valore di 'essere in potere di qualcuno', 'dipendere da'. Per l'uso della formula τὸ ἐφ' ἡμῶν in Aristotele, cfr. *Etica Nicomachea* 1111b 30, 1112a 30 s., 1113a 9-11, 1113b 6-21, 1114a 28-31, 1115a 2 s; inoltre 1133a 31, 1179b 21-23; *Etica Eudemia*, 1225a 30-33, 1226a 2-4, 1226a 27-33, 1226b 14 s., 1235a 2 s.; Bonitz, *Index*, s.v.

<sup>12</sup> Alex., in *Top.* = *CAG* II.2, p. 570.4-11 Wallies; Natali [1996], p. 43.

momento della nascita<sup>13</sup>. Si potrebbe d'altronde mostrare che questa breve esposizione ha carattere in buona parte derivativo e secondario anche rispetto a un altro, importante tema: quello della provvidenza. Alessandro infatti, a partire da alcuni testi di Aristotele, giunge a identificare la Provvidenza divina con l'azione principale del mondo celeste sugli enti sublunari, quella che ne fa perpetuare l'esistenza secondo la specie. E chiama anche questa Provvidenza 'potere-e-natura' (*dynamis te kai physis*), intendendo evidentemente la 'Natura' con la enne maiuscola.

Eppure, nonostante l'esiguità della sezione positiva, il *De fato* è stato il testo di Alessandro più tradotto, studiato, commentato nel '900. Al di là delle intenzioni dell'autore, questo trattato è importante. Costituito com'è da un'agguerrita batteria di argomenti antideterministici, che controbattono una collezione di argomenti a favore (c'è senz'altro una componente di compilazione in entrambi i casi), il trattato risulta essere una delle fonti principali e più fruibili del dibattito antico sul problema del determinismo; e il problema del determinismo è oggi un luogo privilegiato di confronto e di dialogo con il pensiero antico<sup>14</sup>.

Gli argomenti a favore del determinismo sono stati raccolti nel 1903 da von Arnim fra i frammenti degli stoici antichi. Questa scelta ha però fatto discutere negli ultimi decenni. Da una parte infatti non pare che sia possibile attribuire senz'altro e *ipso facto* agli Stoici, che non sono mai nemmeno nominati, tutti gli argomenti addotti da Alessandro nel *De fato* contro il determinismo; se considerata come fonte di frammenti stoici, l'esposizione può risultare non di rado deformante<sup>15</sup>. È vero che, come abbiamo visto, nei trattati indipendenti di Alessandro gli Stoici sono un bersaglio costante<sup>16</sup>. Questo carattere polemico già di per sé può spiegare in effetti, qui come altrove, certe deformazioni che le tesi degli avversari subiscono. Il *De fato*, tuttavia, appare schierarsi non solo contro il determinismo stoico, non solo contro il determinismo filosofico, ma contro il determinismo in generale, anche il semplice fatalismo, e questo può giustificare, in modo diverso, lo scarto rispetto alle posizioni del determinismo filosofico degli Stoici. Così, al tempo stesso, è naturale, in un trattato di filosofia e nel contesto di un clima di concorrenza fra scuole, che la fonte che ispira gli argomenti attribuiti ai deterministi sia per lo più una fonte filosofica – cioè la lettera-

<sup>13</sup> *De fato* cap. 6. 169.18-171.17. La scansione in capitoli è diseguale e non si deve ad Alessandro.

<sup>14</sup> Nell'aristotelismo rinascimentale, la rielaborazione più importante è quella di Pietro Pomponazzi, *De fato, libero arbitrio, praedestinatione et providentia Dei* (Bologna 1520, edito postumo a Basilea nel 1567). Sulle ragioni della fruibilità degli argomenti di antideterministici di Alessandro in favore del libero arbitrio cfr. fra l'altro Bobzien [1998], in part. p. 136s.; in generale Magris [1996].

<sup>15</sup> Questo ha potuto essere un capo di accusa contro Alessandro. Natali [1996], p. 48 precisa comunque che questo tipo di critica è particolarmente inadeguato per la sezione positiva, capp. 2-6, nella quale l'intenzione polemica è una componente assente o non rilevante, e non c'è dunque motivo di leggere fra le righe un riferimento diretto alle tesi degli avversari. Una bibliografia della discussione sul problema del rapporto fra Alessandro e gli Stoici è raccolta in Sharples [1987], p. 1178 n. 13, p. 1180 nn. 28 s.

<sup>16</sup> Cfr. oltre al passo cruciale del *De mixtione* esaminato qui *supra*, *De prov.* pp. 101-25, Zonta [1999].

tura stoica. L'obiettivo polemico appare però diverso o almeno più generale: la credenza, sovente irrazionale, all'ineluttabilità del destino; la fede cieca nella divinazione come tecnica per predire virtualmente tutti gli eventi; la superficialità nel considerare i presupposti teorici del fatalismo; la mancanza di indagine sulla pretesa di fondo degli indovini, di poter cogliere un nesso oscuro e profondo, nascosto ma predeterminato da sempre, fra tutto ciò che avviene<sup>17</sup>.

*Antideterminismo e fatalismo astrologico nell'età dei Severi: un'integrazione difficile.*

La pratica fanatica della divinazione, presumibilmente astrologica, è obiettivo polemico nella versione *minor* del *De fato* di Alessandro, *Mantissa* XXV, cui intendo dedicare altrove un'attenzione particolare, limitandomi qui a qualche cenno introduttivo<sup>18</sup>.

Nella collezione soprannominata da Bruns 'Mantissa', come venticinquesimo e ultimo opuscolo, è conservato un breve trattato '*De fato*' (*peri heimar-menês*) probabilmente destinato alla scuola. Il testo delinea la dottrina del destino con chiarezza, efficacia e concisione. È molto più succinto e condensato del *De fato* essendo privo sia delle sezioni di allocuzione diretta ai principi (proemio, epilogo) sia delle sezioni polemiche che occupano tanta parte del corpo centrale del trattato<sup>19</sup>.

C'è una sezione, in questo opuscolo, fra le poche che non hanno alcun corrispondente nel *De fato* maggiore, nella quale Alessandro prende posizione contro una certa pratica della divinazione. Non dice apertamente di quale tipo di divinazione si tratti. In considerazione del contesto culturale, pare verosimile

<sup>17</sup> Cfr. anche Magris [1996], p. 56 s. Donini [1987], p. 1258 s. sottolinea nel *De fato* la volontà di presentare l'aristotelismo come filosofia antideterministica.

<sup>18</sup> Sul nome *Mantissa* e sull'edizione del testo, cfr. *supra*, n. 1.

<sup>19</sup> La relazione fra i due scritti è stata discussa più volte e diverse ipotesi sono state formulate al riguardo. Le principali sono: ritenere che il *De fato* minore, *Mantissa* XXV, non sia congruente con il trattato maggiore, e sia pertanto da considerarsi spurio; o ritenere che sia stato composto dopo il *De fato*, per ricomporre, con coerenza solo superficiale, la dottrina già espressa nel trattato. Non credo di condividere quest'ultimo, negativo giudizio, che è quello di Sharples [2004], 223 s. (con bibliografia della precedente discussione), id. [2001], 581 s. Il giudizio appare basato sul raffronto, giudicato contraddittorio, fra *Mant.* 181.20-27 da una parte e 184.13ss., 185.15ss., *De fato* capp. 6 e 9 dall'altra: passi fra i quali vedrei diversità di accenti piuttosto che reale incongruenza (*De fato* 9 comunque fa parte della sezione polemica del trattato, che presenta a più riprese scarsa coesione rispetto alla sezione positiva). In realtà, se si ammette (ciò che potrebbe essere materia di discussione) la liceità di una ricostruzione del disegno teorico complessivo soggiacente a diversi testi, è utile avvicinare *De fato* e *Mant.* XXV, anche perché alcuni passi dell'uno non hanno corrispondente nell'altro, ma aiutano a capire ciò che l'altro lascia inespresso (per es. i passi qui esaminati *De fato* 169.23-25, *Mant.* XXV, p. 180.14-33). Come d'altronde vorrei mostrare, a ogni apparenza *Mantissa* XXV ha un suo filo conduttore; è possibile che sia stato composto prima e che il *De fato* ne derivi secondariamente. Questo aiuterebbe a spiegare anche alcuni passaggi poco chiari e connessi del *De fato*, in particolare il problema del cap. 6 sottolineato da Donini [1987], e la collocazione del trattato rispetto al *De providentia*.

che si tratti di divinazione astrologica. Non è però l'astrologia in sé il problema. Nel *De fato* infatti Alessandro menziona con approvazione, a quanto sembra, l'opinione comune, che le cause del destino siano gli astri e le loro configurazioni e rivoluzione. Scrive infatti:

Perciò si dice che le cause prime del generarsi naturale di ciascun ente, cioè gli (astri) divini e la loro rivoluzione ordinata, siano anche cause del destino (*De fato* 169.23-25)

Alessandro, inoltre, è propenso a riconoscere e a fondare filosoficamente un'indagine di natura fisica sui rapporti fra mondo celeste e mondo sublunare<sup>20</sup>.

Piuttosto: bersaglio critico è il fatalismo (forma prefilosofica e non rigorosa di determinismo) incoraggiato e diffuso da praticanti abili e disonesti che si professano indovini per fini di lucro. Lo si vede in *Mantissa* XXV:

Ci sono poi anche degli impostori, che conoscono bene la debolezza della maggior parte della gente nel giudicare del destino e di ciò che avviene per destino: molti infatti, spinti dall'orgoglio, e perché vedono che nulla va loro nel verso giusto, preferiscono credere che il destino sia la causa di tutti i loro errori. Quegli impostori professano che tutto ciò che avviene, avviene per destino, e fingono di possedere un'arte tale, da poter prevedere e predire tutti gli eventi futuri, per tanti che siano, perché nessuno di essi avverrebbe senza una necessità – (ed è questa necessità) che essi chiamano destino. Facendosi aiutare da quelli che per loro sono i responsabili dell'arte<sup>21</sup>, *convincono la maggior parte degli uomini: si avvicinano loro nei momenti di difficoltà e disgrazia*, quando quasi pregano che la cosa appaia essere così. E dopo aver previsto con congettura fortunata, in virtù di una certa pratica ed esperienza di questo genere di cose e di come si svolgono, qualcuno degli eventi che si devono verificare come conseguenza di quelle circostanze, dicono di averlo saputo perché la loro arte indaga il destino, e *ricavano compensi non da poco per un simile raggirò*<sup>22</sup>; mentre *quelli affidandosi a loro li pagano volentieri*, come adiutori e consiglieri dei loro errori. Costoro hanno anche convinto la maggior parte degli uomini, quanti per pigrizia rinunciano a indagare come stiano queste cose e quale sia negli enti il ruolo del destino, a dire che tutto ciò che avviene, avviene per destino. (*Mant.* XXV, p. 180.14-33)

<sup>20</sup> Cfr. in part. la *Quaestio* II.3, con Fazzo [2002], pp. 175-212, [1999], pp. 195-219.

<sup>21</sup> *Mant.* 180.22: λαβόντες βοηθούς τοὺς καὶ τῆς τέχνης αὐτοῖς αἰτίους. La frase non è chiarissima. Si ritiene che si tratti dei filosofi deterministi, la cui autorità sarebbe invocata dagli indovini a sostegno delle proprie dottrine.

<sup>22</sup> κακοτεχνία: 'cattiva arte', cioè arte finta, imbroglio, forse sulla falsariga (anche indirettamente) del mito delle false τέχναι nel *Gorgia* platonico, 464c-465c. Il contrasto sembra essere rispetto alle forme oneste e corrette di pronostico e di divinazione, come anche in Ptol., *Tetr.* I.2.13.



Come si vede, tratto saliente di questa polemica – assente, ripeto, nel *De facto* – è l'accento sugli aspetti psicologici ed etici del rapporto fra l'indovino e i suoi clienti: l'invettiva passa per un'analisi cruda ed impietosa delle motivazioni che portano la gente a credere nell'ineluttabilità del destino e a lasciarsi raggirare affidandosi ai pronostici dei sedicenti indovini, cioè degli impostori. Il potenziale adepto delle pratiche divinatorie è affetto da: orgoglio e incapacità di riconoscere i propri errori, e al tempo stesso pigrizia, inattitudine al successo, insieme a ingenuità e credulità; insomma: quel particolare tipo di dabbenaggine che espone i ceti più abbienti al rischio di un incauto sperpero delle ricchezze.

### *Astrologia e potere nella Roma imperiale*<sup>23</sup>

Quanto alla corte imperiale, il ruolo dell'astrologia poté esservi riconosciuto pubblicamente, fin dagli esordi del principato. Augusto, che se ne servì ampiamente a scopo di propaganda, aprì di fatto la strada al potere non sempre controllabile degli astrologi di corte, e anche a un uso eversivo dei pronostici astrologici. Di Tiberio conosciamo per nome l'astrologo personale: Trasillo (probabilmente insignito della cittadinanza come: *Tiberius Claudius Thrasyllus*) filosofo platonico, forse padre di Balbillo. Questi, astrologo successivamente di Claudio, di Nerone e di Vespasiano, rivestì (se identico a *Tiberius Claudius Balbillus*) magistrature importanti, quali *tribunus militum* e *praefectus Aegypti* (Tac., *Ann.* XIII 22). Nerone fu segnato fin dalla nascita dai responsi straordinari e funesti degli astrologi, dei quali fu succube tutta la vita fino alla nevrosi. Poco dopo, sotto il regno dell'imperatore Vitellio, la relazione fra astrologia e potere conobbe ancora momenti conflittuali<sup>24</sup>; ma nel complesso, a quanto sembra, andò pacificandosi. La successione all'imperatore Domiziano fu assunta dal senatore Cocceio Nerva, il cui oroscopo si dice fosse risultato adatto<sup>25</sup>. Dopo Marco Aurelio, cessano gli editti che bandiscono dall'urbe astrologi insieme a varie altre tipologie di stranieri non graditi. Ciò fu segno, non dell'efficacia dei provvedimenti precedenti, ma di un diverso *modus vivendi*: la classe dirigente, che in età repubblicana aveva controllato la divinazione di stato tramite il collegio degli àuguri, in parte era cambiata, in parte finì con l'accettare il cambiamento, sia quanto alla composizione demografica della città (gli astrologi erano sovente orientali, per antonomasia 'Caldei') sia quanto al suo stile culturale. Entro la fine del secondo secolo d.C. quasi tutti anche nel mondo romano credevano all'effetto delle configurazioni astrali sul corso degli eventi, e dunque alla prevedibilità degli eventi futuri. Ma in modo diverso, e più di chiunque prima, fu Settimio Severo che rese ufficiale il ruolo pubblico dell'astrologia. Sui soffitti delle camere in cui amministrava la giustizia, volle dipinte le costella-

<sup>23</sup> Traggio materia per il sommario che segue da Fazzo [1994], alla cui breve nota bibliografica andava subito aggiunto Barton [1994], in part. pp. 39-49.

<sup>24</sup> Svetonio, *Vitellius* 14.

<sup>25</sup> Cramer [1954] p. 149.

zioni sotto le quali era nato (senza però rivelare veramente l'ascendente, per evitare che fosse previsto il giorno della sua morte). Sulle pendici del Palatino fece costruire il *Septimontium* o *Septizodium*, sorta di calendario astrologico monumentale. Quando dovette prendere moglie, fece chiamare dalla Siria una certa Giulia Domna, perché aveva saputo che l'oroscopo della fanciulla la destinava a un matrimonio regale. Uno degli epigoni della dinastia, Alessandro Severo, istituì, dice la *Historia Augusta*, cattedre ufficiali di astrologia<sup>26</sup>.

Fu forse invece sotto Antonino detto Caracalla, co-dedicatario del *De fato*, che le cattedre di filosofia aristotelica furono abolite. Perlomeno, sappiamo da Cassio Dione che Caracalla, una volta imperatore, perseguì i filosofi aristotelici, abolendo i privilegi di cui godevano ad Alessandria e vietando i loro *syssitia* (pasti comuni). Giunse al punto di voler bruciare i libri di Aristotele<sup>27</sup>.

In questo contesto, ci si potrebbe persino domandare come mai Alessandro volle inviare come dono agli imperatori un trattato contro il determinismo e contro il fatalismo. Né ci stupisce che manchi nel *De fato* un excursus polemico sui cattivi indovini e sui loro clienti analogo a quello che troviamo nella *Mantissa*.

Quanto d'altronde alla divinazione in sé, Alessandro non prese mai risolutamente posizione contraria, né altrove né nel *De fato*<sup>28</sup>. Ne riconobbe anzi l'utilità, come arte dai responsi non infallibili ma probabili, fondati sulla tendenziale regolarità degli eventi naturali, e dunque come aiuto a premunirsi dagli eventi negativi. Lo stesso opuscolo della *Mantissa* XXV, or ora citato contro il fanatismo astrologico, non manca di riconoscere il valore della divinazione, quando sia praticata come una professione utile e seria, consapevole dei propri limiti:

Essendo tale, dunque [cioè: non ineluttabile] ciò che è per destino, non diremo che la divinazione è inutile: essa prevede ciò che è in procinto di accadere secondo natura, e ci aiuta con consigli ad opporci a che una natura sfavorevole segua il suo corso.

(...)

Si accorda con queste considerazioni, ciò che si dice, che molte cose vanno anche contro la «moira» e contro il destino, come in qualche modo sembra dire anche Omero, (dove dice):

“se non vuoi raggiungere l'Ade *prima che per te sia destino*”.

Tale opinione (sul destino) è confermata anche da coloro che praticano la divinazione, quando premettono che non tutte le previsioni possono colpire nel segno<sup>29</sup>.

A questo proposito, compare citata anche la fisiognomica. Nel trattato maggiore *De fato*, l'esposizione positiva trova infatti coronamento nell'aneddoto di Socrate e Zopiro: il destino indesiderabile di Socrate, che Zopiro aveva ricono-

<sup>26</sup> Aelius Lampridius in *Scriptores Historiae Augustae, Severus Alexander*, 44.4, Cramer [1954], p. 230.

<sup>27</sup> Dione Cassio, *Storia Romana*, 78.7; Natali [1996], p. 215.

<sup>28</sup> Fazzo [1988].

<sup>29</sup> *Mant.* 185.33-186.9. Cfr. per un parallelo Tolomeo, *Tetrabiblos* 1.2-3, con Fazzo [1988], [1991].

sciuto nella fisionomia dei suoi tratti somatici, aveva potuto essere stornato da Socrate con l'esercizio e con la forza di volontà<sup>30</sup>.

Dal punto di vista teoretico, il limite conoscitivo di queste diverse forme di indagine si riconduce a quello che definisce la fisica aristotelica come scienza del 'per lo più' (*hōs epi to poly*) in contrasto con una concezione deterministica degli eventi e del loro concatenarsi. Quest'ultima, tipicamente stoica, è evocata e criticata oltre che nel *De fato*, in altri testi. Il *De providentia* insiste sugli aspetti teologici del problema. Quanto agli ultimi opuscoli della *Mantissa* (XXII-XXV), essi discutono in termini sia logici che fisici ed etici, oltre che sul destino (*Mantissa* XXV), sulla relazione fra causalità, casualità e libera deliberazione, lavorando per stabilire le condizioni di esistenza e sussistenza per qualcosa di *contingente* e indeterminato (*Mantissa* XXII-XXIV).

Così, nel penultimo opuscolo della collezione, *Mantissa* XXIV, Alessandro riprende la teoria aristotelica del caso (*hē tyché*) di *Fisica* II.4-6; mentre *Mantissa* XXII e XXIII vertono sulle condizioni teoriche che garantiscono l'esercizio della libera scelta umana. Grazie a questi opuscoli, apparentemente marginali, il disegno dottrinale complessivo nel quale si iscrive la dottrina del destino di Alessandro si trova delineato ancor più chiaramente: se, come vogliono i deterministi, tutto fosse per destino, compreso ciò che dipende da noi, nulla in realtà dipenderebbe veramente da noi. Da noi dipende veramente, infatti, solo ciò che possiamo sia fare che non fare. Come dice l'opuscolo *Mantissa* XXIII, *Su ciò che è in nostro potere*:

Decidiamo non sulle cose avvenute né su quelle che esistono già, ma su quelle future, che possono sia verificarsi oppure no, e delle quali è causa la deliberazione. Queste sono cose che possiamo fare oppure no. In queste dunque sta ciò che è in nostro potere<sup>31</sup>.

Dunque non sono gli stessi eventi (qui sta un punto cruciale sul quale Alessandro fa leva nella sua reazione al determinismo stoico<sup>32</sup>), quelli che accadono per destino e quelli che sono in nostro potere. Non è possibile che tutto sia per destino, se ci sono anche eventi che sono in nostro potere. Questi infatti non possono essere già determinati: non sono necessari, ma possibili. Che però

<sup>30</sup> Su Socrate e Zopiro, *De fato* cap. 6. 181.11-16; l'aneddoto è di repertorio, cfr. Cic. *De fato* V.10; Natali [1996], p. 57. Non mancano nel *De fato* di Alessandro altri riferimenti positivi a strumenti che possono aiutare a interrompere il corso di un destino negativo: oracoli, prescrizioni mediche e consigli divini ricevuti tramite sogni; a questo proposito, Alessandro accusa i deterministi di distruggere il senso della divinazione, cui tuttavia inneggiano (*De fato* 201.28-202.4).

<sup>31</sup> περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, 173.3-6: βουλευόμεθα δὲ οὔτε περὶ τῶν γεγονότων οὔτε περὶ τῶν ὄντων ἤδη, ἀλλὰ περὶ τῶν μελλόντων καὶ ἐνδεχομένων γενέσθαι καὶ μὴ γενέσθαι, καὶ ὧν αἰτία διάνοια. ταῦτα γὰρ οἶά τε ὑφ' ἡμῶν πραχθῆναί τε καὶ μὴ. ἐν τούτοις ἄρα καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν.

<sup>32</sup> Cfr., per contrasto, sulla posizione stoica e sulla dottrina dei *confatalia*, Natali [1996], in part. p. 23-32; e la n. seg.

qualcosa sia in nostro potere, che *to eph' hêmin* esista, questo è necessario. Altrimenti sarebbe invano che la natura ha dotato l'uomo della ragione e della capacità di decidere. E la natura non fa nulla invano.

In somma: il destino non può estendersi al punto di togliere spazio alla responsabilità individuale, a quello che Alessandro chiama, con Aristotele, *to eph' hêmin*, 'ciò che è in nostro potere'.

Il titolo completo, letto per esteso, è significativo: «*Agli imperatori, sul destino e su ciò che è in nostro potere*»: il trattato è una riflessione, non meno che sul destino, su *to eph' hêmin* – che è quanto di più vicino si possa trovare, in Aristotele e in Alessandro, al nostro concetto di libertà morale. L'intento primario è sottolineare l'antitesi fra i due, dunque fra fatalismo da una parte, libertà e responsabilità dall'altra.

### *Responsabilità e destino*

La responsabilità morale è un caposaldo dell'etica aristotelica.

E nel *De fato* per l'appunto è chiaro che la polemica antideterministica ha una precisa portata etica. Questo è già caratteristico di tutta la polemica antideterministica nell'antichità, almeno da quando Carneade (nel II a.C., per primo a quanto sembra) aveva formulato al riguardo il famoso 'ragionamento pigro' (*argos logos*). Cicerone ce ne parla nei suoi scritti sul destino e sulla divinazione: è quell'argomento, dice, che «ci indurrebbe, se lo seguissimo, a non prendere nella vita alcun tipo di iniziativa». E fa quest'esempio: se è destino, guarirai, se non è destino, non guarirai, dunque non serve a nulla chiamare il medico<sup>33</sup>.

Ma non è inutile solo curarsi dalle malattie. Se tutto è per destino, sono vani anche lodi ed elogi, premi e punizioni e ogni altro stimolo all'azione morale virtuosa. Questo argomento ha, fra l'altro, una precisa pregnanza dal punto di vista del sistema legislativo: il concetto di responsabilità è alla base del diritto romano, perché se non c'è responsabilità non c'è imputabilità.

Sulle implicazioni della dottrina del destino per la vita pratica insiste anche *Mantissa XXV*, che su questi presupposti invoca (reciprocamente) l'esistenza dei codici legislativi, come prova della libertà umana:

Ma certo è con la convinzione di averne la libertà che noi prendiamo decisioni su ciò che dobbiamo fare, invece di affidarci alle rappresentazioni dell'immaginazione e di seguirle come fanno gli animali irrazionali, e chiediamo consiglio a chi vediamo avere più capacità di noi nel giudicare i problemi e nel prendere le decisioni. Inoltre nelle circostanze più gravi e difficili non esitiamo a chiedere consiglio anche agli dèi, ritenendo di poter sapere

<sup>33</sup> Cic. *De fato* 12.28 s. (cfr. anche, in riferimento all'astrologia, id., *De div.* 2.46). Lo stoico Crisippo trovava capzioso l'argomento, e rispondeva con l'argomento dei 'confatali': anche chiamare il medico è per destino, tanto quanto guarire (Cic. *De fato* 13.30: *tam enim est fatale medicum adhibere quam convalescere. Haec, ut dixi, confatalia ille [scil.: Crisippo] appellabat*).

da loro, tramite oracoli o consigli, o tramite sogni, quale delle possibilità in questione dobbiamo scegliere. Lo possono confermare anche i codici legislativi, dove con istruzioni su qualcosa è comandato e prescritto ciò che bisogna fare, è onorato chi vi obbedisce e punito chi no.  
(Mant. XXV. 183.30-184.7)

In questo modo e in questa misura, nonostante la professione di rispetto per le nozioni comuni, Alessandro prende posizione contro corrente, contro il fatalismo dei suoi contemporanei. Per contrasto, intende mostrare che la fisica di Aristotele, applicata alla teoria del destino, salva uno spazio reale a ciò che dipende da noi ed è in nostro potere.

Di qui la difficoltà che è alla base di molte delle critiche mosse ad Alessandro: quella di parlare in termini aristotelici di un tema che aristotelico non è, in un'epoca e in un contesto che vedono diffusissima e prevalente una convinzione tutt'altro che aristotelica. E a maggior ragione dunque colpisce come testimonianza forte di impegno, se non politico, perlomeno civile, la scelta non facile di scrivere un trattato contro il determinismo e il fatalismo e di presentarlo come omaggio alla corte imperiale. Quest'aspetto politico della dedica di Alessandro merita, a me sembra, di essere messo in evidenza anche per un suo interesse storico. Forse qui, per una volta, dando prova di virtù morale, Alessandro lascia traccia della propria personalità. Si solleva e distingue in qualche modo dal *continuum* impersonale della tradizione esegetica e degli scritti del corpus, dove il suo nome sembra talora ridursi a un'etichetta complessiva, alla sigla di una scuola. Anche il fatto che nel *De fato* Alessandro parli ampiamente di sé in prima persona costituisce un aspetto di individualità atipica, rispetto alla restante opera dell'Esegeta. Questa parziale atipicità, e al tempo stesso l'intensità delle relazioni con altri trattati, più che con i commenti, sarà uno degli elementi da tenere in considerazione per le ipotesi – comunque ardue e difficili – che menzioneremo nel corso della seguente Appendice.

APPENDICE

*Alessandro di Afrodizia nell'epigrafe di Karakasu e nella dedica del De fato*

Nel 2001 un'epigrafe è stata rinvenuta a Karakasu in Asia Minore, non lontano dal sito storico della città di Afrodizia in Caria. È incisa sul basamento di una statua, non pervenuta, che era stato riutilizzato senza però venire eraso. Il testo, recentemente pubblicato da Angelos Chaniotis, recita:

Per deliberazione (*psêphisma*) del senato e del popolo, Tito Aurelio Alessandro, filosofo, uno dei diadochi in Atene (*tôn Athênêsin diadochôn*) [ha innalzato la statua del] padre Tito Aurelio Alessandro filosofo<sup>34</sup>.

Come si vede, l'epigrafe, che questo Alessandro dedica alla memoria del proprio padre, ci conserva per esteso i nomi – identici: *T. Aurelius Alexandros* – dell'uno e dell'altro. *Praenomen* e *nomen* mostrano che padre e figlio hanno già l'onore della cittadinanza romana, che poco più tardi Caracalla estenderà a tutti i sudditi dell'impero; e che lo devono presumibilmente a Titus Aurelius Fulvus Bionius Arrius Antoninus, che era stato un anno in Asia come governatore, probabilmente nel 135/136<sup>35</sup>, prima di diventare quell'imperatore, che conosciamo oggi come Antonino Pio. L'epigrafe ci dà anche i titoli, rispettivamente, per il padre, di «filosofo», e per il figlio, di «filosofo» e *diadochos* in Atene.

Così, il figlio, la voce parlante, si insignisce del titolo più alto nel contesto delle scuole di filosofia in età ellenistica e imperiale. '*Diadochos*' – letteralmente: 'successore' – equivale qui a successore del maestro, e in senso forte, per eccellenza, a scolarca.

Per questo, con virtuale sicurezza, identifichiamo l'Alessandro *diadochos* con il filosofo aristotelico Alessandro di Afrodizia, che dedicando il suo trattato *De fato* a Settimio Severo e al figlio di lui Caracalla, dice di sé:

<sup>34</sup> Chaniotis [2004]: ψηφισμαμένης τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου Τίτος Αὐρήλιος Ἀλέξανδρος φιλόσοφος τῶν Ἀθήνησιν διαδόχων Τ. Αὐρήλιον Ἀλέξανδρον φιλόσοφον τὸν πατέρα. Ringrazio A. Chaniotis e R.W. Sharples per avermi comunicato il contenuto dell'epigrafe prima che fosse pubblicato.

<sup>35</sup> Si sa per certo che Antonino (il cui nome è indicato e abbreviato in questa e varie altre forme nelle epigrafi, cfr. Hüttl [1936] p. 27 n. 3) governò in Asia, ed egregiamente, a quanto dice la Historia Augusta (SHA, *V. Pii* 3.2-4, 6). Non è però direttamente tramandato in che anno ciò sia avvenuto. Hüttl [1936] p. 36s., n. 38 desume da un'epigrafe di Efeso (*CIG* II 2965) che l'anno del mandato sia stato fra il 129 e il 136/137; poi da altri indizi ricava termini *post quem* e *ante quem*, isolando così come data più probabile di altre (parla di *grösser Wahrscheinlichkeit*) il 135/136.

Io sono a capo della scuola filosofica di Aristotele, essendo stato proclamato professore per vostra attestazione.<sup>36</sup>

In questo passo del *De fato*, finora, stavano le uniche indicazioni cronologiche precise e sicure che possedessimo su Alessandro; ma molti punti erano incerti: non si era nemmeno certi che provenisse da Afrodisia in Caria – altre città minori dedicate al culto di Afrodite portavano infatti lo stesso nome<sup>37</sup>–; né che l'incarico fosse ad Atene – altre cattedre infatti erano state istituite nell'impero. Anche altrove dunque c'erano «maestri» (*didaskaloi*) e «successori» (*diadochoi*)<sup>38</sup>. Ma per il sovrapporsi dei due titoli<sup>39</sup>, e in considerazione del dativo locativo, *Athènesin*, nell'epigrafe, possiamo affermare con sicurezza che la cattedra di Alessandro il giovane è una di quelle che erano state istituite nel 176 d.C. in Atene dall'imperatore Marco Aurelio per platonici, stoici, peripatetici, epicurei<sup>40</sup>.

Per vari aspetti, le indicazioni dell'epigrafe si inseriscono particolarmente bene nel contesto storico che altre fonti ci aiutano a ricostruire. Innanzitutto, sembra confermarsi che la cattedra imperiale andasse congiunta con lo scolarcato<sup>41</sup>. Regolare poi è il fatto che Alessandro il giovane fosse sia cittadino romano sia *diadochos* di nomina imperiale: sembra in effetti che la nomina imperiale, come già prima lo scolarcato, fosse generalmente riservata a cittadini romani<sup>42</sup>. Consta d'altronde che la carica fosse estremamente remunerativa, e questo potrebbe avere aiutato Alessandro il giovane, una volta trasferito ad Atene, ad intraprendere un'iniziativa particolarmente onerosa, come la dedica di una statua. Nondimeno è probabile che la famiglia di Alessandro godesse già prima di una certa agiatezza, perché generalmente era a famiglie abbienti, oltre che eminenti per altri riguardi, che l'onore della cittadinanza veniva attribuito.

<sup>36</sup> *De fato*, 164.13-15: τῆς τοῦ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας προΐσταται ὑπὸ τῆς ὑμετέρας μαρτυρίας διδάσκαλος αὐτῆς κεκηρυγμένος. Notevole mi pare qui l'uso del termine astratto, φιλοσοφίας προΐσταται, e non di altri termini che indichino più pragmaticamente la scuola come istituzione. Quanto invece all'epigrafe, la scuola di appartenenza non è affatto menzionata, come spesso non lo è in altre attestazioni epigrafiche, specie se di *diadochoi* aristotelici o platonici.

<sup>37</sup> Todd [1976], p. 1 n. 4, Thillet [1984], p. viii.

<sup>38</sup> Hahn [1989], p. 125 e n. 24, Glucker [1978], p. 150.

<sup>39</sup> Anche ad Atene, non è facile essere sicuri che *diadochos* nelle epigrafi significhi sempre scolarca; il caso di Flavio Menandro esaminato da Parsons [1949] appare dubbio secondo Hahn [1989], p. 123 s.

<sup>40</sup> Filostrato, *VS* II p. 566, Gal. *De ord. libr. suor.* p. 50 K., 80s. M., con Glucker [1978] p. 146.

<sup>41</sup> Hahn [1989], p. 124 s.

<sup>42</sup> Lo si desume da una lettera del 121 d.C. ad Adriano da parte di Plotina, vedova di Traiano. La lettera chiede per lo scolarca epicureo, Popilius Theotimus, la licenza di nominare un successore privo della cittadinanza: cfr. Parsons [1949], p. 270 n. 12, Hahn [1989], p. 125 s. Meno consueto, forse, era che il *diadochos* provenisse da fuori, se è vero che si preferivano per l'incarico cittadini ateniesi, o stranieri già residenti in Atene, come nota Parsons [1949], p. 269 n. 7. Se è così, la sfumatura di orgoglio di Alessandro nel dichiararsi φιλόσοφος τῶν Ἀθηνησιν διαδόχων è particolarmente giustificata.

*Un mestiere di padre in figlio*

A quanto si può immaginare, Alessandro il giovane è figlio d'arte. Filosofo, figlio di filosofo, è stato educato, forse nella scuola del padre, forse dal padre stesso, nel corso del II secolo dell'era cristiana: un'epoca di spiccato arcaismo e ritorno ai classici.

Questo potrebbe spiegare o almeno aiutare a comprendere l'estremo livello di specializzazione che l'opera di Alessandro rivela da ogni punto di vista e il controllo linguistico e concettuale che egli sa esercitare in tutta l'ampiezza della sua produzione. Per esempio, egli si esprime in linea di massima usando solo termini già usati da Aristotele – o composti e derivati a partire da quelli già usati da Aristotele, e limita comunque in modo drastico la presenza di vocaboli attinti al registro del linguaggio comune. Solo in casi rari e particolari Alessandro introduce termini tratti dal lessico di altre scuole e non attestati in Aristotele: la parola stessa *heimarmenê*, destino, è un'eccezione avvertita e giustificata come tale, che dunque in questo senso conferma la regola: essa manca nei testi di Aristotele, dove tuttavia Alessandro pretende di ritrovarla, citando a riprova due forme aggettivali e non sostantivali del participio perfetto *heimarmenos*<sup>43</sup>. Qualcosa di simile avviene per le forme argomentative impiegate da Alessandro, che sono in buona parte mutuate e riprese da Aristotele (ricordiamo che Alessandro commentò anche *l'Organon*); e anche per la struttura generale dell'esposizione, che segue una serie di moduli e modelli fissi e ricorrenti, per lo più di origine aristotelica<sup>44</sup>. La forma di fedeltà più importante riguarda comunque l'ortodossia dottrinale, sulla quale Alessandro vigila con padronanza ed abilità. Colpisce in effetti la sua capacità di attraversare e mettere in relazione nel suo insieme un corpus di scritti vasto e articolato; e di comporre nel linguaggio di Aristotele testi nuovi, le cui posizioni dottrinali, anche dove in parte originali, non sono mai veramente prive di supporto nei testi di Aristotele.

A nostra conoscenza, nessuno dei suoi predecessori aveva saputo fare tanto. Il corpus aristotelico era disponibile quasi nella sua interezza – sembra – da un paio di secoli almeno, pur con qualche menda e lacuna, nella cosiddetta edizione di Andronico. Alessandro per primo ne pratica un'esegesi complessiva, approfondita e analitica, dimostrandone conoscenza estensiva ed intensiva, insieme a capacità di sintesi e di organizzazione sistematica<sup>45</sup>. Come poteva avere

<sup>43</sup> *Mantissa* XXV. 186.13-23.

<sup>44</sup> Sul *De fato*, cfr. Natali [1996]. Inoltre, è possibile mostrare che in *De fato* 2-5 e in *Mantissa* XXV la dottrina del destino prende a modello, specie per la parte preliminare dell'argomentazione, la dottrina del caso e della fortuna (ἡ τύχη, τὸ αὐτόματον) in Aristotele *Fisica* II.3-5. Ringrazio C. Natali per avermi dato l'occasione di illustrare questo punto nel corso del seminario di Venezia. Intendo ritornare in futuro su questo tema.

<sup>45</sup> Fazzo [2002], pp. 20-24, 213-216. Prima di Alessandro, l'unico commentatore del quale abbiamo estratti significativi è, sulla sola *Etica Nicomachea*, Aspasio, probabilmente della prima metà del II sec. d.C. Ivi, riscontriamo una certa tendenza a citare altre opere di Aristotele. Sono menzionate infatti, genericamente, la *Fisica*, e puntualmente *l'Organon* (gli *Analitici Pr. e Post.* e i *Topici*, cfr. l'indice all'edizione di Heylbut in *CAG* XIX.1, in part. p. 242 s).



acquisito tali competenze, lavorando in modo così progredito rispetto ai suoi predecessori – almeno per quanto ne abbiamo notizia? Competenze così precise e specializzate colpiscono a maggior ragione, se si considera in quanto diverse ed arretrate condizioni lavorasse l'esegeta fino ad allora. Non solo il supporto materiale, i rotoli in *scriptio continua*, era di lenta e difficile consultazione; ma soprattutto era arretrata e embrionale la tradizione interpretativa dei testi stessi: dopo Alessandro, l'esegesi armonizzante dei neoplatonici, le parafrasi dei bizantini, poi la ricostruzione sistematica degli scolastici avrebbero predigerito il contenuto positivo del *corpus* rendendolo funzionale alla memorizzazione e all'insegnamento. Tutto ciò presuppone però, come un fondamento e una condizione *sine qua non*, quel livello e quel modo di conoscenza e rielaborazione analitica e sistematica del corpus e delle dottrine, del quale non conosciamo l'edificio complessivo prima dell'epoca di Alessandro.

Ma proprio perché certi predecessori dei quali abbiamo notizia sono poco più che pallidi nomi; e anche riguardo ad Aspasio, del quale abbiamo i resti più significativi, nulla ci assicura che gli si possa ascrivere una parte principale del lavoro estensivo di Alessandro sul corpus aristotelico, per questo a maggior ragione non possono che stupire in Alessandro la profondità delle conoscenze, l'abilità nel rielaborare e nel proseguire imitando; il controllo stilistico e formale, che appare così spiccato, da sembrare in lui quasi una seconda natura.

E una prima, almeno parziale spiegazione potrebbe essere questa: che Alessandro sarebbe stato educato a questa tecnica di scrittura e di redazione fin dalla prima giovinezza, così da farne non solo un mestiere e uno strumento di lavoro, ma uno stile personale, interamente assimilato, di pensiero e di parola.

#### *Alessandro e Alessandro: dubbi e problemi*

Abbiamo discusso sinora del significato documentario positivo dell'epigrafe di Karakasu.

Penso che sia giusto ora menzionare alcuni punti di dubbio o almeno di incertezza quanto al valore e al significato del reperto.

#### *Le ragioni di una datazione*

Cominciamo con la datazione. Chaniotis dice che la famiglia di Alessandro dovette ricevere la cittadinanza romana dal futuro imperatore Antonino Pio quando questi fu governatore in Asia, nel 135/136<sup>46</sup>, e che *questo* data con sicurezza l'iscrizione alla fine del II o all'inizio del III secolo<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Cfr. *supra*, n. 35.

<sup>47</sup> Chaniotis [2004], p. 80: «The name Titus Aurelius, borne both by the father and the son (L. 4 and 8), implies that the family was awarded Roman citizenship by the later emperor Antoninus Pius (Titus Aurelius Fulvus Antoninus), probably when he was holding the office of the cover-

In realtà, quali sono i motivi di questa datazione?

La dedica del *De fato* ‘agli imperatori’ (*pros tous autokratoras*) presuppone la partecipazione di Caracalla, ma non ancora di Geta, all’impero di Settimio, si colloca dunque negli anni 198-211 o con maggior probabilità fra il 198 e il 209<sup>48</sup>. Sarà questa connessione con quegli anni tardi del principato di Settimio, e non la cittadinanza romana dei protagonisti, a richiedere quella datazione. Essa d’altronde varrà come *terminus post quem* piuttosto che come data determinata: se la dedica, come si ritiene per lo più, fu occasionata dalla nomina, e questa si colloca negli anni 198-209, l’epigrafe tuttavia potrebbe essere notevolmente più tarda sia dell’una che dell’altra (non sappiamo da quanto tempo Alessandro era stato nominato professore quando dedicò una statua al padre).

#### *Origine della cittadinanza romana nella famiglia di Alessandro*

Per ciò che riguarda invece la relazione fra la famiglia di Alessandro e gli anni di governo in Asia di Titus Aurelius Fulvus Antoninus, è difficile pensare che già nel 135/136 il padre di Alessandro fosse entrato in relazione con il futuro imperatore e ne fosse personalmente insignito della cittadinanza: perché il *floruit* del figlio (anche se prendiamo quest’idea di *acmen* in tutta la sua vaghezza) disterebbe settant’anni circa da quello del padre. Più facile sarebbe per esempio immaginare che non il padre, ma il nonno di Alessandro avesse incontrato il futuro Antonino Pio, avesse assunto il nome romano di Titus Aurelius, e l’avesse trasmesso al figlio, dedicatario della statua, e tramite il figlio al nipote, autore della dedica. In questo caso immaginiamo generazioni che si susseguono a una media di trentacinque anni circa di distanza l’una dall’altra, e questo è naturalmente più verisimile<sup>49</sup>.

nor of Asia in AD 135/136 (...), and this safely dates the inscription to the late 2<sup>nd</sup> or early 3<sup>rd</sup> century».

<sup>48</sup> La datazione tradizionale del *De fato* si basa sulla dedica e pone il *De fato* fra il 198 e il 211 d.C., cioè nel periodo di co-impero fra Settimio Severo e Caracalla. Todd [1976], p. 1 n. 3, propone di restringerla agli anni 198-209, perché dal 209 al 211 fu coimperatore anche Geta, che nella dedica non si trova nominato. In Fazzo [1999], p. 72 n. 118, avevo proposto di sfumare questa restrizione, perché dopo la morte di Settimio e l’assassinio di Geta da parte di Caracalla sarebbe stato difficile fare circolare il trattato con una dedica anche a suo nome. Non sapevo che la stessa ipotesi di una *damnatio memoriae* di Geta fosse stata ventilata anche nella recensione di Todd da parte di Montanari [1980], p. 1438 s., che menziona iscrizioni e papiri coevi donde il nome di Geta fu cancellato. L’indicazione di Todd costituisce comunque, mi sembra, un indizio di probabilità.

<sup>49</sup> Può interessare riassumere, per un parallelo, il caso della famiglia di filosofi esaminato da Parsons [1949]. Si tratta di un’epigrafe dell’anno 100 d.C. ca., su di un blocco di marmo dell’agorà ateniese: «Il sacerdote delle Muse filosofiche T. Flavio Panteno, figlio del *diadochos* Flavio Menandro, con i figli Flavio Menandro e Flavia Sebastilla, lascia, dai propri beni, i portici esterni, il colonnato, la biblioteca con i libri, tutto l’arredo in essi (contenuto) ad Atena Polia-de, all’imperatore Cesare Augusto Nerva Traiano Germanico, e alla città degli Ateniesi». Trovando tracce di due Panteno a distanza di almeno 75 anni, Parsons suppone (p. 271) che il Pan-

Quanto si è speculato fin qui, potrebbe sembrare, influisce poco sulla datazione delle opere di Alessandro, e ancor meno sulla loro interpretazione. In realtà, tuttavia, può non essere del tutto inutile aver evocato la figura del nonno di Alessandro, non solo per curiosità storica, ma anche per questo diverso tipo di motivo. Un padre e un figlio, di nome uguale o diverso, entrambi filosofi, possono già costituire il nucleo embrionale di una scuola<sup>50</sup>. L'epigrafe, documentando l'esistenza di due generazioni, lascia aperta la possibilità di allungare la serie – o *diadoché* come gli antichi la chiamavano. La si potrà allungare in giù, dopo Alessandro il giovane, speculando sui discendenti. Di questi in effetti si è talora discusso, da parte di chi ha parlato della 'scuola di Alessandro'<sup>51</sup>. Ad allievi o successori potrebbero infatti ascrivere alcuni opuscoli che vanno a nome dell'Esegeta ma non sembrano propriamente suoi.

Ora sappiamo però che la serie o successione si estende all'in su, con uno se non più antenati. Quanti, non è dato sapere. È su questi che mi vorrei ora soffermare: su quegli antenati, uno o più d'uno, che ebbero forse lo stesso nome – almeno uno, sì, ma non importa molto; e praticarono la stessa professione – almeno uno sì: e questo importa. Sembra peraltro che quel tipo specifico di *diadoché*, che la successione professionale fra padre e figlio può rappresentare, abbia una certa probabilità di estendersi nel tempo, non solo su due, ma su più generazioni<sup>52</sup>.

teno più anziano sia nonno del più giovane (Ringrazio André Laks, per i suoi consigli e per l'aiuto nel reperimento dell'articolo di Parsons).

<sup>50</sup> Natali [2003], p. 41: già la relazione fra un maestro e un discepolo costituisce dal punto di vista degli antichi il nucleo di una scuola; d'altra parte lo stesso Natali, p. 41 s., 50, sottolinea la ricorrenza delle relazioni parentali fra maestro e discepolo nel mondo greco.

<sup>51</sup> Sharples [1990].

<sup>52</sup> Cfr. per es. anche Parsons [1949]. Un caso notevole di διαδοχή familiare sembra quello di Nicola di Damasco, almeno secondo la testimonianza di Sophronios di Damasco, patriarca di Gerusalemme († 638, Migne, *PG* 87.3, col. 3622 D): dopo il più celebre Nicola (I sec. a. C.) ci fu a Damasco – dice Sofronio – nella stessa famiglia (γένος), una successione (διαδοχή) di altri dodici Nicola dediti alla filosofia. La notizia si inserisce peraltro nel contesto di uno *status quaestionis* che appare ancora piuttosto confuso. In effetti, fonti greche ci parlano ampiamente dello storico e pedagogo Nicola di Damasco, collaboratore di Erode il grande di Giudea (fine del I sec. a.C.), autore di una *Storia universale* in 144 libri e biografo di Ottaviano Augusto. Jacoby [1926] raccolse al suo riguardo 15 testimonianze e 143 frammenti (*Fr. Gr. Hist.* II A n.° 90, pp. 324-430). Le Testimonianze 2, 10a-b, 11 e i Frammenti 73, 132, 133, 135 menzionano, fra le attività svariate e gli studi poliedrici (cfr. Suda, Fr. 132) di questo Nicola, un interesse per la filosofia, vuoi in generale (come il citato Sophronios, Test. 2; *Exc. De virtut.* Fr. 133, 135) vuoi peripatetica (Ateneo, Test. 10a, 11, Fr. 73; Plutarco, Test. 10b) vuoi 'peripatetica o platonica' (Περιπατητικός ἢ Πλατωνικός: così la Suda = Fr. Jacoby 132). D'altronde altre fonti, per lo più non greche (tranne cioè Simplicio, 490-560 d.C. ca.), attestano tracce di un Nicola, che Simplicio chiama Peripatetico, altri chiamano anche Nicola di Damasco, la cui opera si inserisce nella tradizione esegetica ai testi di Aristotele. Del *Compendio della filosofia di Aristotele* a lui attribuito (ed. Drossaart-Lulofs [1969]) restano larghi estratti in siriano e tracce in greco ('Nicola peripatetico' ap. Simpl. in *De Caelo* 398.36-399.4; invece le citazioni di un Nicola di Damasco ap. Simpl. in *Phys.* si riferiscono a un'opera dossografica περὶ θεῶν utilizzata da Porfirio che potrebbe – mi sembra – non essere dello stesso Nicola; cfr. le difficoltà segnalate da Drossaart – Lulofs [1969] pp. 17-19). L'autore dovette essere un professionista dell'insegnamento e dell'esegesi aristotelica; mostra conoscenza estensiva del *corpus*, inclusa una forte in-

*Quale Alessandro di Afrodisia scrisse i commenti ad Aristotele?*

Quale è l'interesse a speculare sull'albero genealogico di Alessandro? Forse ciò che più importa per gli scopi presenti non è che il legame sia fra consanguinei e fra omonimi, ma che ci sia una precisa continuità materiale e culturale fra Alessandro di Afrodisia, quello che conosciamo (o che crediamo di conoscere) e un numero imprecisato di suoi predecessori. Intendo per predecessori, non maestri dei quali egli sarebbe stato semplicemente uditore, al modo di quando uno dice 'Ho sentito da lui questa interpretazione...' e la distingue così espressamente dalla propria; ma al modo di una continuità quasi senza soluzione, fatta di insediamento geografico, di libri che si tramandano, e soprattutto di un modo di lavorare comune che è collettivo, non perché sia necessariamente di équipe, anche se poté certamente esserlo, ma perché accumula progressivamente gli esiti sistematici ed analitici dell'attività esegetica nel corso delle generazioni.

Questo tipo di continuità, che riscontriamo nei commenti di Alessandro e, fra quelli pervenuti, soprattutto in quello alla *Metafisica*, richiede, non che i contributi individuali vengano menzionati come distinti, ma che si integrino

clinazione per la tecnica della parafrasi, che egli applica su un corpus già sistematicamente organizzato, come si evince anche dalla natura delle sue obiezioni ap. Averroé = Drossaart-Lulofs Test. 7.4 p. 11: esse comportano una critica a quell'ordinamento della *Metafisica* in quattordici libri, che troviamo discusso e giustificato in Alessandro di Afrodisia (*in Met.*, 136.8-17, 137.2-138.23, 172.18-22, 237.3-238.3, 344.2-345.20 Hayduck – senza alcun riferimento a Nicola; e ap. Averroé *in Met.* 1394-1405 Bouyges, con riferimento per contrasto alle critiche di Nicola). D'altra parte, una parafrasi dell'*Etica* aristotelica, è conservata sotto il nome presunto di Nicola nella parte centrale di un manoscritto della moschea Qarawīyīn di Fez e sembra allinearsi ai caratteri metodologici del *Compendio*; nello stesso testo si trovano citati Plotino (*Enn.* I.2. 1 sg.) e criticate le dottrine dei Cristiani; vi si riscontra inoltre una tendenza a conciliare Aristotele e Platone; pertanto Lyons [1960-1961] ha negato che lo scritto possa essere opera dello stesso autore del *Compendio* (nel presupposto che questo sia vissuto nel I sec. a.C.), lo ha datato conseguentemente al IV secolo e lo ha assegnato a un diverso Nicola, di Laodicea; di questo Nicola parlerebbe Bar Hebraeus (Grīgōr abū-l-Faraġ, 1225-1286, *Hist. Dynastarum Moslemicarum*, Beirut 1890, p. 139 = Test. 6 ap. Drossaart-Lulofs [1969], p. 10) collocandolo all'epoca di Giuliano. In realtà però Bar Hebraeus si riferisce chiaramente ed espressamente allo stesso Nicola che fu autore del *Compendio della filosofia di Aristotele* e del *De plantis* (aggiungendovi solo un'informazione ulteriore, ma di attendibilità incerta: «secondo ibn Butlān [medico arabo dell'XI sec.] egli proveniva originariamente da Laodicea»). Così questo spostamento di attribuzione comporta un'ipotesi artificiosa, e la ricostruzione che ne risulta è debole, come mostra la voce dedicata a «Nicolas 'de Laodicée' (pseudo)» di M. Zonta (in corso di pubblicazione nel *Dictionnaire des Philosophes Antiques* a c. di R. Goulet). Conclude infatti in proposito: «Il ne semble donc pas hasardeux de supposer que ce 'Nicolas de Laodicée' n'a jamais existé». Quanto alla testimonianza di Sofronio, Drossaart-Lulofs [1969], p. 5, non sembrò prenderla seriamente in considerazione, ma notò incidentalmente: «it is most embarrassing, because it multiplies the one Nicolaus Damascenus no less than thirteen times. And when we are inclined to consider the first of them, Herodes' friend, as the author on philosophical matters, there are still twelve others, all equally genuine and all 'priding themselves on philosophy' who might raise a claim of being the real one». E non tornò più sull'argomento. Ma l'intera questione merita oggi approfondimento. Sembra in particolare che l'identità di Nicola l'autore del *Compendio* con lo storico e pedagogo del I sec. a.C. non possa essere accettata senza riserve, fino a che non sia stata verificata e comprovata alla luce degli studi più recenti.

organicamente, o si succedano affiancandosi senza elidersi né contrapporsi radicalmente. Mancano pertanto i nomi dei predecessori, così come manca una chiara demarcazione del contributo distintivo dell'ultimo esegeta che scrive. Se è così, si potrebbe dire che non per timidezza o riservatezza i commenti di Alessandro, a differenza dall'essoterico *De fato*, negano ostinatamente al lettore ragguagli autobiografici, segni di personalità, espressioni di passioni individuali, per nulla dire dei motti di spirito, la cui assenza sembra aver suscitato qualche delusione<sup>53</sup>. Non portano tracce di individualità, perché opera individuale non sono. Chi per ultimo ha messo mano a un commento, e di suo ha messo solo qualcosa, mentre il resto lo deve ad altri, difficilmente ha motivo di introdurre interventi in prima persona singolare. Significativamente, una formula tipica, in Alessandro, per introdurre una soluzione interpretativa ulteriore rispetto a quelle già prospettate, è 'si può anche intendere [*scil*: il passo] in questo senso, cioè che...' (*dynatai tis kai akouein...*; nelle *Quaestiones*: *dynatai tis legein kai*: 'si può dire anche che...'). Questa formula ha la proprietà di potersi aggiungere, sempre in formula impersonale, al testo preesistente senza richiedere necessariamente una revisione sintattica o l'aggiunta di riferimenti prolettici. Altrove e più sovente, troviamo fra una proposta interpretativa e l'altra, in Alessandro come in altri commentatori, una particella disgiuntiva «è»: 'Oppure' [*scil*: 'Oppure si potrebbe dire']. Anche questa può essere introdotta con la stessa funzione, di inserire un'ulteriore proposta senza modificare nulla di ciò che viene prima.

Ci sono paralleli interessanti a questo riguardo nella letteratura esegetica: sappiamo che un commento poteva essere scritto scrivendo sui margini di un altro commento, in particolare sui margini del commento del maestro del commentatore. Questi poteva aggiungere il proprio mantenendo intatto o poco mutato il resto, e il testo così ampliato poteva essere trasmesso tanto a nome del maestro quanto a nome dell'allievo<sup>54</sup>.

In considerazione di quanto sopra, l'epigrafe di Karakasu può porre un interrogativo. Il testo inciso ci parla di un padre e di un figlio. Ebbero lo stesso nome, Alessandro, la stessa origine geografica, Afrodisia, la stessa professione: filosofo. Uno dei due, il figlio, ha fatto carriera come professore, come funzionario imperiale. Per questo lo associamo sicuramente a quell'Alessandro che fu messo in cattedra da Settimio Severo e gli dedicò il *De fato*. Se anche il padre fosse stato professore per nomina imperiale e *diadochos* ad Atene, è presumibile che l'epigrafe ne accennerebbe; il titolo più semplice di *philosophos*, a lui attribuito, fa pensare che non fu così. Eppure è Alessandro il padre infatti a essere celebrato con il consenso della cittadinanza intera ('del senato e del popolo' di Afrodisia, secondo quanto recita l'epigrafe). Né fu onorato, se l'archeologia non erra, con una semplice lapide, ma con una statua. L'epigrafe è incisa infatti su di un basamento statuario, come si usava con i benefattori della città. Solitamente, è vero, doveva trattarsi di benemerenze di tipo economico piuttosto che

<sup>53</sup> Barnes [1991], p. 10, lamentando: «There are no light touches – and no jokes».

<sup>54</sup> Marinus, *Proclus*, 27 con Saffrey-Segonds [2001], p. 32, 151 s.

culturale. Qui ci mancano lumi. Forse, in generale, un tipo di evergetismo non escludeva l'altro<sup>55</sup>.

La questione è dunque: quale (o: quali) Alessandro di Afrodizia scrisse (o: scrissero) i commenti ad Aristotele? Quale (quali) Alessandro fu(rono) ricordato(i) come 'l'Esegeta' per eccellenza? Fu colui che trovò miglior fortuna da vivo? O fu colui che – per qualche motivo – meritò maggiori onori, e più solenni da morto?

I dati a nostra disposizione sono pochi; non possiamo fare altro che considerare quelli che abbiamo, e esprimere un giudizio di probabilità in base a quelli.

Forse l'ipotesi unicista non è la più probabile. Possono incrinarla ipotesi varie, tutte in qualche modo pluraliste, se non 'analiste', come si potrebbe dire per analogia con la *querelle* ottocentesca sulla paternità dei poemi omerici. Evocherò due possibilità in qualche modo più semplici, per poi tentarne una più sfumata ed elastica, suscettibile di adattamento in funzione di fattori variabili ed incognite diverse.

Innanzitutto: la consapevolezza di quanti dettagli ci manchino non ci consente facilmente di escludere le ipotesi estreme: né la vulgata tradizionale, che ci induce ad attribuire a un solo uomo tutto il *corpus* di Alessandro (salvo direi qualche opuscolo più visibilmente spurio); né però quest'altra ipotesi: il grande commentatore fu quello commemorato, per questo o qualche altro motivo, con una statua; il figlio ne trasse beneficio per la sua carriera; ebbe dunque, personalmente, buone ragioni in più per tributare al padre, da morto come da vivo, non solo quella riconoscenza che la *pietas* filiale impone verso il genitore, e massimamente verso il genitore che fu anche maestro (se fu il padre il suo maestro); ma onori eccezionali, così da elevargli una statua, in comunanza di voti con il senato e con il popolo della città di Afrodizia. L'opera personale dell'Alessandro *diadochos*, professore nominato dai Severi abbraccerebbe sicuramente i trattati, che presentano un taglio meno specialistico e più polemico: ivi si trova divulgata la parte più fruibile del magistero esegetico della scuola, ad uso degli uditori dei corsi ateniesi: un pubblico almeno in parte non specialistico, che soleva passare dalle lezioni dell'uno a quelle dell'altro maestro per dotarsi di una generica 'educazione liberale', propedeutica e preliminare a una carriera non filosofica<sup>56</sup>, ed era così naturalmente portato al confronto fra una scuola e l'altra.

Una tale ipotesi comporta questo principale inconveniente (e sarà forse questo, ad averne distolto Chaniotis e i suoi collaboratori): di costringerci a dividere fra due autori, diversi seppur biograficamente assai vicini, il *corpus* di scritti che

<sup>55</sup> Nel caso esaminato da Parsons [1949], T. Flavio Panteno è evergete e filosofo al tempo stesso, cfr. *supra*, n. 52.

<sup>56</sup> Cfr. Natali [2003], 60: il fenomeno non è legato solo ad Atene e alle cattedre di Marco Aurelio: già per es. Apollonio di Tiana e Galeno frequentarono maestri delle quattro scuole, l'uno a Egea, l'altro a Pergamo, cominciando verso i 14 anni, e terminando pochi anni dopo. Quest'uso si trovò istituzionalizzato dalle cattedre antonine ad Atene, cfr. Glucker [1978], p. 148.

attribuivamo ad uno solo (seppur talora con qualche fatica<sup>57</sup>, che la nostra ipotesi comunque non aiuta a mitigare). Se poi la spartizione degli scritti in due gruppi risulta in sé artificiosa, ci sarà un'ulteriore ragione per considerarla arbitraria.

Si dirà: *non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*. È come se si dicesse: se basta un Alessandro, a che pro supporre due? Ma fatto è che i nostri 'Alessandri' sono già due, e che dunque la prima obiezione non vale. Vale piuttosto la pena di mettersi a pensare, se qualche altro indizio non cospiri verso l'ipotesi di una spartizione di competenze, attitudini, stili e attività, sì da indurre a postulare *almeno* due personaggi in azione, diversi e scaglionati nel tempo in due *o più di due* generazioni successive, pur nella più stretta continuità culturale e materiale. Sottolineo 'almeno' e 'o più di due'. Gli indizi che menzionerò ora, se valgono a suggerire uno sdoppiamento nei livelli di profondità, così da fare risaltare in primo piano una figura individuale, quella dell'Alessandro giovane, sbalzandola da una prospettiva abitualmente appiattita, non dicono però nulla dell'identità né del numero dei predecessori che gli fanno da sfondo. Questo consiglia di mantenere la nostra ipotesi generale e flessibile quanto al ruolo preciso di Alessandro il vecchio, alla cui memoria la statua fu eretta sul basamento di Karakasu.

Per discutere il problema su basi più documentate si dovrebbero impostare, discutere, applicare, in relazione a questo caso particolare, modelli di analisi sia stilistica che contenutistica, senza tralasciare la possibilità di impiegare strumenti statistici. Non è questo il luogo per un tale approfondimento. Mi limiterò ad esemplificare quali generi di considerazioni potrebbero essere presi in considerazione già allo stato attuale delle conoscenze. Con questa premessa: alcune non mostrano necessariamente differenza di autore ma indicano perlomeno stili differenti di scrittura.

#### *Elementi di discontinuità fra i commenti e le opere personali di Alessandro*

Fra le considerazioni inerenti il metodo, lo stile, la tecnica di scrittura, menzioniamo innanzitutto alcune note che mostrano perlomeno la compresenza di due stili di redazione diversi. Per esempio, la connessione sintattica fatta di *te kai* consecutivi, con un valore poco diverso da quello della semplice congiunzione *kai*, nei trattati è tre volte circa più frequente che nei commenti di Alessandro (oltre che circa dieci volte più frequente che in Aristotele)<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Il pericolo di pseudoepigrafi esiste nei testi conservati nell'originale greco, ed è più forte fra quelle opere conservate solo in arabo; cfr. per una rassegna generale dello *status quaestionis* Goulet-Aouad [1989], Fazzo [2003].

<sup>58</sup> Ho considerato le seguenti opere nella versione TLG: *Al. in Met.* (solo i libri autentici, I-V), *in An. Pr., in Top., De anima, De fato, De mixtione, Quaestio II.3; Arist. Phys., De Caelo, Gen. et Corr., De anima, Met.* Per la precisione, riporto qui di seguito le cifre che indicano quante occorrenze di  $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$  consecutivi si trovano in media per ogni 1.000 parole di testo, precisando fra parentesi le medie dei singoli testi, per mostrare che i diversi gruppi presentano al loro interno valori relativamente simili e vicini. Nei commenti di Alessandro: 3,23 (medie parziali: *in Met.*:

Dal punto di vista della relazione con le altre sette filosofiche, colpisce una differenza maggiore fra i trattati e i commentari. I trattati maggiori sono accomunati da una costante tensione polemica contro lo stoicismo. L'autore, si può dire, non perde occasione per attaccare o criticare gli stoici e mostra, soprattutto sul piano delle dottrine fisiche, di considerarli i peggiori nemici, sia suoi che della scuola. Non così è nei commentari. Solo in fatto di logica, occasionalmente e senza speciale *vis* polemica, Alessandro discute e critica le opinioni degli stoici, che contendevano in effetti da tempo agli aristotelici il primato in questo settore (*in An. Pr.*, *passim*; cfr. anche *In Met.* 301.17-26). Non menziona però né il determinismo stoico, né quella tesi della compenetrabilità dei corpi (*to sôma dia sômatos chôrein*) cui il *De mixtione* di Alessandro (227.1-10, cfr. *supra*) riduce tutte le loro dottrine fisiche. Nemmeno quando nel commento al *De sensu* e ai *Meteorologica* si tratta di mescolamento (come *mixis* o come *krasis*: il tema cui afferisce l'argomento antistoico del *De mixtione*) Alessandro menziona mai gli stoici. Eppure questi sono i commentari di Alessandro che più agevolmente si sarebbero prestati a discutere le opinioni fisiche degli avversari. Ivi, piuttosto di rado, Alessandro li cita per registrare la loro opinione al modo della dossografia (*in Meteor.* p. 62.4-7; cfr. anche *in Met.* 178.16-19: è l'unica loro citazione in tutto il commento *in Metaphysica*), tutt'al più osservando che è diversa da quella di Aristotele, e spiegando il perché (*in De sensu*, p. 73.19-24; 167.4-8).

Inoltre: dal punto di vista concettuale, è cruciale nei trattati il concetto di *physis*, natura. È un concetto di base, larghissimo e versatile su tutto lo spettro dei temi e problemi affrontati da 'Alessandro' in quei contesti. In particolare, la provvidenza nel *De providentia* è la natura, in senso cosmico; il destino nel *De fato* è la natura, in senso individuale. Questo concetto non riveste un ruolo analogamente significativo e centrale nei grandi commentari ad Aristotele. Il passo dei commentari nel quale esso si trova più direttamente tematizzato, *in Met.* 103.35-104.3, non menziona né l'identità fra natura e destino, né l'identità fra natura e provvidenza; non solo, ma sembra vietare quest'ultima, visto che insiste soprattutto sul carattere irrazionale (*alogos*, *ou kata logismon*), non cosciente (*ou gar ennousa hê physis poiei ha poiei*), dunque in senso stretto: non-provvidenziale, dell'azione benefica della natura sui corpi soggetti a mutamento. Questa sembra una discrepanza difficilmente riconponibile.

4,76; *in An. Pr.*: 2,18; *in Top.*: 2,79; cfr. per contrasto ps. Al. – cioè Michele di Efeso – *in Met.* VI-XIV: 0,87). Nei trattati di Alessandro: 11,31 (*De anima*: 11,60; *De fato*: 8,64; *De mixtione*: 13,109; *Quaestio* 26,408). In Aristotele: 0,98 (*Phys.* 0,64; *De Caelo* 0,95; *Gen. et Corr.*: 0,93; *De anima*: 1,93; *Met.* 0,99). D'altra parte, l'uso di  $\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$ , così tipico dei trattati, non ha solo una funzione ritmica. Né serve solo, come per lo più in Aristotele, ad associare termini e concetti, per affermare sia l'uno che l'altro *al tempo stesso* nonostante la loro differenza; serve invece spesso a costruire quelle coppie sinonimiche, quella sorta particolare di endiadi (il verbo, se si tratta di sostantivi, è al singolare) cui i trattati e alcune *Quaestiones* tipicamente ricorrono per spiegare meglio alcuni concetti cruciali. È un modo di usare la lingua, ampliando il lessico senza ampliarlo, per abbinamento e combinazione di termini. Cfr. per esempio l'espressione  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$   $\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , «potere-e-natura», caratteristica della *Quaestio* II.3 e della teoria della provvidenza in Alessandro (pensata come potere ed effetto del moto dei corpi celesti sul mondo sublunare; cfr. Fazzo [2002], p. 180 s., 187 n. 420, [1999], p. 202 s. n. 21).



Inoltre: i commenti e un gruppo significativo di opuscoli detti *Quaestiones* trovano un elemento di affinità e comunanza nel metodo delle soluzioni multiple<sup>59</sup>. C'è una precisa continuità nella tecnica di scrittura, in questi passi a soluzioni multiple, fra commenti ed opuscoli: si riscontra lo stesso tipo di uso, veramente aporetico e non dogmatico, di questa tecnica esegetica; e persino l'uso delle stesse particelle e degli stessi connettivi sintattici. Questo tipo di tecnica può dare adito all'ipotesi di una composizione a strati, in cui si conservino diverse fasi della tradizione esegetica; essa è pressoché assente nei trattati maggiori. D'altra parte la *Quaestio* II.3, dove essa è impiegata in forma esemplare, presenta punti di contatto strettissimi e coincidenze parola per parola con i trattati maggiori *De providentia* e *De principiis*.

*Il corpus alessandrista come tradizione esegetica e come opera collettiva*

Stando così le cose, resta ancora virtualmente aperta l'interpretazione tradizionale, nella forma riveduta che qui propongo in funzione di quanto emerso dalla discussione dell'epigrafe: che lo stesso Alessandro, dopo aver lavorato ai commenti o comunque dopo aver preso cattedra in Atene, abbia allora modificato e adattato il suo proprio stile di scrittura in funzione delle nuove esigenze didattiche. È verosimile in effetti che i trattati, per il tipo di produzione che rappresentano, siano legati all'insegnamento pubblico di Alessandro il giovane nel contesto della concorrenza fra scuole in Atene. La probabilità che alcuni di questi trattati siano derivati per estratti dal commento alessandrista al corrispondente trattato di Aristotele (come fu comprovatamente il caso per il *De anima* di Alessandro<sup>60</sup>) ci dà l'idea e l'esempio del riutilizzo divulgativo cui la tradizione dell'esegesi ai testi di Aristotele poté andare soggetta nel mutato contesto di insegnamento, trasferendosi da Afrodisia ad Atene.

Se invece si volesse elaborare, non fosse che a modo di esempio, un'ipotesi non unicista bensì piuttosto (e perlomeno) dualista quanto all'attribuzione degli scritti trasmessi a nome di Alessandro di Afrodisia, si registrerebbero sotto attribuzioni diverse, da una parte i trattati, che sono di Alessandro il giovane, dall'altra la parte principale e più antica dei commenti.

Porremmo dunque come gruppo a sé innanzitutto i trattati, nella misura in cui sono accomunati da caratteristiche stilistiche peculiari. Più sicuramente resterebbero assegnati a questo nostro autore (Alessandro il giovane) quelli che presentano analogie notevoli di struttura. Tali sono i trattati il cui esordio è composto per *diaphônia*, cioè per scontro fra opinioni estreme e contraddittorie: il *De fato*, il *De providentia* e il *De mixtione*<sup>61</sup>. Ma è verosimile che si debbano strettamente associare a questi anche gli altri trattati afferenti lo stesso filone di polemica antistoica, secondo quanto si è visto in *De mixtione* 227.1-10.

<sup>59</sup> Cfr. Fazzo [2002], pp. 25-29.

<sup>60</sup> Cfr. Accattino-Donini [1996]<sup>2</sup>, p. VII s. con i rimandi e la bibliografia ivi indicati.

<sup>61</sup> Cfr. Mansfeld [1988].

Sul versante più antico della scuola e della tradizione starebbero invece per l'appunto i commenti, eccettuate, all'interno di questi, quelle aggiunte ultime e posteriori, che per qualche motivo siano databili all'epoca di Alessandro il giovane. Quanto infatti ai luoghi a soluzioni multiple, nei commenti e nelle *Quaestiones*: già in passato si è suggerito che all'esegeta più recente (per noi: Alessandro il giovane) si ascrivano le ultime soluzioni, sia nei passi a soluzione multipla all'interno dei commenti, sia nella *Quaestio* II.3.

Ma il corpo centrale dei commenti si attribuirebbe alla tradizione precedente: o ad Alessandro il vecchio, nel caso dell'ipotesi, attraente ma non verificabile, di una trasmissione di padre in figlio; oppure, più in generale – in un modo che in questo momento non è possibile precisare – al magistero dei predecessori.

Ciò che qui si è voluto proporre è un'ipotesi provvisoria che potrà essere verificata, corretta, ulteriormente sviluppata (specie in riferimento alle eterogenee collezioni di opuscoli della *Mantissa* e delle *Quaestiones*), o smentita. In ogni caso suo scopo principale, va precisato, non è spiegare l'una o l'altra divergenza dottrinale all'interno del *corpus* alessandrino. In linea di massima, in questo tipo di letteratura l'identità non garantisce sempre la coerenza, anche perché l'autore di volta in volta deve interagire con la tradizione esegetica dei singoli passi e problemi. E d'altra parte, vige fra i commentatori uno zelo di continuità dottrinale, tale per cui la coerenza non garantisce l'identità dell'autore. Ci si propone, piuttosto, di esemplificare una possibile scansione cronologica e tipologica del *corpus* alessandrino, che ne metta le diverse parti in qualche relazione con l'evoluzione della scuola, per la quale il passaggio ad Atene, attestato (a quanto sembra) dal recente reperto archeologico, dovette comportare uno slittamento verso un livello di insegnamento meno specializzato e più generico – quello per l'appunto dei trattati. La precarietà stessa di questa, come di altre analoghe ipotesi sui rapporti fra i due 'Alessandri', potrà almeno servire a mettere in evidenza quante cose non sappiamo e quante certezze potrebbero restare più sfumate.

Di più infatti non è lecito per ora sapere né congetturare. Sulle fasi precedenti della tradizione grava, qui come sovente altrove, l'ombra di un anonimato voluto e creato dai maestri stessi, dei quali Alessandro di Afrodisia il padre, questo sconosciuto, appare figura emblematica e riassuntiva<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Ringrazio Carlo Natali, Carlo Maria Mazzucchi, Stephen Menn per la discussione su alcuni dei temi trattati in questo testo, del cui contenuto e delle cui eventuali inesattezze resto naturalmente unica responsabile.

Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Alessandro di Afrodisia

## RIFLESSI MODERNI DI UN PROBLEMA ANTICO

Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Alessandro di Afrodisia

Matteo Giannasi

## LIBERTÀ E DETERMINISMO: UNA PROSPETTIVA CONTEMPORANEA

Che cos'è la libertà? Come sappiamo di averla? È un fenomeno reale o un'illusione (necessaria)?

Cos'è agire? In che senso certe nostre azioni e scelte sono libere? Cosa le rende tali?

Cosa significa essere (moralmente o giuridicamente) responsabili? Per cosa si può essere imputabili, e a che condizioni?

Cosa sono le ragioni? Che ruolo giocano nella realtà umana? Come può una ragione far accadere qualcosa, p.e. un'azione o una scelta?

È possibile inquadrare libertà, razionalità e responsabilità in un'immagine non dualistica del mondo, oppure si tratta di nozioni incompatibili con l'idea stessa di un ordine obbiettivo? Se sono incompatibili, a cosa dovremmo rinunciare: alla libertà o alla coerenza della nostra idea di mondo?

Quanto sono reali la libertà, la responsabilità, la ragionevolezza? Sono determinazioni che rientrano obbiettivamente nel corredo del mondo, oppure nozioni che esauriscono la loro significanza nella *prospettiva* parziale ed interessata di agenti situati e relativamente ignoranti, nel modo in cui gli esseri umani *s'interpretano* in quanto attori socialmente collocati? Si tratta di determinazioni reali ed irriducibili, oppure di costruzioni che hanno una realtà convenzionale, fittizia<sup>1</sup>?

Come vi è chi sostiene che la bellezza sia nell'occhio dell'osservatore, ci si potrebbe domandare se la libertà sia nel cuore (o nella testa) dell'agente. Le questioni d'apertura s'interrogano a diverso titolo circa il senso e soprattutto l'effettiva legittimità, pertinenza ed efficacia delle parole che articolano ed esprimono l'esperienza che abbiamo di noi stessi come agenti situati ed interessati, rispetto al vocabolario che impieghiamo per descrivere fenomeni che non implicano la nostra partecipazione, nei confronti dei quali non ci collochiamo in un'ottica attiva e simpatetica, bensì il più possibile spassionata. Si tratta d'assor-

<sup>1</sup> Cfr. Singer [2000], pp. 73 ss.; Singer [2001]<sup>1</sup>.

bire (o espellere) la nostra prospettiva di agenti coinvolti nel mondo rispetto a un punto di vista dal quale noi stessi siamo cose nel mondo accanto alle altre, determinazioni cui non spetta alcuna particolare preminenza; ne va insomma di comprendere ciò che siamo e facciamo, ma da una prospettiva che non coincida preventivamente col nostro atteggiamento ordinario. Forse si tratta addirittura di osservarci come «dall'esterno», per asseverare, in un modo il più possibile neutrale, quale sia il nostro posto *nel* mondo<sup>2</sup>.

### 1. *Una questione di lessico*

Le domande d'apertura pongono a vario titolo il problema del rapporto tra diversi vocabolari, della possibilità di confrontare, integrare e valutare ordini di discorso e d'esperienza apparentemente eterogenei, che paiono articolare prospettive sul mondo differenti ed eventualmente inconciliabili<sup>3</sup>, rispetto alle quali potrebbe trattarsi di dover operare una scelta. È difficile delineare con precisione questi ordini di discorso. Vi è chi ritiene che si tratti della differenza tra una prospettiva in prima persona ed una in terza persona<sup>4</sup>, e chi reputa che a confliggere siano un atteggiamento partecipe ed uno distaccato<sup>5</sup>, o ancora una descrizione immanente ed una naturalistica<sup>6</sup>. In ogni caso, a confliggere sono atteggiamenti imprescindibili per il mondo in cui viviamo: il linguaggio dell'esperienza ordinaria e delle scienze umane, coi suoi colori, pensieri, doveri, sentimenti, propositi, in cui prende corpo e si articola la nostra vita di esseri umani iscritti in un complesso di relazioni attive, e quello delle scienze più dure, fatto di elettroni, frequenze, cromosomi, batteri, sinapsi, in cui si elaborano le nozioni grazie alle quali si progettano ed impiegano le tecnologie che conferiscono alla nostra vita la sua forma ed il suo ritmo peculiari, e forniscono la cornice della nostra comprensione dell'universo e della nostra stessa posizione in esso.

Per qualche tempo si è ritenuto di poter distinguere tra differenti tipi di oggetti, dei quali i diversi stili di discorso si sarebbero occupati<sup>7</sup>: il lessico della libertà avrebbe riguardato i fenomeni umani, ossia storici, etici, giuridici, culturali e politici, mentre quello della natura avrebbe descritto processi fisici; ma non è così semplice tracciare questa distinzione, giacché l'uomo stesso, come specie biologica, o come singolo, può divenire tema di considerazioni scientifiche, essere analizzato e manipolato con lo stesso atteggiamento curioso e spassionato con cui la scienza si rapporta ad altre cose, animate o inanimate<sup>8</sup>: si può

<sup>2</sup> Nagel [1986], pp. 3-12; 110-26.

<sup>3</sup> Singer [2000]; Roth [2004]<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Singer [2000].

<sup>5</sup> Nagel [1986].

<sup>6</sup> Husserl [1965].

<sup>7</sup> Roth [2004]<sup>1</sup>.

<sup>8</sup> In questo frangente si assiste, in particolare nell'ultimo decennio, alla rivendicazione, da parte di neurobiologi, del pieno diritto di esprimersi su questioni tradizionalmente considerate appannaggio della filosofia o delle scienze umane, tra cui spicca il problema della libertà e delle sue

stabilire che la specie *homo sapiens* deve esistenza e peculiarità alle stesse dinamiche grazie alle quali si sono sviluppate le altre forme di vita che affollano la biosfera, e che condivide con specie assai prossime gran parte del proprio patrimonio genetico (con gli scimpanzé, p.e., condivideremmo almeno il 98,4% dei geni)<sup>9</sup>; si può osservare che gli organi che compongono il corpo umano funzionano in modo analogo a quelli di altri esseri viventi, e che la struttura fondamentale del suo cervello è simile a quella di altri vertebrati, come rettili, uccelli e anfibi<sup>10</sup>, e che anche al microscopio una sezione della corteccia cerebrale di un topo è pressoché indistinguibile da quella di un essere umano<sup>11</sup>; si può infine acclarare che il danneggiamento o l'anomalia di alcune regioni del cervello umano, o la somministrazione di sostanze che ne influenzano lo stato, producono alterazioni interpretabili come deficit cognitivi, o disturbi comportamentali<sup>12</sup>. Sorge dunque l'idea che la totalità dei fenomeni umani possa essere spiegata facendo unicamente ricorso a determinazioni (neuro)biologiche, che il modo in cui gli esseri umani, in contesti etici, giuridici economici ecc., parlano di se stessi e delle proprie azioni non sia altro che una descrizione, da un punto di vista attivamente coinvolto, di processi che presi per sé sono essenzialmente neurofisiologici, e che il lessico della libertà esaurisca il proprio senso e soprattutto la propria legittimità nel contesto della prospettiva attiva e collocata di un agente, o di una comunità di agenti, e non possa rientrare in una descrizione spassionata del mondo<sup>13</sup>.

A dire il vero, il problema della conciliazione non riguarda solamente il lessico ordinario e quello scientifico. Si tratta di una divisione più profonda, che concerne l'inquadramento di fenomeni che si mostrano innanzi tutto in relazione all'uomo come essere attivo e relativamente ignorante, in un modello obiettivo della realtà che comprenda l'uomo ed il suo agire stesso. Nel pensiero antico e medievale, la necessità di confrontare queste due prospettive emerge so-

condizioni (Roth [1997]; Roth [2004]<sup>1</sup>). Per un confronto tra filosofi, neurobiologi, giuristi e criminologi sul problema della libertà si veda Geyer [2004].

<sup>9</sup> Cfr. Diamond [1991], cit. in Cimatti [2000], p. 9.

<sup>10</sup> Roth [1997], p. 34.

<sup>11</sup> Roth [1997], p. 34.

<sup>12</sup> Roth [1997], pp. 215 ss.

<sup>13</sup> Cfr. Singer [2000] e Singer [2001]<sup>2</sup>. Singer, da neurobiologo, non nega senz'altro la legittimità di nozioni come libertà, ragionevolezza e responsabilità, ma sostiene che esse dipendano da costruzioni che riguardano essenzialmente il piano della realtà *sociale*. Semmai sottolinea la tendenza, determinata da strutture interiorizzate nel corso dell'educazione, a razionalizzare il proprio agire, trovando motivazioni anche a comportamenti che non ne hanno, e dunque ad attribuirsi una libertà e razionalità di tipo illusorio. Secondo il modello di Singer, l'individuo svilupperebbe la capacità di motivare le proprie azioni e di assumersene la responsabilità, e dunque l'idea di essere libero, soltanto rispecchiandosi negli altri: «A me pare...che l'esperienza egoica [*Ich-Erfahrung*] e le connotazioni soggettive dell'esperienza siano costrutti culturali che sono cresciuti dal dialogo tra i cervelli e che perciò non sono spiegabili dall'osservazione di singoli cervelli» (Singer [2000], p. 73). L'impressione d'originarietà dell'esperienza in prima persona, e della sua distinzione radicale dall'esperienza sociale, si produrrebbe perché lo stabilizzarsi di tali processi di rispecchiamento si verifica in un periodo dello sviluppo assai precoce, anteriore alla capacità dell'individuo di ricordare (Singer [2000], p. 74).



prattutto da un'esigenza d'unità e coerenza rispetto alla comprensione del mondo, che va in cerca di una cornice teorica complessiva, nella quale inquadrare i principali fenomeni conosciuti, senza però poter pretendere di sostituire le determinazioni evocate dall'atteggiamento ordinario con spiegazioni alternative. Nella cultura contemporanea, invece, inizia a profilarsi una vera e propria competizione teorica tra la comprensione ordinaria dei fenomeni umani ed una loro descrizione e spiegazione nel vocabolario spassionato delle scienze. In particolare, il progresso della neurobiologia cognitiva negli ultimi due decenni ha reso disponibili descrizioni degli esseri umani e di fenomeni socialmente ed esistenzialmente rilevanti che li interessano, le quali non si valgono delle parole chiave del linguaggio ordinario, e talvolta sembrano inconciliabili con le prospettive ed intuizioni che queste esprimono. In tali casi, il contrasto impone una riflessione sul senso delle differenti caratterizzazioni e sul loro ambito di legittimità, sulla loro effettiva conciliabilità<sup>14</sup>. Tale riflessione può portare ad un'integrazione parziale o totale dei due vocabolari, ad una distinzione tra «piani» e «contesti» di discorso, oppure alla negazione che esistano, o possano esistere obbiettivamente, ossia da un punto di vista spassionato, fenomeni che soddisfino le condizioni espresse da determinati termini, e portare alla caratterizzazione delle rispettive esperienze come «false» o «illusorie». Essa rimette inoltre in discussione l'immagine dell'uomo sedimentata nella cultura moderna, e solleva questioni circa i suoi presupposti storici e teologici<sup>15</sup>.

Come anticipato, preoccupazioni circa l'esistenza o illusorietà della libertà umana sono state sollevate ed ampiamente discusse nel dibattito filosofico antico, in assenza di qualsiasi modello scientifico che potesse candidarsi a sostituire il lessico delle spiegazioni e descrizioni ordinarie<sup>16</sup>. Le ragioni di tale preoccupazione avevano principalmente a che fare con l'idea di un certo tipo di ordine

<sup>14</sup> L'urgenza di tale riflessione è sentita in ambito scientifico quanto in quello filosofico: «Le neuroscienze, a differenza della fisica e della chimica, non hanno ancora compiuto per sé una critica metodologica e concettuale fondamentale [*grundlegend*]. Per questo erano finora troppo giovani, e molteplici nei loro metodi ed oggetti. Ciò nondimeno, per una disciplina scientifica è imprescindibile procurarsi una base logico-concettuale in cui si stabilisca di cosa ed in che modo essa debba parlare» (Roth [2004]<sup>1</sup>, p. 67).

<sup>15</sup> Si veda Singer [2001]<sup>1</sup>, p. 31. L'immagine dell'uomo come soggetto autonomo non sarebbe universale, ma assente in certi contesti culturali e religiosi.

<sup>16</sup> Questa possibilità è ora fornita dalle apparecchiature di laboratorio, che permettono al ricercatore di rilevare quali parti del cervello si attivano nel corso di determinati tipi di esperienze: «...con una serie di metodi...è appurabile, entro certi limiti, se qualcuno stia *riflettendo* su qualcosa che ha udito (p.e. se cerca di coglierne il senso), oppure no; se si stia rappresentando qualcosa di visivo, o di auditivo, se stia parlando "silenziosamente" con se stesso..., se si rappresenti un oggetto *in movimento*, oppure *in quiete*, se si tratti di un *oggetto artificiale* o di un *volto*» (Roth [1997], p. 275). Ancora: «...potremmo [*sc.*: un giorno] effettivamente sostituire in modo pienamente valido l'enunciato "il signor X sta vedendo un oggetto rotondo, rosso, in moto" con "nel signor X, al tempo T<sub>1</sub>, sono attivi in modo sincronizzato determinati neuroni nell'area V<sub>1</sub>, V<sub>4</sub>, IT..."» (Roth [1997], p. 290). Roth non vede motivo per escludere che anche i correlati neurologici di asseriti disposizionali come «Temo che domani sarò raffreddato» possano essere identificati (*ibid.*).

della realtà e con la sua compatibilità con le condizioni apparentemente implicate dal lessico della libertà, mentre il pensiero medievale si preoccupava soprattutto di conciliare l'idea della libertà e responsabilità con l'ipotesi che esista effettivamente un'intelligenza che conosce ogni verità, anche quelle espresse da proposizioni riguardanti eventi non ancora accaduti.

In ambito moderno, a confliggere col lessico della libertà sembrano essere innanzi tutto le implicazioni della meccanica newtoniana, ossia di un vero e proprio modello della realtà dotato di capacità esplicativa e predittiva e passibile di applicazioni tecnologiche: in effetti, l'elaborazione delle conseguenze filosofiche della meccanica newtoniana, in particolare l'idea di «legge naturale», conferisce al nostro problema la sua forma ed il suo *appeal* ancora oggi canonici. L'idea di mondo che la filosofia elabora a partire dalla rivoluzione galileiana e dalla meccanica newtoniana s'incentra su una concezione inedita di «causalità»<sup>17</sup>. Mentre si può sostenere che nella concezione filosofica antica «A è la causa di B» potesse essere parafrasato in «A è l'iniziatore di un cambiamento in B», nella modernità quest'asserto esprime condizioni assai più forti, e comporta nozioni modali, finendo per significare: «Dato l'accadere di B, A deve *necessariamente* essere accaduto»<sup>18</sup>. Con la modernità, le cause non sono considerate veri e propri agenti singolari, che operano 'in proprio' producendo trasformazioni in altre cose, bensì oggetti o eventi che determinano l'accadere di eventi di un certo tipo, soltanto perché le loro proprietà *soddisfano* le condizioni necessarie e sufficienti perché eventi di tale tipo si producano, ossia perché cadono sotto *leggi naturali*<sup>19</sup>. Secondo tale immagine, non solo ogni cambiamento ha una causa, ma ogni singola causa, ogni singolo oggetto o evento capace di alterare lo stato di qualcosa, ha determinate capacità causali *perché* le sue proprietà soddisfano le condizioni espresse da una legge naturale, condizioni tali che tutte e soltanto le cose che le soddisfano sono capaci di determinare tale tipo di cambiamento. La modernità filosofica, soprattutto a partire da Kant, lega l'intelligibilità stessa del cambiamento all'idea di una legge naturale deterministica:

[...] in ciò che precede in generale un accadimento deve risiedere la condizione per una regola, secondo la quale ogni volta ed in modo necessario quest'accadimento segue [...] Se è posto lo stato che precede, questo determinato accadimento segue inevitabilmente e necessariamente<sup>20</sup>.

Tutto ciò che accade sarebbe determinato (o si renderebbe comprensibile a partire) da condizioni nomologicamente universali, da 'leggi naturali'<sup>21</sup>. L'idea stessa di cambiamento, di causalità e di processo, a partire dalla modernità, rimanda immediatamente a *leggi naturali*, a condizioni nomologiche necessarie e

<sup>17</sup> Hulswit [2002].

<sup>18</sup> Hulswit [2002], p. 45.

<sup>19</sup> Cfr. Hulswit [2002], pp. 45 ss.

<sup>20</sup> Kant [1998], A 193/B 238; A 198/B 244., cit. in Hulswit [2002].

<sup>21</sup> Hulswit [2002], pp. 35-8.

sufficienti per il verificarsi di determinati eventi. La possibilità che si verifichino eventi contingenti, accadimenti che si sottraggono alla presa delle ‘leggi naturali’, entra dunque in conflitto con l’idea di causalità e d’intelligibilità del cambiamento:

*Probabilmente, il cambiamento più radicale nel significato di causa avvenne durante il diciassettesimo secolo, in cui emerse una forte tendenza a considerare le relazioni causali come esemplificazioni di leggi deterministiche. Le cause non furono più viste come iniziatori attivi di un cambiamento, bensì come nodi inattivi in una catena nomologica d’implicazione. Questo cambiamento di prospettive ebbe dei precursori nello Stoicismo e nella filosofia medievale. Gli Stoici furono i primi ad associare la causalità con regolarità priva d’eccezioni e necessità<sup>22</sup>.*

Non è un caso che molte forme di determinismo e di compatibilismo contemporaneo riprendano aspetti notevoli dello Stoicismo<sup>23</sup>. Sebbene il processo di trasformazione del concetto di causalità in senso deterministico sia stato senz’altro catalizzato dalla nascita della fisica moderna ed in particolare dai successi della fisica newtoniana, è lungi dall’essere chiaro se la meccanica newtoniana sia deterministica<sup>24</sup>. Newton stesso, in particolare, avrebbe addirittura considerato causalità e regolarità nomologica come nozioni alternative: a dipendere da cause non sarebbero stati tutti gli eventi, bensì precisamente quelli *aberranti*<sup>25</sup>. L’interpretazione deterministica della meccanica newtoniana è dunque frutto di elucubrazioni filosofiche e non deriva dalla meccanica newtoniana stessa, che da un punto di vista filosofico potrebbe essere considerata un modello relativamente *indeterministico*<sup>26</sup>. In particolare, la celeberrima sentenza di Laplace circa la possibilità di prevedere ogni stato futuro del mondo a partire da una conoscenza completa del suo stato presente e delle leggi che lo governano è del tutto priva di fondamento scientifico, e si riduce piuttosto ad una cripto-tautologia: *se* il mondo è governato da leggi deterministiche, *allora* ogni suo stato futuro è determinato univocamente dal suo stato presente e dalle leggi di natura. Questa non è tanto un’affermazione quanto una *definizione* camuffata (di “essere governato da leggi deterministiche”). Il recente dibattito sul problema della causalità<sup>27</sup> ha inoltre messo in luce le antinomie relative ad analisi della causalità in termini di condizioni necessarie e sufficienti, e dunque, indirettamente, all’interpretazione di asserti dalla forma «A è la causa di B» in termini di

<sup>22</sup> Hulswit [2002], p. 42, corsivo dell’autore.

<sup>23</sup> Con «compatibilismo» s’intende comunemente una posizione filosofica che ritenga l’esistenza della libertà *compatibile* con una concezione deterministica del mondo. Ringrazio Carlo Natali per avermi fatto notare il carattere neostoico delle dottrine deterministiche e compatibilistiche contemporanee.

<sup>24</sup> Butterfield [1998].

<sup>25</sup> Hulswit [2002], pp. 30-1.

<sup>26</sup> Butterfield [1998].

<sup>27</sup> Sosa-Tooley [1993]<sup>2</sup>.

“Dato l’accadere di B, A deve *necessariamente* essere accaduto”<sup>28</sup>. In particolare, si è notato che predicati come “... essere la causa di ...” e “... causare ...”, in contesti ordinari e scientifici, sono essenzialmente legati a fenomeni statistici<sup>29</sup>, più che a leggi deterministiche e a condizioni necessarie e sufficienti<sup>30</sup>. Non vi è perciò motivo di prendere il determinismo come semplice analisi ed espressione del concetto di causalità, tanto meno come razionalizzazione dell’accadere mondano *tout court*, soprattutto se si tiene conto del fatto che i fenomeni biologici (non soltanto quelli psicologici ed economici) sono incomprensibili in una prospettiva radicalmente deterministica, in cui siano assenti elementi di probabilità e di vera e propria novità, che rendono tali fenomeni irriducibili a leggi fisiche<sup>31</sup>. Non è dunque legittimo identificare il determinismo con l’idea stessa di un ordine intelligibile del mondo, o appellarsi a presunte verità e metodologie scientifiche per corroborare questa tesi. L’intelligibilità e correttezza di un approccio deterministico è dunque tutta da dimostrare, e deve conquistarsi il proprio credito sul piano dell’interpretazione dei problemi filosofici.

## 2. *La struttura del problema*

Il problema dell’inquadramento della libertà in un modello obbiettivo della realtà si declina in una molteplicità di posizioni tra loro distanti e spesso inconciliabili, che dipendono innanzi tutto dall’interpretazione che si dà del lessico della libertà stesso.

Come è stato recentemente ricordato<sup>32</sup>, il problema dell’effettiva esistenza della libertà è legato innanzi tutto alla sua *interpretazione*: cosa s’intende quando s’afferma che un’azione o una scelta è stata compiuta liberamente, o che qualcuno è moralmente responsabile per le proprie azioni<sup>33</sup>? Quali condizioni debbono essere soddisfatte perché sia pertinente e legittimo caratterizzare un’azione come libera?

In secondo luogo, si dà un problema d’*intelligibilità* della libertà in una prospettiva puramente obbiettiva. Come potrebbero essere effettivamente soddisfatte le condizioni evocate da una definizione della libertà, o dell’azione libera?

<sup>28</sup> Sosa-Tooley [1993]<sup>1</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. Salmon [1980].

<sup>30</sup> Dire che il fumo causa malattie cardiovascolari non significa impegnarsi a sostenere che chiunque abbia malattie cardiovascolari deve aver fumato, o che chi fuma sviluppi necessariamente malattie cardiovascolari, eppure comporta l’idea che i fumatori *tendano* a svilupparne.

<sup>31</sup> Cfr. Kauffman [2000], pp. 141 ss. Kauffman, da biologo teorico, afferma che un universo in cui sia possibile o perlomeno non enormemente improbabile l’emergere della vita, deve comprendere la costante possibilità che emergano forme di regolarità e di organizzazione inedite. Le ‘leggi’ che governano un tale universo, dovrebbero poter subire un’evoluzione storica ed incrementarsi continuamente, dando origine a nuovi tipi di fenomeni, ognuno governato da uno specifico genere di leggi, irriducibili alle sole leggi ‘fisiche’: fenomeni chimici, biologici, evolutivi, psicologici, sociologici, economici ecc.

<sup>32</sup> Kane [2004].

<sup>33</sup> Strawson [1996-2004].

Come potrebbero eventi e processi descrivibili in termini puramente obbiettivi soddisfare tali condizioni? Come deve essere fatto il mondo, perché possa comprendere la libertà quale proprietà obbiettiva di certe sue determinazioni<sup>34</sup>?

Questo problema richiama immediatamente quello della *compatibilità* tra i due ordini di descrizione del mondo: le condizioni evocate da libertà, responsabilità e motivazione sono in generale compatibili con l'idea di una realtà obbiettiva? In particolare, sono compatibili coi modelli del mondo e dell'uomo che ci presentano le indagini scientifiche e le loro elaborazioni filosofiche? Quali sono questi modelli<sup>35</sup>?

### 3. I concetti di libertà

Molte cose possono essere dette libere, ed in molti sensi. In questo saggio, mi limiterò alla libertà che è attribuita all'uomo ed a ciò che lo concerne, lasciando da parte la questione se altre forme di vita possano essere libere. Distinguerò, invece, rispetto alla sfera della libertà umana, due accezioni di libertà, espresse dai seguenti asserti:

«Paolo è libero»

«L'uomo è libero»

(A) attribuisce una proprietà contingente ad un certo individuo, mentre (B) intende esprimere una proprietà essenziale dell'essere umano in generale. La parola "libero", in (A), può essere interpretata in molti modi: l'asserto può significare che Paolo non è uno schiavo oppure che non sta scontando una pena detentiva, o ancora che non è prigioniero di un esercito nemico ecc. In ogni caso si parla di una proprietà contingente: un essere umano, come Paolo, *può* essere libero, oppure non esserlo. L'asserto (B) esprime invece una convinzione assai più radicale ed ambigua; esso caratterizza gli esseri umani, in generale, come liberi, attribuisce loro una proprietà essenziale, che non possono perdere nemmeno se in catene. In tale prospettiva, gli esseri umani, a differenza di altre forme di vita, possono essere "prigionieri", "schiavi", o "incarcerati", soltanto perché sono "liberi"<sup>36</sup>. Nel prosieguo del saggio mi concentrerò sull'accezione di «libero» espressa dall'asserto (B). Nessuno, infatti, nega che si possa essere liberi nella prima accezione del termine – sebbene si possa negare che l'uomo possa mai essere *completamente* libero in tal senso –, ma molti filosofi e scienziati hanno negato che l'uomo sia "libero" nella seconda accezione del termine, ossia che sia "metafisicamente" libero.

<sup>34</sup> Kane [2004], pp. 75-7.

<sup>35</sup> Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>1</sup>.

<sup>36</sup> Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>1</sup>, p. 2.

#### 4. *La libertà come autonomia*

Dunque, che significa che l'uomo è "libero"? Vi è un senso per cui che *l'uomo* sia libero lo distingue da altre forme di vita in quanto essere capace di agire in base a ragioni e di assumersi la responsabilità delle proprie azioni. In ciò, un essere umano, perlomeno un adulto "normale" cresciuto in condizioni favorevoli alla maturazione di tali capacità, a differenza di un cane, di un bambino molto piccolo e di un essere umano con elevato deficit cognitivo, o con gravi disturbi psichici, può essere detto libero: è in grado di intendere e di volere, comprende le conseguenze delle proprie azioni, è capace di cogliere il senso delle norme etiche e giuridiche che intessono i rapporti familiari, sociali ed economici della comunità in cui si trova e di applicarle ai casi della sua vita, di sapere quando le viola e perché, di provare approvazione e riprovazione. Chiamerò questo senso della libertà "autonomia". Il suo riconoscimento, che caratterizza gli esseri umani più o meno adulti e "normali" in contrapposizione ad altre forme di vita, è, come già ricordato, alla base del modo in cui gli uomini stessi interpretano e spiegano le azioni e decisioni proprie ed altrui.

Va innanzi tutto notato che l'autonomia dell'uomo, sebbene gli sia attribuita come proprietà essenziale, non lo caratterizza in modo biologicamente necessario; i codici giuridici e le norme etiche tengono conto del fatto che la "capacità di intendere e di volere" di un essere umano matura soltanto ad una certa età ed in relazione a condizioni educative favorevoli e che può essere offuscata o cancellata da patologie cerebrali, o psicologiche. E tuttavia, essa è di norma considerata una vera e propria capacità, una prestazione che un essere umano in condizioni normali è in grado di erogare, così come è capace di parlare una lingua, o di eseguire calcoli: ad un adulto normale è ascritta una particolare *competenza*, ossia la capacità di comprendere il senso di ciò che fa e di ponderarne le conseguenze<sup>37</sup>.

Chi nega che l'uomo sia libero in questo senso, afferma di norma che gli esseri umani, per quanto educati e maturi, non sono in grado di riflettere coscientemente sulle motivazioni e conseguenze del proprio agire, e di riconoscere il valore di norme morali e giuridiche, o che tali capacità non hanno alcuna presa rispetto alle loro azioni<sup>38</sup>. Chi nega che l'uomo sia autonomo, caratterizza solitamente l'autonomia come una costruzione sociale, oppure come un'illusione<sup>39</sup>. Negare che l'uomo sia davvero autonomo significa sottrarre ogni valore all'idea di responsabilità morale e giuridica<sup>40</sup>. Nessuno sarebbe imputabile per ciò che

<sup>37</sup> Che si tratti di una 'competenza' significa che tale capacità è definita in termini normativi non fisiologici, ossia in relazione alla facoltà di comprendere ed ottemperare a regole e principi non in riferimento a come, *di fatto*, gli esseri umani in media si comportano. Non è perché si comporta diversamente dagli altri, che uno psicopatico è tale, bensì perché nella sua condizione gli è impossibile comprendere ed applicare certi tipi di principi e norme.

<sup>38</sup> Singer [2001]<sup>1</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. Singer [2000].

<sup>40</sup> Cfr. Singer [2001]<sup>1</sup>, pp. 33 ss.

ha fatto, se non ha la capacità di riflettere sulle conseguenze e ragioni del proprio agire, e se questa sua capacità non ne determina effettivamente l'azione<sup>41</sup>.

Da parte di numerosi neurobiologi, è stato recentemente sostenuto che l'idea che l'uomo sia veramente libero e responsabile delle proprie azioni si scontra con i risultati di numerosi esperimenti<sup>42</sup>. In questo frangente, a confliggere con l'idea che l'uomo sia effettivamente autonomo e responsabile non è una generica tesi deterministica circa l'ordine causale del mondo, che non gioca praticamente alcun ruolo significativo, nelle discussioni dei neurobiologi, bensì l'analisi dei correlati neurologici dei processi decisionali. Sulla scia delle indagini di Libet<sup>43</sup>, che hanno indicato aspetti notevoli di tali processi, si è compreso che la risoluzione di compiere un certo atto, che un agente sente come *causa* dell'atto stesso, affiorerebbe alla coscienza soltanto *dopo* che il segnale che ne causa effettivamente l'esecuzione è stato emesso. Ossia: mentre un essere umano ha la sensazione che la risoluzione cosciente di compiere un certo atto sia la causa di tale atto, la neurobiologia insegnerebbe che, *di norma*, ma non sempre<sup>44</sup>, la risoluzione cosciente non sarebbe la causa dell'azione, bensì l'affiorare di una risoluzione che ha avuto luogo *prima*, di cui essa è un segnale, non la causa. Crediamo di decidere consapevolmente, ma *di solito* (non sempre) la consapevolezza che accompagna le nostre decisioni non sarebbe che l'affiorare postumo di decisioni che sono state precedentemente elaborate nelle profondità inconscie del sistema limbico.

Qualche cautela è tuttavia necessaria. Infatti, il modello proposto da Libet e ripreso da Roth e Singer prevede numerose eccezioni a questa regola, e soprattutto prende in esame situazioni estremamente semplici, in cui ad un agente è richiesto di scegliere in modo relativamente arbitrario tra alternative praticamente indistinguibili. Né Roth, né Singer negano, con le loro tesi, che un essere umano medio sia capace di valutare consapevolmente situazioni, confrontare coscientemente alternative e cercare ed adottare soluzioni ottimali a questioni complesse. Roth stesso, che per altri versi si schiera al fianco di Singer ed è critico rispetto all'idea tradizionale di libero arbitrio, reputa che l'elaborazione cosciente sia indispensabile al cervello per l'esecuzione di compiti complessi: la coscienza e la capacità di valutare coscientemente e razionalmente alternative non sono dunque messe in crisi dalla contemporanea neurobiologia, ma piuttosto ripensate in relazione essenziale ad un contesto formativo eminentemente pubblico<sup>45</sup>. Del resto, le prestazioni che la neurobiologia è chiamata ad indagare, nel caso dell'uomo, hanno a che fare eminentemente con capacità cognitive

<sup>41</sup> Singer giunge a sostenere che nei confronti dei criminali in generale si dovrebbe tenere l'atteggiamento di commiserazione che si ha con i malati. Un assassino a sangue freddo, p.e., sarebbe una persona che ha la «iella» d'averne una soglia omicida particolarmente bassa (Singer [2003], p. 65). Singer riconosce che il concetto di colpa sarebbe da gettare a mare, che nessuno sarebbe imputabile (*ibid.*)

<sup>42</sup> Cfr. Geyer [2004].

<sup>43</sup> Libet [1985].

<sup>44</sup> Cfr. Roth [1997], p. 308.

<sup>45</sup> Roth [1997], pp. 300 ss.; Singer [2000].

complesse, che fanno essenzialmente riferimento a prestazioni coscienti ed a ragioni: si pensi al dibattito che precede l'approvazione di una legge, o alla progettazione di una rete idrica. Un agente la cui capacità d'elaborazione consapevole, la cui sensibilità a ragioni<sup>46</sup> fosse causalmente irrilevante, rispetto al suo effettivo comportamento, sarebbe certo incapace di progettare opere d'ingegneria civile, o di negoziare e far rispettare regole di convivenza. Semmai si tratta effettivamente di mostrare che tali facoltà maturano soltanto nel contesto di una formazione ed educazione che coinvolge necessariamente una comunità, e non si fondano su capacità "innate" e mature alla nascita<sup>47</sup>.

### 5. La libertà come indeterminazione

Vi è un secondo senso, leggermente differente ed assai insidioso, in cui si può affermare, o negare, che l'uomo sia libero; in tale accezione, che l'uomo sia "libero" significa che almeno alcune sue decisioni e azioni sono *contingenti*; che alcune decisioni e azioni che hanno effettivamente avuto luogo, o che avranno luogo, *sarebbero potute*, o *potrebbero* non accadere. Per distinguere quest'accezione di libertà dall'autonomia, la chiamerò "indeterminazione". In effetti, quest'accezione di libertà si chiarisce in riferimento alla sua negazione. Chi nega che l'uomo sia libero in questo senso, che alcune o tutte le sue azioni siano indeterminate, sostiene che tutto ciò che è vero sia vero di necessità, oppure che tutto ciò che accade accada necessariamente, che sia impossibile che ciò che accade non accada e che ciò che non accade accada. Questa dottrina è detta "determinismo", e prende numerose forme<sup>48</sup>:

- I. Determinismo *logico*: questa dottrina poggia sul principio di bivalenza e sulla tesi dell'inalterabilità dei valori di verità delle proposizioni, sull'impossibilità che una proposizione vera divenga falsa e viceversa. Se domani mi raderò, allora è vero che domani mi raderò; ma se è vero, allora anche *oggi* è vero che domani mi raderò; e se è già vero oggi che domani mi raderò, allora non è in mio potere non radermi, altrimenti avrei la capacità di rendere falsa la proposizione che domani mi raderò. Ma per ogni evento, se esso accadrà, allora è vero che accadrà, dunque è *già* vero che esso accadrà, prima che accada, perciò nessuno ha scelta rispetto al suo accadere; se è già vero che tutto ciò che accadrà accadrà, allora non è in potere di nessuno evitare che *alcunché* accada<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Fischer-Ravizza [1998].

<sup>47</sup> In questo, l'indagine neurobiologica è in assonanza ideale con la riflessione classica sul contesto pubblico e politico della maturazione delle capacità umane. Devo a Carlo Natali l'indicazione di quest'assonanza.

<sup>48</sup> Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>1</sup>, p. 2.

<sup>49</sup> Cfr. Arist., *De interpret.* 9, 18a 33 ss; Van Inwagen [1983], pp. 34 ss.



- II. Determinismo *teologico*. Esso si basa sull'idea dell'onniscienza divina: se Dio è onnisciente, allora per ogni proposizione  $p$ , se  $p$ , allora Dio ha sempre saputo che sarebbe stato vero che  $p$ <sup>50</sup>; ma se per ogni proposizione  $p$  Dio ha sempre *saputo* se sarebbe stato vero che  $p$ , allora nessuno ha, o ha mai avuto scelta rispetto a  $p$ <sup>51</sup>. L'onniscienza divina è anche prescienza, e la prescienza implica la necessità di tutto ciò che accade.
- III. Determinismo *temporale*. Esso non riguarda la necessità degli eventi, bensì la natura del tempo: stando a questa dottrina, essere nel passato ed essere nel futuro sarebbero proprietà analoghe ad essere alla mia destra o alla mia sinistra, ossia distinzioni prospettive relative all'osservatore e del tutto estrinseche alla determinatezza degli eventi. Ma se la differenza tra eventi futuri e passati è soltanto prospettica, il futuro non è in potere dell'uomo più di quanto lo sia il passato<sup>52</sup>.
- IV. Determinismo *causale*: questa dottrina di stampo metafisico, che si trova spesso formulata in veste pseudoscientifica, si può esprimere nel modo seguente: 1) Per ogni istante di tempo  $c$  è una proposizione che esprime lo stato del mondo in tale istante; 2) se  $p$  e  $q$  sono due proposizioni qualsiasi che esprimono lo stato del mondo in due diversi istanti, allora la congiunzione di  $p$  con le leggi della natura comporta  $q$ <sup>53</sup>. Si noti che la relazione temporale tra lo stato espresso da  $p$  e quello espresso da  $q$  è del tutto ininfluente. Stando a questa forma di determinismo, la congiunzione tra una proposizione che esprimesse lo stato del mondo prima della comparsa sulla terra della specie umana e le leggi della natura comporta tutto ciò che segue, comprese le decisioni ed azioni umane.

I presupposti del determinismo logico sono stati efficacemente criticati da Van Inwagen<sup>54</sup>; con essi sono caduti anche quelli del determinismo teologico. Il determinismo temporale non è una vera e propria posizione filosofica, bensì una possibile *conseguenza* di una concezione della temporalità, la cui discussione trascende tuttavia l'orizzonte problematico di questo saggio<sup>55</sup>. Il determinismo

<sup>50</sup> Cfr. Prior [1962], pp. 43 ss. Prior comprende che l'onniscienza divina si converte in vera e propria prescienza (e dunque comporta una forma di determinismo) soltanto se integrata con la tesi del determinismo logico, che «Per ogni  $p$ , se (è vero che)  $p$ , allora è sempre stato vero che sarebbe stato vero che  $p$ » (*ivi*, p. 44). Se una proposizione  $p$  che esprime un evento futuro *diviene* vera soltanto quando tale evento si verifica, allora Dio ne conoscerà la verità soltanto a partire da tale momento. Un Dio onnisciente saprebbe tutto ciò che è vero, ma se non vale il determinismo logico egli non avrebbe prescienza, perché non conoscerebbe ciò che non è *ancora* vero ossia proprio il futuro (*ibid.*).

<sup>51</sup> La locuzione avere, o aver mai avuto scelta rispetto a  $p$  è stata introdotta da Van Inwagen; cfr. Van Inwagen [1983], pp. 93 ss.

<sup>52</sup> Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>1</sup>, p. 2.

<sup>53</sup> Cfr. Van Inwagen [1983], p. 65; Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>1</sup>, p. 3. Per una brillante discussione del legame tra determinismo logico e causale si veda Perry [2004].

<sup>54</sup> Van Inwagen [1983], pp. 34 ss.

<sup>55</sup> Una riflessione approfondita sulla relazione tra tempo e causalità si trova in Tooley [1997].

causale, invece, è ancora oggi assai diffuso<sup>56</sup>, probabilmente perché ricalca i più diffusi pregiudizi filosofici circa la natura delle spiegazioni scientifiche e delle cosiddette leggi naturali (cfr. *supra*). Per l'analisi del nostro problema, non occorre assumere preventivamente la correttezza d'alcuna forma di determinismo o indeterminismo, quanto piuttosto riflettere sulle condizioni – performative e obbiettive – dell'azione e della decisione umana stesse.

## 6. Riduzionismo

In una prospettiva riduzionistica, le decisioni ed azioni umane possono essere considerate, perlomeno individualmente, identiche ad eventi fisici (p.e. cerebrali), che come tali sono soggetti alle leggi fisiche, le quali determinano, per ogni stato fisico del mondo, gli stati successivi. P.e. la mia decisione di prenotare un certo volo per Barcellona è identica ad un certo processo biochimico che ha luogo nel mio cervello ed è soggetto a leggi rigorose; meglio, se *non* lo è<sup>57</sup>, si può sempre sostenere che tale processo biochimico può essere a sua volta ricondotto a stati microfisici governati da leggi perfettamente deterministiche. Della mia decisione si potrebbero dunque dare almeno due spiegazioni apparentemente antagonistiche: quella che darei *io*, se mi fosse chiesta, e quella fisica che si presume deterministica, ma non si ha alcun motivo decisivo di ritenere tale: *io* ho deciso di prenotare questo volo, *perché* è a buon mercato, ma il processo cerebrale a cui questa decisione sarebbe identica ha avuto luogo, si dice, *perché* lo stato del mio cervello (o del mondo) prima di tale processo, presentava le condizioni necessarie e sufficienti a determinare tale processo. In questo frangente sorgono numerosi problemi circa l'accomodamento di questi due ordini di spiegazioni: vi è innanzi tutto chi sostiene che entrambe le spiegazioni siano corrette, ma appartengano a stili di discorso irriducibili l'uno all'altro, ossia che non possano esservi «leggi ponte» che correlino le proprietà intenzionali degli eventi alle loro proprietà fisiche<sup>58</sup>. In tale prospettiva, sebbene ogni *particolare* evento che può ricevere una descrizione intenzionale sia identico ad un evento che può riceverne una fisica, non esistono leggi che correlino tutti e solo gli eventi che hanno una *certa proprietà* intenzionale (p.e. sperare che domani non piova) con tutti e solo gli eventi che hanno una *certa proprietà* fisica (p.e. avere proprio certi complessi di neuroni che oscillano in sincrono): ossia non ci sarebbero leggi psico-fisiche rigorose, tali per cui sia possibile desumere gli stati intenzionali di un essere (desideri, convinzioni, intenzioni ecc.) dal suo stato fisico<sup>59</sup>. Tale modello è detto “monismo anomalo”: dato un sistema che ha proprietà fisiche e intenzionali, sarebbe possibile prevedere in quali stati fisici si troverà in futuro, ma *non* con quali stati intenzionali essi coincidano. Le

<sup>56</sup> Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>1</sup>, p. 2.

<sup>57</sup> Kane [2004], p. 78.

<sup>58</sup> Davidson [1970]; Davidson [1993].

<sup>59</sup> Su questo si veda anche il celebre Putnam [1975]<sup>1</sup>.

descrizioni fisiche degli eventi e quelle intenzionali sarebbero parimente legittime, ma reciprocamente irriducibili, dunque il lessico della libertà, della responsabilità, dell'azione sarebbe pienamente valido, ma del tutto incommensurabile con quello della necessità e della scienza<sup>60</sup>.

In altre prospettive, invece, le descrizioni intenzionali e l'intero lessico di cui si servono sono considerate vaghe ed imprecise, rispetto a quelle fisiche, che non dovrebbero chiarirle, bensì sostituirle ed eliminarle<sup>61</sup>. Questa seconda prospettiva è detta "eliminativismo". Mentre si ritiene generalmente che l'eliminativismo implichi la pura e semplice cancellazione della realtà umana, ossia del lessico intenzionale, psicologico, motivazionale e normativo col quale gli esseri umani hanno da sempre interpretato e spiegato se stessi e le proprie azioni<sup>62</sup>, è assai più difficile valutare le implicazioni del monismo anomalo di Davidson<sup>63</sup>. In particolare, appare criticabile l'idea di ridurre ogni tipo di fenomeno – economico, artistico, ma anche biologico, chimico – alle leggi della fisica. La fiducia nella riducibilità delle proprietà di fenomeni complessi all'interazione meccanica tra determinazioni più semplici, e nella riconducibilità di tutte le regolarità esibite dal mondo (dalle leggi chimiche a quelle economiche) alle leggi fisiche, ed i relativi postulati, appaiono daccapo più come pregiudizi tipicamente filosofici, che come feconde linee di ricerca scientifica<sup>64</sup>. Pare invece che in un universo incapace di configurare tipi di oggetti le cui proprietà siano irriducibili a quelle delle loro componenti, in un universo incapace di novità e di sorprese, sarebbe inconcepibile la comparsa di fenomeni biologici<sup>65</sup>. Il riduzionismo metafisico, per il quale ogni tipo d'evento può essere descritto e predetto sulla base di leggi fisicalistiche di stampo deterministico, non rende ragione dell'irriducibilità nomologica dei fenomeni chimici, biologici, fisiologici, psicologici, sociologici, economici, alle sole leggi della fisica. In questo senso, il determinismo che caratterizza il riduzionismo fisicalistico, sebbene si presenti con una patina di scientificità, poggia piuttosto su pregiudizi metafisici che su risultati scientifici.

Anche le indagini compiute dai neurobiologi non hanno il proposito di *ridurre* i fenomeni psichici a processi fisicalistici<sup>66</sup>: p.e. la neurobiologia non nega, ma sottolinea la rilevanza *causale* del linguaggio, dell'educazione e dei rapporti sociali, nello sviluppo dei complessi neuronali alla base della maturazione delle prestazioni cognitive di cui è capace un individuo adulto, né tenta di ridurre tali prestazioni all'interazione tra particelle elementari, o roba del genere. Si tenta piuttosto d'indagare le condizioni neurofisiologiche (non, si badi, *fisicalistiche*) che, unite ad un'appropriata educazione, portano alla maturazione

<sup>60</sup> I problemi di tale soluzione, tuttavia, si ripresentano drammaticamente. Cfr.: Kim [1998].

<sup>61</sup> Churchland [1986].

<sup>62</sup> Fodor [1987]. Fanno eccezione le valutazioni di Roth, che stemperano l'eliminativismo in una generica assunzione di correlazione tra fenomeni mentali e cerebrali (cfr. Roth [1997], pp. 290-1).

<sup>63</sup> Cfr. Audi [1993]; Kim [1993]; Kim [1998].

<sup>64</sup> Van Gulick [1993]<sup>1</sup>; e soprattutto Kauffman [2000]; Lenk [2001], pp. 180 ss.

<sup>65</sup> Kauffman [2000], pp. 119 ss.

<sup>66</sup> Roth [1997]; Singer [2000].

di tali competenze e capacità. Del resto, parrebbe assurdo indagare p.e. le condizioni neurofisiologiche della competenza linguistica, se si riducessero le regole linguistiche stesse a proprietà fisicalistiche di onde sonore. La natura dei fenomeni che la (neuro)biologia intende spiegare è dunque definita da regole, principi, criteri e capacità, ossia in termini intenzionali<sup>67</sup>. Non vi è dunque motivo di ritenere che sia possibile o sensato ridurre i fenomeni intenzionali, e la libertà stessa, a determinazioni fisicalistiche, e spiegarli e prevederli in base a leggi deterministiche. Si tratta piuttosto di prendere tali processi per ciò che sono, di affrontarli al loro livello di complessità e di riflettere sulle loro condizioni e sul loro senso. La libertà e l'intelligenza non possono essere escluse in base a speculazioni riduzionistiche o a postulati pseudoscientifici.

### 7. Indeterminazione e autonomia

Se pare chiaro che soltanto un essere *autonomo* possa essere considerato autore in senso stretto delle proprie decisioni ed azioni, che un essere incapace di riflettere sulle motivazioni e conseguenze delle proprie azioni non è imputabile per ciò che fa, la relazione tra indeterminazione e responsabilità è molto più complessa. Da un lato vi è chi sostiene che soltanto se le decisioni ed azioni di un agente sono contingenti, ossia non-determinate, esso può esserne considerato responsabile<sup>68</sup>; il determinismo sarebbe incompatibile con la responsabilità, giacché se qualcosa è necessario, nessuno ha, o ha mai avuto scelta rispetto al suo verificarsi; ma nessuno può essere ritenuto responsabile di ciò rispetto al cui verificarsi non ha, né ha mai avuto scelta<sup>69</sup>. Dall'altro vi è chi ritiene che decisioni ed azioni che non fossero determinate da precedenti condizioni, in particolare dalle convinzioni e motivazioni dell'agente, dai suoi desideri e dalla sua biografia e formazione personale, non potrebbero valere come *sue* decisioni, ma sarebbero vissute come accadimenti che s'impongono sull'agente stesso, di cui esso non sarebbe responsabile, perché essi non ne *esprimono* la volontà, la storia, l'identità<sup>70</sup>. Ossia: siamo – e siamo capaci di riconoscerci – responsabili di ciò che facciamo, nella misura in cui ciò è determinato da decisioni che non irrompono sulla scena come fulmini a ciel sereno, bensì da prese di posizione che esprimono in modo ponderato le nostre convinzioni, preferenze e motivazioni. Un'azione che non avesse alcuna condizione, che rompesse con ciò che la precede, non sarebbe vissuta e ricordata come una *propria* azione, come un'azione *autonoma*, bensì come un *raptus*, qualcosa che s'impone su di noi in modo inspiegabile. La convinzione di gran parte della filosofia, che la libertà si spieghi con l'indeterminazione, con l'assenza di condizioni, renderebbe inintelligibile il legame tra libertà, responsabilità ed autonomia. Se la libertà fosse

<sup>67</sup> Husserl [1965]; Singer-Wingert [2003].

<sup>68</sup> Van Inwagen [1983], pp. 55 ss.

<sup>69</sup> Van Inwagen [1983], pp. 94 ss.

<sup>70</sup> Bieri [2002], pp. 230-79.

assenza di condizioni, se fosse *rottura* di una regolarità psicologica, noi assisteremmo alle nostre decisioni con stupore, come se non fossimo *noi* i loro autori:

«Immaginate di avere una volontà incondizionatamente libera. Sarebbe una volontà che non dipenderebbe da nulla: una volontà interamente sciolta, libera da ogni nesso causale [...], essa sarebbe indipendente dal vostro corpo, dal vostro carattere, dai vostri pensieri, dalle vostre sensazioni, dalle vostre fantasie e dai vostri ricordi. Sarebbe, in altre parole, una volontà senza nesso con tutto ciò che vi rende una certa persona. In un senso sostanziale della parola, essa non sarebbe la *vostra* volontà. Invece di manifestare ciò che voi – questo determinato individuo – volete, in base alla logica della vostra storia di vita, una tale volontà, venendo da un vuoto causale, vi assalirebbe [...]»<sup>71</sup>.

## 8. *Compatibilismo*

La libertà non sarebbe dunque interpretabile come semplice assenza di condizioni, come indeterminazione. Essa, come autonomia, sarebbe compatibile, anzi, essenzialmente legata all'idea di condizioni delle nostre azioni e decisioni: libertà e responsabilità non sarebbero una questione d'indeterminazione, d'assenza di condizioni che determinino ciò che accadrà, prima che accada, bensì riguarderebbero *coincidenza* delle condizioni di ciò che accade con i processi tramite i quali un agente con un determinato corredo motivazionale elabora le proprie decisioni; ossia, perché un'azione possa dirsi libera, autonoma ed imputabile al suo autore, non occorre che essa sia evitabile, indeterminata, bensì che sia *determinata* proprio dalle riflessioni e motivazioni del suo autore, che esso la riconosca come propria. Se prendiamo il celebre caso di un giudice che, alzando la mano, potrebbe decretare una certa sentenza<sup>72</sup>, potremmo dire che perché egli sia riconoscibile come autore di tale decisione ed azione, e perché essa valga come libera, essa deve essere determinata dalle motivazioni e riflessioni che egli ha compiuto fino a quel momento, e non estorta con la forza, o causata da un improvviso crampo al braccio ecc. Che una certa azione sia libera e imputabile al suo autore significa, in questo contesto, che è determinata *proprio* dal complesso di motivazioni dell'autore stesso e dalla sua capacità di riflettere su di esse e sulle loro conseguenze<sup>73</sup>, che dipende *da esso*, dalle *sue* motivazioni, dalle *sue* convinzioni e da nient'altro. In questo, il "compatibilismo" contemporaneo (cfr. *supra*, n. 35) riprenderebbe motivi assai profondi della riflessione stoica<sup>74</sup>. Un'azione compiuta da un essere che abbia riflettuto sui propri desideri e sulle conseguenze delle proprie azioni è da considerare libera e da imputarsi al suo autore, perché è esso stesso ad attribuirsi la responsabilità; di più: un

<sup>71</sup> Bieri [2002], p. 230.

<sup>72</sup> Van Inwagen [1983]; Perry [2004].

<sup>73</sup> Bieri [2002], pp. 320 ss. e *passim*.

<sup>74</sup> Devo a Carlo Natali la consapevolezza di tale prossimità.

agente *può* riconoscersi libero e responsabile rispetto a ciò che decide e fa, *soltanto* se ciò è determinato dalle proprie motivazioni e condizioni.

Una frattura nella catena delle condizioni, un'interruzione della regolarità del mondo, non gioverebbero a nulla, non ci renderebbero più liberi. La libertà non è puro caos. Essa pare dunque compatibile con, anzi legata all'idea di condizioni precedenti la decisione e l'azione, e quindi conciliabile col determinismo causale: in questi termini, si dice libera (autonoma) un'azione intrapresa da un agente, qualora essa sia espressione dei suoi desideri e delle sue inclinazioni. La concezione che interpreta la libertà in termini di indeterminazione, invece, si convertirebbe in una *reductio ad absurdum* della libertà stessa: dato il complesso delle mie convinzioni e motivazioni, la mia educazione e la mia sensibilità personale, sarebbe impossibile, per me, di fronte a certe circostanze, non scegliere in un certo modo; per decidere altrimenti dovrei essere una persona diversa, o vivere la mia decisione come un *raptus*, nel qual caso, non me ne sentirei l'autore, e dunque il responsabile. Sono autonomo e responsabile, nel senso che sono capace di riflettere prima di agire e mi riconosco come autore della mia scelta. Ma ciò non significa che, dato il complesso delle mie convinzioni e motivazioni, ciò che farò in certe circostanze non sia *determinato*, ma soltanto che è determinato dal modo in cui *io* sono, o sarò<sup>75</sup>. Le decisioni non sarebbero libere perché incondizionate, bensì perché rimanderebbero a ragioni e motivazioni *dell'agente*, che a loro volta dipendono dal suo passato e dalla sua indole. Esse sarebbero dunque al contempo inevitabili e libere<sup>76</sup>. La libertà sarebbe compatibile con la necessità, l'assenza di scelte genuinamente contingenti: libertà e necessità sarebbero *compatibili*. Questa dottrina prende il nome di "compatibilismo" (cfr. *supra*).

L'idea di una compatibilità tra libertà e necessità presenta numerosi problemi, ed è stata criticata da più prospettive. Innanzi tutto si è obiettato che se fosse vero che le decisioni sono libere soltanto nel senso che esprimono la personalità di chi le compie, ma che non sono indeterminate, allora le *alternative* che un agente prende in esame come possibili azioni sarebbero soltanto *apparentemente* tali<sup>77</sup>. Ciò sembra comportare un appiattimento del possibile su ciò che di fatto accade, ossia abolire la distinzione tra possibilità e realtà, perché in prospettiva compatibilistica, le alternative che un agente esamina parrebbero

<sup>75</sup> Kane [2004], p. 73.

<sup>76</sup> Si noti che questa forma di determinismo non implica necessariamente alcun genere di *riduzionismo*, o di *fiscalismo*, ma poggia sulle condizioni d'intelligibilità di una decisione autonoma. P.e. che uno come me, se legge sul giornale che c'è sciopero dei trasporti, decida necessariamente di uscire in bicicletta significa che questo è ciò che farò, ma non specifica *il modo* in cui lo farò. Questa forma di determinismo potrebbe legare la decisione di fare una certa cosa, ma non le modalità della sua esecuzione, a condizioni passate. P.e. potrebbe essere indeterminato che io salga in sella in un certo modo, o in un altro, perché queste non sono vere e proprie 'azioni', giacché non dipendono da deliberazioni.

<sup>77</sup> Bieri [2002].

soltanto virtualmente tali<sup>78</sup>. Prima dell'azione, sono infatti già poste le condizioni che porteranno alla realizzazione di una certa alternativa a scapito dell'altra, sebbene il processo della sua realizzazione coinvolga essenzialmente il modo in cui l'agente stesso è. Inoltre, chi delibera in merito ad un'azione ha essenzialmente la convinzione di *poter* agire in diversi modi, ma, in un quadro compatibilista, le possibili alternative evocate da un processo di deliberazione, sono tali solo virtualmente, ossia la convinzione del deliberante d'essere di fronte a genuine alternative, una condizione che appare intrinseca al deliberare stesso<sup>79</sup>, si dimostra essenzialmente *falsa*.

Le obiezioni al compatibilismo hanno avuto il merito di focalizzare l'attenzione sul processo deliberativo, come luogo in cui libertà e responsabilità sono maggiormente "sentite" da un agente, identificando un'idea di libertà irriducibile a specifiche sensibilità religiose e culturali, e connaturata alla forma del decidere in generale; anche quest'operazione ha riproposto interrogativi cari alla riflessione antica, in particolar modo aristotelica<sup>80</sup>. Perry<sup>81</sup> ha tentato di elaborare una risposta alle obiezioni anticompatibiliste indebolendo la nozione di "potere", per evitare l'appiattimento del possibile sul reale che il compatibilismo pare comportare, e la conseguente falsificazione del senso di libertà connaturato alla decisione. In effetti, se il determinismo è vero, il massimo che si può concedere alla libertà è che un agente sia libero di agire diversamente da come di fatto agisce, nel senso che *potrebbe* agire diversamente, *se* lo volesse, ossia che la sua azione è determinata da *esso*, dalle *sue* motivazioni; ma che un agente, in una certa circostanza, possa *volere* qualcosa di diverso da ciò che di fatto vuole è precisamente ciò che il compatibilista nega; per poter volere qualcos'altro, un agente avrebbe dovuto giungere a tale situazione con un diverso corredo di esperienze, motivazioni, convinzioni, inclinazioni, ossia sarebbe *già* dovuto essere almeno parzialmente differente<sup>82</sup>. Giunto alla deliberazione, tuttavia, vi è uno ed un sol modo in cui l'agente *vorrà* agire, ossia le alternative sono soltanto virtualmente, non realmente tali.

Perry tenta un salvataggio della distinzione tra possibilità e realtà, e dunque della serietà del processo deliberativo, identificando ciò che per un agente è possibile, con ciò che tale agente è *capace*, volendo, di fare, o di evitare: p.e. mezz'ora fa *sarei potuto* uscire per una passeggiata, anche se non l'ho fatto; "*sarei potuto* uscire" significa che le mie gambe ed il clima me lo avrebbero consentito. Non sono uscito, ma avrei potuto, *se avessi voluto*. Ho alzato il braccio, ma avrei potuto trattenermi dal farlo *se avessi voluto*. Ciò che rende un mio atto "libero" è che sarei *in grado* di trattenermi dal compierlo se lo voles-

<sup>78</sup> Perry [2004].

<sup>79</sup> Nelkin [2004].

<sup>80</sup> Cfr. Arist. *De interpret.* 9, 18b 30 ss.

<sup>81</sup> Perry [2004].

<sup>82</sup> Perry [2004].

si<sup>83</sup>; ma che sia *in grado* di trattenermi dal compierlo, se lo *vorrò*, non significa che non è già *determinato*, data la mia storia, che lo compierò (perché vorrò necessariamente compierlo), bensì soltanto che *se* lo compierò, sarà soltanto perché lo avrò *voluto*, e che se *vorrò* evitare di compierlo, sarò *in grado* di non compierlo. Per evitare di volere qualcosa che vorrò dovrei essere diverso da come sarò, giungere al momento di prendere la decisione diversamente da come ci arriverò, il che pare impossibile<sup>84</sup>. Grazie all'indebolimento della nozione di possibilità, Perry afferma dunque che vi sono molte cose che un agente non fa, ma *potrebbe* fare. Per un compatibilista, il possibile non si appiattisce senz'altro sul reale, nel senso che dal punto di vista delle sue *capacità*, un agente sarebbe in grado di fare molte cose che *non* fa.

Il discrimine tra ciò che è possibile e ciò che si realizza è dettato da ciò che un agente *decide di fare*, e io ho deciso di rimanere seduto alla scrivania. Ma secondo un compatibilista moderato come Perry, e questo è il punto decisivo, quando ho deciso di rimanere seduto alla scrivania ed ho obliterato la possibilità di uscire per una passeggiata, che mi ronza per la testa insieme al suo contraddittorio, non avrei potuto *volere* altrimenti. Per volere altrimenti, sarei dovuto essere diverso, avrei dovuto avere una storia diversa, un'educazione diversa, priorità diverse. Che io uscissi *effettivamente* per una passeggiata era dunque possibile soltanto da un certo *punto di vista*, ossia rispetto alle mie capacità fisiche, ma quando mi sono trovato a decidere, dato il corso del mondo fino a quel punto, era necessario che scegliessi di *non* uscire, ossia che non sarei *effettivamente* uscito. Che sarei uscito non era, in tali circostanze, una possibilità *genuina*. Il compatibilismo di Perry si gioca, infatti, su un indebolimento della nozione di potere e di possibilità, che ne restringe la portata a considerazioni relative alle *capacità* degli agenti, fermo restando ciò che accadrà. Tale compatibilismo può essere riassunto nella tesi che un agente che compie una certa azione è talvolta in grado di agire altrimenti, ma non lo fa perché non vuole farlo, e non vuole farlo, perché dato il corso degli eventi fino a quel momento *non può* volerlo.

In questo contesto, le decisioni *esprimono* la natura di chi le prende. Chiamerò tale concezione "espressivismo": ciò che l'agente fa e decide è espressione di ciò che esso è. Il fare dipende dall'essere e lo esprime; in questo contesto, per comprendere ciò che un agente *fa*, occorre sapere come esso è, e per approfondire questa conoscenza occorre risalire alla sua formazione, a come esso è *diventato* così com'è.

## 9. Due alternative al compatibilismo

Il merito delle argomentazioni compatibiliste è stato di aver insistito sull'insufficienza dell'identificazione della libertà con un'indeterminazione purches-

<sup>83</sup> Perry [2004], p. 231.

<sup>84</sup> Si ricordi che la possibilità di un'azione slacciata dalla storia personale dell'agente è concepita come interruzione della sua stessa capacità di riconoscersi in ciò che fa.



sia, ed aver indicato le condizioni di continuità e coerenza che esprimono la possibilità che un agente si senta autore e responsabile di una certa azione. Hanno, insomma, distinto con chiarezza la libertà dal mero caso. Le argomentazioni compatibiliste circa l'inintelligibilità di una libertà incondizionata hanno fatto breccia nel dibattito contemporaneo e sono state abbracciate anche da filosofi di convinzioni incompatibiliste (p.e. Kane). Tuttavia, l'idea dell'ineluttabilità del futuro e dell'assenza di alternative genuine continuano ad apparire a molti in contraddizione con l'attribuzione di responsabilità agli esseri umani: se ogni mia azione e deliberazione dipendono da come sono fatto e da ciò che penso, e come sono fatto e ciò che penso dipende dalla mia indole e dalla mia storia, allora, data la mia indole e la mia storia, non ho mai vere alternative, ma in ogni occasione *devo* scegliere ed agire come *in effetti* scelgo ed agisco; ma se non ho vere alternative, allora non sono ultimamente responsabile per ciò che faccio. Un brano di Bieri [2002], che immagina un dialogo tra Raskolnikov, l'omicida protagonista di *Delitto e castigo*, ed il giudice che gli attribuisce la responsabilità del suo delitto, può aiutare a comprendere questo problema:

RASKOLNIKOV: Non potevo fare altrimenti...E perciò non sono responsabile del mio crimine.

GIUDICE: Questo è un nonsenso. *Naturalmente* potevate fare altrimenti. [...]

RASKOLNIKOV: No, per l'appunto non potevo: avevo la volontà di uccidere la vecchia, e sapevo che quel giorno a quell'ora ella sarebbe stata sola. Questa volontà e questo sapere mi hanno spinto da lei. Io non potevo farci nulla.

GIUDICE: Sicuro. Una volta che avevate questa volontà, si doveva arrivare all'omicidio. Ma naturalmente *avreste potuto volere qualcos'altro*, e allora avreste fatto qualcos'altro.

RASKOLNIKOV: Per niente. Una volontà non sorge certo dal nulla. Ha dei precedenti che la fissano. E così è stato per me: ho riflettuto a lungo e alla fine la mia volontà di uccidere la vecchia era inamovibile. Non potevo farci nulla. *Dovevo* volere l'omicidio.

GIUDICE: *Avreste potuto riflettere diversamente*. Così avreste voluto qualcos'altro e dunque fatto qualcos'altro.

RASKOLNIKOV: Anche le riflessioni non sorgono dal nulla. Anch'esse hanno dei precedenti, che fissano il loro corso. Ed i precedenti della mia riflessione hanno fissato che riflettessi così e non altrimenti [...]<sup>85</sup>.

L'argomentazione di Raskolnikov è chiaramente espressivista (cfr. *supra*): ciò che facciamo dipende da come siamo e come siamo dipende da come siamo giunti al punto in cui siamo. Una decisione si può *ricostruire* tramite la comprensione dei passaggi che hanno (letteralmente) *portato* l'agente ad essere com'è al momento dell'azione e *perciò* ad agire come ha agito. Non vi è infatti alcun dub-

<sup>85</sup> Bieri [2002], pp. 321-2. Un dialogo, simile, ma di segno opposto si trova in Kant [1996]<sup>2</sup>, pp. 444 ss.

bio, in questa prospettiva, che l'agente avrebbe potuto agire diversamente soltanto se *fosse stato* diverso, ma che avrebbe potuto essere diverso soltanto se avesse avuto un'altra storia. L'espressivismo riporta il fare all'essere e lega l'assunzione di responsabilità alla capacità di *identificarsi* con ciò che si è fatto.

Kane<sup>86</sup> ha assunto una prospettiva moderatamente indeterministica, che tenta di coniugare le considerazioni compatibiliste circa l'inintelligibilità di una libertà completamente sciolta da condizioni razionali e le intuizioni degli incompatibilisti circa la relazione tra responsabilità ed esistenza di genuine alternative. Nel suo saggio, egli concorda con i compatibilisti rispetto al fatto che, perché una decisione sia effettivamente libera, non basta che essa sia *indeterminata*; perché vi sia genuina libertà, la possibilità di *volere* altrimenti non può essere legata al capriccio, o al caso, bensì a motivazioni razionali, che l'agente stesso può riconoscere come proprie<sup>87</sup>.

A parere di Kane, in condizioni routinarie, le scelte di agenti razionali non sono indeterminate, bensì, come affermano i compatibilisti, sono determinate dalla storia di ognuno, e non prevedono vere e proprie alternative. In tali contesti, ciò che si fa e decide è espressione univoca di come si è. In condizioni normali, ciò che faccio e dico esprimerebbe univocamente il complesso delle motivazioni e abitudini che si sono sedimentate in me nel corso della mia vita, e che rimandano alla mia educazione, al mio carattere ed alle circostanze storiche in cui mi trovo a maturare come essere umano. E tuttavia, a parere di Kane, la libertà è definita dalla «capacità di agenti di essere i *creatori e sostenitori ultimi* dei propri fini e intendimenti»<sup>88</sup>. Ciò lo porta a ritenere che se ciò che facciamo fosse espressione *univoca* di ciò che siamo momento per momento, allora non saremmo né liberi, né imputabili.

Che per un agente con una determinata storia, in certe circostanze, non esistano genuine alternative, che esso non possa agire altrimenti da come in effetti agisce, p.e. che Lutero, giunto a un certo punto della sua vita, non possa fare altro che rompere con la Chiesa di Roma, è sostenuto da Kane stesso, che in ciò si allinea alle argomentazioni compatibiliste ed in generale espressiviste<sup>89</sup>; e tuttavia, a suo parere, nonostante Lutero, giunto a tal punto, *non possa fare altro* che decidere di rompere con la Chiesa di Roma, si può a buon diritto sostenere che tale azione è *libera*, e che Lutero stesso ne è pienamente *responsabile*. Ma secondo Kane, Lutero la compie liberamente e n'è responsabile, nonostante il fatto che in tale frangente la sua azione sia espressione *univoca* di come egli è, perché come egli è non rimanda ad una catena *ininterrotta* di condizioni, ognuna delle quali è espressione univoca di ciò che la precede, bensì ad una catena alcuni anelli della quale sono indeterminati: ossia, Lutero, fatto com'è, in tale circostanza non ha scelta, ma è responsabile, perché ha *avuto* scelta rispetto a

<sup>86</sup> Kane [2004].

<sup>87</sup> Kane [2004], p. 76.

<sup>88</sup> Kane [2004], p. 70, mio corsivo.

<sup>89</sup> Kane [2004], p. 73.

come *diventare*<sup>90</sup>. La storia che l'ha portato ad essere l'uomo che di fronte all'alternativa se rompere con la Chiesa di Roma o sottomettersi, non vede altra possibilità che rompere, è una storia alcuni episodi della quale non sono espressione univoca di ciò che li precede, bensì registrano l'intervento di fattori d'indeterminatezza e della possibilità di prendere strade diverse, di *diventare* persone parzialmente diverse, persone che in circostanze routinarie o eccezionali, per come sono (diventate) potranno agire (in quel momento: necessariamente) soltanto in un certo modo. Ossia, una volta che siamo fatti in un certo modo non abbiamo vere alternative, rispetto a ciò che vogliamo e facciamo, ma abbiamo vere alternative rispetto a come diventare, dunque, *mediatamente*, anche rispetto a ciò che vogliamo e facciamo.

Secondo Kane, che Lutero sia responsabile della rottura con la Chiesa di Roma e che essa sia compiuta liberamente, dipenderebbe in ultima istanza da azioni rispetto alle quali egli stesso ha avuto *genuine* alternative, rispetto a cui il modo in cui egli è giunto alle circostanze di tali azioni non ne ha determinato l'esito. Tali azioni e scelte hanno *portato* Lutero a essere la persona che è, una persona che di fronte alla scelta di rompere con Roma, non vede alternative. Ossia, secondo Kane, vi sono nella vita di ognuno momenti in cui ciò che si fa rende «creatori e sostenitori ultimi dei propri fini ed intendimenti», perché ci sono decisioni e azioni genuinamente *indeterminate* che hanno ripercussioni sull'identità personale di ognuno, ne formano il carattere e determinano gli atteggiamenti che ciascuno terrà in circostanze routinarie. Kane chiama tali eventi «azioni che formano l'io» («self-forming actions», o «SFA»<sup>91</sup>) e sostiene che solo in virtù della loro essenziale *indeterminatezza* un agente può essere ritenuto libero e responsabile delle proprie azioni.

Ossia, che un'azione sia *espressione* di come un agente è, e che esso vi si riconosca, non basta perché essa sia imputabile all'agente stesso, se esso non è a sua volta *responsabile* per com'è. Se ciò che si fa (in circostanze normali) esprime univocamente come si è, allora, per Kane, si è responsabili di ciò che si fa, solo se come si è (diventati) è almeno in parte indeterminato rispetto a come si *era*. Un agente sarebbe in generale libero e responsabile anche di ciò che fa in base a motivazioni ed abitudini che escludono ogni alternativa, perché alla base delle sue abitudini e motivazioni starebbero azioni e scelte genuinamente *indeterminate*, che lo portano a essere com'è e dunque ad agire come agisce, senza avere alternative genuine. Se alla base delle azioni che un agente compie sull'onda di motivazioni ed abitudini che non lo pongono di fronte ad alternative genuine non vi fossero scelte veramente *indeterminate*, e se tali scelte non fossero, benché indeterminate, intelligibili in termini motivazionali e razionali, un agente, a parere di Kane, non sarebbe né libero, né responsabile per ciò che fa. Ma poiché vi sono tali azioni, un agente è responsabile *anche* di ciò che compie quando non ha più genuine alternative: p.e. sono responsabile per atti

<sup>90</sup> In questo, Kane si rifà esplicitamente all'*Etica Nicomachea* d'Aristotele.

<sup>91</sup> Kane [2004], p. 73.

malvagi *determinati* dal mio cattivo carattere, perché sono ultimamente responsabile del modo in cui si è *formato* il mio cattivo carattere.

Kane è ben consapevole del rischio d'intelligibilità che l'idea di azione indeterminata comporta: essere i creatori e sostenitori *ultimi* dei propri fini ed intendimenti sembra comportare un'interruzione di regolarità e di intelligibilità che minaccia di trasformare le decisioni in fatti bruti, in *raptus*, in qualcosa che gli agenti non sarebbero capaci di riconoscere come *proprio*, e di accollarsene la *responsabilità*. L'antinomia consisterebbe nel fatto che per essere libera un'azione non possa essere necessitata dalle motivazioni ed abitudini passate di un agente, ma per essere riconosciuta come propria ed essere intelligibile, essa deve in qualche modo esprimere tali motivazioni ed abitudini. Il problema sembra quello d'indicare un'indeterminazione che non sia pura arbitrarietà, capriccio, caso, irrazionalità, bensì indeterminazione razionale<sup>92</sup>. A tale riguardo, Kane indica due tipi di soluzioni: da un lato approcci che fanno riferimento ad un tipo di causalità *sui generis*, una causalità extrafisica, o extratemporale, dall'altro soluzioni che spiegano le azioni che formano l'io in termini d'intelligibilità teleologica. L'idea di una causalità extrafisica o extratemporale, di sapore kantiano, è abbracciata da molti pensatori, ma si configura generalmente come misteriosa ed insoddisfacente, giacché ammette un quadro di riferimento deterministico in cui si tratterebbe d'*inserire* decisioni indeterminate, ma lascia aperto il problema di come eventi extratemporali, che si sottraggono ad una pretesa legalità deterministica del mondo, possano incidere ed influire *causalmente* sul corso degli eventi, e dunque stravolgerne le leggi.

Secondo Kane, che abbraccia la seconda prospettiva, in certi momenti della vita di ognuno, motivazioni equipollenti ed inconciliabili si contenderebbero la scena della deliberazione, p.e. l'alternativa tra agire in modo morale o seguire le proprie ambizioni, o tra soddisfare desideri presenti e perseguire obbiettivi a lungo termine. In tali casi «abbiamo a che fare con motivazioni in competizione e dobbiamo fare uno sforzo per vincere la tentazione di fare qualcosa, che pure vogliamo fortemente. C'è tensione ed incertezza nelle nostre menti circa il da farsi in tali momenti, suggerisco che ciò sia riflesso in regioni appropriate dei nostri cervelli dall'allontanamento dall'equilibrio termodinamico – in breve una sorta di “rimiscelamento caotico”, che rende il cervello sensibile a microindeterminazioni a livello neurale [...]. Quando infine decidiamo in tali condizioni d'incertezza, l'esito non è determinato, per via dell'indeterminazione che lo precede – e tuttavia può essere volitivo [*willed*] (e dunque razionale e volontario)»<sup>93</sup>. Secondo Kane, in tali casi le azioni sarebbero indeterminate, perché sensibili a microindeterminazioni neurologiche, ma razionali e teleologicamente comprensibili, perché il prevalere di una motivazione sarebbe comunque vissuto dall'agente come l'imporsi di una *ragione* su un'altra, non come un *raptus*. A tale riguardo, una condizione essenziale della libertà sarebbe la capacità del cervello umano d'elaborare informazioni *in parallelo*, e non solo serialmente,

<sup>92</sup> Kane [2004], p. 76.

<sup>93</sup> Kane [2004], p. 78.

dunque di poter configurare più opzioni contemporaneamente. Qualunque motivazione prevalga, essa è vissuta dall'agente come una *propria* motivazione. L'indeterminazione è frutto di un conflitto tra più motivazioni che l'agente riconosce come *proprie*, e l'esito di tale conflitto è indeterminato, ma non puramente casuale: s'impone la motivazione sentita come più *forte*. In questo modo, Kane preserva l'idea della decisione come conflitto tra ragioni, e non come mero caso, e la si coniuga con l'indeterminazione dell'esito e con la possibilità di un suo inquadramento nella trama causale e temporale del mondo.

L'ingegnosa soluzione di Kane, che appare come una vera e propria quadratura del cerchio, presenta numerosi problemi: innanzi tutto sembra assumere, senza veri motivi, che il determinismo sia vero, o comunque che la maggior parte dei fenomeni che osserviamo siano di natura deterministica, il che pare un presupposto discutibile, e tutt'altro che scientificamente corroborato (cfr. *supra*). In secondo luogo, sembra concedere troppo ai compatibilisti, nell'ammettere che non solo in contesti routinari, bensì anche in condizioni eccezionali, come la decisione di Lutero di rompere con la Chiesa di Roma, non si hanno genuine alternative, ma ciò che si fa è espressione di come si è e si è diventati: se vi è una circostanza che ha *plasmato* la vita successiva di Lutero e la sua sensibilità e consapevolezza è stata proprio tale decisione, e non vedo quale altro sommovimento passato avrebbe potuto superarla per intensità. Ossia: se tale decisione non è indeterminata, allora non si capisce quali possano esserlo e che peso e significato possa essere ascritto loro. La capacità di decidere della propria vita e di prendersi la responsabilità delle proprie azioni è collocata da Kane in contesti remoti e misteriosi, dei quali sfugge la stessa rilevanza esistenziale. In secondo luogo, le assunzioni neurobiologiche cui il suo modello fa riferimento sembrano fantasiose e del tutto infondate: numerosi neurobiologi<sup>94</sup> si sono infatti richiamati alla natura dei conflitti motivazionali cui Kane fa riferimento, proprio per *negare* l'esistenza di *quel tipo* di libero arbitrio. Ossia, la libertà cui pensa Kane sarebbe legata proprio a processi cerebrali *sottratti* alla mediazione cosciente, all'aspetto della nostra natura che ci caratterizza massimamente come esseri liberi e responsabili. Infine, sebbene le analisi di Kane indichino i momenti dell'esistenza umana in cui la libertà si mostra nella sua massima intensità, il suo modello ritrae la nostra vita e l'universo come monoliti deterministici nelle cui minuscole screpolature tenta d'incunearsi un fremito di libertà, viene da chiedersi in che cosa tale monolite differirebbe, se quelle crepe nemmeno esistessero, e cosa possa sperare di scalfire questo fremito d'indeterminazione e responsabilità.

L'incompatibilità di libertà e determinismo è stata messa in luce anche da altre prospettive. Richiamandosi all'*Etica eudemia* ed all'*Etica nicomachea* di Aristotele<sup>95</sup>, oltre che a Kant, Nelkin<sup>96</sup> ha fatto notare che un tratto costitutivo

<sup>94</sup> Roth [1997]; Singer [2000].

<sup>95</sup> Arist. *Eth. Eud.* 1225b 34-6, 1226 a 26-7; *Eth. Nic.* 1139a 13-4.

<sup>96</sup> Nelkin [2004].

della deliberazione, come processo razionale, è il «senso di libertà» che l'accompagna, ossia la convinzione che l'esito del processo decisionale non sia fissato, finché non si sia *giunti* al termine della deliberazione. L'impegno stesso che l'agente profonde nel valutare le diverse alternative, la concentrazione e l'incertezza che accompagnano la deliberazione, indicherebbero chiaramente che l'agente vive la decisione come un processo nel corso del quale le diverse opzioni sono genuinamente in ballo, il cui esito è indeterminato e *dipenderà* dall'effettivo contributo in concentrazione, immaginazione e presenza di spirito di chi sta deliberando.

Nelkin sottolinea che se un agente ritenesse che l'esito della propria decisione fosse determinato in anticipo, il processo di deliberazione stesso perderebbe completamente il suo senso. Nella sua prospettiva, che si richiama esplicitamente a Kant, «I deliberanti razionali, in virtù della loro natura di deliberanti razionali, hanno necessariamente un senso di essere liberi [*a sense that they are free*]<sup>97</sup>. Il senso di libertà sarebbe dunque una componente performativamente costitutiva di un processo deliberativo razionale. A parere di Nelkin, il senso di libertà che accompagna la deliberazione non dipende dalla necessità di essere convinti che l'esito della propria decisione avrà efficacia causale rispetto alle proprie azioni ed al mondo; il processo di rimuginare sul daffare non è *necessariamente* accompagnato dal senso di libertà, perché chi delibera cosa fare deve avere la convinzione che la sua decisione, una volta presa, influirà sulle proprie azioni e dunque sul successivo corso degli eventi. Una deliberazione potrebbe avvenire anche nella convinzione della sua completa irrilevanza causale. Secondo Nelkin, invece, nel deliberare, un agente razionale si sente necessariamente libero, perché il processo deliberativo implica una ricerca e valutazione di ragioni per agire, ragioni che valgano come buone o come le migliori. Un agente deve sentirsi libero e sentire che l'esito della sua deliberazione è *aperto*, perché deliberare significa cercare e valutare ragioni che contino come buone e valide, o come le migliori tra tutte. La capacità di deliberare razionalmente, ossia di cercare, soppesare e valutare ragioni per agire, sarebbe il fondamento della responsabilità stessa, ossia dell'*imputabilità* degli agenti. Il determinismo contraddirebbe dunque il senso di libertà e l'esigenza d'impegno richiesti da un processo di deliberazione razionale.

#### 10. Libertà e razionalità

Se osserviamo le osservazioni di Nelkin, ci rendiamo conto che esse sconvolgono le coordinate di fondo dell'impostazione espressivista del problema della libertà. Nelkin non si focalizza direttamente sull'azione, bensì sul processo di deliberazione, che non prende in esame come *espressione*, deterministica o indeterministica, di come l'agente è, bensì come *ricerca*, in cui chi delibera passa

<sup>97</sup> Nelkin [2004], p. 105.

in secondo piano. In una prospettiva espressivista, di tipo deterministico o indeterministico, libertà e responsabilità sono concepite in termini d'autorialità, ossia come espressioni del bagaglio di motivazioni, desideri e credenze propri di un certo agente in un particolare momento. Ciò vale sia per il compatibilista (Perry), sia in un atteggiamento moderatamente libertario (Kane)<sup>98</sup>: è, infatti, significativo che un libertario come Kane, di fronte all'idea che un agente con un determinato corredo di motivazioni ed abitudini non abbia alternative, ricorra all'espedito di pensare che esso abbia alternative rispetto alla *formazione* di tale corredo, ossia alla *formazione di sé*. La libertà è comunque concepita come espressione di sé e della propria peculiarità. Le decisioni ed azioni degli agenti cui pensano gli espressivisti si configurano come *risposte* da parte di un individuo *già formato* a particolari circostanze. Da una parte abbiamo l'agente con un corredo di motivazioni e abitudini, dall'altro le circostanze che lo attendono. Nella prospettiva di Nelkin, invece, la situazione pare completamente capovolta: un agente si trova a deliberare in una particolare circostanza, e la sua libertà, il suo "senso di libertà", sono legati al fatto che esso non abbia in sé, o già, un corredo di motivazioni in base alle quali agire, che ciò che farà o sceglierà di fare *non* è determinato da come *esso* è: l'agente è libero nella misura in cui *va in cerca* di ciò che è *meglio* fare. La libertà coincide in questo contesto con la ricerca di parametri obbiettivi, di ragioni per agire nel modo opportuno, oppure corretto, conveniente ecc. Un agente è quindi pensato come libero, perché ciò che fa non è determinato da come *esso* è quando s'imbatte in determinate circostanze, bensì, almeno in linea di principio, da ciò che è conveniente, opportuno, o giusto fare in tali circostanze.

Ebbene, il punto discriminante dell'intera faccenda è che le ragioni in base alle quali un agente delibera di agire in un certo modo sono le *sue* ragioni, ma non soltanto *le sue*: non appartengono al *suo* corredo motivazionale, né sono incise nella *sua* storia personale, ma sono ragioni obbiettive, che chiunque, almeno in linea di principio, dovrebbe poter condividere. Un essere umano è o si sente libero perché ritiene che in ogni circostanza si possa cercare e trovare ciò che è meglio fare. È libero perché capace di *scoprire* cosa sia meglio.

Immaginiamo un naufrago che si sveglia su un'isola deserta. Da cosa dipenderanno le sue azioni? Dal corso della sua vita fino a quel momento? Nient'affatto. Una volta ripresosi dallo sgomento, il nostro naufrago rifletterà su ciò che è *opportuno* fare; valuterà i pericoli e le risorse di cibo, tenterà di ottimizzare le possibilità di essere ritrovato, cercherà un riparo naturale, e se lo riterrà opportuno se ne costruirà uno, fabbricherà utensili ecc. Il corso delle azioni di un naufrago potrà essere più o meno intelligente o avventato, ma di certo non è espressione univoca del suo passato, di ciò ch'egli è, bensì, grossomodo, di ciò che è obbiettivamente *opportuno* fare. Un essere umano ha la capacità di riflettere su ciò che è opportuno, di valutare rischi e stilare priorità, di comprendere le circostanze in cui si trova ed agire di conseguenza. Il compor-

<sup>98</sup> Per 'libertario' si intende un atteggiamento che sostiene la realtà della libertà e ritiene libertà e determinismo incompatibili (cfr. Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>1</sup>, p. 4).

tamento di un naufrago non dipende dal suo passato, bensì dal suo presente, dalla sua capacità di cercare e scoprire cosa sia meglio fare nelle sue condizioni. In questo senso, una volta che si conoscono le risorse che il naufrago ha a disposizione, comprese le sue eventuali competenze tecniche, si possono spiegare e perfino prevedere le sue azioni: passa i primi giorni sulla spiaggia a tentare di segnalare la sua presenza ad eventuali passanti, *perché* è probabile che le ricerche dei dispersi del naufrago si concentrino in quei giorni. Poi lascia segnali, perché è comunque possibile essere scorto ecc. In questo senso, il comportamento dei naufraghi non è prevedibile grazie alla conoscenza della storia e formazione psicologica di ciascuno, bensì in base a considerazioni circa ciò che è razionale fare in determinate circostanze.

Lo stesso ordine di considerazioni può essere applicato a circostanze ordinarie, come la prenotazione di una vacanza o la scelta di un'università. Chi si trova a scegliere dove trascorrere una vacanza non decide soltanto in base alla propria storia personale, bensì considera alternative e si interroga circa la migliore soluzione; ovviamente ciò non elimina le inclinazioni personali, che giocano un certo ruolo, *nel* processo deliberativo, ma non coincidono *con* esso. La decisione non ne è determinata univocamente: anche nel decidere dove trascorrere una certa vacanza, si *pensa*, ci s'interroga, si cerca la soluzione *migliore*. Una situazione classica è decidere se approfittare delle vacanze per intraprendere un viaggio che si desidera da tempo fare, oppure se posticipare tale viaggio e accontentarsi di una meta meno ambiziosa. Poniamo che si tratti di un viaggio in Nepal, da intraprendere il prossimo agosto, ed in alternativa di una vacanza in una comoda località balneare. Il nostro deliberante razionale, prima di decidere, riflette sullo stato delle proprie finanze e si accerta di *potersi permettere* il viaggio; si rende inoltre conto che l'assenza di impegni a breve scadenza gli *consente* anche la necessaria serenità per concedersi una lunga vacanza. Gli sovviene tuttavia che il Nepal negli ultimi anni è stato teatro di numerose operazioni di guerriglia maoista, che hanno destabilizzato il paese, e che parte della famiglia reale ha perso la vita in una strage dai contorni misteriosi ed inquietanti. Recarsi in Nepal potrebbe dunque essere *pericoloso*. Dunque, se non dispone già di notizie fresche ed affidabili al riguardo, cercherà di procurarsele attivamente, e *rimanderà* la decisione al momento in cui sarà sufficientemente informato per poter decidere. Se le informazioni saranno rassicuranti, il nostro potrà porsi ulteriori questioni, relative alla migliore stagione per visitare il Nepal ecc. Il punto di questo esempio è che un processo deliberativo non è un fiume in piena che ad ogni istante è sospinto in avanti dalla massa di ciò che lo precede, bensì un procedimento informato da principi razionali che potrebbero essere tradotti in massime o regole generali, un processo che può e deve conoscere alternative, ricorsi, sospensioni, confronti, ricerca attiva d'informazioni, giudizi ecc., e che è informato da massime, come, p.e., nel decidere:

- *Valuta attentamente* i vantaggi ed i rischi che le diverse opzioni comportano.
- *Accertati di avere informazioni affidabili* e sufficienti a valutare l'opportunità delle diverse alternative.



- Se non hai informazioni sufficienti ad una valutazione delle diverse alternative, *procuratele attivamente*.
- Se non sei in grado di stimare con esattezza i rischi di un'opzione potenzialmente pericolosa e ritieni di poterti procurare in tempo utile le informazioni necessarie, *rimanda la decisione*.

I processi deliberativi non sono determinati da ciò che li precede, o dal corredo di motivazioni ed abitudini sedimentate nella volontà dell'agente, bensì consistono in operazioni governate da principi razionali, in cui l'agente *va alla ricerca* di ciò che è opportuno fare, escogitando ed inventando modi di procurarsi informazioni difficili da reperire, di aggirare ostacoli ecc. L'esito non è ancora fissato, perché l'agente non *sa* ancora cosa vuole, ma non perché ciò gli sia nascosto, bensì perché ciò che vorrà dipenderà da ciò che riterrà opportuno fare, ma riterrà opportuno ciò di cui sarà riuscito a comprendere, dopo le indagini e le riflessioni del caso, l'opportunità. In questo senso, le decisioni sono aperte, "indeterminate" rispetto al passato dell'agente, e tuttavia sono riconosciute dall'agente non soltanto come proprie, bensì come tendenzialmente condivisibili, come *buone* decisioni. Un essere razionale è libero e responsabile, perché è in grado di cercare, valutare e soppesare intelligentemente il da farsi, di astenersi da un'azione di cui comprende la pericolosità, o l'illegalità, o ancora l'immoralità. P.e. è in grado di riflettere sulle implicazioni etiche delle sue azioni, di *andare alla ricerca* di risvolti negativi di azioni apparentemente morali ecc. Ossia è in grado di comprendere, di pensare, di valutare autonomamente, di agire *per conto proprio*. La libertà è essenzialmente capacità d'agire e pensare per conto proprio, ma non nel senso che sia mera espressione della propria personalità, bensì, capacità di ricerca autonoma, intelligente ed avveduta di ciò che è *meglio* fare in determinate circostanze. In questo senso, un agente è responsabile delle proprie azioni: se agisce senza pensare, o con leggerezza, gli può essere rimproverato che *avrebbe potuto e dovuto* riflettere meglio su ciò che faceva, se contravviene ad una norma, o ad una legge, gli può essere rimproverato che *sapeva* che non è giusto, o legale, agire in un certo modo, ed un agente razionale non può rispondere che, in tale situazione, uno come lui non poteva volere altrimenti, perché ciò equivale a dichiararsi incapaci d'intendere e di volere: è ovvio, infatti, che in condizioni normali la decisione di un agente razionale non dipende semplicemente da come *esso* è, ma da ciò che è meglio, o legittimo, o opportuno fare, perché un agente razionale ha le capacità di andare in cerca di ciò che è meglio. Dire di non aver avuto scelta, perché si è fatti in un certo modo, significa negare di possedere la capacità di cercare e trovare la cosa migliore da fare; è come se un parlante italiano dicesse di non usare le congiunzioni, perché è fatto in un certo modo: penseremmo che semplicemente non possiede la competenza necessaria a parlare, quella competenza che tutti gli altri hanno, e che certo non è espressione della *loro* particolarità. Affermare d'aver agito in modo immorale (o illegale), perché si è fatti in un certo modo equivale a dichiararsi infermi di mente, a dichiararsi incapaci di comprendere ed applicare norme

etiche. Ciò *può* essere vero. Ma se si comprendono le norme morali e le leggi e si è in grado di ragionare, non ha senso addurre a scusa per il proprio comportamento il modo in cui si è *fatti*: chi comprende una norma e ne comprende la correttezza è anche in grado d'applicarla, dunque è responsabile delle proprie azioni. L'unico modo in cui una persona adulta può essere fatta, per non essere imputabile e responsabile delle proprie azioni, è la malattia o il grave deficit mentale, ossia l'incapacità di comprendere ed applicare principi e regole. Chi li comprende, risponde del modo in cui agisce.

Un deliberante razionale è tale nella misura in cui il suo agire è improntato alla ricerca di ciò che è meglio fare, nelle circostanze in cui si trova. Tale ricerca non avviene secondo ipotetiche leggi psicologiche, bensì in base a criteri e principi che un agente autonomo comprende ed è in grado d'impiegare da sé ed in modo creativo. Un essere umano è dunque libero, nel senso che le sue azioni non sono determinate dal complesso di motivazioni ed abitudini che le precede, bensì articolate in base a principi e regole razionali, che l'agente è in grado di comprendere ed applicare creativamente, per *scoprire* cosa sia meglio fare. Un essere umano non nasce libero e responsabile, benché abbia la capacità di diventarlo. Tale capacità matura nel contesto di un'educazione ed una formazione che coinvolgono essenzialmente la relazione con altri. Essa può non maturare mai, a causa di un ambiente avverso, di un grave deficit cognitivo o di una forte instabilità emotiva, ma quando un essere umano giunge a maturare tale capacità, la capacità di comprendere regole e principi ed applicarli in modo autonomo e creativo per trovare ciò che è meglio fare, egli è consegnato a se stesso, è *adulto* e responsabile delle proprie azioni ed omissioni.

È senz'altro vero che la formazione del nostro carattere influisce sulle nostre inclinazioni ed i nostri atteggiamenti, e che ciascuno, almeno a partire da una certa età, è responsabile di sé e del modo in cui il suo carattere prende forma. Da questo punto di vista, le considerazioni di Kane sono perfettamente condivisibili. E tuttavia Kane non vede nella struttura della deliberazione un elemento di trascendenza rispetto alle condizioni psicologiche individuali: l'affermazione di Lutero di non *poter* fare altro che rompere con la Chiesa di Roma non è una testimonianza psicologica, bensì una valutazione della *situazione* cui egli è stato messo di fronte, una situazione rispetto alla quale ogni alternativa si mostra impraticabile, o contraria a principi cui egli sente di non *dover* contravvenire. L'affermazione di non avere alternative non è espressione della personalità di Lutero, di ciò che l'ha portato ad essere l'uomo che è, bensì *conclude* una riflessione, una deliberazione in cui Lutero stesso, messo di fronte ad una scelta, si è messo in gioco, *pensando* a ciò che fosse meglio fare in tali circostanze, *cercando* soluzioni che a prima vista sarebbero potute sfuggirgli, dormendoci, pregandoci e digiunandoci sopra. Prima di affermare di *non avere* alternative, Lutero ha con ogni probabilità vagliato *ogni* alternativa, ha cercato di immaginare scenari possibili, si è consigliato con persone care e fidate ed infine, possiamo immaginare, si è visto costretto ad ammettere che, nella sua

situazione – non semplicemente per uno come lui – non c'erano alternative degne di questo nome, che rompere con la Chiesa di Roma era, date le circostanze, l'unica vera possibilità<sup>99</sup>. La decisione di Lutero avrebbe potuto essere prevista da chi avesse conosciuto i principi ai quali Lutero s'ispirava, da chi avesse compreso che, al suo posto, rompere con Roma era l'unica cosa da fare. Ma questo non significa che la decisione di Lutero fosse determinata, tanto meno che fosse determinata da ciò che la *precedeva*. La capacità di prevedere ciò che un agente razionale farà, come insegnano le applicazioni della teoria dei giochi e della negoziazione, non ha a che fare con una conoscenza delle condizioni che precedono la decisione, bensì con ciò che in una certa situazione è meglio fare. Se una catena di supermercati riduce del 75% il prezzo di un bene, è prevedibile che le vendite di tale bene aumentino; ed infatti, *ceteris paribus*, aumentano davvero, ma non perché vi sia qualcosa che le vite di *ciascuno* dei consumatori che, in seguito alla riduzione, decide di acquistare tale bene, hanno in comune. Ciò che ciascuno condivide con gli altri, oltre all'interesse nel risparmiare a parità di qualità, è la capacità di comprendere che *conviene* acquistare tale bene. Ed è in questo modo che il comportamento umano è massimamente prevedibile, ossia non in quanto determinato da leggi psicologiche, che nessuno ben conosce, bensì in base a principi razionali. In questo senso va intesa l'affermazione di Husserl che una psicologia che volesse essere nomologicamente predittiva farebbe meglio a formulare ipotesi sul comportamento d'agenti razionali, piuttosto che procedere sulla base di generalizzazioni empiriche<sup>100</sup>. Ossia siamo liberi nel senso che siamo capaci di comprendere le situazioni in cui ci troviamo e di articolarne valutazioni obbiettive sulla base di criteri razionali, e tale libertà, la realtà di tale libertà, è testimoniata dalla complessità del nostro mondo, dalle soluzioni politiche, economiche, scientifiche che vengono continuamente cercate e trovate, dal diffondersi di nuovi comportamenti e stili di vita in conseguenza dei cambiamenti economici e sociali ecc. La libertà umana è testimoniata dallo strapotere della tecnologia e dall'estinzione di migliaia di specie animali in conseguenza dell'attività dell'uomo. Essa non è, dunque, una *façon de parler* di processi deterministici riducibili a fenomeni microfisici, perché la realtà della realtà umana, la novità dirompente delle sue escogitazioni e il loro imporsi su scala planetaria, trasformano le condizioni della biosfera e spediscono in orbita satelliti artificiali della Terra.

<sup>99</sup> Ovviamente potrebbe essersi sbagliato di grosso.

<sup>100</sup> Husserl [2003], pp. 16 ss.

Yamina Oudai Celso

## L'ETERNO RITORNO TRA NIETZSCHE E GLI STOICI

*Fino ad oggi ogni scienza crebbe accanto alla cattiva coscienza!  
Spezzate, spezzate, ve ne prego, le antiche tavole, uomini della conoscenza!*<sup>1</sup>  
F. Nietzsche

### 1. *Obiettivi e metodo di un'ardita comparazione*

*Nomen Omen.* Sembra quasi che il bizzarro destino della dottrina dell'eterno ritorno consista proprio nello scomparire e riemergere ciclicamente sulla ribalta della storia del pensiero, non limitandosi a diffondere la sua eco presso le civiltà arcaiche e i popoli antichi (dall'Oriente fino ad Eraclito e agli Stoici, da Platone ad Aristotele etc.) ma perpetuando la propria fortuna anche nella letteratura e nella filosofia moderna.<sup>2</sup> Indipendentemente, però, da questa sua persistente vitalità, l'Eterno Ritorno dell'Uguale (*Ewige Wiederkunft des Gleichen*, nella nota terminologia nietzscheana) si impone all'attenzione di chi indaga i meccanismi della necessità eziologica e del paradigma determinista come qualcosa di simile ad un paradosso del pensiero causale o, se si preferisce, ad una sorta di «determinismo al cubo». Professare l'idea di un ciclico riproporsi dei medesimi accadimenti sia cosmico-naturalistici sia storico-individuali, significa infatti non limitarsi a credere che il nesso tra quelli che comunemente definiamo «effetti» e «cause» sia interamente preconstituito *ex ante* (come il determinismo nella sua formulazione più radicale evidentemente prevede) ma addirittura pensare che l'intelaiatura causale degli eventi si dipani ripetendo un copione preconstituito, qualcosa che continuerà ad accadere perché già accaduto in uno dei remoti ed immemorabili cicli della vita umana. Insomma quella compressione della libertà e della volontà individuale che la prospettiva determinista inevitabilmente implica verrebbe per così dire radicalizzata e cristallizzata nel tempo in maniera tale che i nessi causali tra l'individuo e il suo agire sarebbero non semplicemente predeterminati da un imperscrutabile destino futuro o da un suo equivalente

<sup>1</sup> Nietzsche [1964], *Così parlò Zarathustra*, «Di antiche tavole e nuove», § 7, corsivo dell'autore.

<sup>2</sup> Indipendentemente dal caso eclatante di Nietzsche, nel cui pensiero la dottrina dell'Eterno Ritorno assume una rilevanza teorica determinante, annunciandosi, come vedremo, con tutta l'enfasi di un messaggio «ultimo», per una rassegna più ampia delle sopravvivenze moderne di questa teoria cfr. Eliade [1969], capitolo IV, p. 163 e ss.

funzionale ma addirittura inglobati in una storia già vissuta, in un imm modificabile *déjà-vu*. È proprio in considerazione di questi nefasti effetti sulla libertà umana e sul libero arbitrio che Nietzsche si sofferma ripetutamente a sottolineare l'impatto deprimente ed angoscioso che la teoria dell'eterno ritorno sortisce, almeno *prima facie*, su chi tenti di rappresentarsela come vera:

Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: “Questa vita, come tu ora la vivi e l’hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte [*noch einmal und noch unzählige Male*], e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e ogni sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te [*und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen*], e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L’eterna clessidra dell’esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa, granello di polvere!”. – Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato?<sup>3</sup>

Preoccupazioni non dissimili, seppur espresse in toni molto meno enfatici, emergono dai frammenti degli autori stoici, presso i quali si intuisce un fervido dibattito<sup>4</sup> circa le conseguenze desumibili sul piano della libertà individuale dall'accoglimento della dottrina dell' $\tau\mu\kappa\rho\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\eta$  (conflagrazione) e conseguente *paliggenes...*a (palingenesi)<sup>5</sup> dell'universo:

$\tau\acute{\omicron}\nu$   $g\lambda\rho$   $Z\eta\nu\nu\alpha$   $d\iota\iota$   $\tau\acute{\alpha}\eta$   $\tau\mu\kappa\rho\upsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\eta$   $\phi\rho\omicron\upsilon\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$   
 $\phi\eta\nu\dots\sigma\tau\alpha\varsigma\kappa\alpha\iota$   $\rho\acute{\epsilon}\lambda\iota\nu$   $\tau\omicron\acute{\upsilon}\eta$   $\alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\tau\omicron\eta$   $\tau\mu\rho^{\wedge}$   $\tau\omicron\eta$   $\alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\tau\omicron\eta$ ,  $\lambda\acute{\sigma}\gamma\omega$   $d\iota$   
”Anuton  $ka^{\wedge}$   $M\acute{\sigma}\lambda\eta\tau\omicron\nu$   $\tau\mu\rho^{\wedge}$   $\tau\acute{\upsilon}$   $k\alpha\theta\eta\gamma\omicron\rho\epsilon\kappa\tau\omicron\nu$ ,  $B\omicron\acute{\upsilon}\sigma\iota\rho\iota\nu$   $d\iota$   $\tau\mu\rho^{\wedge}$   
 $\tau\acute{\upsilon}$   $x\epsilon\nu\omicron\kappa\tau\omicron\nu\epsilon\kappa\tau\omicron\nu$   $ka^{\wedge}$   $\eta$   $H\rho\alpha\kappa\lambda\acute{\iota}\sigma\alpha$   $\rho\acute{\epsilon}\lambda\iota\nu$   $\tau\mu\rho^{\wedge}$   $\tau\acute{\upsilon}$   $\phi\eta\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\nu$ ,  $\rho\alpha\rho\alpha\iota\theta\eta\tau\acute{\iota}\sigma\omicron\nu$ .

Bisogna infatti rigettare Zenone che afferma che dopo la conflagrazione torneranno gli stessi [individui] con le [stesse] vicende, vale a

<sup>3</sup> È la prima parte del celebre paragrafo 341 («Il peso più grande») della *Gaia scienza*, raccolta di aforismi risalente al 1881, ma successivamente ampliata dall'autore anche attraverso l'inserimento del paragrafo in esame, nella seconda edizione del 1886.

<sup>4</sup> Si tratta di un dibattito del quale purtroppo non restano più testimonianze dirette, se non, come vedremo, le tracce desumibili dalle critiche degli avversari della scuola stoica, come opportunamente suggerisce Gourinat [2002], p. 214: «Selon Origène, certains Stoïciens eurent honte ( $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\sigma\sigma\eta\sigma\alpha\nu$ , *Adv. Cels.* V, 20) de la doctrine et tentèrent d'en ‘soigner’ les absurdités (IV, 68). Plusieurs Stoïciens se sont abstenus ( $\tau\mu\rho\acute{\omicron}\chi$ ) sur ce dogme: Zénon de Tarse et Diogène de Séleucie. Deux autres l’ont rejeté: Boéthos de Sidon et Panétius. Les Stoïciens y voyaient donc des difficultés, ne l’ont pas adopté à la légère, mais l’ont discuté en détail pendant plusieurs générations. L’essentiel du débat est perdu à jamais. Mais on peut néanmoins essayer de s’en faire une idée d’après les témoignages des adversaires des Stoïciens».

<sup>5</sup> L'esatta valenza terminologica di questi vocaboli verrà chiarita tra breve: cfr. *infra* § 2.

dire torneranno Anito e Meleto come accusatori, Busiride come omicida di ospiti ed Eraclite come atleta.<sup>6</sup>

“Ὅπερ τῶν ἰσχυρῶν, τὸ τῶν ἰσχυρῶν ἐν ἡμῶν ἐξουσίᾳ”

La dottrina, se vera, sopprimerebbe ciò che è in nostro potere.<sup>7</sup>

La scelta di accostare comparativamente due versioni – la nietzscheana e la stoica – così eterogenee e cronologicamente distanti della medesima dottrina necessita evidentemente di una preventiva giustificazione. Non si tratta di ricercare l’antecedente originario o storico di un approccio cosmologico che sembra affacciarsi alla coscienza di un pensatore ottocentesco sotto le apparenti spoglie di un desueto mito, quasi un reperto di archeologia filosofica. Al di là di quanto una simile concezione potesse invece risultare, come vedremo, perfettamente *à la page* nella temperie scientifico-culturale dell’epoca, evocare le sue ascendenze stoiche non significa necessariamente voler risalire alla sua origine. La *querelle* storico-filosofica relativa all’effettiva paternità della teoria dell’eterno ritorno, sulla quale ci intratterremo a tempo debito (cfr. *infra* § 3), vede infatti gli Stoici ed Eraclito contendersi, com’è noto, il primato della «codificazione» filosofica di un’idea arcaica che appartiene alla storia dell’umanità alla stregua di un mito. Perfino Nietzsche, che pure vedremo pronunciarsi sostanzialmente in favore di una paternità eraclitea dell’ipotesi ciclica, ai tempi della seconda *Considerazione Inattuale* (Febbraio 1874, ben prima della decisiva elaborazione personale della tesi dell’eterno ritorno) sembra perfettamente consapevole della sua diffusa risonanza nel mondo antico, al punto da arrivare ad ascriverla ai Pitagorici:

In fondo anzi ciò che fu possibile una volta potrebbe presentarsi come possibile la seconda volta solo se i Pitagorici avessero ragione nel credere che, per una medesima costellazione dei corpi celesti, anche sulla terra si dovessero ripetere le medesime cose fin nei minimi particolari: sicché quando le stelle avessero una certa posizione reciproca, uno Stoico si unirebbe sempre di nuovo con un Epicureo per assassinare Cesare, e in un’altra posizione Colombo scoprirebbe sempre di nuovo l’America.<sup>8</sup>

Indipendentemente da quali fossero gli effettivi antesignani di questa dottrina – se gli Stoici, Eraclito, i Pitagorici o altri – subentrano in realtà motivazioni non meramente cronologiche a rendere opportuno il parallelo tra la concezione nietzscheana e quella stoica, una parentela senz’altro molto meno frequentata ed invalsa di quella, ormai classica, tra Nietzsche ed Eraclito. Le apparenze sembrerebbero scoraggiare un simile approccio poiché, ad un primo sguardo, lo Stoicismo pare qualificarsi come nient’altro che un referente polemico, una di quelle tante idiosincrasie nietzscheane desunte dalla storia del pensiero filosofi-

<sup>6</sup> Tat., *Adv. Graecos* 3, 1-2 (= SVF I, 109).

<sup>7</sup> Orig., *Contra Celsum* IV 67, 6-7.

<sup>8</sup> Nietzsche [1964], *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, p. 276.

co (tipo Socrate o Aristotele) e assunte dall'autore come bersaglio di giudizi a dir poco *tranchants*:

[...] lo stoico si esercita a trangugiare pietre e vermi, schegge di vetro e scorpioni e a essere insensibile alla nausea [*ohne Ekel zu sein*]; il suo stomaco deve infine diventare indifferente a tutto quello che vi travasa il caso dell'esistenza [*gleichgültig gegen Alles werden, was der Zufall des Daseins in ihn schüttet*] [...] piace anche a lui avere un pubblico d'invitati all'esibizione della sua insensibilità, pubblico del quale appunto l'epicureo fa volentieri a meno – costui invero ha il suo “giardino”! Per uomini con i quali il destino ama improvvisare, per quei tali che vivono in tempi di violenza e che dipendono da uomini bruschi e volubili, lo stoicismo può essere assai consigliabile. Ma chi *prevede* in qualche modo che il destino gli permette di tessere un *lungo filo*, fa bene a sistemarsi al modo epicureo; tutti gli uomini dediti al lavoro intellettuale hanno finora fatto così! Sarebbe infatti, per essi, la perdita peggiore fra tutte, rimetterci la loro delicata sensibilità e avere in cambio la dura pelle degli stoici con gli aculei del riccio.<sup>9</sup>

Questa raffigurazione quasi caricaturale della saggezza stoica anziché fuorviarci può addirittura metterci sulla buona strada. Anticipando parte delle acquisizioni teoriche che ci accingiamo ad argomentare proprio in questa sede, dovremo anzitutto rilevare che nello Stoicismo la dottrina dell'eterno ritorno presuppone – com'è peraltro intuibile già dai frammenti citati poc'anzi – una salda connessione tra l'assetto cosmologico del mondo e la sfera della vita individuale ed etica. L'ipotesi ciclica coinvolge infatti non soltanto la questione della genesi fisico-scientifica del mondo (cfr. *infra* § 2), ma anche l'agire del singolo (cfr. *infra* § 4. 2.). La declinazione nietzscheana di questa teoria privilegia proprio questo medesimo snodo, reinterpreta radicalmente, e in un certo senso – come vedremo – ribaltando, i termini del rapporto che lo Stoicismo instaura tra la circolarità dei fenomeni cosmici e la condotta umana, ivi compreso il problema della felicità. In Nietzsche, infatti, la valenza iperbolica e paradossale del pensiero dell'eterno ritorno è ben più accentuata che altrove poiché la posta in gioco non si esaurisce nell'esigenza di salvaguardare la responsabilità e la libertà dell'agire umano – preoccupazione già stoica – ma deve addirittura fare i conti con la sua più compiuta e trionfale esplicazione, rappresentata dal *Wille zur Macht* e dall'ideale dell'*Übermensch*.

Quel destino immutabilmente ripetitivo che per gli Stoici costituiva un dibattutissimo ostacolo filosofico all'ammissione del libero arbitrio, in Nietzsche diventerà addirittura la condizione imprescindibile per l'avvento di un'umanità finalmente svincolata dai deliri metafisici del passato. Nell'ottica nietzscheana quello stesso eterno ritorno concepito dallo stoicismo come espressione della *prom»qea toà tecn...tou*<sup>10</sup> (provvidenza dell'artefice) subirà non sempli-

<sup>9</sup> Nietzsche [1964], *La gaia scienza*, § 306. Il corsivo al di fuori delle parentesi quadre è dell'autore.

<sup>10</sup> Philo, *De aet. mundi* 9 (= SVF II, 620).

cemente una reinterpretazione o un mutamento di prospettiva ma addirittura, come constateremo tra breve, un esatto e simmetrico capovolgimento, giungendo ad esprimere una visione non solo non provvidenzialistica ma radicalmente antiteleologica della storia e dell'essere.

Si tratta di un'inversione di rotta di rilievo tutt'altro che trascurabile, non solo in quanto capace di veicolare attraverso una dottrina o mito cosmologico un significato filosofico del tutto contrario a quello primigenio, ma anche perché tale da esemplificare la cifra caratterizzante dell'*Umwertung* o trasvalutazione nietzscheana: esprimere concetti rivoluzionari attraverso «tavole antiche». Piegare le parole consuete da usi fallaci affinché significhino alcunché di opposto rispetto al senso fino ad allora percepito come intrinseco alle parole (o alle nozioni filosofiche) stesse. Scopriremo in questa strategia (eminente operante nello *Zarathustra* ma anche altrove) qualcosa di più di un mero effetto di straniamento retorico-stilistico, ma anzi una programmatica scelta filosofica, che trova nella «rivisitazione» dell'eterno ritorno il suo compimento emblematico. Intrisa com'è di metafore letterarie, simbolismi e talora inflessioni poetiche, l'esposizione nietzscheana certamente non appare semplice da decodificare, soprattutto per la difficoltà di discernere i riferimenti puramente allegorici da quelli interpretabili in senso fisico-cosmologico letterale. Ciononostante risulterà evidente, soprattutto attraverso l'analisi dei risvolti etico-eudaimonistici dell'ottica cosmologica nietzscheana (cfr. *infra* § 4. 2.), come proprio il riferimento alla *forma mentis* stoica corrisponda al preciso intento di sovvertire quella predominante visione provvidenzialistico-cristiana della storia che da essa ha tratto spunto. Tenteremo inoltre di dimostrare (cfr. *infra* § 3) come le due fonti antiche della medesima dottrina – la stoica e l'eraclitea – vengano assunte dall'ex filologo Nietzsche, con tutta la spregiudicatezza storiografica del caso, come i due contrapposti paradigmi ermeneutici della medesima teoria, l'uno – quello stoico – inteso come esito di un appiattimento o vanificazione del mito in questione, l'altro – ricondotto ad Eraclito – come riappropriazione del senso pieno e autentico di esso, in una prospettiva tale da propiziare la felicità dell'individuo.

Illustreremo poi (cfr. *infra* § 4. 1.) come l'eterno ritorno nietzscheano presupponga anche una radicale confutazione della stessa concezione classico-aristotelica della causalità, cioè una decostruzione psicologica in assenza della quale l'ipotesi stoico-eraclitea della ciclicità del mondo non potrebbe approdare a quegli esiti antideterministici (Superuomo e Volontà di Potenza) che la contraddistinguono.

Se ne trarrà, auspicabilmente, un più nitido inquadramento della funzione dell'eterno ritorno nell'ambito dell'orizzonte nietzscheano ma anche una possibile chiave interpretativa del mito greco arcaico al di fuori di quegli esiti meramente e biecamente deterministi che ad esso vennero abitualmente ascritti.

## 2. Tra cosmologia e filosofia



L'idea che l'origine e il destino dell'universo rappresentassero un punto di convergenza interdisciplinare almeno tra filosofia e fisica (o astrofisica) corrisponde evidentemente ad un'intuizione primitiva dell'umanità, o comunque molto più antica di quei principi (primo e secondo) della termodinamica, che in pieno Ottocento, proprio all'epoca di Nietzsche, consentiranno di riproporre la questione della rigenerazione dell'universo in termini sorprendentemente affini a quelli in cui già la prospettavano gli Stoici. Questi ultimi, traendo a loro volta ispirazione da credenze religiose arcaiche, particolarmente diffuse in area orientale e mediorientale, seppero armonizzarle con un tentativo di spiegazione scientifica degli equilibri energetici del cosmo. Lo stoicismo ipotizzava infatti che la sostanza costitutiva del mondo (οὐσ...α), in determinati momenti, cadenzati da intervalli regolari, si trasformasse in fuoco regredendo in tal modo allo stato originario di sostanza seminale (metabῆλλειν οὐρον ε,,j sp̄rma tō p̄ar)<sup>11</sup>.

Come e perché tale conflagrazione (ἄκρῶς) si verificasse, è giustificato da Zenone<sup>12</sup> attraverso un ragionamento quasi sillogistico secondo il quale, partendo dal presupposto che tutto ciò che brucia ed ha a disposizione qualcosa da bruciare la consumerà interamente, anche il sole, che è un fuoco, produce prima o poi la combustione dell'intero universo. Tuttavia, poiché tale fuoco denota non soltanto l'attitudine fisica alla distruzione ma anche le prerogative biologiche di una sostanza seminale, esso racchiude in sé ogni forma intelligibile del vivente, quasi fosse una sorta di demiurgo platonico del *Timeo* spersonalizzato e trasformatosi in principio immanente alla materia.<sup>13</sup> Di conseguenza proprio il fuoco diviene capace di ricreare la vita e la consistenza del mondo, plasmandola in maniera tale da ripristinare il preesistente ordine delle cose e degli accadimenti, pervenendo dunque ad una nuova genesi (παλιγγενεσ...α) dell'universo. Questo ciclo cosmico di distruzione e rigenerazione viene così sintetizzato da un noto frammento di Filone:

of d̄ Stwiko^ kōsmōn m̄n »na, genšsewj d' aŭtoà qeōn  
aḗtion, fqor̄j d̄ mhk̄sti qeōn, φλλi t̄¾n Øp̄rcousan ἄκρῶς  
toj oāsi purōj φkam̄tou dŭnamin crōnwn makraj periō-  
doij φnalŭousan t̄ p̄nta e,,j ~aut»n, ἄκρῶς ἄj p̄lin  
φnagšnnhsin kōsmou sun...stasqai promhqe...v toà  
tecn...tou. dŭnatai d̄ kat̄ toŭtouj ḗ m̄sn tij kōsmoj  
φ...d̄ioj, ḗ d̄s tij fqartōj lšgesqai, fqartōj m̄n ḗ kat̄ t̄¾n

<sup>11</sup> Il testo è di Stob., *Ecl.* 1, 20, 1e (= SVF I, 107) che trasmette una sintesi di Ario Didimo, dalla quale, come fa opportunamente notare Gourinat [2002], p. 213, questa dottrina è già prospettata come comune ai tre primi scolarchi (Ζ»nwni ka^ Klēnqei ka^ Crus...ppJ).

<sup>12</sup> Aless. Licop., *De plac. Man.* 12. Su questa testimonianza, omessa nella silloge di Von Arnim, cfr. Hoven [1971], p. 33, e Gourinat [2002], p. 217. Cfr. anche D.L. VII 134.

<sup>13</sup> Cfr. su questo paragone Gourinat [2002], p. 217.

diakōsmhsin, «...dij dī ē kat' tēn tēkporwsin paliggene-s...aij ka^ periōdoij qanatzōmenoj oūdšpote lhgoūsaij.

Gli Stoici, invece, [sostengono] che il cosmo è uno, che la causa della generazione di esso è un dio e che quella della sua dissoluzione non è un dio, ma è determinata dall'azione di un fuoco inestinguibile all'interno delle cose, azione che nei lunghi periodi di tempo dissolve in sé ogni realtà, e da tale azione di nuovo [c'è] una rigenerazione del cosmo grazie alla provvidenza dell'artefice. E secondo loro è possibile affermare o che ci sia un mondo incorruttibile o che ce ne sia uno corruttibile, corruttibile in virtù dell'ordine, ma incorruttibile in ragione della conflagrazione e reso immortale dalle rigenerazioni e i cicli incessanti.<sup>14</sup>

Al di là dei riferimenti alla specifica questione della corruttibilità o incorruttibilità del mondo, per il momento questo testo ci serve a cogliere il nesso fra i tre aspetti salienti e problematici del *côté* cosmologico della dottrina: conflagrazione e rigenerazione del mondo in corrispondenza di periodici intervalli di tempo (*periodeutiko^ crōnoi*). Ciascuno di questi fenomeni implica interessanti e peculiari varianti teoriche nelle spiegazioni che i vari autori elaborano riguardo ad essi. Continuando a seguire l'ipotesi della conflagrazione nei termini in cui la descrive Zenone,<sup>15</sup> la sostanza, ridotta in fuoco, riuscirebbe a rigenerare i quattro costituenti fondamentali della materia assumendo dapprima una consistenza aerea, poi mutandosi in acqua, che a sua volta si dividerebbe in due parti: la prima si ispessisce e diventa terra, mentre la seconda, attraverso un processo di rarefazione, si riconverte in aria e fuoco. Una volta recuperati i quattro elementi primordiali, aria, acqua, terra e fuoco, sarebbe appunto il fuoco artefice (*technikōj*)<sup>16</sup> ad intervenire a mo' di principio intelligente e a rigenerare le piante, gli animali e tutte le altre specie viventi, ripristinando l'assetto del cosmo preesistente alla conflagrazione: in che termini debba esattamente intendersi l'identità fra gli esseri precedenti e quelli successivi alla palingenesi, e in che modo conseguentemente si configuri la responsabilità delle loro azioni, rappresenta appunto l'oggetto di quella complessa diatriba di cui accennavamo all'inizio e in cui ci addentreremo a tempo debito.

In realtà neppure sulle modalità di svolgimento della conflagrazione vige tra gli Stoici l'unanime accordo: secondo Crisippo<sup>17</sup> il processo di consunzione della materia si produrrebbe non per effetto del fuoco ma per una sorta di accrescimento dell'anima del cosmo (° dī toà kōsmou yuc<sup>3</sup>/<sub>4</sub>), che si dilaterrebbe fino ad inglobare in sé la materia (*mšcrij n e,,j aōtēn katanalēsV tēn*

<sup>14</sup> Philo, *De aet. mundi* 8-10 (SVF 620).

<sup>15</sup> Cfr. in particolare Stob., *Ecl.* I 17, 3, e D.L. VII 135-136, entrambi in SVF I, 102.

<sup>16</sup> Sulla distinzione tra fuoco artefice (*technikōj*) e fuoco non-artefice (*¥teknōj*) cfr. Stob., *Ecl.* I 25, 3 (= SVF I, 120).

<sup>17</sup> È quanto Crisippo afferma nel primo libro del suo scritto «La provvidenza», secondo la testimonianza di Plut., *De Stoic. repugn.* 39, 1052c (= SVF II, 604).

Ülhn).<sup>18</sup> Di conseguenza la rigenerazione del mondo avrà luogo dopo che i suoi costituenti, cioè Zeus, ritrattosi allo stadio di provvidenza (ἄνωγειν ἡμέραν πρόνοιαν)<sup>19</sup>, e la sostanza materiale si saranno entrambi ridotti in etere. In ogni caso il ripristino dello *status quo ante* è garantito proprio dall'intelligenza del principio cosmico che plasma la sostanza altrimenti inanimata, ricreando periodicamente le medesime aggregazioni di senso e identità presenti nel ciclo originario. Sarà pertanto interessante constatare con quale radicale mutamento di prospettiva questo periodico «ritorno» del cosmo, evidentemente inteso dagli Stoici come il riconfermarsi di un disegno provvidenziale ed intelligente che assoggetta il caos a leggi immutabili, e continuamente votate a riproporsi di ciclo in ciclo, possa essere invece assunto da Nietzsche nell'accezione diametralmente opposta di testimonianza dell'intrinseca insensatezza, dell'ingovernabilità e dell'arbitrarietà di qualsiasi struttura teleologica con cui si tenti di irreggimentare l'inarrestabile flusso delle cose.

A ben guardare, però, anche la dicitura di «eterno ritorno» (*ewige Wiederkunft*) impiegata da Nietzsche e correntemente mutuata da chi<sup>20</sup> intenda fare riferimento alla dottrina di rigenerazione ciclica del mondo, finisce col rendere implicitamente assimilabili due versioni lievemente differenti della teoria in questione. La palingenesi dell'universo si trova infatti talora indicata anche in termini di ἀποκατάστασις,<sup>21</sup> cioè di ripristino di uno stato pregresso, nell'accezione peculiare desunta dal lessico astronomico: è il ritorno degli astri ad una precedente configurazione, responsabile in quanto tale dell'avvicinarsi delle stagioni ma anche – secondo il presupposto tipico di ogni sapienza astrologica – di precisi influssi sugli eventi del mondo. Si tratta di un'intuizione che lo Stoicismo mutua dalla dottrina pitagorica<sup>22</sup> e che verrà poi sovrapposta alla teoria, di derivazione presumibilmente eraclitea, dell'ἀνακύρωσις o conflagrazione, rimanendo però concettualmente distinta. La rigenerazione (pitagorica) dell'universo per effetto del moto degli astri e quella (eraclitea) prodottasi a seguito della conflagrazione, entrambe prospettate come coincidenti nella versione stoica dell'eterno ritorno, presuppongono in realtà, come si è fatto opportunamente rilevare,<sup>23</sup> due differenti concezioni del tempo.

In contrapposizione all'abituale nostro uso sinonimico, ciclicità e periodicità potrebbero infatti racchiudere valenze profondamente differenti. L'intervallo temporale al termine del quale si ripropone uno stesso assetto astrale coincide

<sup>18</sup> Gourinat [2002], pp. 218-19, sottolinea come l'assorbimento della materia nell'anima del cosmo non rappresenti propriamente la morte di esso (che tecnicamente dovrebbe comportare una separazione dell'anima dal sostrato materiale del suo corpo, come chiarisce lo stesso Plutarco) ma piuttosto l'equivalente del procedimento per cui lo *pneuma* dell'anima si nutre del sangue del corpo (= SVF II, 778).

<sup>19</sup> Plut., *De comm. not.* 36, 1077e (= SVF II, 1064).

<sup>20</sup> Ad esempio da Eliade [1969] nello stesso titolo della sua celebre monografia.

<sup>21</sup> Cfr. Nem., *De nat. hom.* 38, p. 277 Matth. (= SVF II, 625).

<sup>22</sup> Tale ascendenza viene esplicitamente segnalata, ad esempio in ambiente accademico, da Eudem. Rhod. (fr. 88 Wehrli): su questa testimonianza cfr. Natali [1977], p. 408.

<sup>23</sup> Gourinat [2002], pp. 221-22.

con il cosiddetto «Grande Anno» la cui effettiva durata (espressa in migliaia di anni, a seconda dei diversi tentativi di calcolo effettuati dai vari pensatori antichi) corrisponde per l'appunto al tempo impiegato dall'intero ciclo cosmico per compiersi nella sua interezza. Non essendo però marcati da alcuno spartiacque visibile, in quest'ottica la fine dei tempi e il loro ricominciamento si avvicinano senza soluzione di continuità, indistinguibili e rincorrentisi proprio come in un cerchio (kÚkloj). Nella versione più tipicamente stoica la presenza dell'evento della conflagrazione fungerebbe invece da cesura, da delimitatore dei confini di ogni singolo «periodo», destinato a ripetersi. Ciò delinerebbe la distinzione, sottile ma tutt'altro che inconsistente, tra un tempo ciclico, in cui il prima e il poi si inseguono l'un l'altro perdendo i rispettivi connotati di anteriorità e posteriorità, ed un tempo periodico, di cui la conflagrazione rappresenta l'interruzione. In questo secondo caso la circolarità si infrange: esistono un inizio e una fine che isolano ciascun periodo preservandone la struttura lineare, poiché l'ἡλικὸς πῦρ, insieme alla scomparsa del mondo e del suo movimento, produrrebbe anche l'estinzione del tempo.<sup>24</sup> La visione stoica prevederebbe dunque, alla luce di questa diversificazione, una temporalità non circolare ma periodica.

Quel che però maggiormente preme evidenziare è come questa problematica schiettamente cosmologica vada in realtà ad incidere, direttamente e inesorabilmente, tanto presso gli Stoici quanto in Nietzsche, sullo specifico ambito della filosofia della storia. Le nozioni di ἀκαταστάσις e παλιγγενεσία vengono infatti indirizzate, alla luce di un orientamento sostanzialmente comune all'intero mondo antico, verso un uso traslato, o meglio verso un vero e proprio dilatamento di orizzonte concettuale, che coinvolge, ancor prima dei singoli individui,<sup>25</sup> la sfera della cultura, della politica e in genere della vita associata dei popoli. Lo si può desumere con particolare evidenza nella ricezione aristotelica<sup>26</sup> e prima ancora platonica del mito delle catastrofi cosmiche: al di là delle peculiari elaborazioni teoriche che i due principali filosofi antichi riservano alle implicazioni fisico-astronomiche dell'argomento, e che non è qui possibile ripercorrere analiticamente,<sup>27</sup> è interessante rilevare come alle catastrofi vengano

<sup>24</sup> È interessante rilevare come la fisica ottocentesca dalla quale trarrà ispirazione Nietzsche tenda invece a negare questa possibilità obiettando (Reuschle, Wundt) che il tempo, in quanto entità infinita, continuerebbe a sussistere anche in caso di degradazione della materia.

<sup>25</sup> Sulla cruciale problematica dell'agire individuale, che presuppone, tra l'altro, anche il dibattito stoico sull'identità o meno delle anime ricreate nella palingenesi del mondo, cfr. *infra* § 4. 2.

<sup>26</sup> Cfr. Natali [1977], in particolare pp. 403-14.

<sup>27</sup> Vale tuttavia la pena almeno di accennare come per Aristotele le catastrofi, secondo un'ottica vistosamente difforme rispetto a quella della cosmologia stoica, non investano contemporaneamente la totalità del mondo, ma, attraverso grandi diluvi o inaridimenti circoscritti, incidano di volta in volta su singole porzioni di pianeta, preservando l'idea di fondo di un'eternità dell'ordinamento cosmico: cfr. sul punto Natali, p. 417 e ss. L'autore sottolinea diffusamente come la posizione aristotelica risulti, rispetto a quella platonica, molto più incline ad una razionalizzazione del mito e dei suoi aspetti più esoterici o fantastici, privilegiandone le implicazioni cosmologiche ed assumendo nell'ambito della visione storico-filosofica dello Stagirita una rilevanza molto meno consistente e sistematica di quanto avvenga invece in Platone.

ricondotte precise ed importanti ripercussioni sulla scena storica, politica e culturale delle popolazioni coinvolte.

Poiché infatti il principale effetto delle catastrofi (prodotte, a seconda dei casi, dal fuoco o dall'acqua) consiste nell'oblio dei tempi passati, all'inizio di ogni nuova era cosmica gli unici superstiti di un diluvio o di altro evento analogo vengono identificati in abitanti delle vallate o – nel caso dei diluvi – delle vette dei monti, cioè in individui rozzi e ignoranti pronti ad intraprendere un nuovo *iter* di incivilimento. Tale convinzione consente non soltanto di attribuire uno statuto cosmologico alla nozione di progresso, salvaguardando l'autorità di quella sapienza antica che, almeno secondo Aristotele, è possibile ricostruire attraverso le tracce sopravvissute al grande oblio della catastrofe, ma prospetta anche come possibile e naturale un traguardo di compiuta evoluzione e saggezza del genere umano.<sup>28</sup> Di qui la periodica ricomparsa delle medesime istituzioni politiche,<sup>29</sup> viste come altrettante tappe di evoluzione dell'umanità, dall'elementare appagamento dei propri bisogni primari fino a più sofisticati schemi di ragionamento ed organizzazione. Quest'idea, che presuppone l'avvento della filosofia come una delle più avanzate – e dunque tarde – fasi del processo di rinascita culturale, svolgerà una funzione determinante soprattutto in Platone, supponendo la grande utopia politica della *Repubblica*.

Come verificheremo tra breve (cfr. *infra* § 4. 2.), la connessione tra l'evento cosmico e l'instaurarsi di una particolare predisposizione etica da parte di coloro che, in quanto abitanti della terra, ne sono coinvolti, rappresenterà la chiave di volta dell'atteggiamento nietzscheano verso l'ipotesi dell'eterno ritorno: il piano dell'agire individuale è infatti implicato negli avvicendamenti cosmici non soltanto sotto il profilo della responsabilità (perché ognuno può essere deterministicamente indotto a riproporre i medesimi comportamenti) ma anche dal punto di vista della reazione suscitata nell'individuo dalla consapevolezza di essere iscritto in un meccanismo ciclico. Per questo secondo Nietzsche l'annuncio dell'eterno ritorno potrà rappresentare «il peso più grande» (*das grösste Schwergewicht*)<sup>30</sup> o al contrario, se correttamente inteso, un messaggio di felicità e dunque l'incanalamento verso un percorso alla fin fine «progressivo» del-

<sup>28</sup> Sul rapporto tra eterno ritorno e visione aristotelica della cultura cfr. Natali [1977], p. 413: «[...] questo tema dell'eterno ritorno, pur presente in vari passi, rimane in Aristotele un elemento abbastanza secondario, tanto che si è pensato anche di poterlo ridurre ad un semplice modo di dire. [...] quello che interessa ad Aristotele è soprattutto il processo col quale gli uomini riscoprono progressivamente la verità, e non il fatto che, in realtà, ogni scoperta è solo illusoriamente nuova. [...] Tale spostamento di interesse, che differenzia la teoria delle catastrofi aristotelica da quella platonica, fa sì che nei trattati conservatici ciò che viene soprattutto messo in rilievo è il continuo arricchirsi e approfondirsi delle forme di conoscenza, da quelle più semplici e utilitaristiche a quelle più complesse e di impegno esclusivamente teorico. D'altra parte la presenza di questo quadro ciclico, sullo sfondo, non è mai del tutto dimenticata e contribuisce a dare un sapore particolare alla teoria aristotelica dello sviluppo culturale, che, come dice Gadamer, può essere considerata vicina ad un *Aufklärungsschema*, ma tale da differenziarsi da quello moderno in ciò, che non comprende l'idea che lo sviluppo storico avvenga per una sola volta».

<sup>29</sup> Cfr. Arist., *Pol.* 7, 10, 1329b.

<sup>30</sup> Nietzsche [1964], *La gaia scienza*, § 341.

l'umanità, perché orientato verso l'avvento del Superuomo. Ma le ricadute specifiche sulla condotta umana e la prospettiva di un progresso rappresentano soltanto, in Nietzsche come già presso gli Stoici e gli altri autori antichi, un aspetto consequenziale e dunque logicamente subordinato rispetto al nucleo originario della dottrina, che, come abbiamo già ampiamente verificato nella versione stoica, prende le mosse da un'ottica cosmologica e scientifica.

Anticipando una tendenza interpretativa destinata ad imporsi in seguito presso i più attenti lettori del testo nietzscheano, Lou Salomé<sup>31</sup> pone per prima l'accento sull'ispirazione schiettamente fisicalistica e cosmologica della teoria dell'*ewige Wiederkunft* e su come essa risulterebbe addirittura priva di senso se estrapolata da tale orizzonte. Contrariamente a quanto comunemente si pensi, e a dispetto anche dei toni poetico-enfatici con i quali Nietzsche si compiace di conferire alla sua dottrina tutto l'afflato mistico di una rivelazione decisiva sull'Essere, l'eterno ritorno risulta in realtà profondamente radicato in una visione dell'universo in tutto e per tutto mutuata dal materialismo ottocentesco.

È stato puntualmente e rigorosamente dimostrato<sup>32</sup> come il repertorio bibliografico di cui Nietzsche si era dotato nel periodo precedente alla compiuta elaborazione della tesi dell'eterno ritorno (dall'Agosto 1881 in poi) gli consentisse di padroneggiare con minuziosa cognizione di causa i termini del fervido dibattito in auge presso la scienza e la fisica dell'epoca: una mediazione determinante per la conoscenza di queste problematiche fu offerta da testi come *Der alte und der neue Glaube* (1872) di Strauss, *Über die Natur der Cometen* (1872) di Zöllner, *Der Zusammenhang der Dinge* (1881) di Caspari, *Cursus der Philosophie* (1875) di Dühring, *Philosophie des Unbewussten* (1868) di Hartmann e, più determinante di tutte, *Die Geschichte des Materialismus* (1866) di Lange, per citare solo alcuni dei numerosi titoli.

Da gran parte della fisica positivista della seconda metà dell'Ottocento provenivano infatti ricorrenti obiezioni contro l'idea di un universo caratterizzato da un inizio temporale e destinato, per effetto della dispersione termica e dell'entropia, ad una conclusiva stasi e dunque cessazione. Gli equilibri energetici del pianeta venivano esaminati anche alla luce di quei principi della termodinamica che andavano compiutamente configurandosi attraverso le teorizzazioni ottocentesche di Carnot e Thomson: il calore si trasforma effettivamente in movimento e in energia cinetica (primo principio della termodinamica) ma questo processo richiede il passaggio di un flusso termico da un corpo caldo ad uno di temperatura inferiore ed anche in tal caso una parte del calore sprigionatosi è soggetta (secondo principio della termodinamica) a dispersione. Quest'idea della dissipazione graduale dell'energia aveva innescato l'ipotesi di una morte termica dell'universo, successiva ad uno stadio di uniformizzazione della temperatura e dunque di cessazione di ogni trasformazione energetica. L'attendibilità di una simile prospettiva si era trasformata in terreno di scontro polemico fra quanti la peroravano in funzione di una lotta contro il materialismo scientifico e

<sup>31</sup> Andreas-Salomé [1894].

<sup>32</sup> D'Iorio [1995], soprattutto p. 102 e ss.

coloro che invece tendevano, positivisticamente, a contestare uno scenario che poteva rivelarsi compatibile con l'accadere di un'inizio e di una fine del mondo, cioè con premesse di carattere teistico-creazionista. Il paradigma dell'eterno ritorno, inteso come assetto circolare e caotico del mondo, esistente da sempre e per sempre, non orientato verso alcuna fine e dunque anche svincolato dal perseguimento di qualsiasi scopo, torna in auge proprio in risposta alla tesi entropica: data l'infinità dello spazio – si sostiene – non può trovare applicazione il secondo principio della termodinamica che per definizione riguarda i sistemi chiusi e, data l'infinità del tempo, se fosse possibile una fine essa si sarebbe già realizzata, dato che l'universo esiste da sempre.

La sintesi delle accurate letture specialistiche condotte da Nietzsche su tali argomenti è affidata ad una fitta silloge di annotazioni contenute in un quaderno correntemente indicato con la sigla M III 1 (Op. V.2), la cui compilazione risale appunto all'estate del 1881, cioè in concomitanza con quella folgorante ispirazione che in *Ecce homo* Nietzsche rivelerà di aver ricevuto nell'Agosto di quell'anno sul lago di Silvaplana, in Engadina, ed avente per oggetto proprio il pensiero «abissale» dell'eterno ritorno. Esito immediato di tanti sforzi di documentazione, riflessioni personali e addirittura una sorta di *excessus mentis* è la stesura del noto paragrafo 109 della *Gaia Scienza*:

*Stiamo all'erta!* Guardiamoci dal pensare che il mondo sia un essere vivente. In che senso dovrebbe svilupparsi? Di che si nutrirebbe? Come potrebbe crescere e aumentare? Sappiamo già a stento che cos'è l'organico: e dovremmo reinterpretare quel che è indicibilmente derivato, tardivo, raro, casuale, percepito da noi soltanto sulla crosta terrestre, come un essere sostanziale, universale, eterno, come fanno coloro che chiamano l'universo un organismo? Di fronte a ciò sento disgusto. Guardiamoci bene dal credere che l'universo sia una macchina: non è certo costruito per un fine: gli rendiamo un onore troppo alto con la parola "macchina". Guardiamoci dal supporre esistente universalmente e in ogni luogo qualcosa di così formalmente compiuto come i movimenti ciclici delle stelle nostre vicine: basta uno sguardo alla via lattea per domandarci se non esistano movimenti molto più imperfetti e contrastanti, come pure stelle con eterne traiettorie rettilinee di caduta o altre cose del genere. L'ordine astrale in cui viviamo è un'eccezione; quest'ordine e la considerevole durata, di cui è la condizione, hanno reso a loro volta possibile l'eccezione delle eccezioni: la formazione dell'organico. Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane. A giudicare dal punto di vista della nostra ragione, i colpi mancati sono di gran lunga la regola, le eccezioni non sono i fini segreti e l'intero congegno sonoro ripete eternamente il suo motivo che non potrà mai dirsi una melodia – e, infine, anche la stessa espressione "colpo mancato" è un'umanizzazione che include in sé un biasimo. Ma come potremmo biasimare o lodare il tutto?

Sono palesemente intuibili le ragioni dell'enorme interesse di un testo del genere, non tanto perché da esso trapeli più nitidamente che altrove il *background* scientifico-materialistico dell'*Ewige Wiederkunft*, quanto piuttosto per il fatto che qui Nietzsche espone i presupposti della dottrina senza ricorrere a quelle complesse figurazioni allegoriche o a quelle effusioni poetico-liriche che, soprattutto nello *Zarathustra*, la contraddistinguono, sottolineandone la portata decisiva ed accrescendone certamente la suggestione ma rendendo al contempo più ardui i tentativi di comprensione filosofica. Affiora già qui l'idea del mondo come «congegno sonoro» che «ripete eternamente il suo motivo» e si pone fin d'ora l'accento sul punto nevralgico del discorso: il motivo non potrà mai essere melodia, cioè struttura lineare ed intelligibile, insieme di cause operanti in vista di un fine, supporto di una visione teleologica della storia. Umana troppo umana suonerebbe la pretesa di arrogarsi una qualche facoltà di approvazione o biasimo sul mondo stesso, che nell'ottica nietzscheana sembra configurarsi come una sorta di *chaos sive natura*.<sup>33</sup> Dall'idea cosmologica di ciclicità Nietzsche trae pertanto un corollario filosofico interessante: l'uomo, e in generale il vivente, non sono che un incidente, un effetto collaterale di un immenso e cieco impulso vitale che tende semplicemente ad autopettersi. L'universo si qualifica, positivisticamente, come un mostro di materia e forza, in cui all'ormai svuotata consistenza ideale dei pensieri e delle elucubrazioni noumeniche alla Kant subentra, assecondando un *trend* che caratterizza l'intera storia del pensiero dell'epoca, una vera e propria idealizzazione della materia intesa come fenomeno.<sup>34</sup>

L'inquadramento dell'eterno ritorno all'interno di questa griglia materialistico-scientifica consentirà, come vedremo meglio in seguito, di collocare tutta l'impalcatura teorica relativa alla nozione di *Wille zur Macht* su presupposti critici diversi da quelli che hanno contraddistinto le interpretazioni heideggeriane o heideggerianeggianti del pensiero nietzscheano. La visione del mondo che il serrato procedimento demistificante e decostruttivo (il cosiddetto «filosofare col martello») al quale Nietzsche sottopone instancabilmente e polemicamente ogni evidenza consolidata, ogni norma etica, ogni tentativo di imbrigliamento epistemico del divenire, non si risolve nella vanificazione della consistenza ontologica dell'universo. Quel mondo che non consta mai di «fatti» ma solo di «interpretazioni», secondo il celeberrimo slogan nietzscheano, vede addensarsi su di sé il conflitto di letture contrastanti e votate alla reciproca confutazione (il cosiddetto «prospettivismo» interpretativo di Nietzsche) ma non arriva mai a ridursi a vuota apparenza. I dati emersi da quella lettura dell'*ewige Wiederkunft* che comincia qui a delinearci ci autorizzano a ritenere che, nella prospettiva di Nietzsche, la desertificazione del senso e la demolizione delle costruzioni si-

<sup>33</sup> La definizione è di Ferraris [1999], p. 270.

<sup>34</sup> Sui dubbi e le aporie che una simile concezione può comportare anche con riferimento alla validità delle stesse leggi scientifiche e cosmologiche – problema di cui lo stesso Nietzsche prontamente si accorse – cfr. *infra* § 4. 1.



stematico-concettuali proprie del nichilismo passivo della *décadence* non riescano ad intaccare l'idea dell'universo come perpetuo divenire, come agglomerato di materia che non ha altra evidenza da offrire se non l'ostinato persistere della sua vitalità. Una vita che pulsa e sopravvive indipendentemente da qualunque fallace sovrastruttura esplicativa, senza avere nessun'altra causa e nessun altro fine se non quello di riproporre continuamente ed eternamente se stessa.

Per richiamarci ad una felice sintesi interpretativa<sup>35</sup> funzionale al tipo di approccio che andiamo ora enucleando, il «nichilismo assiologico» nietzscheano (arbitrarietà e confutabilità di principi etici ed epistemologici, smascheramento delle «menzogne» millenarie dei vari sistemi filosofici) non implica affatto un «nichilismo ontologico», cioè il dissolvimento della realtà materiale del mondo che si potrebbe insinuare alla stregua del più ingenuo scetticismo. Al contrario, in piena conformità alla tendenza filosofica del positivismo ottocentesco, Nietzsche parte dal sensibile, dai dati dell'evidenza fenomenica elaborando sulla base di essi quell'atteggiamento speculativo che è stato opportunamente etichettato come «materioidealismo»,<sup>36</sup> cioè come propensione a far assurgere la materia<sup>37</sup> al rango di unica verità assoluta, di unico «mondo vero» in contrapposizione ai sovramondi e alle costruzioni teleologiche innestatevi sopra dalla filosofia della storia o dalla metafisica.

L'eterno ritorno costituirà insomma il più acuminato strumento di confutazione di cui Nietzsche si avvarrà proprio contro quella visione provvidenzialistica e teleologica della storia che già l'elaborazione stoica della dottrina (imperniata, come osservavamo, su una configurazione non ciclica ma piuttosto periodica del tempo) aveva propugnato, saldando l'ipotesi dell'avvicinarsi cosmico all'ammissione di reiterati interventi della cosiddetta «provvidenza dell'artefice» (*promhte...a toà tecn...tou*): non è un caso che una simile impalcatura cosmologica potesse offrire elementi teorici che i primi autori cristiani percepiranno come compatibili con l'idea di resurrezione. Al contrario, per bocca di Zarathustra, quella medesima immagine dell'universo diverrà l'emblema del messaggio più anticristiano e più antiteleologico che si possa concepire.

Ma prima di giungere a questo punto Nietzsche avrà bisogno di votarsi ad una preventiva opera di decostruzione partendo dalla cellula germinale della visione nichilista del mondo e cioè dalla nozione aristotelico-teleologica di cau-

<sup>35</sup> Ferraris [1999], p. 216.

<sup>36</sup> Ferraris [1999], p. 218. L'autore attribuisce a Lange, il padre del materialismo, il ruolo di «Virgilio filosofico» di Nietzsche.

<sup>37</sup> Cfr. Ferraris [1999], p. 275: «L'ipotesi dell'eterno ritorno viene fatta valere da Nietzsche in termini iperbolici, come il punto di vista assoluto che relativizza tutti gli altri, consegnandoli allo statuto di prospettive e di fenomeni, e soprattutto escludendo che il mondo vero possa mai divenire una favola. Attraverso il richiamo all'eterno ritorno, Nietzsche fa appello a una sorta di 'materia', né meccanica né biologica, né sensibile né intelligibile, che assolve la medesima funzione che nella cosmologia platonica del *Timeo* è assolta dalla *chora* (dove, come è noto – 22b ss. –, viene del pari affrontata un'ipotesi ciclica che dissolve la pretesa storicistica quale viene avanzata da Solone nel dialogo con i preti di Sais)».

sa, presupposto implicito di qualunque determinismo possibile e immaginabile: ce ne occuperemo tra breve (*infra* § 4. 1.). Andrà invece nel frattempo chiarito come una prima *chance* di prendere le distanze dalla declinazione stoica dell'eterno ritorno venga introdotta da Nietzsche affrontando il tema delle ascendenze eraclitee della dottrina.

### 3. Stoà versus Eraclito: l'ortodossia nietzscheana

Come anticipavamo all'inizio, il tema del rapporto tra la formulazione stoica dell'eterno ritorno e i suoi antecedenti nella dottrina di Eraclito non rappresenta semplicemente l'oggetto di una dibattuta questione filologica e storico-filosofica ma anche, nella prospettiva di Nietzsche, il luogo di una contrapposizione, polemicamente enfatizzata, tra due versioni della medesima teoria:

Un nascere e un perire, un costruire e un distruggere, che siano privi di ogni imputabilità morale e si svolgano in un'innocenza eternamente eguale [*ohne jede moralische Zurechnung in ewig gleicher Unschuld*] – si ritrovano in questo mondo solo attraverso il giuoco dell'artista e del fanciullo.<sup>38</sup> [...] Chi potrà ancora pretendere da tale filosofia un'etica con l'indispensabile imperativo “tu devi”, o addirittura rimproverare a Eraclito una tale lacuna? L'uomo non è altro che necessità, sin nelle sue più intime fibre, e risulta assolutamente “non libero” [*unfrei*], se per libertà si intende l'assurda pretesa di poter mutare arbitrariamente, come un abito, la propria *essentia* [*den närrischen Anspruch, seine essentia nach Willkür wie ein Kleid wechseln zu können*], una pretesa, questa, che ogni filosofia seria ha finora respinto con lo scherno che essa merita. Che così pochi uomini vivano coscientemente nel *logos* e in conformità all'occhio dell'artista che abbraccia ogni cosa, proviene dal fatto che le loro anime sono umide, e che gli occhi e gli orecchi dell'uomo, o in generale il loro intelletto, sono cattivi testimoni, quando “un umido fango occupa le loro anime”. Perché le cose stiano a questo modo, non viene domandato, così come non viene domandato perché il fuoco diventi acqua e terra. [...] D'altronde Eraclito, nonostante ciò, non è sfuggito agli “spiriti gretti” [*kahlen Geistern*]; già gli Stoici lo hanno interpretato piattamente, abbassando la sua fondamentale visione estetica del giuoco del mondo a una banale conside-

<sup>38</sup> Questa precisa allusione di Nietzsche all'esperienza artistica e a quella ludica – la cui parentela è ulteriormente attestata da varie lingue europee (ad es. *to play* o *jouer* riferibili sia all'attività del gioco sia alla *performance* teatrale) – consentirebbe di approfondire, in una prospettiva di ricerca che eccederebbe i limiti e le finalità di questo saggio, la profonda affinità che si può riscontrare tra l'*ewige Wiederkunft* nietzscheana e la nozione freudiana di *Wiederholungszwang* o coazione a ripetere. Lo stesso Freud, che per illustrare tale meccanismo e coglierne la decisiva incidenza nel quadro delle sindromi nevrotiche trae spunto proprio dall'analisi del gioco infantile e dell'ispirazione artistica, arriverà addirittura a paragonare esplicitamente (cfr. Freud [1989], p. 208) la coazione a ripetere a quello stesso “eterno ritorno dell'uguale” indicato con espressione virgolettata e inequivocabilmente nietzscheana.

razione dei finalismi del mondo [*gemeinen Rücksicht auf Zweckmäßigkeiten der Welt*] riferiti per di più ai vantaggi degli uomini: in tal modo, in quei cervelli la sua fisica si è trasformata in un crudo ottimismo, con la continua esortazione *plaudite amici*, rivolta a Tizio e a Caio.<sup>39</sup>

Torna quella visione dispregiativa e idiosincratica dello Stoicismo che avevamo già avuto occasione di documentare attraverso una precedente citazione (cfr. *supra* p. 332): in questa circostanza gli Stoici vengono addirittura gratificati dell'epiteto di «spiriti gretti» (*kahlen Geistern*) e la sarcastica allusione all'esortazione *plaudite amici* riecheggia evidentemente la dottrina stoica dell'assenso, cioè del docile e volontario atto di uniformazione da parte del saggio alla sorte impostagli dal destino. Avremo occasione di chiarire in seguito come tale atteggiamento etico differisca profondamente, malgrado ingannevoli assonanze, da quell'*amor fati* richiesto all'*Übermensch*. Per il momento va segnalato come dal brano appena citato affiori un ambivalente atteggiamento critico-storiografico dell'autore. Da un lato, infatti, il rapporto tra Eraclito e gli Stoici è inquadrato alla luce di una lettura fortemente pregiudiziale e valutativa della storia del pensiero: lo Stoicismo è visto come degenerazione di una primitiva verità intuitiva dell'essere, come tappa ferale dell'avvento del nichilismo, come testimonianza della graduale corruzione di quell'originario spirito tragico mortificato dall'avvento della *forma mentis* teleologica. D'altro canto, invece, l'analisi comparativa fornita da Nietzsche si sofferma su divergenze concettuali effettive e storicamente documentabili tra i due protagonisti del confronto filosofico.

Con buona pace di quanto sosterranno gli Stoici, infatti, la necessità riscontrabile in Eraclito presenta davvero<sup>40</sup> caratteristiche radicalmente divergenti rispetto all'*efmarmšnh*, poiché, a differenza di quest'ultima allude non al persistere di leggi cosmiche ed individuali inevitabili ma semplicemente ad un superiore equilibrio, ad una generale e misteriosa imperturbabilità dell'essere.

La necessità che incombe sull'*Übermensch* nietzscheano coincide precisamente con un flusso tanto inesorabile quanto insensato delle cose, al di là di ogni prevedibilità o aspettativa di chi le osserva: l'unico sguardo ammissibile è quello della contemplazione estetica disinteressata, che non indulge all'imposizione di un «dover essere». Si instaura qui quel parallelismo tipicamente nietzschiano tra l'arbitrarietà delle imposizioni etiche e la vacuità delle connessioni finalistiche che costituirà il perno della critica alla nozione aristotelica di causalità.

Indipendentemente da ciò, il brano citato esprime valutazioni strettamente ed innegabilmente funzionali ad una concezione del pensiero riconducibile non

<sup>39</sup> Nietzsche [1973], *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, 7 (il corsivo al di fuori delle parentesi quadre è dell'autore).

<sup>40</sup> Così Hershbell-Nimis [1979], p. 35: «[...] for Heraclitus there is 'necessity' in the sense that in all things there is inevitable regularity. One change is followed by another, but equality and balance are always preserved in natural processes. This is the right and proper cause of nature, and so is necessary (*creèn*). But unlike the Stoic *efmarmšnh*, Heraclitus' necessity cannot be taken to mean that every individual change in general conforms to certain fixed laws».

soltanto alla sensibilità filosofica peculiarmente nietzscheana, tenacemente refrattaria a pensare la storia in termini nichilistico-teleologici, ma anche ad un clima culturale più generale, ad un approccio verso la greicità filtrato dal *Baseler Kreis*,<sup>41</sup> cioè da quel circolo ermeneutico che oltre a Nietzsche contemplava personaggi come Bachofen, Rohde e Burckhardt. È di qui che il filosofo, già filologo, mutua la propensione a quell'interpretazione complementaristica del mondo greco che tendeva a contrapporre la civiltà classica di Platone ed Aristotele ad una greicità arcaica concepita come archetipo di pulsioni primigenie, di un'intuitività ed esuberanza di istinti precedente all'irruzione della razionalità. Grecia classica e Grecia arcaica come ipostatizzazioni dell'apollineo e del dionisiaco: è in questa cornice che va inscritta la predilezione nietzscheana verso i filosofi presocratici ed in particolare Eraclito.

Non è qui possibile esaminare dettagliatamente la fitta trama di rimandi e citazioni eraclitee che costellano l'intera opera nietzscheana ma un'idea un po' più precisa delle ragioni profonde di una così intensa affinità elettiva e del privilegiato *trait d'union* rappresentato dalla dottrina dell'eterno ritorno, emerge già dal brano seguente:

[...] io ho il diritto di considerarmi il primo *filosofo tragico* – e cioè l'estrema antitesi e l'antipodo di un filosofo pessimista. Prima di me non esisteva questa trasposizione dell'elemento dionisiaco in *pathos* filosofico [*Umsetzung des Dyonisischen in ein philosophischen Pathos*]: mancava la *saggezza tragica* – ne ho cercato invano qualche segno perfino nei *grandi* Greci della filosofia, quelli dei due secoli prima di Socrate. Mi è restato un dubbio per *Eraclito*, nella vicinanza del quale sento più calore e mi sento di miglior umore che ovunque altrove. L'affermazione del flusso e dell'*annientare*, che è il carattere decisivo in una filosofia dionisiaca, il sì al contrasto e alla guerra, il *divenire*, con rifiuto radicale perfino del concetto di "essere" – in questo io debbo riconoscere quanto di più affine a me sotto ogni aspetto sia mai stato pensato finora. La dottrina dell' 'eterno ritorno' [*Die Lehre von der 'ewigen Wiederkunft'*], cioè della circolazione incondizionata e infinitamente ripetuta di tutte le cose [*vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge*] – questa dottrina di Zaratustra potrebbe essere già stata insegnata da Eraclito. Per lo meno se ne trovano tracce nella Stoà [*hat die Stoa ... Spuren davon*], che ha ereditato quasi tutte le sue concezioni fondamentali da Eraclito –.<sup>42</sup>

Questo brano, a differenza del precedente, non si limita a sottolineare una generica contrapposizione tra due sistemi filosofici, ma contiene l'esplicita menzione della dottrina dell'*ewige Wiederkunft* intesa come specifico punto di convergenza tra Eraclito e lo Stoicismo. Sebbene per giudizio unanime ed acclarato degli storici della filosofia la paternità dell'ipotesi cosmologica dell'eterno

<sup>41</sup> La definizione è di Worbs [1988], p. 275.

<sup>42</sup> Nietzsche [1964], *Ecce homo*, 3 (il corsivo al di fuori delle parentesi quadre è dell'autore).

ritorno compete in tutto e per tutto agli Stoici, Nietzsche si ostina a sostenere che siano reperibili presso di essi soltanto tracce (*Spuren*) di tale dottrina. In realtà, alla luce di quanto lo stesso autore dichiarava nel primo dei due brani qui citati, si può dedurre che affermare la sopravvivenza di semplici «tracce» della tesi in questione non significa negare che essa sia presente nell'orizzonte filosofico dello Stoicismo ma equivale piuttosto a sottolineare come l'attività di radicale reinterpretazione cui gli Stoici sottoposero il pensiero di Eraclito abbia snaturato e dissolto l'*ubi consistam* originario attribuito da Nietzsche a quella teoria.

A ben guardare, però, il nesso di subordinazione dottrinale che l'autore ritiene di poter ravvisare tra la tesi stoica e la sua fonte eraclitea non risponde soltanto alla tendenziosa esigenza di ribadire una preconstituita visione della storia del pensiero ma rappresenta anche una delle possibili opzioni interpretative a disposizione di esegeti e storici della filosofia, che di fatto<sup>43</sup> oscillarono tra l'enfaticizzazione e l'eccessiva sottovalutazione degli influssi esercitati da Eraclito sulla cosmologia stoica. Indubbiamente gli Stoici furono propensi a richiamarsi spesso e volentieri al loro predecessore come ad un'illustre *auctoritas* e proprio questa tendenza ad avvalorare per suo tramite il proprio pensiero pone il delicato problema di scorporare l'originale dettato eracliteo da interpolazioni e retroproiezioni degli autori stoici. Costoro avevano probabilmente accesso ad una serie di testi facenti parte di un unico volume attribuito ad Eraclito e, malgrado le insinuazioni relative ad un possibile filtro interpretativo frapposto da Teofrasto e dalla scuola peripatetica, non c'è ragione di escludere<sup>44</sup> la consuetudine di una frequentazione diretta degli scritti di Eraclito da parte degli Stoici, anche in considerazione di quelle evidentissime ascendenze eraclitee che vengono tradizionalmente individuate nell'*Inno a Zeus* di Cleante di Asso. Per quanto specificamente concerne la dottrina dell'eterno ritorno, la paternità eraclitea viene asserita in termini espliciti in una nota coppia di frammenti di Simplicio:

(1) ka^ `Hr£kleitoj d[ pot[ m[ñ TMkpuroàsqai lšgei tÕn kÕsmon, pot[ d[ TMk toà purÕj sun...stasqai p£lin aÙtÕn kat£ tinaj crÕnwn periÕdouj, TMn oCEj fhsi· “mštra jptÕmenoj ka^ mštra sbennÚmenoj”. taÚthj d[ tÁj dÕxhj Ústeron TMgšnonto ka^ of Stwiko....

(2) metabšbhken TMp^ toÝj genhtÕn m[ñ ka^ aÙtoÚj, fqeirÕmenon d[ ka^ p£lin ginÕmenon TMnallix lšgontaj ka^ toàto dihnekij, æj 'EmpedoklÁj ka^ `Hr£kleitoj TMdÕkoun lšgein ka^ Ústeron tîn Stwikîn tinej.<sup>45</sup>

(1) Ed Eraclito afferma che talora il cosmo brucia, e talaltra risorge di nuovo esso stesso dal fuoco dopo alcuni periodi di tempo, e si esprime in questi termini: “Al giusto momento accendendosi e al giusto mo-

<sup>43</sup> Long [1996], p. 36.

<sup>44</sup> Long [1996], p. 38 e ss.

<sup>45</sup> Simpl., *In Aristot. de Caelo*, 7, 294, 4, e 307, 15 (= SVF II, 617).

mento spegnendosi”. E successivamente condivisero questa opinione anche gli Stoici.

(2) Si è passato a coloro [che ritengono il cosmo] generato ed anche loro stessi, affermando però che esso si consuma e poi, di nuovo, all’inverso si rigenera e questo senza sosta, come si è ritenuto affermassero Empedocle ed Eraclito e successivamente alcuni Stoici.

Si è spesso ventilata la possibilità che la nozione stoica di  $\tau\mu\kappa\upsilon\rho\omega\sigma\iota\gamma$  presupponesse la tendenza ad attribuire al fuoco caratteristiche in realtà proprie del sostrato aristotelico, inteso come causa materiale di ogni cambiamento<sup>46</sup> e dunque anche di quei mutamenti di densità che produrrebbero la terra e l’acqua. È probabile che gli Stoici imputassero ad Eraclito anche quella distinzione, precedentemente menzionata,<sup>47</sup> tra il fuoco inteso come principio attivo ( $\pi\alpha\rho\ \tau\epsilon\kappa\nu\iota\kappa\omicron\upsilon\eta\eta$ ) e il fuoco considerato semplicemente come uno dei quattro elementi ( $\pi\alpha\rho\ \tau\epsilon\kappa\nu\omicron\eta\eta$ ). L’attribuzione al filosofo di Efeso della connessione, evidentemente stoica, tra l’azione del fuoco<sup>48</sup> e l’avvicinarsi dei cicli cosmogonici dell’universo dipendeva probabilmente dalla scelta di interpretare i «cambiamenti di fuoco» di cui al frammento 31DK in un’accezione prossima a quella di Teofrasto e dei peripatetici,<sup>49</sup> cioè come un riferimento ad altrettanti stadi di formazione del mondo. Ma, al di là di simili forzature, nel fuoco eracliteo, nel «fulmine» che «governa ogni cosa» (fr. 64DK) gli Stoici possono facilmente rinvenire l’equivalente di quella razionalità e di quel *logos* onnipervasivo che

<sup>46</sup> Long [1996], p. 40.

<sup>47</sup> *Supra* p. 334.

<sup>48</sup> L’attribuzione ad Eraclito della nozione di  $\tau\mu\kappa\upsilon\rho\omega\sigma\iota\gamma$  pare connessa anche ad un altro fraintendimento testuale, sfociato addirittura nell’interpolazione del frammento 65DK da parte di Ippolito, autore di quella *Refutatio omnium haeresium* da cui il frammento medesimo proviene. In esso l’antitesi tra privazione ( $\kappa\rho\iota\sigma\mu\omicron\varsigma\upsilon\eta\eta$ ) e sazietà ( $\kappa\omicron\upsilon\eta\eta$ ) effettivamente ascrivibile ad Eraclito viene posta in correlazione con i fenomeni cosmici di ordinamento del mondo ( $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\eta\sigma\iota\gamma$ ) e conflagrazione ( $\tau\mu\kappa\upsilon\rho\omega\sigma\iota\gamma$ ) ma l’accostamento è arbitrario. Cfr. Hershbell-Nimis [1979], p. 34: «It is a standard Stoic dogma that there is a periodic  $\tau\mu\kappa\upsilon\rho\omega\sigma\iota\gamma$  in which the entire world is consumed by fire. Since the Stoics also believed in a hard fast determinism, the laws that brought forth the destroyed world would form another world exactly the same. The Stoics attributed the belief in an  $\tau\mu\kappa\upsilon\rho\omega\sigma\iota\gamma$  to Heraclitus, their ancient authority, as did Theophrastus and Aristotle. Nietzsche agreed with this tradition [...]. Although this point is still disputed, the majority of scholars now agree that  $\tau\mu\kappa\upsilon\rho\omega\sigma\iota\gamma$  was not a Heraclitean doctrine».

<sup>49</sup> Ovviamente la convergenza tra gli Stoici e Teofrasto nel fraintendimento interpretativo del pensiero eracliteo non implica necessariamente che la lettura effettuata dai primi fosse influenzata dalla mediazione del secondo, come chiarisce opportunamente Long [1996], p. 44: «[...] successive worlds periodically created and destroyed were probably not part of Heraclitus’ philosophy, but it does not follow from this that the Stoics misunderstood their predecessor as a result of reading Theophrastus. Many modern scholars have followed their lead, and it may well have been Aristotle’s view too. It has taken a very large amount of scholarly discussion to establish the distinctive nature of Heraclitus’ cosmology, and agreement on many issues has not been reached. Neither the misattribution of *ekpyrosis* to Heraclitus – if such it is by Theophrastus and the Stoics – nor other details of Stoic cosmogony suffice to show that the Stoics’ interpretation of Heraclitus was largely based on Theophrastus».

rappresenta la cifra caratterizzante della loro *Weltanschauung*. Ad Eraclito insomma essi sembrano rivolgersi non al fine di trarre suggestioni o spunti per elaborare una propria visione cosmologica ma, al contrario, per accreditare attraverso conferme autorevoli l'orizzonte filosofico che essi già presuppongono, in opposizione critica rispetto alla tradizione sia platonica sia aristotelica.

Il *logos* eracliteo inteso come sintesi degli opposti, come attestazione di una superiore compattezza dell'essere, verrà dunque percepito dallo Stoicismo come particolarmente confacente all'idea di un principio ordinatore che permea diffusamente la realtà nonostante l'apparente contraddittorietà e pluralità del mondo sensibile.<sup>50</sup>

Al di là delle sue finalità specifiche, la critica nietzscheana nei confronti di un simile approccio interpretativo ha quanto meno il merito di rimarcare la distanza tra l'Eraclito filosofo della natura (probabilmente non del tutto coincidente neppure con l'Eraclito nietzscheano) e l'Eraclito stoicizzato dai teorici dell'*Urwsij*.

Per questo, nella triangolazione tra Eraclito, Nietzsche e gli Stoici, è interessante constatare come non soltanto la dottrina dell'eterno ritorno ma il complessivo riferimento ad una comune *auktoritas* presocratica possa essere utilizzato, grazie anche alla malleabilità interpretativa di un pensiero tramandatosi solo frammentariamente, per avvalorare orientamenti filosofici diametralmente opposti: l'esistenza di una razionalità immanente nell'essere al di là delle sue eterogenee manifestazioni nel caso degli Stoici, un divenire fluente e svincolato da qualsiasi finalità nella prospettiva di Nietzsche.

#### 4. 1. Ursachentrieb: *psicopatologia del paradigma causale classico*

Il determinismo naturalmente insito nella prospettiva dell'eterno ritorno non è altro che l'irrigidimento, la riconduzione sotto l'egida della necessità di quei nessi causali che rappresentano la grammatica elementare della *forma mentis* teleologica. Perché l'idea di un'ipotesi ciclica possa proporsi invece come mero rispecchiamento di un'innocenza trasparente, imperscrutabile e del tutto avalutativa del divenire, secondo la suggestione nietzscheana, è necessario ovviamente sgravare la realtà da questa pesante quanto, secondo Nietzsche, arbitraria ipotesi deterministica.

In tal senso la critica della nozione classico-aristotelica di causalità rappresenta una tappa inaggirabile.

Da primo «psicologo» della storia della filosofia quale si vanta di essere, Nietzsche va innanzitutto alla ricerca dell'atteggiamento mentale che presiede all'instaurazione del nesso tra causa ed effetto e lo identifica nella propensione a dominare l'ignoto, ad inscrivere entro una più rassicurante prevedibilità ciò che altrimenti sfuggirebbe ad ogni possibilità di controllo:

<sup>50</sup> Cfr. Long [1996], p. 45 e ss.

La maggior parte dei nostri comuni sentimenti – ogni specie di inibizione, di oppressione, di tensione, di esplosione nel giuoco e nel controgiuoco degli organi, come, pure, in particolare, lo stato del nervus sympathicus – stimola il nostro istinto di causalità [*Ursachentrieb*]: vogliamo avere una ragione del sentirci in questo o in quel modo – del sentirci male o del sentirci bene. Non è mai sufficiente per noi limitarci ad accertare il semplice fatto che ci sentiamo in questo o in quel modo; ammettiamo questo fatto – ne diventiamo coscienti – soltanto se gli abbiamo dato una specie di motivazione [*eine Art Motivierung*]. Il ricordo che in tale caso entra in azione a nostra insaputa fa affiorare stati anteriori di specie affine e le interpretazioni causali concrescute con essi – non già la loro causalità. Indubbiamente la credenza che le rappresentazioni, i concomitanti processi di coscienza siano stati le cause, viene anch'essa portata contemporaneamente alla superficie del ricordo. Nasce così un'abitudine a una certa interpretazione causale, la quale in verità ostacola una investigazione della causa e persino la esclude.

*Chiarimento psicologico in proposito* – Ricondurre qualcosa di ignoto a qualche cosa di conosciuto [*Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen*] alleggerisce, acquieta, appaga, infonde inoltre un senso di potenza [*ein Gefühl von Macht*]. Con l'ignoto è dato il pericolo, l'inquietudine, la preoccupazione – l'istinto primo mira a *sopprimere* questi penosi stati d'animo. [...] L'istinto causale è dunque condizionato e stimolato dal sentimento della paura. Il 'perché' non deve tanto dare, se è possibile, la causa per se stessa, quanto piuttosto una determinata *specie di causa* – una causa acquietante, liberatrice, rasserenante. Il fatto che qualcosa di già *noto*, vissuto, iscritto nel ricordo, venga stabilito come causa, è la conseguenza prima di questo bisogno. Il nuovo, il non vissuto, l'estraneo, viene escluso come causa. [...] Corollario: una determinata specie di ordinamento causale acquista sempre maggiore preponderanza, si concentra nel sistema e campeggia infine in *posizione dominante*, vale a dire semplicemente escludendo *altre* cause e spiegazioni. – Il banchiere pensa subito all'«affare», il cristiano al «peccato», la fanciulla al suo amore.<sup>51</sup>

Si deduce qui immediatamente che l'«umano troppo umano» ravvisato da Nietzsche nella propensione mentale alle spiegazioni causali si identifica con quello che altrove egli sintetizzerà come «la paura dell'incalcolabile come istinto segreto della scienza». È questo impulso interno ancestrale che alimenta l'*Ursachentrieb* sollecitando l'individuo ad instaurare connessioni rassicuranti tra elementi ignoti (gli effetti) ed elementi noti (le cause). I due poli della relazione causale, invece, sarebbero secondo Nietzsche contraddistinti soltanto da un mero rapporto di successione cronologica (anteriore/posteriore)<sup>52</sup>, che, nella

<sup>51</sup> Nietzsche [1984], *Il crepuscolo degli idoli*, § 4 («errore delle cause immaginarie») e § 5.

<sup>52</sup> Cfr. Nietzsche [1984], *Aurora*, § 121: «una determinata cosa torna ogni volta a seguire un'altra determinata cosa; e questo, se lo percepiamo e vogliamo dare ad esso un nome, lo *chiamiamo* causa ed effetto, noi insensati!».



sua pretesa di irrigidire il flusso delle cose, di imporre su di esso la griglia di una sensatezza inamovibile, dà luogo ad un'operazione non soltanto arbitraria ma addirittura tale che «ostacola una investigazione della causa e persino la esclude» (*eine Erforschung der Ursache hemmt und selbst ausschliesst*). In cosa consisterebbe esattamente questo rischio di obnubilamento, di alterazione della visione delle cose? Precisamente nell'aver escluso, in ottemperanza ad una rigida connessione causale individuata *ex ante* (e dunque pre-stabilita o pre-concetta), tutto l'insieme delle altre spiegazioni possibili e presumibilmente attendibili di un certo fenomeno. In altri termini, nell'ottica nietzscheana la spiegazione causale alimenterebbe non soltanto una forma di prevaricazione dell'innocenza (cioè intrinseca insensatezza) del divenire sforzandosi di ricondurlo entro parametri di comprensione umana ma, quel che è più grave, così facendo sbarrerebbe la strada ad altri più penetranti o efficaci tentativi di conferire senso alla realtà. Come uscire da questa *impasse*?

Ad essere coinvolta in questo delicato snodo del discorso è l'intera teoria nietzscheana dell'interpretazione, troppo facilmente e distrattamente confondibile con un disfattismo o uno scetticismo epistemologico a buon mercato. Il rischio dello scivolamento in un'autocontraddizione performativa è ovviamente in agguato: che senso avrebbe criticare la pretesa di un dominio epistemologico sulla realtà dal momento che colui che critica presuppone a sua volta uno sforzo di (migliore) comprensione sul mondo circostante? L'operazione nietzscheana è in realtà molto più sottile di quanto a prima vista non sembri, poiché, a ben guardare, ciò che il filosofo si ripropone di salvaguardare non è l'assenza o l'inammissibilità dei significati ma piuttosto il libero esplicarsi del gioco delle interpretazioni il reciproco confutarsi e confrontarsi delle une con le altre, meccanismo che la rigidità di un'assolutizzazione interpretativa potrebbe paralizzare. Nell'ottica nietzscheana del conflitto delle interpretazioni, perfino il principio aristotelico di non contraddizione non è altro che una delle tante provvisorie e falsificabili letture della realtà:

Se, secondo Aristotele, il *principio di contraddizione* è il più certo di tutti i principi, se è l'ultimo e il più profondo, quello a cui si riportano tutte le dimostrazioni, se contiene il principio di tutti gli assiomi – tanto più rigorosamente si dovrebbe considerare quali affermazioni in fondo già *presupponga*. O con esso si afferma qualche cosa riguardo al reale, all'esistente, come se questo ci fosse già noto per altre vie, cioè sapessimo che risulta *impossibile* attribuirgli predicati opposti. [...] La 'cosa': ecco il vero sostrato di A: *la nostra credenza nelle cose* è la premessa della credenza nella logica. L'A della logica è, come l'atomo, una successiva ricostruzione della 'cosa'. [...] La logica è il tentativo di *comprendere il mondo vero secondo uno schema dell'essere posto da noi*, o, più esattamente, di *renderlo da noi formulabile e calcolabile ...*<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Nietzsche [1992], *La volontà di potenza*, § 516.

Pur relativizzando la portata delle interpretazioni, insomma, Nietzsche non solo non disconosce il valore utilitaristico delle singole letture interpretative della realtà ma anzi sottolinea come l'atto dell'interpretare e del ricercare strutture intelligibili risponda ad un istinto profondo e radicato nell'essere umano:

l'istinto dell'utilità che ci fa ragionare come ragioniamo sta nel nostro corpo, noi *siamo* questo istinto ... Ma quale ingenuità ravvisarvi una prova del fatto che noi qui possederemmo una 'verità in sé' ...<sup>54</sup>

Il pensiero razionale è un'interpretazione conforme a uno schema che non possiamo rigettare.<sup>55</sup>

Tale problematica si rivela immediatamente connessa al tema dell'eterno ritorno, poiché, se coniugato con una visione provvidenzialistica e deterministica dell'universo, esso può rappresentare effettivamente l'amplificazione di quell'irrigidimento della realtà entro schemi causali che Nietzsche tenacemente contesta. È in quest'ottica che lo Stoico può essere equiparato da Nietzsche ad un «dominatore»:

C'è una serenità nello Stoico, quando si sente oppresso dal rituale che lui stesso ha prescritto al proprio tenore di vita; quivi egli gode se stesso come dominatore [*als Herrschenden*]<sup>56</sup>

Al di là della specifica valutazione dello Stoicismo, è Nietzsche stesso che si accorge della minaccia che la teoria dell'*ewige Wiederkunft*, anche nella versione positivistico-ottocentesca da lui accolta, rappresenta per la validità delle leggi scientifiche stesse. Tale perplessità si ritrova chiaramente enunciata in un frammento postumo dell'estate-autunno 1881:

II [64] *Ciò che io OBIETTO come ipotesi contraria al processo circolare*: sarebbe possibile dedurre anche le leggi del mondo *meccanico* come eccezioni e, in un certo modo, *casi* dell'esistenza *universale*, come *una* possibilità tra molte, innumerevoli possibilità? Affermare che noi siamo gettati casualmente in questo angolo dell'ordinamento meccanico del mondo? Che ogni *chimismo*, a sua volta, costituisce l'eccezione e il caso nell'ordinamento meccanico del mondo, e infine l'*organismo*, l'eccezione e il caso in seno al mondo chimico? Dovremmo realmente supporre, come forma più generale dell'esistenza, un mondo *non ancora meccanico*, sottratto alle leggi meccaniche (anche se non inaccessibile ad esse)?

Nietzsche si rende conto insomma di come la stessa visione materialistico-positivistica del mondo possa, dinanzi all'ipotesi cosmologica dell'eterno ritor-

<sup>54</sup> *ibidem* § 515.

<sup>55</sup> *ibidem* § 522.

<sup>56</sup> Nietzsche [1964], *Aurora* § 251.

no, divenire a sua volta suscettibile di dubbio e di critica, così come ogni tentativo di comprensione della realtà che pretenda di assumere la formulazione compiuta di «leggi» meccaniche. Di conseguenza egli è indotto ad ammettere che tutte le spiegazioni volte a ravvisare una qualche perfezione formale o anche soltanto una prevedibile regolarità nel cosmo conservano un carattere di arbitrarietà rispetto all'indole irriducibilmente casuale dell'universo e della materia. Sulla base di tale consapevolezza, il dubbio espresso poc'anzi da Nietzsche trova risposta nella seconda parte di quel paragrafo 109 della *Gaia scienza* che avevamo cominciato a leggere poc'anzi:

l'universo non è perfetto, né bello, né nobile e non vuol diventare nulla di tutto questo, non mira assolutamente ad imitare l'uomo! Non è assolutamente toccato da nessuno dei nostri giudizi estetici e morali! Non ha neppure un istinto di autoconservazione e tanto meno istinti in generale: non conosce neppure leggi. Guardiamoci dal dire che esistono leggi nella natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce. Se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso: perché soltanto accanto ad un mondo di scopi la parola 'caso' ha un senso. Guardiamoci dal dire che morte sarebbe quel che si contrappone alla vita. Il vivente è soltanto una varietà dell'inanimato e una varietà alquanto rara.

Notiamo qui che, per rafforzare ancor più incisivamente il proprio assunto, Nietzsche ricorre ad una formulazione retoricamente iperbolica: il tasso di casualità e imprevedibilità dell'essere è così immenso che perfino il parlare di «caso» potrebbe apparire contraddittorio, poiché evocerebbe il concetto di «scopo», alla stessa maniera in cui quello di insensatezza chiamerebbe implicitamente in causa l'idea di senso. Si tratta, evidentemente, di un'iperbole, che non esclude, come sottolineavamo poc'anzi, la legittimità dei tentativi, purché non assolutizzati, di interpretare il mondo. Ed è proprio in corrispondenza di quest'ultimo punto che la teoria nietzscheana della causalità offre uno spunto prezioso, lasciando anche intravedere uno spiraglio di quello che si rivelerà poi, secondo Nietzsche, l'atteggiamento etico vincente rispetto all'ipotesi dell'eterno ritorno: la connessione con l'idea di *Wille zur Macht*. Che in Nietzsche etica e spiegazione causale della realtà fossero intimamente connessi è un dato che trova frequenti occasioni di riscontro in numerosi luoghi dell'opera nietzscheana: basti pensare che altrove<sup>57</sup> il filosofo paragona la «perversione» insita nella spiegazione causale a quella perpetuata dalla norma etica: prevaricazione razionalizzante sull'essere e repressione degli istinti sono in connessione tra loro esattamente come la coppia *Strafe/Schuld* (pena e colpa) è in rapporto con quella *Wirkung/Ursache* (effetto/causa).

Instaurando nessi causali l'essere umano si rende interprete di un impulso volitivo immanente alle cose, percepisce la realtà in termini di volere:

<sup>57</sup> Cfr. Nietzsche [1964], *Il crepuscolo degli idoli* § 3.

In definitiva la questione è se noi effettivamente riconosciamo la volontà come *agente*, se noi crediamo alla causalità del volere: se ci comportiamo in questo modo – e in fondo la fede in *tutto questo* è appunto la nostra fede nella causalità stessa – *siamo costretti* a fare il tentativo di porre ipoteticamente la causalità del volere come causalità esclusiva. [...] il mondo veduto dall'interno, il mondo determinato e qualificato secondo il suo 'carattere intelligibile' – sarebbe appunto 'volontà di potenza' e nient'altro che questa.<sup>58</sup>

[...] ovunque originariamente l'uomo constatò un accadere, fu indotto a credere in una volontà come causa e in esseri capaci di volizioni personali agenti sullo sfondo essendo ben lontano da lui il concetto di meccanismo. Ma dal momento che, per immensi periodi di tempo, l'uomo ha creduto solo a persone (e non a materie, forze, cose etc.) la fede nella causa e nell'effetto è divenuta per lui una fede basilare di cui si serve, ogniqualvolta accada qualcosa – ancora oggi istintivamente e quasi fosse un residuo atavico di antichissima origine. Le proposizioni "nessun effetto è senza causa", "ogni effetto è a sua volta causa", appaiono come generalizzazioni di proposizioni molto più ristrette: "dove si produce un effetto, ivi si è avuto un volere".<sup>59</sup>

La causalità rappresenta insomma il pervertimento della volontà di potenza, un modo fallace di declinare in termini antropocentrici e antropomorfi il «voler esistere» del mondo strutturandolo su parametri di regolarità<sup>60</sup>. L'adesione alla teoria dell'eterno ritorno, in quanto dissoluzione della causalità nella circolarità, costituirà invece, come vedremo meglio in seguito, l'unica maniera feconda per l'uomo di «fare propria» la legge dell'essere e di esercitare correttamente il *Wille zur Macht*.

#### 4. 2. Causalità ed eticità: dall'heimarméne al Wille zur Macht

I presupposti cosmologici e scientifici della dottrina dell'eterno ritorno che abbiamo fin qui cercato di sondare esprimono la loro più significativa rilevanza filosofica attraverso l'impatto sull'esistenza concreta ed individuale del singolo. Accennavamo già a proposito delle teorie platoniche ed aristoteliche delle catastrofi come gli avvicendamenti cosmici dell'universo incidano non soltanto sul profilo della responsabilità e dell'eventuale condizionamento deterministico delle azioni compiute ma anche sulla più generale visione del futuro che l'individuo può elaborare una volta acquisita la consapevolezza che tutto è destinato a tornare eternamente. Entrambi gli aspetti devono costituire oggetto di atten-

<sup>58</sup> Nietzsche [1964], *Al di là del bene e del male*, § 36.

<sup>59</sup> Nietzsche [1964], *La Gaia Scienza*, § 127.

<sup>60</sup> Cfr., su questi temi, i saggi di Rehberg [1999] e Poellner [1999].

zione nel momento in cui ci si disponga ad analizzare le implicazioni etiche della dottrina dell'eterno ritorno.

È facilmente intuibile come nell'ottica stoica la prospettiva ciclica consenta di fornire una superiore giustificazione cosmica anche all'evenienza del male e del negativo: la condotta del malvagio è percepita come necessaria per l'economia dell'universo inquadrato nella sua interezza, come momento inaggrabile di quella catena causale destinata a scorrere di nuovo ogni volta, anello per anello, sulla scena della vita. Ma la propensione dei vari soggetti a compiere le medesime azioni va di pari passo con i requisiti e le caratteristiche peculiari che contraddistinguono le identità degli individui singoli: a questo proposito gli Stoici, e in particolare Crisippo,<sup>61</sup> avevano elaborato la nozione di ἰδίως ποιόν proprio per designare quel sostrato già contrassegnato da tutte le qualità inconfondibili del soggetto destinato a «ritornare» (Socrate, come anche Anito, Meleto etc.) in contrapposizione a quel κοινῶς ποιόν che invece racchiudeva soltanto le qualità comuni a più esemplari (uomo, cavallo etc.). Ma nel contesto della dottrina dell'eterno ritorno il tema dell'identità individuale fu sottoposto a significative oscillazioni teoriche presso i vari autori, non unanimemente persuasi della possibilità di ammettere differenze, più o meno lievi, tra le singole persone e i loro equivalenti ricomparsi dopo la palingenesi dell'universo. Su un piano logicamente anteriore a qualunque possibilità di differenziazione si poneva ovviamente un problema di identità numerica: si trattava dello stesso individuo o di due o più esseri più o meno simili? Dato che nella prospettiva stoica la sostanza coinvolta nelle varie conflazioni era inesorabilmente corruttibile, a differenza di come la reputeranno invece gli autori cristiani, la risposta non poteva che essere una sola: la persona non sopravviveva al disfacimento dell'universo ma ad essa subentrava, grazie ad una nuova aggregazione di materia, un esemplare dotato di identiche caratteristiche, contraddistinto, semmai, soltanto da differenze minime e marginali. La compatibilità fra tali differenze secondarie e il persistere dell'identità del soggetto costituì materia di riflessione presso gli Stoici: Crisippo arriverà ad intuire che il problema dell'identità individuale non è riducibile alla questione dell'ἰδίως ποιόν, cioè all'esigenza di distinguere l'individuo dagli altri esemplari della medesima specie. L'identità individuale si fonda anche sul persistere di un assetto costante malgrado le variazioni accidentali che possono occorrere alla singola persona (*in primis* crescita e cambiamenti fisici): per analogia, dunque, il soggetto resta identico nonostante le lievi differenze che possono subentrare da un ciclo all'altro dell'eterno ritorno.

Tuttavia, per quanto l'argomento offrisse l'occasione di tutti gli approfondimenti filosofici appena elencati, non sussisteva ombra di dubbio sull'esito inesorabilmente deterministico dell'impianto stoico: ricomparire sulla scena dell'essere significava per l'individuo tornare a recitare uno stesso copione pre-stabilito, assoggettandosi alla fatale necessità dell'*heimarméne*.

<sup>61</sup> Cfr. Gourinat [2002], p. 220.

È esattamente a questo tipo di oppressione che Nietzsche sembra fare riferimento attraverso la metafora del serpente introdotta, proprio in tema di eterno ritorno, in uno dei più celebri passi dello Zarathustra:

“Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo”. “Tu, spirito di gravità! [*Geist der Schwere*], dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! O ti lascio accovacciato dove ti trovi, sciancato – e sono io che ti ho portato in alto! Guarda, continuai, questo attimo! Da questa porta carraia che si chiama attimo [*Augenblick*] comincia *all’indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un’eternità. Ognuna delle cose che *possono* camminare non dovrà forse avere già percorso una volta questa via? [*Muß nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein?*] Non dovrà ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia – esserci già stata?” [...] Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava nella bocca. [...] Forse, mentre dormiva, il serpente gli era strisciato dentro le fauci e lì si era abbarbicato mordendo. La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava – invano! Non riusciva a strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: “Mordi! Mordi!” [...] Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente – e balzò in piedi. – Non più pastore, non più uomo, – un trasformato, un confuso di luce, che rideva! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise!<sup>62</sup>

L’idea della circolarità è qui evocata attraverso due equivalenti metafore: le due strade eterne che si congiungono dinanzi alla porta carraia e il serpente che rischia di stritolare il pastore. Malgrado il diverso valore esplicativo che ciascuna delle due immagini arriverà ad assolvere, il loro referente è unico e si identifica proprio nel tempo ciclico. L’insistenza sul tema, quasi faustiano, dell’attimo (*Augenblick*) è finalizzata ad eliminare anche l’ultimo illusorio barlume di consolazione in cui l’essere umano potrebbe sperare: perfino il singolo istante, che sembra irripetibile ed inafferrabile, è in realtà inscritto in una dimensione di ineluttabile prevedibilità e tornerà di nuovo, esattamente come ogni piccolo o grande evento dell’esistenza. Lo spirito di gravità personificato dal nano, al quale viene rivolta l’accusa, volutamente contraddittoria, di «prendere le cose troppo alla leggera», rappresenta il sapere scientifico,<sup>63</sup> che non può, da solo, percepire appieno la portata esistenziale di una dottrina come quella in questione. Il pastore che morde la testa del serpente si qualificherà poco dopo come Zarathustra medesimo e il suo riso allude proprio a quella prospettiva di felicità

<sup>62</sup> Nietzsche [1964], *Così parlò Zarathustra*, «La visione e l’enigma», 2 (il corsivo al di fuori delle parentesi quadre è dell’autore).

<sup>63</sup> Gentili [2001], p. 305.

che Nietzsche ritiene di poter desumere da un'interpretazione dell'eterno ritorno alternativa a quella deterministico-stoica.

Il momento del supremo riscatto, e dunque, in definitiva, l'avvento del Superuomo si identifica evidentemente con il morso del serpente, gesto simbolico che pone fine all'oppressione dello «stritolamento» ciclico. Ma cosa significa esattamente mordere la testa del serpente? In che modo può cioè esplicarsi la valenza salvifica del pensiero dell'eterno ritorno? Le possibili opzioni interpretative sono tanto numerose quanto i disparati modi di intendere l'essenza del pensiero nietzscheano. L'ipotesi che si avanza in questa sede sintetizza ovviamente i rilievi e le analisi concettuali fin qui svolte: il gesto risolutivo del pastore (a sua volta simbolo che richiama l'idea di un'umanità gregaria) equivale a spezzare il vincolo soffocante del determinismo, cioè di una visione ancora stoicamente ispirata dell'eterno ritorno. E poiché l'impostazione deterministica si impernia sulla nozione di causalità e dunque su una concezione teleologica del mondo, rompere il giogo vuol dire abdicare a qualunque pretesa di dominio sistematico sull'essere, rinunciare al velleitario tentativo di arginare l'incoercibile ed intrinsecamente insensato flusso del divenire attraverso strutture esplicative fallaci come il nesso causale.

Tale atteggiamento rappresenta però soltanto la premessa, la fase propedeutica di un'appropriazione superomistica della teoria dell'eterno ritorno. L'*Übermensch* deve arrivare a «fare proprio» lo slancio vitale dell'essere, la sua costante autopropagazione. Deve giungere a trasformare il «così fu» in «così volli che fosse», secondo la paradossale formulazione nietzscheana che si sintetizza nel tanto celebrato «si alla vita». In tutto ciò consiste precisamente l'esercizio della volontà di potenza (*Wille zur Macht*) che altro non è se non il raggiungimento di una sorta di isomorfismo tra l'individuo e il flusso di vita che lo circonda: divenire parte della granitica consistenza materiale dell'essere attraverso la volontà di «tornare», cioè di confermare il proprio impulso ad esistere ad imitazione dell'essere stesso.

Ma accanto a questa valenza prioritaria e fondamentale l'*Ewige Wiederkunft* nietzscheana esibisce anche altri possibili risvolti. Pare infatti improbabile contestare il dato letterale in base al quale sembrerebbe proprio che a tornare debbano essere effettivamente i singoli e specifici avvenimenti dell'esistenza di ognuno e non, in senso traslato, le equivalenti aggregazioni di materia o energia comparse da qualche parte nel mondo. Il problema si ridimensionerebbe ipotizzando che quest'idea scientificamente non sostenibile della ripetizione degli eventi particolari potrebbe essere funzionale ad una prospettiva ipotetica: il vivere «come se» la ripetizione dovesse effettivamente aver luogo. L'eterno ritorno potrebbe allora rappresentare la fonte di un imperativo etico,<sup>64</sup> per cui il pensiero della illimitata ripetibilità di un avvenimento o di un'azione indurrebbe l'agente ad orientare la propria esistenza in funzione di questo futuro «suggello», come parrebbe suggerire il seguente brano:

<sup>64</sup> Marton [1996], p. 44 e ss.

[...] hai forse vissuto una volta un attimo immane [*hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt*] in cui questa sarebbe stata la tua risposta: “Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!”? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi [*er würde dich ... verwandeln*], e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: “Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?” graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! [*würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen!*] Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello? –<sup>65</sup>

Indipendentemente da quest'altra concomitante chiave di lettura, resta la contrapposizione netta che Nietzsche instaura tra l'approccio fallace e l'interpretazione corretta della nozione di eterno ritorno, antitesi che possiamo facilmente ricondurre alle due opposte prospettive del provvidenzialismo stoico da un lato e dell'antiteleologismo nietzscheano dall'altro. Proprio per questo possiamo ipotizzare che il determinismo stoico si situi rispetto al messaggio di Zarathustra come l'insulsa «canzone di organetto» che egli contrappone alla rivelazione veridica:

“O Zarathustra, ribatterono le bestie, le cose stesse tutte danzano per coloro che pensano come noi: esse vengono e si porgono la mano e ridono e fuggono – e tornano indietro. [...] In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni 'qui' ruota la sfera 'là'. Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità”. – O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie! [*Schalksnarren und Drehorgeln*] Rispose Zarathustra tornando a sorridere, come sapete bene ciò che ha dovuto adempirsi in sette giorni: e come la bestiaccia mi è strisciata dentro le fauci per strozzarmi! Ma io ne ho morso il capo e l'ho sputato lontano da me. E voi, - voi ne avete già ricavato una canzone da organetto [*Leierlied*]?<sup>66</sup>

Ne consegue che il carattere di paradossalità che Nietzsche stesso ripetutamente attribuisce all'*Ewige Wiederkunft* correttamente intesa sembra derivare proprio dall'apparente incompatibilità fra l'accoglimento della dottrina e la negazione di quelle implicazioni deterministiche che, in base all'originaria formulazione stoica, dovrebbero rappresentarne il naturale corollario. Sebbene all'interno di una concezione ciclica dell'essere, il cerchio del determinismo sembra allora finalmente spezzarsi.

<sup>65</sup> Nietzsche [1964], *La gaia scienza* § 341.

<sup>66</sup> Nietzsche [1964], *Così parlò Zarathustra*, «Il convalescente», 2.



L'eterno ritorno tra Nietzsche e gli Stoici

Luigi Perissinotto

«NON V'È UN ORDINE *A PRIORI* DELLE COSE».  
UNA BREVE NOTA SU VOLONTÀ E FATALISMO NEL *TRACTATUS*  
*LOGICO-PHILOSOPHICUS* DI WITTGENSTEIN

Questo mio intervento intende essere poco più di una nota su alcuni luoghi del *Tractatus logico-philosophicus*,<sup>1</sup> la prima grande opera di Wittgenstein e la sola pubblicata durante la sua vita. Il mio scopo è quello di mettere in evidenza e di commentare alcuni passaggi che hanno a che fare, più o meno direttamente, con l'argomento che dà il titolo al mio contributo: volontà e fatalismo.

Nella produzione filosofica di Wittgenstein vi sono diversi altri contesti in cui la questione della volontà, della sua libertà e del fatalismo ritorna. In particolare, essa viene affrontata in un breve testo che ha di recente attirato l'attenzione di alcuni studiosi di Wittgenstein, in particolare di Antonia Soulez, che lo ha tradotto in francese dedicandogli un esteso e articolato commentario. Si tratta degli appunti presi da Yorick Smithies durante due lezioni di Wittgenstein, tenute verosimilmente nel 1939, che avevano per l'appunto come tema principale il problema della libertà del volere.<sup>2</sup> Queste mie brevi considerazioni vorrebbero solo indirizzare l'interesse sulla necessità di approfondire questo ambito problematico e alludere alle complesse implicazioni filosofiche che le brevi indicazioni wittgensteiniane comportano.

1. Consideriamo allora, nella prospettiva del nostro tema, il *Tractatus*. Come già sottolineato, il mio intento è solo quello di leggere e commentare brevemente alcuni luoghi dell'opera in cui è possibile riconoscere l'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti delle questioni che qui ci interessano. Prenderei le mosse da due gruppi di proposizioni dell'opera: il primo gruppo è costituito dalle pro-

<sup>1</sup> Wittgenstein [1989]. D'ora in poi cito direttamente nel testo indicando tra parentesi il numero decimale della proposizione.

<sup>2</sup> Il testo è ora raccolto in Wittgenstein [1993]. D'ora in poi cito direttamente nel testo indicando tra parentesi il numero della pagina. La traduzione in francese di A. Soulez è in Wittgenstein [2002].

Non v'è un ordine *a priori* delle cose

posizioni 6.363, 6.3631, 6.36311, le quali trattano di quello che Wittgenstein chiama «[il] procedimento dell'induzione»; il secondo gruppo è costituito dalla prop. 6.37 e dalle cinque proposizioni (6.371; 6.372; 6.373; 6.374; 6.375) che la illustrano e ne dispiegano significato e conseguenze: il tema essenziale di questo secondo gruppo di proposizioni è l'identificazione di necessità e necessità logica: «V'è solo una necessità *logica*» (6.37), sentenza Wittgenstein. Detto solo un po' diversamente: non vi è altra necessità che quella che il *Tractatus* chiama «necessità *logica*». L'idea che vi sia una qualche «costrizione (*Zwang*)»,<sup>3</sup> secondo la quale qualcosa debba avvenire poiché qualcos'altro è avvenuto» (6.37) è nettamente e in maniera ripetuta scartata da Wittgenstein. Niente può obbligare (obbligo è un'altra possibile traduzione di *Zwang*) qualcos'altro ad accadere. Se tale costrizione vi fosse potremmo assumere che ciò che è già accaduto anticipi e predetermini ciò che accadrà. Potremmo insomma (almeno in linea di principio) conoscere e prevedere il corso e l'ordine delle cose. Vi sarebbe allora qualcosa come «un ordine *a priori* delle cose». Ma che tale ordine vi sia è, per l'appunto, ciò che il *Tractatus* coerentemente nega: «[...] nessuna parte della nostra esperienza è anche *a priori*. Tutto ciò che vediamo potrebbe anche essere altrimenti. Tutto ciò che possiamo descrivere potrebbe anche essere altrimenti. Non v'è un ordine *a priori* delle cose»(5.634). L'impiego del condizionale («potrebbe anche essere altrimenti») sembra giustificare l'attribuzione a Wittgenstein di una forma radicale di contingentismo.

2. Vediamo in primo luogo che cosa è e in che cosa consiste, secondo Wittgenstein, il procedimento dell'induzione:

Il procedimento dell'induzione consiste nell'assumere la legge *più semplice* che possa esser accordata con le nostre esperienze (6.363).

L'esempio che Wittgenstein ha in mente è un esempio classico: il sorgere del sole. Abbiamo visto il sole sorgere ogni mattina;<sup>4</sup> la legge più semplice da assumere riguardo al sole e al suo sorgere, la legge che può esser accordata con le nostre esperienze, è dunque la seguente: come è sempre sorto ogni mattina,<sup>5</sup> così esso sorgerà anche domani e continuerà a sorgere anche nei giorni succes-

<sup>3</sup> Conte – cfr. Wittgenstein [1989] – traduce *Zwang* con «necessità cogente». Per ragioni che vedremo, mi sembra preferibile tradurre con «costrizione».

<sup>4</sup> In realtà abbiamo visto il giorno succedere alla notte; la luce seguire le tenebre. Per noi il sole sorge anche quando il cielo nuvoloso non ce lo lascia scorgere. Insomma: il succedersi di giorno e notte è il fenomeno a cui Wittgenstein e coloro che hanno usato quest'esempio pensano.

<sup>5</sup> Come sappiamo che il sole è sempre sorto ogni mattina, fosse essa una mattina nuvolosa o serena? Abbiamo forse fatto una ricerca storica? O siamo stati informati da qualche autorità che il sole è sempre sorto? In effetti, «il sole sorge ogni mattina» sembra molto più affine a quelle che il «secondo» Wittgenstein chiama «proposizioni grammaticali» che a quelle che egli avrebbe chiamato «proposizioni empiriche». Che prove empiriche abbiamo che il sole è sempre sorto ogni mattina? Wittgenstein direbbe che qui non è propriamente questione di prove.

sivi. Potremmo anche dire: colui che volesse dubitare su questo dovrebbe fornire delle ragioni del suo dubbio che noi che assumiamo o crediamo che il sole continuerà a sorgere ogni mattina (che continuerà a sorgere come ha sempre finora fatto) non dobbiamo esibire.

Ovviamente, colui che così dubitasse potrebbe chiederci quale sia il fondamento (*Begründung*) di quel procedimento dell'induzione a cui ci affidiamo: «Perché mai assumere la legge più semplice?». Ebbene, la risposta di Wittgenstein è che occorre riconoscere che il procedimento dell'induzione non ha un fondamento logico, ma solo un fondamento che egli chiama «psicologico»:

Questo procedimento, tuttavia, ha un fondamento non logico, ma solo psicologico (6.3631).

Che abbia un fondamento psicologico vuol dire che esso a che fare essenzialmente con noi, con la nostra costituzione psicologica (o antropologica), non con le cose. Per noi è meno dispendioso, costa meno fatica, potremmo anche dire, «assumere la legge *più semplice* che possa essere accordata con le nostre esperienze» (6.363). Certo, date o immaginate certe circostanze, possiamo supporre, temere o sperare che le cose (umane e naturali) andranno diversamente da come sono sempre o perlopiù andate: «Potrò sempre fidarmi dell'amico che finora non mi ha mai deluso?»; «Tornerà a nevicare ogni inverno sulle cime più alte delle Alpi?», eccetera, eccetera. Ma di solito (ossia: fino a prova contraria) noi ci aspettiamo che l'amico che non ci ha mai deluso continuerà a non deluderci e che la neve farà di nuovo la sua comparsa come ogni anno sulle cime più alte delle Alpi, eccetera, eccetera. Ma, per quanto comprensibili e utili siano, per queste aspettative non possiamo esibire alcun fondamento logico. Nulla di quello che è finora accaduto costringe qualcos'altro ad accadere. Si noti il punto: Wittgenstein non sta dicendo che il cambiamento di condizioni atmosferiche di cui non siamo a conoscenza potrebbe frustrare la nostra attesa sulle prossime nevicate invernali e deludere il nostro desiderio di corroboranti sciature. Sta piuttosto, e più radicalmente, suggerendo che nessuna descrizione delle condizioni meteorologiche o, più in generale, dello stato del mondo può garantirci che quest'anno nevierà come è nevicato, date le medesime circostanze, negli anni passati. Certo, è molto plausibile assumere che le medesime circostanze produrranno le stesse condizioni o condizioni simili. Il pescatore guarda attentamente il cielo, lo vede simile a quel cielo che ha portato (sempre o quasi sempre) con sé pioggia e vento, e poi sentenza: «Questo pomeriggio pioverà». Le sue azioni saranno di solito conseguenti così come i suoi ammonimenti: «Non uscite in mare oggi; meglio attendere le schiarite di domani». Solo qualche imprudente non lo ascolterà. Tuttavia, direbbe Wittgenstein, non vi è alcun fondamento logico che giustifichi il procedimento induttivo del pescatore. Se la previsione del pescatore fallisse non diremmo che è illogico, ma diremmo forse, un po' sconsolati e delusi, che le cose non vanno sempre come ci si aspetta che vadano, anche quando a prevederne il corso sono uomini che consideriamo saggi e pieni

Non v'è un ordine *a priori* delle cose

di esperienza. «La cosiddetta legge dell'induzione, osserva al riguardo Wittgenstein, non può in alcun caso essere una legge della logica, poiché essa è manifestamente una proposizione munita di senso. – Né perciò può essere una legge *a priori*» (6.31).

3. Si noti che Wittgenstein non pretende qui di definire esattamente il significato di «semplice» o di «accordo». Gli bastano l'esempio del sorgere del sole e il richiamo a quelli che possiamo considerare gli impieghi più abituali di semplice o di accordo. È più semplice immaginare che le cose andranno più o meno come sono sempre andate. Immaginare o ipotizzare che accada qualcosa di inaudito è assai dispendioso intellettualmente ed è sicuramente poco efficace per le nostre azioni e per la direzione che le nostre esistenze seguono, anche se possiamo certo ipotizzare casi in cui la prudenza o l'inventività possono manifestarsi proprio nell'immaginare l'irruzione dell'imprevisto nelle nostre vite.

Si osservi anche che insistendo sul fondamento non logico, ma esclusivamente psicologico del procedimento dell'induzione Wittgenstein sembra anticipare quella naturalizzazione dell'epistemologia che ha avuto in Quine uno dei suoi portabandiera: all'epistemologia che si era assunta il compito di giustificare le nostre pretese di conoscenza subentra la psicologia che studia come l'uomo è arrivato a instaurare determinati rapporti, tra cui quei rapporti che chiamiamo «conoscenza», con l'ambiente umano e naturale circostante.

4. Ma che significa escludere che il fondamento del procedimento dell'induzione sia logico? La risposta di Wittgenstein è perentoria: solo se si potesse esibire una ragione per credere che avverrà il caso più semplice si potrebbe legittimamente parlare di «fondamento logico». Ma occorre apertamente ammettere che

non esiste ragione di credere che davvero avverrà il caso più semplice (6.3631).

Che il sole domani sorgerà è un'ipotesi; e ciò vuol dire: Noi non *sappiamo* se sorgerà (6.36311).

Detto altrimenti: ci è utile antropologicamente ed è psicologicamente plausibile assumere che il sole domani sorgerà, così come orientare le nostre attese, azioni e proiezioni su quest'ipotesi, ma noi non sappiamo se sorgerà. Solo se potessimo sapere che quello che è finora accaduto costringerà *domani* il sole a sorgere potremmo parlare di un fondamento logico e non solo psicologico del procedimento dell'induzione. Ma perché non possiamo sapere se domani il sole sorgerà? Forse perché la base empirica della generalizzazione («Il sole sorge tutte le mattine») è insufficiente? Forse perché lo stadio di sviluppo della scien-

za non è ancora adeguato? Non è così che il *Tractatus* affronta la questione. Il punto è un altro. Per intenderlo occorre leggere nuovamente la prop. 6.37:

Una costrizione (*Zwang*), secondo la quale qualcosa debba avvenire perché qualcos'altro è avvenuto, non v'è. V'è solo una necessità *logica* (6.37).

Ciò che qui Wittgenstein esclude è che qualcosa, avvenendo, costringa qualcos'altro ad avvenire e, di conseguenza, l'idea che le leggi naturali siano quelle leggi che spiegano come le cose siano forzate o costrette o obbligate (*to compel*, è il verbo che Wittgenstein userà nelle lezioni del 1939 in un contesto di considerazioni simile; un verbo che richiama la nozione di *Zwang* usata nel *Tractatus*) ad accadere così come accadono. Il suggerimento di Wittgenstein è dunque che l'idea di una necessità non logica sia qualcosa di mitico che nasce, per un verso, dal disconoscimento del fondamento puramente psicologico (antropologico) del procedimento dell'induzione e, per un altro, da un'interpretazione delle leggi naturali secondo cui esse forzerebbero (in un senso che viene lasciato del tutto indeterminato) gli eventi a verificarsi così come si verificano.

Che mai potrebbe significare che la legge naturale costringe (*compels*) una cosa ad andare come va? La legge naturale è corretta, e questo è tutto. Perché si dovrebbe pensare che le leggi naturali forzino gli eventi? (p. 430).

È questa la prospettiva che fa capire il senso in cui nella prop. 6.371 Wittgenstein afferma che

[t]utta la moderna concezione del mondo si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali (6.371).

Se la legge naturale fosse ciò che costringe le cose ad andare come vanno, allora nelle leggi naturali avremmo davvero la spiegazione dei fenomeni naturali e di fronte ad esse dovremmo arrestarci «come davanti a qualcosa d'intangibile, come gli antichi davanti a Dio e al fato» (6.372).

Secondo Wittgenstein questo arrestarsi davanti alle leggi naturali è però – ripetiamolo – illusorio se esso nasce dalla pretesa di aver scorto o di essere sulle tracce dell'ordine *a priori* delle cose. Inoltre, esso non può nemmeno vantare alcun privilegio nei confronti degli antichi che si arrestavano con venerazione e trepidazione davanti a Dio e al fato. Questi ultimi, infatti,

sono [...] in tanto più chiari in quanto riconoscono un chiaro termine, mentre il nuovo sistema [la moderna concezione del mondo] pretende che *tutto* sia spiegato (6.372).

Non v'è un ordine *a priori* delle cose

Che il mondo della moderna concezione sia, per dirla con Max Weber, un mondo disincantato non esclude affatto che esso interpreti miticamente le leggi naturali: la legge naturale obbliga, costringe, determina, decreta che le cose vadano come devono andare. Leggiamo al riguardo alcune osservazioni del 1939 che possono essere considerate quasi un commento alle proposizioni del *Tractatus* che stiamo considerando.

[...] l'idea di costrizione (*compulsion*) si trova già nella parola «legge». La parola «legge» suggerisce più di una regolarità osservata che riteniamo ripetersi allo stesso modo.

L'uso della parola legge naturale si collega, si potrebbe dire, a un certo genere di fatalismo. Quel che succederà è già scritto da qualche parte [...] se riuscissimo a impossessarci del libro nel quale le leggi naturali sono state veramente scritte.

Le leggi sono state scritte da una Divinità - scritte in un libro (p. 430).

Il punto è chiaro: è quest'idea di costrizione collegata alla parola «legge» che rende plausibile l'idea di una necessità che dia ordine al mondo; che leghi e concateni gli eventi in una successione che deve essere molto di più di una mera regolarità.

5. È in quest'immagine di «un ordine *a priori* delle cose» (5.634) che si annida il fatalismo: tutto è già scritto da qualche parte. Merita notare come ciò che qui Wittgenstein chiama «fatalismo» richiami da vicino quel tipo di orientamento che si è oggi soliti definire platonismo e che Wittgenstein critica a lungo soprattutto nelle sue moltissime osservazioni sulla matematica e sulle immagini della matematica prodotte da filosofi e matematici. Anche per il platonista tutto è già scritto da qualche parte. Per esempio, tutto è già scritto nella regola la quale contiene idealmente tutte le sue applicazioni. Applicare una regola è, da questo punto di vista, raggiungere, per così dire, fisicamente ciò che la regola già conteneva idealmente in sé. Si sa che per Wittgenstein questa è solo un'immagine che si limita a riprodurre quel problema della regola che pretenderebbe risolvere. Il problema era: «Come possiamo stabilire che una determinata applicazione è l'applicazione corretta?». Rispondere che è l'applicazione corretta perché essa è già contenuta idealmente nella regola non può che indurre a ribattere: «Come fai a stabilire che il punto che hai fisicamente raggiunto corrisponde a quello che la regola aveva già da sempre idealmente raggiunto?».

6. Si potrebbe azzardare l'ipotesi che il fatalismo nella forma qui considerata: «Tutto è già scritto da qualche parte» sia uno degli obiettivi polemici più costanti di Wittgenstein. Ritenere, per esempio, che nel significato di un termine siano già compresi tutti gli usi che di quel termine potranno essere fatti e, di conseguenza, escludere come irrilevanti per il significato le situazioni e i contesti d'utilizzo

delle parole è una forma di fatalismo semantico a cui Wittgenstein si oppone al punto da sembrare talvolta abbracciare lo slogan: «Tutto deve essere sempre di nuovo scritto».

7. Anche il tema della volontà rientra almeno parzialmente in questo ambito di considerazioni. Nel *Tractatus* si afferma, per esempio, che «[il] mondo è indipendente dalla mia volontà» (6.373). Certo, io posso volere che qualcosa accada; posso desiderare con più o meno ardore che accada questo piuttosto che quest'altro. E i miei desideri possono talora realizzarsi; altre volte possono essere delusi. Ma, continua Wittgenstein,

«[a]nche se tutto ciò che noi desideriamo avvenisse, tuttavia ciò sarebbe solo, per così dire, una grazia del fato (eine Gnade des Schicksals)» (6.374).

È chiaro ciò che Wittgenstein sta qui suggerendo: posso desiderare che qualcosa accada, ma non posso presumere che ciò che accade e che soddisfa il mio desiderio sia determinato dal mio volere e dal mio desiderare. Il mio desiderio (espresso a parole o nei gesti) indica ciò che lo soddisferebbe; non produce ciò che lo soddisfa. Posso desiderare di bere per calmare la mia sete. Nel braccio che si allunga verso il bicchiere pieno d'acqua si manifesta il mio desiderio di bere. Dopo aver bevuto la mia sete si è calmata. Anzi, tutte le volte che ho bevuto dell'acqua fresca la mia sete si è calmata. Ma niente mi garantisce che la prossima volta la mia sete sarà calmata, anche se berrò dell'acqua fresca. Da questo punto di vista, il desiderio, per esempio il desiderio di bere dell'acqua, risulta, nell'impostazione del *Tractatus*, più simile di quanto ci si potrebbe aspettare a un'ipotesi, per esempio all'ipotesi che domani il sole sorgerà, a dimostrazione del fatto che quello che ho chiamato «contingentismo» segna profondamente e in maniera pervasiva l'intero *Tractatus*: noi non sappiamo se il sole domani sorgerà, così come non sappiamo se l'acqua ci disseterà.



Non v'è un ordine *a priori* delle cose

## BIBLIOGRAFIA

### 1. *Testi*

Alessandro di Afrodisia [1887]

*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria Scripta Minora*, I. Bruns (ed.) = CAG Supplementum Aristotelicum II.1, Berlin : Reimer 1887.

Alessandro di Afrodisia [1892]

*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria Scripta Minora*, I. Bruns (ed.) = CAG Supplementum Aristotelicum II.2, Berlin : Reimer 1892.

Alessandro di Afrodisia [1983]

*Alexander of Aphrodisias. On fate*, text, translation and commentary by R.W. Sharples, London : Duckworth 1983.

Alessandro di Afrodisia [1984]

*Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, P. Thillet (éd.), Paris : Les Belles Lettres 1984.

Alessandro di Afrodisia [1986]

*Alexander of Aphrodisias on Stoics Physics*, R. Todd (ed.), London-Leiden : Brill 1976.

Alessandro di Afrodisia [1990]

*Alexander of Aphrodisias. Ethical problems*, R. Sharples (ed.), London : Duckworth 1990.

Alessandro di Afrodisia [1991]

*Alexander of Aphrodisias. On Posterior Analytics*, J. Barnes, S. Bobzien, K. Flannery et K. Ierodiakonou (eds.), London/Ithaca (NY) : Duckworth 1991.

Alessandro di Afrodisia [1996]

*Alessandro di Afrodisia. Il destino*, con traduzione di C. Natali ed E. Tetamo, Milano : Rusconi 1996.

## Bibliografia

Alessandro di Afrodizia [1996]<sup>2</sup>

*Alessandro di Afrodizia. L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di P. Accattino e P.L. Donini, Roma-Bari : Laterza 1996.

Alessandro di Afrodizia [1996]<sup>3</sup>

*Alessandro di Afrodizia. Sul destino. Il più importante classico dell'antichità sul rapporto tra fato e libertà di scelta nella vita umana*, a cura di A. Magris, Firenze : Ponte alle Grazie 1996.

Alessandro di Afrodizia [1999]

*Alessandro di Afrodizia. La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, a cura di S. Fazzo e M. Zonta, Milano : Rizzoli 1999.

Alessandro di Afrodizia [2003]

*Alexandre d'Aphrodise. Traité de la Providence, version arabe de Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus*, introduction, édition et traduction par P. Thillet, Paris : Lagrasse 2003.

Alessandro di Afrodizia [2004]

*Alexander of Aphrodisias. Supplement On the Soul*, R.W. Sharples (ed.), London/Ithaca (NY) 2004.

Aristotele [1831]

*Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica, I. Bekker (recogn.), Berlin : Reimer 1831, rist. a c. di O. Gigon, Berlin : de Gruyter 1960.

Aristotele [1885]

*The ethics of Aristotle*, illustrated with essays and notes by A. Grant, London : Longmans Green 1885.

Aristotele [1922]

*Aristotle on Coming-to-be and Passing-away*, H.H. Joachim (ed.), Oxford : Clarendon Press 1922, rist. Hildesheim-Zürich-New York : Olms Verlag 1982.

Aristotele [1924]

*Aristotle's Metaphysics*, W.D. Ross (ed.), Oxford : Clarendon Press 1924.

Aristotele [1936]

*Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, W.D. Ross (ed.), Oxford : Clarendon Press 1936.

Aristotele [1959]

*Aristotle. Éthique à Nicomaque*, J. Tricot (trad.), Paris : Vrin 1959, 1990<sup>7</sup>.

Aristotele [1963]

*Aristotle's Categories and De interpretatione*, translated with notes by J.L. Ackrill, Oxford : Clarendon Press 1963.

- Aristotele [1964]  
*Aristoteles. Nikomachische Ethik*, F. Dirlmeier (Üb. und komm.), Berlin : Akademie Verlag 1959, 1964<sup>3</sup>.
- Aristotele [1970]  
*Aristote. L'éthique à Nicomaque*, R.-A. Gauthier et J.Y. Jolif (introd. trad. et comm.), Louvain-Paris : Publ. Univ. de Louvain - Ed. B. Nauwelaerts 1970<sup>2</sup>.
- Aristotele [1970]<sup>2</sup>  
*Aristotle's Physics I, II*, W. Charlton (ed.), Oxford : Clarendon Press 1970.
- Aristotele [1971]  
*Aristotle's Metaphysics Γ, Δ, E*, C. Kirwan (ed.), Oxford : Oxford Clarendon Press 1971.
- Aristotele [1972] [2003]<sup>4</sup>  
*Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passages from III 1-3)*, translated with notes by D.M. Balme, Oxford : Clarendon Press 1972, 2003<sup>2</sup>.
- Aristotele [1972]<sup>2</sup>  
*Aristote, Physique II*, Traduction et commentaire par O. Hamelin, Paris : Vrin 1972 (éd. or. 1931).
- Aristotele [1974]  
*Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro*, trad. e commento di G. Reale, Napoli : Loffredo 1974.
- Aristotele [1975]  
*Aristotle's Posterior Analytics*, J. Barnes (ed.), Oxford : Clarendon Aristotle Series 1975.
- Aristotele [1978]  
*Aristote. Étique à Eudème*, V. Décarie (trad.), Montréal-Paris : Vrin 1978.
- Aristotele [1985]  
*Aristotle. Nicomachean Ethics*, T. Irwin (ed.), Indianapolis : Hackett 1985.
- Aristotele [1994]  
*Aristoteles. Peri Hermeneias*, übersetzt und erläutert von H. Weidemann, Berlin : Akademie Verlag 1994.
- Aristotele [1995]  
*Aristotele. Fisica*, saggio introduttivo, traduzione note e apparati di L. Ruggiu, Milano : Rusconi 1995.
- Aristotele [1996]  
*Aristotle's De Interpretatione*, C.W.A. Whitaker (ed.), Oxford : Clarendon Press 1996.

## Bibliografia

Aristotele [1999]

*Aristotele. Etica Eudemia*, trad. introd. e note a cura di P.L. Donini, Roma-Bari : Laterza 1999.

Aristotele [1999]<sup>2</sup>

*Aristotele. Etica Nicomachea*, trad. introd. e note di C. Natali, Roma-Bari : Laterza 1999 (2003<sup>2</sup>).

Aristotele [1999]<sup>3</sup>

*Aristotele. De interpretatione*, A. Zadro (ed.), Napoli : Loffredo 1999.

Aristotele [2000]

*Aristote. Physique*, trad. intr. et notes par P. Pellegrin, Paris : Flammarion 2000.

Aristotele [2002]

*Aristotele. Nicomachean Ethics*, S. Broadie - Ch. Rowe (transl. introd and comm.), Oxford : Oxford University Press 2002.

Aristotele [2003]

*Aristotele. Organon*, a cura di G. Colli, Torino : Einaudi 1955; Bari : Laterza 1970<sup>2</sup>; Milano : Adelphi 2003<sup>3</sup>.

Aristotele [2003]<sup>1</sup>

*Aristotele. Dell'espressione*, in Aristotele [2003], pp. 55-88.

Aristotele [2003]<sup>2</sup> = Aristotele [1999]<sup>2</sup>

Atomisti [1999]

*The Atomists : Leucippus and Democritus. Fragments*, a Text and Translation with a Commentary, C.C.W. Taylor (ed.), Toronto/Buffalo/London : University of Toronto Press 1999.

Bekker [1831] = Aristotele [1831]

Cicerone [1944]

*Cicéron. Traité du destin*, A. Yon (éd.), Paris: Les Belles Lettres 1944.

Cicerone [1963]

*M. Tulli Ciceronis De Fato*, K. Bayer (ed.), München : Heimeran 1963.

Cicerone [1991]

*Cicero. On fate; Boethius. The Consolation of Philosophy IV.5-7, V*, R.W. Sharples (ed.), Warminster : Aris and Phillips 1991.

Cicerone [1994]

*Cicerone. Il fato*, a cura di F. Antonini, Milano : Rizzoli 1994.

Cicerone [1995]

*Cicerone. Il sogno di Scipione; Il fato*, a cura di A. Barabino, Milano : Garzanti 1995.

Cicerone [2004]

*Cicéron. De la divination / De divinatione*, comm. par J. Kany-Turpin, Paris : Flammarion 2004.

DK

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Auflage, vols. I-III, Berlin : Weidmann 1951-1952.

Doxographi Graeci

*Doxographi Graeci*, H. Diels (ed.), Berlin : De Gruyter 1879.

Epicuro [1946]

*Epicuri Ethica et Epistulae*, C. Diano (ed.), Firenze : Sansoni 1946, 1974<sup>2</sup>.

Epicuro [1973]

*Epicuro. Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino : Einaudi 1960, 1973<sup>2</sup>.

Epicuro [1974]

*Opere di Epicuro*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino : UTET 1974.

Epitteto [1998]

*Epictetus. Discourses*, R. Dobbin (ed.), New York : Oxford University Press 1998.

Freud [1989]

S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), tr. it. *Al di là del principio di piacere*, Torino : Bollati Boringhieri 1989.

Hegel [1970]

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Hegels Werke in 29 Bände*, hrsg. E. Moldenhauer e K.M. Michel, Bd. 18-19-20, Frankfurt a.M. 1970 (ed. or. 1830).

Husserl [1965]

E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt a.M. : Klostermann 1965 (ed. or. 1911).

Husserl [2003]

E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Gesammelte Werke*, IX, herausgeg. von W. Biemel, Den Haag : Nijhoff 1962; a cura di D. Lohmar, Hamburg : Meiner 2003.

Kant [1996]

I. Kant, *Werkausgabe*, 1, (a cura di W. Weischedel), Frankfurt a.M. : Suhrkamp 1996.

Kant [1996]<sup>2</sup>

I. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in Kant [1996], pp. 406-513.

## Bibliografia

Kant [1998]

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (a cura di J. Timmermann), Hamburg : Meiner 1998.

Long-Sedley [1987]

A. Long and D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge : Cambridge University Press 1987.

Lucrezio [1990]

*Tito Lucrezio Caro. La natura delle cose*, introd. di G.B. Conte, trad. di L. Canali; testo e commento a cura di I. Dionigi, Rizzoli : Milano 1990.

Marinus [2001]

Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, H.D. Saffrey – A.-Ph. Segonds (éds.), Paris : Les Belles Lettres 2001.

Nietzsche [1964]ss

F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* hrsg. von G. Colli e M. Montinari, Berlin-New York : De Gruyter 1967 ss., trad. it. di G. Colli e M. Montinari, Milano : Adelphi 1964 ss.

Nietzsche [1992]

F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, tr. it. M. Ferraris e P. Kobau, Milano : Bompiani 1992.

Platone [1888]

*The Timaeus of Plato*, R.D. Archer-Hind (ed.), London : Macmillan 1888.

Platone [1937]

*Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, by F.M. Cornford, London : Routledge & Kegan Paul 1937.

Plutarco [1959]

*Plutarch's Moralia*, Ph. De Lacy and B. Einarson (eds.), Loeb Classical Library edition, London : Heinemann 1959.

Ps.-Plutarco [1929]

*[Plutarchi] De fato*, W.R. Paton, M. Pohlenz, and W. Sieveking in *Plutarchi Moralia*, III, Leipzig : Teubner 1929.

Ps.-Plutarco [1964]

*Ps.-Plutarco. De fato*, a cura E. Valgiglio, Roma : Signorelli 1964.

Presocratici [1987]

J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart : Reclam 1987.

Proclo [1960]

*Procli Diadochi Tria Opuscula*, H. Boese (ed.), Berlin : de Gruyter 1960.

Proclo [1979]

*Proclus: Trois Études sur la providence*, D. Isaac (ed.), Paris : Les Belles Lettres 1979.

Seneca [1981]

H. Hine, *An edition with commentary of Seneca Natural Questions*, New York : Arno Press 1981.

SVF

H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Leipzig : Teubner 1903-1905.

Wittgenstein [1989]

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. di A.G. Conte, Einaudi : Torino 1989.

Wittgenstein [1993]

L. Wittgenstein, *Philosophical Occasions, 1912-1951*, edited by J.C. Klagge and A. Nordmann, Indianapolis (Indiana) : Hackett Publishing Company 1993.

Wittgenstein [2002]

L. Wittgenstein, *Leçons sur la liberté de la volonté*, tr. fr. par A. Soulez, Paris : Presses Univ. de France 2002.



## Bibliografia

### 2. *Studi*

Accattino-Donini [1996] = Alessandro di Afrodisia [1996]<sup>2</sup>

Ackrill [1963] = Aristotele [1963]

Ackrill [1981]

J. Ackrill, *Aristotle's Theory of Definition: Some Questions on Posterior Analytics II 8-10*, in Berti [1981], pp. 359-84, trad. it. in Cambiano-Repici [1993], pp. 287-312.

Adamson-Baltussen-Stone [2004]

*Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, edited by P. Adamson, H. Baltussen and M.W.F. Stone, in 2 voll., London : ICS 2004.

Alfieri [1953]

V.E. Alfieri, *Atomos Idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze : Le Monnier, 1953, 1979<sup>2</sup>.

Algra [1999]

K. Algra et al. (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

Andreas-Salomé [1894]

L. Andreas-Salomé, *Nietzsche in seinen Werken*, Wien : Carl Konegen Verlag 1894.

Annas [1982]

J. Annas, *Aristotle on Inefficient Causes*, «Philosophical Quarterly», 32 (1982), pp. 311-26.

Annas [1992][1994]

J. Annas, *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley-Los Angeles : University of California Press 1992, 1994<sup>2</sup>.

Annas [1993]

J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York : Oxford University Press 1993.

Annas [1993]<sup>2</sup>

J. Annas, *Epicurus on agency*, in Brunschwig-Nussbaum [1993], pp. 53-71.

Anscombe [1968]

G.E.M. Anscombe, *Causality and Extensionality*, «Journal of Philosophy» 65 (1968), pp. 152-59.

Anscombe [1981]

G.E.M. Anscombe, *Causality and Determination* (1971), ora in Anscombe [1981]<sup>1</sup>, II, pp. 133-47.

Anscombe [1981]<sup>1</sup>

G.E.M. Anscombe, *Collected philosophical Papers*, Oxford : B. Blackwell 1981.

Antonini [1994] = Cicerone [1994]

Archer-Hind [1888] = Platone [1888]

Arrighetti [1973] = Epicuro [1973]

Asmis [1984]

E. Asmis, *Epicurus' scientific method*, London : Cornell University Press 1984.

Asmis [1990]

E. Asmis, *Free Action and the Swerve: Review of Walter G. Englert, 'Epicurus on the Swerve and Voluntary Action'*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 8 (1990), pp. 275-91.

Aubenque [1957]

P. Aubenque, *Sur la définition aristotelicienne de la colère*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» (1957), pp. 300-17.

Aubenque [1976]

P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris : P.U.F. 1963, 1976<sup>4</sup>.

Aubry [2002]

G. Aubry, *'Dunamis' et 'energeia' dans l'éthique aristotélicienne: l'éthique du démonique*, in Aubry [2002]<sup>1</sup>, pp. 75-94.

Aubry [2002]<sup>1</sup>

G. Aubry (éd.), *L'Excellence de la vie. Sur L'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote* (Actes du séminaire doctoral du Centre Léon Robin, 1996-98) sous la direction de G. Romeyer Dherbey, Paris : Vrin 2002.

Audi [1993]

R. Audi, *Mental Causation: Sustaining and Dynamic*, in Heil-Mele [1993], pp. 53-74.

Auvray-Assayas [2001]

C. Auvray-Assayas et D. Delattre (eds.), *Cicéron et Philodème, La polémique en Philosophie*, Paris : Éd. rue d'Ulm 2001.

Ayer [1963]

A.J. Ayer, *Fatalism in The Concept of Person and other Essays*, London-New York : MacMillan 1963.

## Bibliografia

Babich-Cohen [1999]

B.B. Babich and R.S. Cohen (eds.), *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science*, Dordrech : Kluwer Academic Publ. 1999.

Bailey [1928]

C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford : Clarendon Press 1928.

Baldry [1937]

H.C. Baldry, *Plato's "Technical Terms"*, «Classical Quarterly», 31 (1937), pp. 141-50.

Ballestra-Puech [1999]

S. Ballestra-Puech, *Les Parques*, Toulouse : Éditions Universitaires du Sud 1999.

Balme [1939][1941]

D.M. Balme, *Greek Science and Mechanism I. Aristotle on Nature and Chance*, «Classical Quarterly», 33 (1939), pp. 129-38; *II*. 35 (1941), pp. 23-28.

Balme [1972][2003] = Aristotele [1972][2003]<sup>4</sup>

Balme [1980]

D.M. Balme, *Aristotle's Biology was not essentialist*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 62 (1980), pp. 1-12.

Balme [1987]

D.M. Balme, *Aristotle's Natural Teleology*, in Gotthelf [1987], pp. 275-85.

Barabino [1995] = Cicerone [1995]

Barnes [1975] = Aristotele [1975]

Barnes [1990]

J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge : Cambridge University Press 1990.

Barnes [1991] = Alessandro di Afrodisia [1991]

Barnes [1997]

J. Barnes, *Roman Aristotle*, in Griffin-Barnes [1997], pp. 1-69.

Barnes [2002]

J. Barnes, *Aristotele*, trad. it. Torino : Einaudi 2002 (ed. or. 1982).

Barnes-Mignucci [1988]

J. Barnes and M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics*, Napoli : Bibliopolis 1988.

Barnes-Schofield-Sorabji [1975]

J. Barnes, J. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle I. Science*, London : Duckworth 1975.

- Barton [1994]  
T. Barton, *Ancient astrology*, New York : Routledge 1994.
- Bas van Fraassen [1980]  
C. Bas van Fraassen, *A Re-examination of Aristotle's Philosophy of Science*, «Dialogue», 19 (1980), pp. 20-45.
- Bayer [1963] = Cicerone [1963]
- Berti [1981]  
E. Berti (ed.), *Aristotle on science. The «Posterior Analytics»*, Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978, Padova : Antenore 1981.
- Besnier [2003]  
B. Besnier, *Aristote et les passions*, in Besnier-Moreau-Renault [2003], pp. 29-94.
- Besnier-Moreau-Renault [2003]  
B. Besnier, P.-F. Moreau, L. Renault (eds.), *Les passions antiques et médiévales*, Paris : Presses Univ. de France 2003.
- Bieri [2002]  
P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, Frankfurt a.M. : Fischer 2002.
- Bignone [1973]  
E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze : La Nuova Italia 1936, 1973<sup>2</sup>.
- Bobzien [1998]  
S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford : Oxford University Press 1998.
- Bobzien [1998]<sup>2</sup>  
S. Bobzien, *Chrysippus' theory of 'causes'*, in Ierodiakonou [1998], pp. 196-242.
- Bobzien [1998]<sup>3</sup>  
S. Bobzien, *The inadvertent conception and late birth of the free-will problem*, «Phronesis», 43 (1998), pp. 133-75.
- Bobzien [2000]  
S. Bobzien, *Did Epicurus discover the free will problem?*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 19 (2000), pp. 287-337.
- Boese [1960] = Proclo [1960]
- Bolton [1976]  
R. Bolton, *Essentialism and Semantic Theory in Aristotle: Posterior Analytics II 7-10*, «Philosophical Review», 85 (1976), pp. 514-44.

## Bibliografia

Bolton [1997]

R. Bolton, *The material cause: matter and explanation in Aristotle's natural science*, in Kullmann [1997], pp. 97-123.

Bonitz [1870]

H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin : Reimer 1870; rist. a cura di O. Gigon, Graz : Akademische Druck 1955; Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960.

Bonomi [1973]

A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Milano : Bompiani 1973.

Bradley [1959]

R.D. Bradley, *Must the Future be what it is going to be?*, «Mind», 68 (1959), pp. 193-208.

Bréhier [1971]

É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoicisme*, Paris : Presses Univ. de France 1951, 1971<sup>2</sup>.

Brennan [2000]

T. Brennan, *Reservation in Stoic Ethics*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 89 (2000), pp. 149-77.

Brennan [2001]

T. Brennan, *Fate and free will in Stoicism: A discussion of Susanne Bobzien* [1998], «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 259-86.

Broadie [2002] = Aristotele [2002]

Brody [1972]

S.A. Brody, *Towards an Aristotelian Theory of Scientific Explanation*, «Philosophy of Science», 32 (1972), pp. 20-31.

Brommer [1940]

P. Brommer, *EIDOS et IDEA. Étude sémantique et chronologique*, Assen : Van Gorcum 1940.

Bruns [1887] = Alessandro di Afrodisia [1887]

Bruns [1892] = Alessandro di Afrodisia [1892]

Brunschwig-Lloyd [2003]

J. Brunschwig – G.E.R. Lloyd (a cura di), *The Greek Pursuit of Knowledge*, Cambridge (MA)-London : The Belknap Press of Harvard University Press 2003.

Brunschwig-Nussbaum [1993]

J. Brunschwig and M. C. Nussbaum (edd.), *Passions and perceptions. Studies on Hellenistic philosophy of mind – Proceedings on the fifth Hellenistic symposium*, Cambridge : Cambridge University Press 1993.

- Burnet [1900]  
J. Burnet, *The ethics of Aristotle*, ed. with an introd. and notes, London : Methuen 1900.
- Burnyeat [1981]  
M. Burnyeat, *Aristotle on Understanding Knowledge*, in Berti [1981], trad. it. in Cambiano-Repici [1993], pp. 221-62.
- Butterfield [1998]  
J. Butterfield, *Determinism and indeterminism* in Craig [2005]  
(download 02/03/2005, da [http:// www.rep.routledge.com/article/Q025](http://www.rep.routledge.com/article/Q025)).
- Calvo-Brisson [1997]  
T. Calvo – L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Sankt Augustin : Academia 1997.
- Cambiano-Repici [1993]  
G. Cambiano e L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Milano : LED 1993.
- Campbell [1894]  
L. Campbell, *On Plato's Use of Language*, in Jowett-Campbell [1894], pp. 165-340.
- Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>1</sup>  
J.K. Campbell, M. O'Rourke and D. Shier, *Freedom and Determinism: A Framework*, in Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>2</sup>, pp. 1-18.
- Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>2</sup>  
J.K. Campbell, M. O'Rourke and D. Shier, *Freedom and Determinism*, Cambridge (Mass.) : MIT Press 2004.
- Canali [1990] = Lucrezio [1990]
- Canguilhem [1992]  
G. Canguilhem, *La Connaissance de la Vie*, Paris : Vrin 1965, 1992<sup>2</sup>.
- Cantarella [1972]  
R. Cantarella, *Il libro sul tempo dell'opera di Epicuro sulla natura*, «Cronache Ercolanesi», 2 (1972), pp. 5-46.
- Canto-Pellegrin [2002]  
M. Canto-Sperber - P. Pellegrin (éds.), *Le style de la pensée*, Recueil de textes en hommage à J. Brunschwig, Paris : Les Belles Lettres 2002.
- Capasso [1992]  
M. Capasso, *Papiri letterari greci e latini*, Galatina : Congedo 1992.
- Casertano [2003]  
G. Casertano, *Cause e concause*, in Natali-Maso [2003], pp. 33-63.

## Bibliografia

Celluprica [1977]

V. Celluprica, *Il capitolo 9 del "De interpretatione" di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1973*, Bologna : il Mulino 1977.

Celluprica [1987]

V. Celluprica, *Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione*, «Phronesis», 32 (1987), pp. 166-87.

Chaniotis [2004]

A. Chaniotis, *Epigraphic evidence for the philosopher Alexander of Aphrodisias*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», 47 (2004), pp. 79-81.

Charles [1991]

D. Charles, *Teleological Causation in the Physics*, in Judson [1991], pp. 101-29.

Charles [2000]

D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford : Clarendon Press 2000.

Charlton [1970] = Aristotele [1970]<sup>2</sup>

Chlup [1999]

R. Chlup, *The Neoplatonic notion of justice and inequality and its contemporary relevance*, in «Journal of Neoplatonic Studies», 8 (1999), pp. 75-119.

Churchland [1986]

P. Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge (Mass.) : MIT Press 1986.

Cimatti [2000]

F. Cimatti, *La scimmia che si parla*, Torino : Boringhieri 2000.

Code [1997]

A. Code, *Soul as efficient Cause in Aristotle's Embryology*, «Philosophical Topics», 15 (1997), pp. 51-58.

Cohen [1978]

S.M. Cohen, *Essentialism in Aristotle*, «Metaphysics», 31 (1978), pp. 387-405.

Cole [1978]

P. Cole, *Syntax and Semantics*, New York = Academic Press 1978.

Cooper [1982]

J. Cooper, *Aristotle on Natural Teleology*, in Nussbaum-Schofield [1982], pp. 197-222.

Cooper [1985]

J.M. Cooper, *Hypothetical Necessity*, in Gotthelf [1985], pp. 151-68.

Cooper [1995]

J. Cooper, *Eudaimonism and the appeal to nature in the Morality of Happiness*, «Philosophy and Phenomenological Research», 55 (1995), pp. 587-98.

- Cooper [1996]  
J.M. Cooper, *Reason, moral virtue and moral value*, in Frede-Striker [1996], pp. 81-114.
- Copi [1954]  
I.M. Copi, *Essence and Accident*, «The Journal of Philosophy», 51 (1954), pp. 706-19.
- Cornford [1937] = Platone [1937]
- Couloubaritsis [1986]  
L. Couloubaritsis, *L'institution de la théorie des Idées dans le Phédon*, in «Revue Internationale de Philosophie», 156-157 (1986), pp. 75-84.
- Cournot [1922]  
A. Cournot, *Traité sur l'Enchaînement des Idées fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire*, Paris : Hachette 1922.
- Craig [2005]  
E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London : Routledge 1998, 2005<sup>2</sup>.
- Cramer [1954]  
F.H. Cramer, *Astrology in Roman law and politics*, Philadelphia : American Philosophical Society 1954, rist. Chicago : Ares Publishers 1996.
- Cranz [1960]  
E. Cranz, voce: *Alexander Aphrodisiensis*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum*, a cura di P.O. Kristeller, Washington D. C. : The Catholic University of America Press, I, pp. 77-135.
- Cranz [1971]  
E. Cranz *Alexander Aphrodisiensis. Addenda et corrigenda*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum*, a cura di P.O. Kristeller, Washington D.C. : The Catholic University of America Press, II, pp. 411-22.
- Crubellier-Pellegrin [2002]  
M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote, le philosophe et le savoir*, Paris : Seuil 2002.
- Cumont [1906]  
F. Cumont, *L'astrologie et la magie dans le paganisme romain*, «Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses» 11 (1906), pp. 24-55.
- D'Iorio [1995]  
P. D'Iorio, *Cosmologie de l'éternel retour*, «Nietzsche Studien», 24 (1995), pp. 62-123.
- Dahl [1999]  
N. Dahl, *On Substance Being The Same As Its Essence In Metaphysics Z 6*, «Journal of the History of Philosophy», 37 (1999), pp. 1-28.



## Bibliografia

Davidson [1970]

D. Davidson, *Mental Events*, in Davidson [1980], pp. 207-29.

Davidson [1980]

D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, New York : Oxford University Press 1980;  
trad. it. *Azioni ed eventi*, Bologna : il Mulino 1992.

Davidson [1993]

D. Davidson, *Thinking Causes*, in Heil-Mele [1993], pp. 3-18.

Décarie [1978] = Aristotele [1978]

Delsol [1989]

M. Delsol, *Causalité, loi, hasard en biologie*, Paris : Vrin 1989.

Demian [1942]

Th. Demian, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris : Les Belles Lettres 1942.

Devereux [1990]

D. Devereux et P. Pellegrin (ed.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*,  
Paris : Editions du Centre national de la recherche scientifique 1990.

Diamond [1991]

J. Diamond, *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*, London : Vintage 1991.

Diano [1946] = Epicuro [1946]

Diels [1879] = Doxographi Graeci

Diels-Kranz [1951/1952] = DK

Dihle [1982]

A. Dihle, *The theory of will in classical antiquity*, Berkeley : University of California  
Press 1982.

Dillens [1982]

A-M. Dillens, *A la naissance du discours ontologique. Étude sur la notion de  
KAΘ'AYTŌ dans l'œuvre d'Aristote*, Bruxelles : OUSIA 1982.

Diller [1971]

H. Diller, *Zum Gebrauch von εἶδος und ἰδέα in vorplatonischer Zeit*, in Euler  
[1971], pp. 23-30.

Dirlmeier [1964] = Aristotele [1964]

Dixsaut [2000]

M. Dixsaut, *'Ousia', 'Eidos' et 'idea' dans le Phédon*, in Dixsaut [2000]<sup>2</sup>, pp. 71-91.

- Dixsaut [2000]<sup>2</sup>  
M. Dixsaut, *Études Platoniciennes, numéro 1 : Platon et la question de la pensée*, Paris : Vrin 2000.
- Dixsaut-Brancacci [2002]  
M. Dixsaut et A. Brancacci (éds.), *Platon, source des présocratiques. Exploration*, Paris : Vrin 2002.
- Dobbin [1998] = Epitteto [1998]
- Donini [1987]  
P.L. Donini, *Il De fato di Alessandro di Afrodisia: questioni di coerenza*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.2, Berlin : de Gruyter 1987, pp. 1244-59.
- Donini [1989]  
P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Torino : Edizioni dell'Orso 1989.
- Donini [1999]  
P.L. Donini, *Stoic Ethics (VIII-XI)*, in Algra [1999], pp. 705-38.
- Donini [1999]<sup>2</sup> = Aristotele [1999]
- Donnellan [1973]  
K. Donnellan, *Riferimento e descrizioni definite*, in Bonomi [1973], pp. 225-48.
- Donnellan [1978]  
K. Donnellan, *Speaker Reference, Description and Anaphora*, in Cole [1978], pp. 47-68.
- Dragona-Monachou [1973]  
M. Dragona-Monachou, *Providence and Fate in Stoicism and prae-Neoplatonism*, «Filosofiva», 3 (1973), pp. 262-304.
- Dragona-Monachou [1976]  
M. Dragona-Monachou, *The Stoic Argument for the Existence and Providence of the Gods*, Athens : National and Capodistrian University of Athens 1976.
- Drossaart-Lulofs [1969]  
H.J. Drossaart-Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the philosophy of Aristotle : fragments of the first five books translated from the Syriac with an introduction and a commentary*, Leiden : Brill 1965, rist. con addenda e corrigenda: 1969.
- Duhot [1989]  
J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris : Vrin 1989.
- Eliade [1969]  
M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris : Gallimard 1969.

## Bibliografia

Else [1938]

G.F. Else, *The Terminology of the Ideas*, «Harvard Studies in Classical Philology» 20 (1938), pp. 17-51.

Engberg-Pedersen [1986]

T. Engberg-Pedersen, *Discovering the good: oikeiosis and kathekonta in Stoic ethics*, in Schofield-Striker [1986], pp. 145-84.

Engberg-Pedersen [1990]

T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of oikeiosis*, Aarhus : Aarhus University Press 1990.

Englert [1987]

W.G. Englert, *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Atlanta (Georgia) : Scholars Press 1987.

Erler [1992]

M. Erler, *Cicero und 'unorthodoxer' Epikureismus*, «Anregung», 38 (1992), pp. 307-22.

Erler [1994]

M. Erler, *Epikur – Die Schule Epikurs – Lukrez*, in Flashar [1994], pp. 29-490.

Eulner [1971]

H.-H. Eulner et al. (eds.), *Medizingeschichte in unserer Zeit*, Stuttgart : Ferdinand Enke Verlag 1971.

Fazzo [1988]

S. Fazzo, *Alessandro d'Afrodisia e Tolomeo: aristotelismo e astrologia fra il II e il III secolo d.C.*, «Rivista di storia della filosofia», 4 (1988), pp. 627-49.

Fazzo [1991]

S. Fazzo, *Un'arte inconfutabile. La difesa dell'astrologia nella Tetrabiblos di Tolomeo*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (1991), pp. 213-44.

Fazzo [1994]

S. Fazzo, *L'astrologia nel mondo romano*, in Settis [1994], pp. 105-13, bibl. p. 293 s.

Fazzo [1999] = Alessandro di Afrodisia [1999]

Fazzo [2002]

S. Fazzo, *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa : Edizioni ETS 2002.

Fazzo [2003]

S. Fazzo, *Alexandros d'Aphrodise*, in Goulet [2003], pp. 61-70.

Fazzo [2003]<sup>b</sup>

S. Fazzo, *L'aristotelismo come tradizione esegetica*, «Paradigmi», 62 (2003), pp. 367-84.

- Fazzo [2004]  
S. Fazzo, *Aristotelianism as a commentary tradition*, in Adamson-Baltussen-Stone [2004], pp. 1-19.
- Feldman [1965]  
L.H. Feldman (ed.), *Josephus*, Cambridge Mass. : Harvard University Press 1965.
- Ferraris [1999]  
M. Ferraris (a cura di), *Nietzsche*, Roma-Bari : Laterza 1999.
- Ferrary [2001]  
J.L. Ferrary, *Réponse à Carlos Lévy*, in Auvray-Assayas [2001], pp. 71-84.
- Fine [1984]  
G. Fine, *Truth and Necessity in 'De Interpretatione' 9*, «History of Philosophy Quarterly», 1 (1984), pp. 23-47.
- Fine [1987]  
G. Fine, *Forms as Causes: Plato and Aristotle*, in Graeser [1987], pp. 69-112.
- Fine [1999]  
G. Fine (ed.), *Plato*, Oxford : Oxford University Press 1999.
- Fischer-Ravizza [1998]  
J. Fischer e M. Ravizza, *Responsibility and Control*, Cambridge : Cambridge University Press 1998.
- Flashar [1989]  
H. Flashar, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. IV. Die hellenistische Philosophie*, Basel : Schwabe 1994.
- Fodor [1987]  
J. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge (Mass.) : MIT Press 1987.
- Follon [1988]  
J. Follon, *La théorie aristotélicienne des quatre causes*, «Revue philosophique de Louvain», 86 (1988), pp. 317-53.
- Fortenbaugh [1984]  
W.W. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts*, Amsterdam : Grüner 1984.
- Fowler [1989]  
D.P. Fowler, *Lucretius and Politics*, in Griffin-Barnes [1989], pp. 120-50.
- Frede [1985]  
D. Frede, *Aristotle on the Limits of Determinism: Accidental Causes in Metaphysics E 3*, in Gotthelf [1985], pp. 207-27.

## Bibliografia

Frede [1985]<sup>2</sup>

D. Frede, *The Sea-Battle Reconsidered: A defence of the Traditional Interpretation*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 3 (1985), pp. 31-88.

Frede [2002]

D. Frede, *Theodicy and Providential Care in Stoicism*, in Frede-Laks [2002], pp. 85-117.

Frede [1980]

M. Frede, *The original notion of cause*, in Schofield-Burnyeat-Barnes [1980], pp. 217-49.

Frede [1987]

M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford : Oxford University Press 1987.

Frede-Laks [2002]

D. Frede and A. Laks (eds), *Traditions of Theology*, Leiden-Boston-Köln : Brill 2002.

Frede-Striker [1996]

M. Frede and G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford : Oxford University Press 1996.

Freeland [1987]

C.A. Freeland, *Aristotle on bodies, matter, and potentiality*, in Gotthelf [1987], pp. 392-407.

Freeland [1991]

C.A. Freeland, *Accidental Causes and Real Explanations*, in Judson [1991], pp. 49-72.

French [1981]

P. French, T. Uehling, H. Wettstein (eds.), *The Foundations of Analytic Philosophy*, Minneapolis : University of Minnesota Press 1981.

Freudenthal [1995]

G. Freudenthal, *Aristotle's theory of material substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford : Oxford University Press 1995.

Freudenthal [1884]

J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt*, Berlin : Realschule-Buchhandlung 1884.

Fritz [1962]

K. v. Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962.

Furley [1967]

D. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton (New Jersey) : Princeton University Press 1967.

- Furley [1985]  
D. Furley, *The Rainfall Example in Physics II*, 8, in Gotthelf [1985], pp. 177-83.
- Furley [1987]  
D. Furley, *The Greek Cosmologists*, vol. I, Cambridge : Cambridge University Press 1987.
- Furley-Allen [1975]  
D. Furley – R.E. Allen (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, II, London : Routledge & Kegan Paul 1975.
- Gaskin [1995]  
R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin : de Gruyter 1995.
- Gauthier-Jolif [1970] = Aristotele [1970]
- Gentili [2001]  
C. Gentili, *Nietzsche*, Bologna : il Mulino 2001.
- Gerke [1885]  
A. Gercke, *Chrysippea*, «Jahrbücher für classische Philologie», Suppl. vol. 14 (1885), pp. 701-02.
- Geyer [2004]  
C. Geyer, *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp 2004.
- Giannantoni [1980]  
G. Giannantoni, *Aristotele, Diodoro Crono e il moto degli atomi*, «Sicilorum Gymnasium», 33 (1980), pp. 125-33.
- Giannantoni-Gigante [1996]  
G. Giannantoni e M. Gigante (edd.), *Epicureismo greco e romano*, Napoli : Bibliopolis 1996.
- Gillespie [1912]  
C.M. Gillespie, *The Use of Eîdoj and 'Ide/a in Hippocrates*, «Classical Quarterly» 6 (1912), pp. 179-203.
- Giussani [1896]  
C. Giussani, *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, vol. I: *Studi lucreziani*, Torino : Loescher 1896.
- Glucker [1978]  
J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1978.
- Gomperz [1909] [1967]  
T. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig : Veit 1896, 1909<sup>2</sup>; trad. it. *Pensatori greci*. (Vol. IV: *Aristotele e i suoi successori*), Firenze : La Nuova Italia 1967.

## Bibliografia

Gotthelf [1976]

A. Gotthelf, *Aristotle's conception of Final Causality*, «The Review of Metaphysics», 30 (1976), pp. 226-54.

Gotthelf [1980]

A. Gotthelf, *Review of Nussbaum [1978]*, «The Journal of Philosophy», 77 (1980), pp. 365-78.

Gotthelf [1985]

A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburg : Mathesis 1985.

Gotthelf [1987]

A. Gotthelf - J.C. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's biology*, Cambridge : Cambridge University Press 1987.

Goulet [1989 ss.]

R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris : CNRS Éditions, 1989 ss.

Goulet-Aouad [1989]

R. Goulet - M. Aouad, *Alexandros d'Aphrodise*, in Goulet [1989 ss.], I, pp. 125-39.

Gourinat [1996]

J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris : Presses Univ. de France 1996.

Gourinat [2000]

J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris : Vrin 2000.

Gourinat [2002]

J.-B. Gourinat, *Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 127 (2002), pp. 213-27.

Graeser [1987]

A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Bern-Stuttgart : Paul Haupt 1987.

Grant [1885] = Aristotele [1885]

Griffin [1989]

M. Griffin, *Philosophy, Politics and Politicians*, in Griffin-Barnes [1989], pp. 1-37.

Griffin-Barnes [1989]

*Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, ed. by M. Griffin & J. Barnes, Oxford : Clarendon Press 1989.

Griffin-Barnes [1997]

*Philosophia togata II.*, ed. by M. Griffin & J. Barnes, Oxford : Clarendon Press 1997.

Grilli [1948]

A. Grilli, rec. a *Epicuri Ethica di Diano*, «Paideia», 3 (1948), pp. 396-402.

Grube [1935]

G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, London : Methuen 1935.

Günther-Regankos [1997]

H.-C. Günther – A. Rengakos, *Beiträge zur antiken Philosophie*. Festschrift W. Kullmann, Stuttgart : Steiner Verlag 1997.

Guyau [2002]

J.-M. Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris 1886, Fougères : Encre Marine 2002<sup>2</sup>.

Hackforth [1955]

R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge : Cambridge University Press 1955.

Hahn [1989]

J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart : Steiner 1989.

Hamelin [1972] = Aristotele [1972]<sup>2</sup>

Hammer-Jensen [1908]

I. Hammer-Jensen, *Den ældste Atomlære*, København : Tillge 1908.

Hammerstaedt [2003]

J. Hammerstaedt, *Atomismo e libertà nel XXV libro PERI FUSEWS di Epicuro*, «Cronache Ercolanesi», 33 (2003), pp. 151-64.

Hankinson [1999]

R.J. Hankinson, *Determinism and indeterminism*, in Algra [1999], pp. 513-41.

Heil-Mele [1993]

J. Heil e A. Mele, *Mental Causation*, Oxford-New York : Oxford University Press 1993.

Heinaman [1985]

R. Heinaman, *Aristotle on Accidents*, «Journal of the History of Philosophy», 3 (1985), pp. 311-24.

Heintz [1997]

J.-G. Heintz (ed.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Strasbourg : De Boccard 1997.

Heman [1887]

C.F. Heman, *Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens*, Leipzig : Fues's Verlag 1887.

Herrmann [2003]

F.G. Herrmann, μετέξειν, μεταλαμβάνειν and the Problem of Participation in *Plato's Ontology*, «Philosophical Inquiry», 25 (2003), pp. 19-56.



## Bibliografia

Herrmann [2004]

F.G. Herrmann, *Socrates' view on death*, in Karasmanis [2004], pp. 185-99.

Herrmann [forthcoming]

F.G. Herrmann, *Words and Ideas. The Roots of Plato's Philosophy*, Swansea : CPW [forthcoming].

Hershbell-Nimis [1979]

J.P. Hershbell – S.A. Nimis, *Nietzsche and Heraclitus*, «Nietzsche Studien», 8 (1979), pp. 17-38.

Hine [1981] = Seneca [1981]

Hintikka [1964]

J. Hintikka, *The Once and the Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in De Interpretatione 9*, «The Philosophical Review» 73 (1964), pp. 461-92.

Hintikka [1973]

J. Hintikka, *Time and Necessity: Studies on Time and Modality in Aristotle*, Oxford : Clarendon Press 1973.

Hintikka [2002]

J. Hintikka, *Semantica per atteggiamenti proposizionali*, in Linsky [2002], pp. 185-213.

Hoven [1971]

R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris : Les Belles Lettres 1971.

Huby [1964]

P.M. Huby, *The first discovery of the freewill problem*, «Philosophy», 42 (1964), pp. 353-62.

Huffman [1993]

C. Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge : Cambridge University Press 1993.

Hulswit [2002]

M. Hulswit, *From Cause to Causation*, Dordrecht : Kluwer AP 2002.

Hüttl [1936]

W. Hüttl, *Antoninus Pius. Erster Band. Historisch-politische Darstellung*, Prag : Calvesche Universitäts-Buchhandlung 1936, rist. New York : Arno press 1975.

Ierodiakonou [1998]

K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford : Oxford University Press 1998.

Inwood [1985]

B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford : Clarendon Press 1985.

- Ioppolo [1986]  
A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza, Il dibattito tra Stoici e Accademici nel II e II secolo a.C.*, Napoli : Bibliopolis 1986.
- Ioppolo [1988]  
A.M. Ioppolo, *Le cause antecedenti in Cic. De fato 40*, in Barnes-Mignucci [1988], pp. 397-424.
- Ioppolo [1998]  
A.M. Ioppolo, *La continuità della filosofia greca a Roma*, in Settis [1998], pp. 1099-121.
- Irwin [1985] = Aristotele [1985]
- Irwin [1996]  
T. Irwin, *I principi primi in Aristotele*, Milano : Vita e Pensiero 1996 (ed. or. 1988).
- Isaac [1979] = Proclo [1979]
- Isnardi Parente [1974] = Epicuro [1974]
- Joachim [1922] = Aristotele [1922]
- Johansen [2004]  
T.K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge : Cambridge University Press 2004.
- Jonas [1999]  
H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, trad. it. Torino : Einaudi 1999 (ed. or. 1994).
- Jowett-Campbell [1894]  
B. Jowett - L. Campbell, *Plato's Republic*, II, Oxford : Clarendon 1894.
- Judson [1991]  
L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford : Clarendon Press 1991.
- Kane [2004]  
R. Kane, *Agency, Responsibility, and Indeterminism: Reflections on Libertarian Theories of the Will*, in Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>2</sup>, pp. 70-88.
- Kanin-Turpin [2004]  
J. Kany-Turpin = Cicerone [2004]
- Kapp [1912]  
E. Kapp, *Das Verhältnis der Eudemischen Ethik zur Nilomachischen Ethik des Aristoteles*, Diss., Freiburg in Br. 1912.

## Bibliografia

Karasmanis [2004]

V. Karasmanis (ed.), *Socrates: 2400 Years since his Death*, Delphi and Athens : Evropaïko Politistiko Kentro Delfon 2004.

Kauffman [2000]

S. Kauffman, *Investigations*, Oxford-New York : Oxford University Press 2000.

Kenny [1979]

A. Kenny, *Aristotle's theory of the will*, London : Duckworth 1979.

Kerferd [1978]

G.B. Kerferd, *What does the wise man know?*, in Rist [1978], pp. 125-36.

Kim [1993]

J. Kim, *Can Supervenience and 'Non-Strict Laws' Save Anomalous Monism?*, in Heil-Mele [1993], pp. 19-26.

Kim [1998]

J. Kim, *Mind in a Physical World*, Cambridge (Mass.) : MIT Press 1998.

King [1667]

King, *Philosophical Transactions of the Royal Society*, II, 1667, in *The Oxford English Dictionary*, Oxford 1933, s.v. «Appearance 14».

Kirk-Raven-Schofield [1983]

G.S. Kirk - J.E. Raven - M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, second edition, Cambridge : Cambridge University Press 1983.

Kirwan [1971] = Aristotele [1971]

Konstan [1988]

D. Konstan, *Democrito sulla responsabilità dell'agente*, «Questioni di Etica e Metafisica», Quaderni dell'Istituto di Filosofia, Perugia, 6 (1988), pp. 11-27.

Kullmann [1974]

W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelische Theorie der Naturwissenschaft*, Berlin-New York : de Gruyter 1974.

Kullmann [1985]

W. Kullmann, *Der wissenschaftliche Charakter der Biologie des Aristoteles. Eine Überprüfung*, Festschrift für K. Oehler zum 60. Geburtstag, hrsg. R. Claussen und R. Daube-Schackat, Freiburg : Stauffenburg Verlag 1985, pp. 13-21.

Kullmann [1997]

*Aristotelische Biologie, Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, hrsg. W. Kullmann, Stuttgart: S. Föllinger 1997.

Labarrière [1990]

J.-L. Labarrière, *De la phronêsis animale*, in Devereux [1990], pp. 406-28.

Laursen [1988]

S. Laursen, *Epicurus On nature XXV (Long-Sedley 20, B, C and j)*, «Cronache Ercolanesi», 18 (1988), pp. 7-18.

Laursen [1992]

S. Laursen, *The summary of Epicurus on Nature book 25*, in Capasso [1992], pp. 143-54.

Laursen [1995]

S. Laursen, *The early parts of Epicurus' On nature, 25<sup>th</sup> book*, «Cronache Ercolanesi», 25 (1995), pp. 5-109.

Laursen [1997]

S. Laursen, *The Later parts of Epicurus, On nature, 25<sup>th</sup> Book*, «Cronache Ercolanesi», 27 (1997), pp. 5-82.

Le Blond [1939]

J-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris : Vrin 1939.

Lear [1982]

J. Lear, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, «The Philosophical Review», 91 (1982), pp. 163-84.

Lefka [2003]

A. Lefka, *Platon, Phédon*, in Motte-Rutten-Somville [2003], pp. 91-105.

Lenk [2001]

H. Lenk, *Denken und Handlungsbindung*, Freiburg-München : Alber 2001.

Lennox [1982]

J. Lennox, *Teleology, Chance and Aristotle's Theory of Spontaneous Generation*, «The Journal of the History of Philosophy», 20 (1982), pp. 219-38.

Leszl [datt.]

W. Leszl, *I primi atomisti*. Parte di raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito (esemplare dattilografato).

Lévy [1997]

C. Lévy, *De Chrysippe à Posidonius : variations stoïciennes sur le thème de la divination*, in Heintz [1997], pp. 321-43.

Lévy [2001]

C. Lévy, *Cicéron et l'épicurisme: la problématique de l'éloge paradoxal*, in Auvray-Assayas [2001], pp. 71-75.

Lewis [1982]

F.A. Lewis, *Accidental Sameness in Aristotle*, «Philosophical Studies», 42, (1982), pp. 1-35.

## Bibliografia

Lewis [1988]

F.A. Lewis, *Theleology and material/efficient causes in Aristotle*, «Pacific Philosophical Quarterly», 69 (1988), pp. 54-98.

Libet [1985]

B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, «Behavioral and Brain Sciences», 8 (1985), pp. 529-66.

Linsky [2002]

L. Linsky (a cura di), *Riferimento e modalità*, Milano : Bompiani 2002 (ed. or. 1971).

Liske [1996]

M.T. Liske, *Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften?* (© 1-5), in Rapp [1996], pp. 253-88.

Löbl [1989]

R. Löbl, *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie*, Amsterdam/Atlanta : Rodopi 1989.

Loenig [1903]

R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristotele*, Jena : Fischer 1903.

Long [1970]

A.A. Long, *Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias De fato (I-XIV)*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 52 (1970), pp. 247-68.

Long [1996]

A.A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge : Cambridge University Press 1996.

Long [1999]

A.A. Long (ed.), *Early Greek Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press 1999.

Long-Sedley [1987]

A. Long and D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge : Cambridge University Press 1987.

Luria [1964]

S. Luria, *Zur Frage der materialistischen Begründung der Ethik bei Demokrit*, Berlin : Akademie-Verlag 1964.

Luria [1970]

S. Luria, *Democritea coll., emend., interpretatus est*, Leningrad : Izdatelystvo Nauka 1970.

Lyons [1960-1961]

M.C. Lyons, *A Greek Ethical Treatise*, «Oriens», 13-14 (1960-1961), pp. 35-57.

Mackie [1974]

J.L. Mackie, *The Cement of Universe*, Oxford : Clarendon Press 1974.

Madigan [1984]

A. Madigan, *Metaphysics E 3. A Modest Proposal*, «Phronesis» 29 (1984), pp. 113-32.

Magris [1984-1985]

A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine : Del Bianco 1984-1985.

Magris [1996] = Alessandro di Afrodisia [1996]<sup>3</sup>

Mansfeld [1983]

J. Mansfeld, *Resurrection added; the interpretatio christiana of a Stoic doctrine*, «Vigiliae Christianae», 37 (1983), pp. 218-33.

Mansfeld [1987] = Presocratici [1987]

Mansfeld [1988]

J. Mansfeld, *'Diaphonia' in the argument of Alexander 'De fato' Chs. 1-2*, «Phronesis», 33 (1988), pp. 181-207.

Marinone [1997]

N. Marinone, *Cronologia ciceroniana*, Roma : Centro Studi Ciceroniani 1997.

Marmodoro [2000]

A. Marmodoro, *La nozione aristotelica di 'per sé': una nuova proposta interpretativa*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 11 (2000), pp. 1-34.

Marton [1996]

S. Marton, *L'éternel retour du même : thèse cosmologique ou impératif éthique?*, «Nietzsche Studien», 25 (1996), pp. 42-63.

Masi [2004]

F. Masi, *Arché e Aitia*, in Natali [2004]<sup>2</sup>, pp. 149-62.

Masi [2005]

F.G. Masi, *La nozione epicurea di ajpogegenhmevna*, «Cronache Ercolanesi», 35 (2005), pp. 27-51.

Matthews [1990]

G.B. Matthews, *Aristotelian Essentialism*, «Philosophy and Phenomenological Research», 50 (1990), pp. 251-62.

McCabe [2000]

M.M. McCabe, *Plato and his Predecessors*, Cambridge : Cambridge University Press 2000.

McKirahan [1994]

R.D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis : Hackett 1994.

Meyerson [1940]

E. Meyerson, *Identité et réalité*, Paris : Librairie F. Alcan 1940 (ed. or. 1912).

## Bibliografia

Mignucci [1964]

M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze: Sansoni 1964.

Mignucci [1981]

M. Mignucci, *JW" ejpi; to; poluv et Nécessaire dans la Conception Aristotéli-cienne de la Science*, in Berti [1981]<sup>2</sup>, pp. 164-203.

Mignucci [1985]

M. Mignucci, *Puzzles about Identity. Aristotle and His Greek Commentators*, in Wiesner [1985], pp. 57-97.

Mignucci [1992]

M. Mignucci, *Aristotele e gli argomenti sofistici*, in Natali [1992], pp. 43-57.

Mioni [1976]

E. Mioni, *Bessarione scriba e alcuni suoi collaboratori*, in *Medioevo e Umanesimo*, 24 = *Miscellanea marciiana di studi bessarionei*, Padova : Antenore 1976, pp. 263-318 e tavv. XII-XVII.

Mioni [1981]

E. Mioni, *Codices graeci manuscripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum*, Roma : Istituto poligrafico e Zecca dello Stato-Libreria dello Stato, I, *Thesaurus Antiquus, codices 1-299*, 1981.

Monod [1980]

J. Monod, *Il caso e la necessità: saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, trad. it. Milano : Mondadori 1980<sup>9</sup> (ed. or. 1970).

Montanari [1980]

E. Montanari, rec. a Todd [1976], «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia», Serie III, X 4 (1980), pp. 1438-49.

Moore [1929]

G.F. Moore, *Fate and free will in the Jewish Philosophers according to Josephus*, «Harvard Theological Review», 22 (1929), pp. 371-89.

Moraux [1951]

P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain : Nauwelaerts 1951.

Moraux [2001]

P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, t. III: *Alexander von Aphrodisias* (a cura di J. Wiesner), Berlin : de Gruyter 2001.

Moravcsik [1975]

J.M. Moravcsik, *Aitia as Generative Factor in Aristotle's Philosophy*, «Dialogue», 14 (1975), pp. 622-38.

Moravcsik [1991]

J.M. Moravcsik, *What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of Aitia*, in Judson [1991], pp. 31-47.

Morel [1996]

P.-M. Morel, *Démocrète et la recherche des causes*, Paris : Klincksieck 1996.

Morel [1997]

P.-M. Morel (a cura di), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux 1997.

Morel [2000]

P.-M. Morel, *Atome et nécessité. Démocrète, Épicure, Lucrèce*, Paris : Presses Univ. de France 2000.

Morel [2002]

P.-M. Morel, *Le Timée, Démocrète et la Nécessité*, in Dixsaut-Brancacci [2002], pp. 129-50.

Motte [2003]

A. Motte, *Les Philosophes Préclassiques*, in Motte-Rutten-Somville [2003], pp. 19-63.

Motte-Rutten-Somville [2003]

A. Motte – Chr. Rutten – P. Somville, *Philosophie de la Forme. Eidos, Idea, Morphé dans la philosophie Grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve : Peeters 2003.

Movia [1997]

G. Movia (a cura di), *Hegel e Aristotele. Atti del convegno di Cagliari, 11-15 Aprile 1994*, Cagliari : Edizioni AV 1997.

Nagel [1986]

T. Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford-New York : Oxford University Press 1986.

Nails [2002]

D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis-Cambridge : Hackett 2002.

Natali [1977]

C. Natali, *La teoria aristotelica delle catastrofi. Metodi di razionalizzazione di un mito*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», 4 (1977), pp. 403-24.

Natali [1989]

C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli : Bibliopolis 1989.

Natali [1992]

C. Natali (a cura di), *Sei lezioni sulla sofistica*, Roma : Jouvence 1992.

Natali [1996] = Alessandro di Afrodisia [1996]

Natali [1997]

C. Natali, *Aitia in Aristotele: causa o spiegazione?*, in Günther-Rengakos [1997], pp. 113-24.



## Bibliografia

Natali [1997]<sup>2</sup>

C. Natali, *Le cause del Timeo e la teoria delle quattro cause*, in Calvo-Brisson [1997], pp. 207-14.

Natali [1999] = Aristotele [1999]<sup>2</sup>

Natali [2002]

C. Natali, *Responsibility and determinism in Aristotle's ethics*, in Canto-Pellegrin [2002], pp. 267-95.

Natali [2003]

C. Natali, *Schools and sites of learning*, in Brunschwig-Lloyd [2003], pp. 40-66.

Natali [2004]

C. Natali, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain la Neuve : Peeters 2004.

Natali [2004]<sup>2</sup>

C. Natali (a cura di), *Introduzione alla filosofia antica*, Venezia : Cafoscarina 2004.

Natali-Maso [2003]

C. Natali - S. Maso (eds.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam : Hakkert 2003.

Natorp [1893]

P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen*, Marburg : Elwert 1893, repr. Hildesheim-New York : Olms 1970.

Nelkin [2004]

D.K. Nelkin, *The Sense of Freedom*, in Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>2</sup>, pp. 105-34.

Nikolaou [1998]

S.M. Nikolaou, *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios. Eine vergleichende Untersuchung*, Stuttgart und Leipzig : Teubner 1998.

Nonvel Pieri [1978]

S. Nonvel Pieri, *Carneade*, Padova : Liviana ed. 1978.

Nussbaum [1978]

M.C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton : Princeton University Press 1978.

Nussbaum-Schofield [1982]

M.C. Nussbaum and M. Schofield (eds.), *Logos and Language. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge : Cambridge University Press 1982.

O' Keefe [1997]

T. O' Keefe, *The ontological status of sensible qualities for Democritus and Epicurus*, «Ancient Philosophy», 17 (1997), pp. 119-34.

O' Keefe [2000]

T. O' Keefe, *The reductionist and compatibilist argument of Epicurus' On Nature, Book 25*, «Phronesis», 42 (2002), pp. 152-86.

Owen [1986]

G.E.L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, London : Duckworth 1986.

Owens [1968]

J. Owens, *Teleology of Nature in Aristotle*, «Monist», 52 (1968), pp. 159-73.

Parsons[1949]

A.W. Parsons, *A Family of Philosophers at Athens and Alexandria*, in *Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear*, «Hesperia», Supplement 8, Baltimore : American School of Classical Studies at Athens 1949, pp. 268-72; rist. Amsterdam : Swets & Zeitlinger 1975.

Parsons [2002]

T. Parsons, *Essenzialismo e logica modale quantificata*, in Linsky [2002], pp. 93-111.

Paton [1929] = Plutarco [1929]

Pavlopoulos [2003]

M. Pavlopoulos, *Aristotle's Natural Teleology and Metaphysics of life*, «Ancient Philosophy», 24 (2003), pp. 133-81.

Pellegrin [1986]

P. Pellegrin, *Aristotle's classification of animals: Biology and the conceptual unity of the Aristotelian Corpus*, engl. trans. by A. Preus, Berkeley (California) : University of California Press 1986.

Pellegrin [2000] = Aristotele [2000]

Pellettier [1979]

F.J. Pellettier, *Sameness and Referential Opacity in Aristotle*, «Nous», 13 (1979), pp. 288-316.

Perry [2004]

J. Perry, *Compatibilist Options*, in Campbell-O'Rourke-Shier [2004]<sup>2</sup>, pp. 231-54.

Petit [1997]

A. Petit, *'L'art imite la nature': les fins de l'art et les fins de la nature*, in Morel [1997], pp. 35-44.

## Bibliografia

Phylobolia [1946]

A.A.V.V., *Phylobolia für P. von der Mühl*, Basilea : Schwabe 1946.

Poellner [1999]

P. Poellner, *Causation and force in Nietzsche*, in Babich-Cohen [1999], pp. 287-97.

Porcheddu [1997]

R. Porcheddu, *L'idea aristotelica di natura nell'interpretazione di Hegel*, in Movia [1997], pp. 111-33.

Prior [1962]

A.N. Prior, *The Formalities of Omniscience*, in Prior [2003], pp. 39-58.

Prior [2003]

A.N. Prior, *Papers on Time and Tense*, Oxford-New York : Oxford University Press 2003<sup>2</sup>.

Puglia [1987]

E. Puglia, *PHerc. 1420/1056: un volume dell'opera Della natura di Epicuro*, «Cronache Ercolanesi», 17 (1987), pp. 81-83.

Purinton [1996]

J. Purinton, *Epicurus on the degrees of responsibility of 'things begotten' for their action: a new reading of On nature XXV*, in Giannantoni-Gigante [1996], pp. 155-68.

Putnam [1975]<sup>1</sup>

H. Putnam, *The Meaning of "Meaning"*, in Putnam [1975]<sup>2</sup>, pp. 215-71.

Putnam [1975]<sup>2</sup>

H. Putnam, *Mind, Language and Reality – Philosophical Papers Vol. II*, Cambridge : Cambridge University Press 1975.

Quine [1966]

W.V.O. Quine, *The Ways of Paradox*, New York : Random House, 1966; trad. it. *I modi del paradosso*, Milano : Il Saggiatore 1975.

Quine [2002]

W.V.O. Quine, *Riferimento e modalità*, in Linsky [2002], pp. 25-46.

Rapp [1996]

C. Rapp (ed.), *Aristoteles, Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, Berlin : Akademie Verlag GmbH 1996.

Rapp [2001]

C. Rapp, *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg : Junius Verlag 2001.

Raubitschek [1949]

A.E. Raubitschek, *Phaidros and his Roman Pupils*, «Hesperia», 18 (1949), pp. 96-103.

Reale [1974] = Aristotele [1974]

Rehberg [1999]

A. Rehberg, *Nietzsche transvaluation of causality*, in Babich-Cohen [1999], pp. 279-86.

Reinhardt [1926]

K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München : C.H. Beck Verlag 1926.

Repici [1985]

L. Repici, *Il paradigma animale nella botanica di Teofrasto*, «Rivista di Filosofia» 76 (1985), pp. 367-98.

Rist [1969]

J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press 1969.

Rist [1978]

J.M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley : University of California Press 1978.

Ritter [1910]

C. Ritter, *Neue Untersuchungen über Platon*, München : C.H. Beck 1910.

Ross [1924] = Aristotele [1924]

Ross [1936] = Aristotele [1936]

Ross [1982]

W.D. Ross, *Aristotele*, London : Methuen 1923, trad. ital. Milano : Feltrinelli 1982<sup>3</sup>.

Roth [1997]

G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp 1994, 1997<sup>2</sup>.

Roth [2004]<sup>1</sup>

G. Roth, *Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?*, in Geyer [2004], pp. 66-85.

Roth [2004]<sup>2</sup>

G. Roth, *Wir sind determiniert. Hirnforschung befreit von Illusionen*, in Geyer [2004], pp. 218-22.

Ruggiu [1993]

L. Ruggiu, *Rapporti fra la Metafisica e la Fisica di Aristotele*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 85 (1993), pp. 455-512.

Ruggiu [1995] = Aristotele [1995]

## Bibliografia

Sachs [1917]

E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer*, Berlin : Weidmann 1917.

Saffrey -Segonds [2001] = Marinus [2001]

Salem [1996]

J. Salem, *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris : Vrin 1996.

Salmon [1980]

W. Salmon, *Probabilistic Causation*, in Sosa-Tooley [1993]<sup>2</sup>, pp. 137-53.

Sandoz [1972]

C. Sandoz, *La notion de la forme en Grec ancien*, Fribourg : Université de Neuchâtel 1972.

Sauvé Meyer [1993]

S. Sauvé Meyer, *Aristotle on moral responsibility*, Oxford : Blackwell 1993.

Schofield [1980]

M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras*, Cambridge : Cambridge University Press 1980.

Schofield [2003]

M. Schofield, *The Presocratics*, in Sedley [2003], pp. 42-72.

Schofield-Burnyeat-Barnes [1980]

M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford : Oxford University Press 1980.

Schofield-Striker [1986]

M. Schofield e G. Striker (eds.), *The Norms of Nature*, Cambridge : Cambridge University Press – Parigi : Éditions de la Maison des sciences de l'homme 1986.

Schrekenber [1964]

H. Schrekenberg, *Ananke: Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München : C.H. Beck 1964.

Sedley [1976]

D. Sedley, *Epicurus and the Mathematicians of Cyzicus*, «Cronache Ercolanesi», 6 (1976), pp. 23-54.

Sedley [1973]

D. Sedley, *Epicurus' On nature book VIII*, «Cronache Ercolanesi», 3 (1973), pp. 5-83.

Sedley [1983]

D. Sedley, *Epicurus' refutation of determinism*, in Syzetesis [1983], pp. 11-51.

Sedley [1988]

D. Sedley, *Epicurus anti reductionism*, in Barnes-Mignucci [1988], pp. 295-327.

- Sedley [1989]  
D. Sedley, *Teleology and Myth in the Phaedo*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 5 (1989), pp. 359-83.
- Sedley [1991]  
D. Sedley, *Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?*, «Phronesis» 36 (1991), pp. 179-96.
- Sedley [1998]  
D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge : Cambridge University Press 1998.
- Sedley [1998]<sup>2</sup>  
D. Sedley, *Platonic Causes*, «Phronesis», 43 (1998), pp. 114-32.
- Sedley [2003]  
D. Sedley (ed.), *Greek and Roman Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press 2003.
- Sellars [2004]  
J. Sellars, *The Aristotelian Commentators: a bibliographical guide*, in Adamson–Baltussen–Stone [2004], pp. 239-68.
- Settis [1994]  
*Civiltà dei Romani*, vol. 4: *Un linguaggio comune*, a cura di S. Settis, Milano : Electa 1994.
- Settis [1998]  
*I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, 2. *Una storia greca. III Trasformazioni*, Torino : Einaudi 1998.
- Sharples [1978]  
R. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, De fato: some parallels*, «The classical quarterly», 28 (1978), pp. 243-66.
- Sharples [1983] = Alessandro di Afrodisia [1983]
- Sharples [1986]  
R.W. Sharples, *Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism*, «Phronesis», 31 (1986), pp. 266-79.
- Sharples [1987]  
R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 36.2, Berlin : de Gruyter , pp. 1176-243.
- Sharples [1990] = Alessandro di Afrodisia [1990]
- Sharples [1991] = Cicerone [1991]

## Bibliografia

Sharples [1993]

R.W. Sharples, *Epicurus, Carneades and the atomic swerve*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», 38-39 (1991-1993), pp. 174-90.

Sharples [1996]

R.W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, London : Routledge 1996.

Sharples [2004] = Alessandro di Afrodisia [2004]

Singer [2000]

W. Singer, *Vom Gehirn zum Bewußtsein*, in Singer [2002], pp. 60-76.

Singer [2001]<sup>1</sup>

W. Singer, *Das Ende des freien Willens?*, in Singer [2003], pp. 24-34.

Singer [2001]<sup>2</sup>

W. Singer, *Das falsche Rot der Rose*, in Singer [2003], pp. 54-66.

Singer [2002]

W. Singer, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt a.M : Suhrkamp 2002.

Singer [2003]

W. Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp 2003.

Singer-Wingert [2003]

W. Singer e L. Wingert, *Wer deutet die Welt?*, in Singer [2003], pp. 9-23.

Solmsen [1950]

F. Solmsen, *Tissues and soul. Philosophical contribution to physiology*, «Philosophical Review», 59 (1950), pp. 435-68.

Sorabji [1980]

R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London : Duckworth 1980.

Sorabji [1980]<sup>2</sup>

R. Sorabji, *Causation, Laws and Necessity*, in Schofield-Burnyeat-Barnes [1980], pp. 250-82.

Sosa-Tooley [1993]<sup>1</sup>

E. Sosa e M. Tooley, *Introduction*, in Sosa-Tooley [1993]<sup>2</sup>, pp. 1-32.

Sosa-Tooley [1993]<sup>2</sup>

E. Sosa e M. Tooley (eds.), *Causation*, Oxford-New York : Oxford University Press 1993.

Spellman [1990]

L. Spellman, *Referential Opacity in Aristotle*, «History of Philosophy Quarterly», 7 (1990), pp. 17-30.

Stenzel [1920]

J. Stenzel, *Platon und Demokritos*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und Pädagogik», 45 (1920), pp. 89-100, repr. in Stenzel [1956], pp. 60-71.

Stenzel [1956]

J. Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt : Gentner 1956.

Stewart [1892]

J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean ethics of Aristotle*, Oxford : Clarendon Press 1892.

Stough [1978]

C. Stough, *Stoic determinism and moral responsibility*, in Rist [1978], pp. 203-31.

Strange [1985]

S.K. Strange, *The double explanation in the Timaeus*, «Ancient Philosophy», 5 (1985), pp. 25-39, reprinted in Fine [1999], pp. 397-415.

Strawson [1959]

P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, 1959; trad. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Milano : Feltrinelli 1978.

Strawson [1996-2004]

G. Strawson, 1996-2004: *Free will* in Craig [2005]  
(download 02/03/2005 da: <http://www.rep.routledge.com/article/V014SECT6>).

Syzetesis [1983]

A.A.V.V., SUZHTHSIS. *Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli : Macchiaroli 1983.

Taylor [1911]<sup>1</sup>

A.E. Taylor, *Varia Socratica. First Series*, Oxford : Clarendon Press 1911.

Taylor [1911]<sup>2</sup>

A.E. Taylor, *The Words eîādoj, i'de/a in Pre-Platonic Literature*, in Taylor [1911], pp. 178-267.

Taylor [1928]

A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford : Clarendon Press 1928.

Taylor [1967]

C.C.W. Taylor, *Pleasure, knowledge and sensation in Democritus*, «Phronesis», 12 (1967), pp. 6-27.

Taylor [1999] = Atomisti [1999]



## Bibliografia

Taylor [1999]<sup>2</sup>

C.C.W. Taylor, *The Atomists*, in Long [1999], pp. 181-204.

Thackeray [1932]

H. Thackeray, *On Josephus' statement of the Pharisees' doctrine of fate*, «Harvard Theological Review», 25 (1932), pp. 371-89.

Theiler [1925]

W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich und Leipzig : Füssli 1925.

Theiler [1946]

W. Theiler, *Tacitus and die antike Schicksalslehre*, in *Phylobolia* [1946], pp. 35-90.

Thillet [1982-1983]

P. Thillet, *Elementes pour l'histoire du texte du De fato d'Alexandre d'Aphrodise*, «Revue d'histoire des textes», 12 (1982-1983), pp. 13-56.

Thillet [1984] = Alessandro di Afrodisia [1984]

Thillet [2003] = Alessandro di Afrodisia [2003]

Thrams [1986]

P. Thrams, *Die Morallehre Demokrits und die Ethik des Protagoras*, Heidelberg : Winter 1986.

Tieleman [1995]

T. Tieleman, recensione ad Annas [1993], «Mnemosyne», 48 (1995), pp. 226-32.

Todd [1976] = Alessandro di Afrodisia [1976]

Tooley [1997]

M. Tooley, *Time, Tense and Causation*, Oxford : Oxford University Press 1997.

Trendelenburg [1855]

F.A. Trendelenburg, *Nothwendigkeit und Freiheit in der Geschichte der Philosophie*, in *Historische Beiträge II, Vermischte Abhandlungen*, Berlin : Bethge 1855.

Tricot [1959] = Aristotele [1959]

Urbanas [1988]

A. Urbanas, *La notion d'accident chez Aristote*, Paris : Les Belles Lettres 1988.

Vailati [1906]

G. Vailati, *A Study of Platonic Terminology*, «Mind», 15 (1906), pp. 473-85.

Valgiglio [1964] = Ps.-Plutarco [1964]

Valgiglio [1968]

E. Valgiglio, *Il fato nel pensiero classico antico*, «Rivista di studi classici», 16 (1968), pp. 56-84.

Van Eck [1988]

J. Van Eck, *Another Interpretation of Aristotle's De interpretatione IX. A support for the so-called second oldest or 'mediaeval' interpretation*, «Vivarium», 26 (1988), pp. 19-38.

Van Gulick [1993]

R. Van Gulick, *Who's in Charge Here? And Who's Doing All the Work?*, in Heil-Mele [1993], pp. 233-56.

Van Inwagen [1983]

P. Van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford-New York : Oxford University Press 1983.

Vattimo [1961]

G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino : Giappichelli 1961.

Viano [2002]

C. Viano (ed.), *Aristoteles Chemicus. Il IV libro dei Meteorologica nella tradizione antica e medievale*, Sankt Augustin : Academia Verlag 2002.

Vlastos [1945/46] [1975]

G. Vlastos, *Ethics and physics in Democritus*, «Philosophical Review», 54 (1945), pp. 578-92 and 55 (1946), pp. 53-64, repr. in Furley-Allen [1975], pp. 381-408.

Walzer [1929]

R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin : Weidemann 1929.

Warren [2002]

J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge : Cambridge University Press 2002.

Weidemann [1984]

A. Weidemann, *Aristoteles und das Problem des kausalen Determinismus*, «Phronesis», 31 (1984), pp. 27-50.

Weidemann [1994] = Aristotele [1994]

Whitaker [1996] = Aristotele [1996]

White [1972]

N. White, *Origins of Aristotle's Essentialism*, «Metaphysics», 26 (1972), pp. 57-85.

Wieland [1975]

W. Wieland, *The Problem of Teleology*, in Barnes-Schofield-Sorabji [1975], pp. 145-67.

## Bibliografia

Wieland [1993]

W. Wieland, *La Fisica di Aristotele*, trad. it. Bologna : il Mulino 1993 (ed. or. 1970).

Wiesner [1985]

J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, Berlin-New York : de Gruyter 1985.

Wiggins [1980]

D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford : Basil Blackwell 1980.

Wilamowitz [1919]

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, I-II, Berlin : Weidmann 1919.

Williams [1985]

C.J.F. Williams, *Aristotle's Theory of Descriptions*, «The Philosophical Review», 94 (1985), pp. 63-80.

Wittmann [1920]

M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles in ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht*, Regensburg 1920, reprint Frankfurt a/M : Minerva Verlag 1983.

Wittmann [1921]

M. Wittmann, *Aristoteles und die Willensfreiheit*, «Philosophisches Jahrbuch», 34 (1921), pp. 5-30 und 131-53.

Worbs [1988]

M. Worbs, *Nervenkunst: Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*, Frankfurt a.M. : Athenäum Verlag 1988.

Yon [1944] = Cicerone [1944]

Zadro [1999] = Aristotele [1999]<sup>3</sup>

Zeller [1921]

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4° ed., Leipzig : Reisland 1921.

Zonta [in corso di pubblicazione]

M. Zonta: voce *Nicolas 'de Laodicée' (pseudo)*, in Goulet [1989 ss]

Zonta [1999] = Alessandro di Afrodisia [1999]

## INDICE DEGLI AUTORI MODERNI

- Accattino P.; 294  
Ackrill J.L.; 60; 76  
Adamson P.; 270  
Alfieri V.E.; 32  
Andreas-Salomé L.; 338  
Annas J.; 76-77; 79; 167; 171; 174;  
179-80; 183; 186; 189; 191; 214  
Anscombe G.E.M.; 70; 90; 99  
Antonini F.; 254  
Aouad M.; 269; 292  
Archer-Hind R.D.; 41; 53; 54  
Arnim H. von; 199; 211; 222; 224;  
240; 275; 334  
Arrighetti G.; 22; 33; 168; 171;  
179; 180-81  
Asmis E.; 171; 263  
Aubenque P.; 79; 146  
Aubry G.; 132  
Auvray-Assayas C.; 258  
Ayer A.J.; 73  
Bailey C.; 40  
Baldry H.C.; 42  
Ballestra-Puech S.; 218  
Balme D.M.; 99; 102; 115-19; 123;  
125; 128  
Baltussen H.; 270  
Barabino A.; 245; 254  
Barnes J.; 80; 89; 99; 146; 228-29;  
290  
Barton T.; 278  
Bas van Fraassen C.; 79  
Bayer K.; 245  
Bekker I.; 270  
Berti E.; 11; 270  
Besnier B.; 142  
Bieri P.; 313-15; 318  
Bignone E.; 258  
Bobzien S.; 13; 150; 156; 167; 171;  
174-75; 181; 183-84; 189; 193;  
197-213; 219-25; 227-28; 232;  
234; 244-45; 275  
Boese H.; 207  
Bolton R.; 78; 124  
Bonitz H.; 157; 270; 274  
Botter B.; 11; 15; 99-130  
Bradley R.D.; 73  
Brancacci A.; 37; 41  
Bréhier É.; 220-22; 224  
Brennan T.; 198; 200; 202; 205;  
211; 214  
Broadie S.; 148; 159; 160  
Brody S.A.; 78  
Brommer P.; 42  
Bruns I.; 163; 222; 238; 269; 276  
Burnet J.; 149; 151; 159; 160  
Burnyeat M.; 78  
Butterfield J.; 304  
Campbell J.K.; 42; 306; 309-11;  
324  
Campbell L.; 42; 306; 309-11; 324  
Canali L.; 264; 266  
Canguilhem G.; 81  
Cantarella R.; 173  
Casertano G.; 41; 53; 54  
Celluprica V.; 11; 15; 59-74; 89  
Chaniotis A.; 283; 286; 291  
Charles D.; 78-79; 96  
Charlton W.; 77; 79; 91

## Indici

- Chlup R.; 207  
Churchland P.; 312  
Cimatti F.; 301  
Code A.; 120  
Cohen S.M.; 84  
Conte A.G.; 360  
Cooper J.M.; 80; 96; 99; 117; 119;  
135; 211; 214  
Copi I.M.; 84  
Cornford F.M.; 40  
Couloubaritsis L.; 44  
Cournot A.; 92  
Cramer F.H.; 278-79  
Cranz E.; 270  
Crubellier M.; 112  
Cumont F.; 271  
Dahl N.; 88  
Davidson D.; 77; 79; 90; 94; 311;  
312  
De Lacy Ph.; 223  
Décarie V.; 134  
Delattre D.; 258  
Delsol M.; 81  
Deman Th.; 162  
Diamond J.; 301  
Diano C.; 171; 180-81; 270  
Diels H.; 22; 26-28; 37; 42; 198;  
262  
Dihle A.; 149  
Dillens A.-M.; 88  
Diller H.; 42  
Dionigi I.; 21; 27; 28  
Dirlmeier F.; 147; 149; 151  
Dixsaut M.; 37; 41; 44  
Dobbin R.; 204  
Donini P.L.; 95; 134; 144; 147;  
205; 276; 294  
Donnellan K.; 89  
Dragona-Monachou M.; 199; 221  
Drossaart-Lulofs H.J.; 288  
Duhot J.-J.; 221; 223  
Einarson B.; 223  
Eliade M.; 329; 336  
Else G.F.; 42  
Engberg-Pedersen T.; 214  
Englert W.G.; 215; 258; 262; 264  
Erler M.; 256; 258-59  
Fazzo S.; 11; 16; 269-95  
Feldman L.H.; 201  
Ferraris M.; 341-42  
Ferrary J.L.; 268  
Fine G.; 61; 76  
Fischer J.; 309  
Fodor J.; 312  
Follon J.; 76; 78-80; 91  
Fortenbaugh W.W.; 163  
Fowler D.P.; 258  
Frede D.; 60-62; 66; 70-71; 95;  
111; 127; 221  
Frede M.; 126; 221  
Freeland C.A.; 79; 86; 90; 92; 127;  
137; 144  
Freud S.; 343  
Freudenthal G.; 141-42  
Freudenthal J.; 269  
Fritz K. v.; 37; 42-43  
Furley D.; 37; 39; 79; 80; 99; 120;  
157; 261; 263-64  
Gaskin R.; 59  
Gauthier R.-A.; 99; 149; 150-51;  
157; 159; 160  
Gentili C.; 355  
Gercke A.; 216; 221; 235  
Geyer C.; 301; 308  
Giannantoni G.; 262  
Giannasi M.; 11; 16-17; 299-328  
Gillespie C.M.; 42  
Giussani C.; 261; 263  
Glucker J.; 284; 291  
Gomperz T.; 49; 86; 92; 113; 149  
Gothelf A.; 119-20  
Goulet R.; 216; 269; 289; 292  
Gourinat J.-B.; 11; 16; 210; 215-40;  
330; 334; 335-36; 353  
Grant A.; 147; 149  
Griffin M.; 257  
Grilli A.; 171  
Grube G.M.A.; 44

- Guyau J.-M.; 215  
 Hackforth R.; 51  
 Hahn J.; 284  
 Hamelin O.; 91  
 Hammer-Jensen I.; 41  
 Hammerstaedt J.; 167; 171; 179-82;  
 186; 189  
 Hankinson R.J.; 215  
 Hegel G.W.F.; 96  
 Heinaman R.; 76; 93; 95  
 Heman C.F.; 148  
 Herrmann F.G.; 15; 37-55  
 Hershbell J.P.; 344; 347  
 Hine H.; 236  
 Hintikka J.; 61; 62; 88-89; 99  
 Hoven R.; 334  
 Huby P.M.; 150  
 Huffman C.; 45  
 Hulswit M.; 303-04  
 Husserl E.; 300; 313; 328  
 Hüttl W.; 283  
 Inwood B.; 205; 211  
 Ioppolo A.M.; 223; 255; 258; 265  
 Irwin T.; 91; 93; 151; 154; 159; 160  
 Isaac D.; 207  
 Isnardi Parente M.; 179; 185; 262  
 Joachim H.H.; 86; 92; 149; 151  
 Johansen T.K.; 41; 53-54  
 Jolif J.Y.; 149-51; 157; 159-60  
 Jonas H.; 82  
 Judson L.; 82-83; 85-86; 95  
 Kane R.; 305-06; 311; 315; 318-22;  
 324; 327  
 Kant I.; 303; 318; 322-23; 341  
 Kany-Turpin J.; 225-26  
 Kapp E.; 146  
 Kauffman S.; 305; 312  
 Kenny A.; 99; 147; 149; 156  
 Kerferd G.B.; 208  
 Kim J.; 312  
 King; 50  
 Kirk G.S.; 40; 46  
 Kirwan C.; 83; 93  
 Konstan D.; 23  
 Kranz W.; 26-28; 37; 42  
 Kullmann W.; 99; 116-17; 125; 129  
 Labarrière J.-L.; 137; 139  
 Laks A.; 288  
 Laursen S.; 168-84; 189; 191-92  
 Le Blond J.-M.; 77  
 Lear J.; 94  
 Lefka A.; 44  
 Lenk H.; 312  
 Lennox J.C.; 119  
 Leszl W.; 30  
 Lévy C.; 226; 255-56; 268  
 Lewis F.A.; 84; 88; 118  
 Libet B.; 308  
 Linsky L.; 89  
 Liske M.T.; 82  
 Löbl R.; 39  
 Loening R.; 149  
 Long A.; 22; 33; 172; 174; 179;  
 192; 198-99; 201; 206; 211; 214;  
 222; 232; 234; 346-47  
 Luria S.; 26-31; 40  
 Lyons M.C.; 289  
 Mackie J.L.; 90  
 Madigan A.; 95  
 Magris A.; 151; 197; 275-76  
 Mansfeld J.; 42; 200; 294  
 Marinone N.; 256  
 Marmodoro A.; 88  
 Marton S.; 356  
 Masi F.G.; 11; 15; 76; 167-95; 254  
 Maso S.; 11; 13-18; 167; 254; 255-  
 68  
 Matthews G.B.; 84  
 McCabe M.M.; 53; 197; 213  
 McKirahan R.D.; 42  
 Meyerson E.; 75  
 Mignucci M.; 78; 83; 89-90; 112  
 Mioni E.; 269  
 Monod J.; 92  
 Montanari E.; 287  
 Moore G.F.; 201  
 Moraux P.; 162; 269  
 Moravcsik J.M.; 76-78; 82; 94; 96

## Indici

- Morel P.-M.; 11; 14; 21-35; 38; 79;  
167  
Motte A.; 42; 45  
Nagel T.; 300  
Nails D.; 38  
Natali C.; 11; 13-18; 53-54; 75-79;  
81-82; 84; 93; 96-97; 99; 127;  
131; 143; 145-63; 167; 173; 197;  
215; 255; 270; 274-75; 279-80;  
285; 288; 291; 295; 304; 309;  
314; 336-38  
Natorp P.; 40  
Nelkin D.K.; 316; 322-23  
Nietzsche F.; 8; 17; 329-34; 336-  
45; 347-57  
Nikolaou S.M.; 37-38  
Nimis S.A.; 344; 347  
Nonvel Pieri S.; 265  
Nussbaum M.C.; 118  
O' Keefe T.; 167; 171; 175; 183-  
84; 189  
O'Rourke M.; 306; 309-11; 324  
Oudai Celso Y.; 11; 17; 329-57  
Owen G.E.L.; 77; 86; 90  
Owens J.; 102  
Parsons A.W.; 89; 284; 287-88;  
291  
Parsons T.; 89; 284; 287-88; 291  
Pavlopoulos M.; 101; 120  
Pellegriin P.; 27; 112; 120  
Pellettier F.J.; 84  
Perissinotto L.; 11; 17; 359-65  
Perry J.; 310; 314; 316-17; 324  
Petit A.; 81  
Poellner P.; 353  
Pohlenz M.; 211  
Porcheddu R.; 96  
Preus A.; 99  
Prior A.N.; 310  
Puglia E.; 175  
Purinton J.; 171; 179; 186; 189  
Putnam H.; 311  
Quine W.V.O.; 84; 89; 362  
Rapp C.; 112  
Raubitschek A.E.; 256  
Raven J.E.; 40; 46  
Ravizza M.; 309  
Reale G.; 144; 219  
Rehberg A.; 353  
Reinhardt K.; 224  
Repici L.; 123  
Rist J.M.; 211  
Ritter C.; 42  
Ross W.D.; 27-28; 77; 79; 86; 90;  
92; 95; 99; 149; 154  
Roth G.; 300-02; 308; 312; 322  
Rowe Ch.; 154  
Ruggiu L.; 81  
Rutten Chr.; 42  
Sachs E.; 41  
Saffrey H.D.; 290  
Salem J.; 32  
Salmon W.; 305  
Sandoz C.; 42  
Sauvé Meyer S.; 149; 152-53; 158  
Schofield M.; 39-40; 45-47  
Schreckenbergr H.; 200  
Sedley D.; 11; 15; 22; 33; 53; 102;  
167; 170-74; 177; 179-81; 184;  
186; 189; 191-92; 198-99; 206;  
211; 232; 241-54; 257-58  
Segonds A.-Ph.; 290  
Sellars J.; 270  
Sharples R.; 11; 16; 146; 163; 189;  
197-214; 215; 217; 223; 235;  
238-40; 245; 269; 275-76; 283;  
288  
Shier D.; 306; 309-11; 324  
Singer W.; 299-302; 307-08; 312-  
13; 322  
Solmsen F.; 141  
Somville P.; 42  
Sorabji R.; 76; 78; 86; 92; 94-95;  
99; 118  
Sosa E.; 304-05  
Soulez A.; 359  
Spellman L.; 84  
Stenzel J.; 39

- Stewart J.A.; 148-55  
Stone M.W.F.; 270  
Stough C.; 199; 201  
Strange S.K.; 53-54  
Strawson G.; 305  
Strawson P.F.; 90  
Taylor A.E.; 38; 42; 43  
Taylor C.C.W.; 22; 27-30; 37; 40  
Tetamo E.; 270  
Thackeray H.; 201  
Theiler W.; 39; 53; 201; 207  
Thillet P.; 238; 269; 271; 284  
Thrams P.; 40  
Tieleman T.; 214  
Todd R.; 273; 284; 287  
Tooley M.; 304-05; 310  
Trendelenburg F.A.; 148  
Tricot J.; 155  
Urbanas A.; 88  
Vailati G.; 44  
Valgiglio E.; 201; 222-24  
Van Eck J.; 71  
Van Gulick R.; 312  
Van Inwagen P.; 309-10; 313-14  
Vattimo G.; 133  
Viano C.; 11; 15; 131-44; 146  
Vlastos G.; 23; 40  
Walzer R.; 146  
Warren J.; 23  
Weidemann A.; 93  
Weidemann H.; 59  
Whitaker C.W.A.; 59; 244  
White N.; 50; 84  
Wieland W.; 77; 79; 81; 118  
Wiggins D.; 90  
Wilamowitz-Moellendorff U.v.; 41;  
43  
Williams C.J.F.; 84; 89  
Wingert L.; 313  
Wittgenstein L.; 17; 359-65  
Wittmann M.; 148-49  
Worbs M.; 344  
Yon A.; 245  
Zadro A.; 59  
Zeller E.; 148  
Zonta M.; 275; 289  
Zucca D.; 11; 15; 75-97





## INDICE ANALITICO

- accidente; 15; 22; 25-26; 34; 76;  
82; 83-84; 86; 88-92; 94; 97;  
133; 274
- anima; 15; 23; 31; 43; 48; 83; 97;  
106; 132; 134; 136; 140-42; 148;  
151; 163; 168-70; 176-77; 181;  
183; 187; 190; 194; 217; 265;  
269-70; 273; 292; 294; 335
- apeiron; 16; 69; 105; 129-30; 191;  
274; 280; 309; 313-15; 317; 320-  
23; 363
- aporia; 112; 145; 294; 341
- arché; 14; 16-17; 21-24; 27; 29-30;  
32-33; 60; 69; 73; 75-76; 78-79;  
81; 90; 92-94; 97; 104-06; 111-  
12; 115-16; 119-21; 128-29; 133;  
141; 144; 147; 149; 151; 153-55;  
157; 159-60; 168-70; 172; 174-  
75; 179; 182; 187-88; 194-95;  
201; 205; 214; 243-45; 247-48;  
250; 252-53; 264; 267; 270; 286;  
309; 324; 334-35; 337; 339; 342;  
347; 350; 360
- argomentare; 14; 16-17; 25-27; 59-  
66; 68; 71; 73; 91; 93; 96; 99;  
101; 123; 133; 142; 148; 157-60;  
162; 167; 169; 173; 176; 184;  
200-01; 211; 241; 242; 244-47;  
250; 252; 259; 262; 269; 273-75;  
281; 285; 289; 293; 318; 332;  
337; 340; 354; 359
- astro; 110; 271; 277; 336
- atomo; 15; 21-23; 28; 30; 32-34;  
41; 43; 104; 167; 171; 175-85;  
187-95; 202; 215; 251-52; 257;  
259-60; 262; 263-67; 350
- automaton; 14; 22; 31-35; 75-77;  
82; 85; 87; 89; 93; 97; 105; 142;  
149
- autonomia; 13; 77; 121; 129; 135;  
141; 144; 146-47; 174; 180; 184;  
188; 190; 193; 195; 243-44; 246-  
48; 302; 307-09; 313-15; 326-27
- caso; 7; 14-15; 17; 24-35; 40; 55;  
59; 60-61; 64; 66-68; 70-72; 75-  
77; 79-82; 84-86; 88; 89; 91-97;  
103-08; 111; 119-20; 122-28;  
130-31; 133-34; 138; 141-42;  
144; 148; 150; 154-56; 158-61;  
174-76; 179; 182; 186-87; 189;  
191; 193; 198-99; 202; 206-08;  
210; 212-13; 239; 242-44; 250-  
51; 253; 259-61; 263-68; 272-74;  
280; 284-85; 287-88; 291-92;  
294-95; 300; 304; 306; 308; 314-  
15; 318-19; 321-22; 326; 329;  
332-33; 335; 337; 339-40; 342;  
348; 351-52; 356; 362
- causa; 5; 7-8; 13-15; 17; 21-35; 40-  
41; 52-55; 75-99; 101-06; 111;  
115-20; 123-30; 133; 136-37;  
139; 142-44; 147-48; 151-61;  
163; 168-70; 172; 174; 176; 179-  
81; 183-86; 194; 202; 204-05;  
210-11; 214; 216; 218-23; 225;

## Indici

- 231-33; 236; 241-46; 248; 250-54; 258; 260; 263-67; 271; 273; 277; 280; 303-05; 308; 310; 321; 327; 329; 333-34; 339; 341-42; 344; 346; 348-49; 352-353; 355
- ciclo; 329; 334-36; 338; 347; 354-55
- clinamen; 15; 167; 190; 202; 252; 257-58; 260-68
- compatibilismo; 65; 103; 150; 188; 190; 198; 230; 304; 306; 314-17; 339; 342
- completezza; 78; 124
- concausa; 106; 108
- contraddizione; 25; 28; 31-32; 60; 65; 69; 71; 124; 262; 264; 266; 318; 350
- cosmo; 15-17; 21; 34-35; 41; 49; 51; 102; 104-06; 110; 124; 130; 155; 211; 214; 267; 273; 300; 305; 312; 322; 330-37; 339-42; 346-47; 350-51; 353
- criterio; 80; 161; 168-69
- demiurgo; 102; 105; 332; 334-35; 342
- desiderio; 52; 73; 79; 135-37; 139; 142; 149; 155; 157; 206; 212; 361; 365
- destino; 16; 31; 156; 162-63; 198; 201; 203-04; 207-20; 223; 233-36; 240-41; 265; 269-71; 273-74; 276-82; 285; 293; 329; 332-33; 344
- determinismo; 1; 5; 7-8; 11; 13-17; 21-24; 26-28; 30; 32; 34-35; 37; 40-42; 53-54; 59; 66; 68; 70; 72-74; 86; 95-96; 99-100; 103-04; 106; 110; 113; 116-18; 120; 124-26; 128-30; 132-33; 141-42; 144; 146; 149-50; 152; 155-56; 160-63; 167-68; 172; 174; 178; 180-84; 187; 191; 194-95; 197-98; 200; 203-04; 206; 213; 215-20; 224; 233-37; 240-42; 244; 246; 249-50; 252-54; 257; 260-64; 268; 270-71; 275; 277; 279-80; 282; 287; 293; 301-04; 309-17; 319-29; 334; 342; 347-49; 352; 355-57; 362; 364-65
- dimostrazione; 77-78; 108; 110; 116-17; 148; 157; 222; 365
- dio; 17; 24; 28-29; 31; 41; 44; 52; 55; 102; 106; 209; 211; 215; 219-21; 223; 225-26; 228-30; 235; 239-41; 273; 275; 277; 280; 310; 334-56
- disposizione; 80; 122; 132; 151-53; 157; 159; 181-82; 190-91; 262; 291; 325; 334; 346
- divenire; 21; 81; 89; 105; 114; 117; 192; 300; 341-42; 345; 348-49; 351; 355-56
- diverso; 66; 68; 70; 81; 90; 113; 118; 129; 131; 154; 156; 180; 182; 211; 275-76; 278; 288-89; 292; 299; 316-17; 319; 355
- divinazione-profezia; 217-18; 222-23; 225-31; 237-40
- dogmatismo; 257; 272; 294
- dubbio; 14; 23; 35; 60; 65; 68; 109; 125; 146; 151; 154-55; 182; 199; 204; 214; 242; 245; 248; 252; 261-62; 264; 284; 286; 319; 345; 351; 354; 361
- effetto; 13-15; 21-26; 33-35; 61; 63; 65; 67-70; 73; 75; 78; 81-82; 86; 88; 90; 92-93; 97; 103; 106-07; 114; 118; 128; 133; 136-40; 142; 147; 155; 157; 159; 162; 175-76; 186; 188; 194; 198; 201-05; 207; 210-11; 213; 252; 255; 260; 263; 271-72; 274-75; 277-78; 284-85; 288; 293-94; 303; 307; 309-10; 313-14; 316; 318-19; 323-24; 328-30; 333-37; 339; 341; 348-49; 351-52; 360; 363-64

- efficiente; 15; 17; 75-76; 79-81; 86; 92-93; 95-96; 128
- elemento; 21-22; 27; 32; 83; 99; 102-03; 105-06; 114-18; 120; 123-25; 130; 133; 135; 138-39; 141; 148; 152; 155; 162; 178; 180-81; 183; 185; 188; 190; 192; 200; 256; 260; 264; 268; 282; 294; 305; 327; 335; 338; 342; 345; 347; 349
- Epicureismo; 17; 22; 170; 202; 241-43; 245; 251; 255-59; 264-65; 267-68; 284; 332
- errore; 15; 62; 73; 91; 143; 167; 178; 197; 202; 206; 244; 251-52; 260; 277-78; 349
- esperienza; 33; 81; 170; 173; 209; 261; 277; 299-301; 343; 360; 362
- eternità; 8; 17; 30; 68; 88; 100-02; 107-12; 117; 124; 126; 177; 192; 209; 248; 251-52; 266; 329-43; 345-46; 348; 350-57
- eterno ritorno; 8; 329; 331-33; 336; 338-46; 348; 350-56
- fato; 8; 16; 26; 29; 31; 59; 61-63; 67; 73-74; 155; 163; 197; 199; 202; 207-08; 215-28; 230-46; 248; 251-52; 260; 262-66; 269-71; 273-85; 287; 290; 292-94; 359; 363-65
- fenomeno; 13; 21-24; 29; 33-34; 75; 78; 80-81; 86; 91; 96-97; 99; 103-04; 109; 118; 120; 122-25; 128-29; 140; 170-72; 186; 188; 192; 291; 299-301; 305; 312; 322; 328; 332; 335; 341-42; 347; 349; 360; 363
- finalismo; 7; 75; 79-81; 86; 96; 101; 103; 106; 118; 122; 130; 156; 160; 172; 175-76; 182; 187; 189; 192; 194-95; 343; 347-48
- fine; 15-16; 26; 35; 44; 55; 69; 75-76; 79-81; 83-85; 87; 91-92; 95-96; 101-02; 104-06; 114-18; 120; 122; 124-26; 130-31; 133; 135-36; 141-43; 145; 147-49; 152; 154; 156-57; 159-61; 168; 172; 175-76; 182; 186; 188-89; 192; 194-95; 212; 241-42; 245; 265; 277-78; 286; 288; 318-21; 336; 338-41; 343; 347-48; 355
- fisica/o; 13; 17; 21-23; 28; 32-33; 38; 41; 48; 50-51; 53-54; 101; 109-12; 117; 119; 127; 141; 158; 174; 192; 215; 221; 223; 241; 250-52; 257; 259-60; 263; 265; 267; 271; 274; 277; 280; 282; 302; 304; 311-12; 333-34; 337; 339; 343; 364
- forma; 5; 13-15; 17; 21-23; 30; 33-34; 41-46; 49; 53; 59; 61; 74; 76; 78-79; 81-83; 90-91; 96; 101; 104-05; 110-11; 113-20; 123; 125; 129; 134-38; 144; 147; 150-51; 153-4; 157; 159; 163; 167; 174-75; 181; 184; 187; 190; 208; 215; 226-29; 240; 268; 270-71; 277; 280; 283; 285-86; 292; 294; 300-11; 315-16; 322; 327; 333-34; 338; 340; 344; 347-49; 351; 360; 364
- fortuna; 7; 28; 32; 75-76; 82; 84-89; 91-97; 101; 151; 205; 212; 285; 291; 329
- futuro; 13; 15-17; 23; 59; 61-71; 73; 79; 114; 132; 209-10; 214; 241; 243-53; 277-78; 285-87; 304; 310-11; 318; 329; 353; 356
- generare; 14; 25; 27; 29-31; 89; 91-92; 101; 105-06; 108-09; 115; 119; 121; 127; 129; 137; 190; 192; 254; 287-89; 292; 334; 346
- genesi; 15; 27; 28; 30-31; 76-77; 86; 91-92; 101; 105-06; 108-09; 112; 115; 119; 121-23; 127; 129; 137-38; 146-47; 149-51; 160; 171-74; 180-81; 187-88; 191-93;

## Indici

- 200; 213; 264; 267; 273; 285;  
290; 305; 331-34; 336; 338; 344-  
45; 353
- identico; 32; 77; 81; 83; 89; 90;  
110; 246; 278; 311; 354
- impeto; 79; 135-39; 142; 249; 332
- implicare; 60-62; 64-66; 68; 70;  
161; 213; 244; 254; 266; 304;  
338
- indeterminismo; 13; 16; 69; 94;  
105-06; 114; 129-30; 150; 155;  
161; 191; 215; 274; 280; 309;  
311; 313-15; 317; 319-23 326;  
363
- intelletto; 23; 29; 31; 41-43; 45; 52-  
54; 82; 84; 86-87; 91; 102; 105;  
131; 138-40; 144; 149; 155; 191;  
211; 216; 218-19; 241; 265; 303-  
05; 313; 315; 320-21; 324; 326;  
332; 334-35; 341-43; 350; 352
- interpretazione; 16; 27; 32; 38-40;  
43; 48; 53-54; 59; 61-62; 66; 69-  
70; 77; 79; 81; 86; 88; 95; 102;  
118-19; 123; 125; 141; 144; 149;  
151-52; 154; 161-62; 170; 177;  
179; 183; 190-91; 197; 199-200;  
202-03; 205; 207; 209; 213-14;  
226; 233; 238; 240; 243; 247-49;  
253; 258-60; 262-63; 266-68;  
272; 288-89; 294; 304-05; 341;  
344; 347-50; 352; 355-56; 363
- libertà; 17; 22; 40; 52; 105; 118;  
129; 140; 144; 148-51; 153; 156;  
160-63; 191; 201-03; 206-07;  
212-13; 217; 220; 230-31; 241;  
246; 251; 264; 266; 268; 273;  
275; 280-81; 299-309; 312-17;  
319-24; 326-30; 332; 343; 350;  
359
- materia; 15; 17; 30; 33; 76-77; 79-  
80; 82; 96; 102-03; 106; 111-12;  
114-20; 122-25; 129-30; 137;  
140-41; 144; 151; 189; 192-93;  
257; 261; 273; 276; 278; 286;  
289; 292; 334-35; 337; 341-42;  
346; 351; 354; 356
- materialismo; 119; 259; 262; 265;  
339-42; 351
- meccanicismo; 15-16; 76; 81; 104-  
06; 119; 121; 124; 126; 167;  
184-85; 194-95; 263; 266-67;  
303-04; 312; 342; 351
- metodo; 23; 81; 111; 123; 180; 182;  
186; 193; 271; 292; 294; 302;  
329
- misura; 17; 26; 34; 77; 94; 104;  
110; 121; 132; 135-36; 143; 161;  
167; 174; 262; 282; 294; 313;  
324; 327
- mondo; 13-15; 17; 27-31; 34; 40-  
41; 48; 50-54; 64-65; 76; 78; 82;  
89; 91; 94; 96; 99; 102; 104;  
110; 112; 127-28; 144; 147; 150;  
186; 210; 223; 225; 241; 245-46;  
248; 268; 271; 274; 277-78; 288;  
293; 299-304; 306; 308; 310-12;  
315; 317; 321-23; 328; 331-37;  
339-44; 347; 350-53; 355-56;  
361; 363-65
- motore; 76; 92; 97; 126; 163
- movimento; 14-15; 17; 21-22; 29-  
30; 33-34; 73; 75-76; 81; 97;  
104-07; 109; 112; 114; 116; 119-  
20; 129; 147; 151; 153-54; 160-  
61; 170; 175-76; 181; 195; 207-  
08; 215; 232; 257; 259-67; 270;  
293; 302; 336-37; 339-340
- natura; 7; 15-17; 23; 28-29; 31-34;  
38; 54; 64; 66; 71-72; 75; 78-82;  
84-89; 91-93; 96-97; 100-03;  
105-10; 112-18; 120-21; 123-26;  
128-44; 149; 155; 158-62; 167-  
70; 172-74; 177; 179-83; 185-89;  
191; 193-95; 202; 205; 210-13;  
217-21; 223-25; 232-34; 241;  
248; 250-53; 256-57; 259; 262;  
264-66; 271-72; 274-75; 277;  
279; 281; 286; 289; 293; 300;

- 303-04; 310-11; 313; 317; 322-24; 338; 340-41; 344; 347; 351; 357; 361-64
- necessità; 7; 13-15; 17; 22-25; 28; 30-34; 37; 40-41; 49; 51-52; 54; 59-73; 80-81; 88-89; 92-93; 96-97; 99-118; 120-26; 128-31; 133; 135; 146; 149; 152-56; 161; 169; 174-75; 177; 180-86; 188; 190-91; 193; 195; 198; 200-01; 207; 215-16; 218-19; 221; 230; 232; 242-53; 259-60; 263-67; 273; 277; 280; 289-90; 292; 299; 301; 303-05; 307-10; 312-13; 315; 317; 320; 323; 325-26; 329; 331; 340; 343-44; 347-48; 351; 353-54; 359-60; 363-64
- nulla; 13; 14; 16; 17; 22-23; 26; 30-31; 34-35; 73; 79; 82; 85; 93; 96; 100-01; 104; 106; 121; 126; 129; 141; 150; 163; 180; 187; 199; 202-03; 205-06; 209; 212; 246-48; 251-52; 256-58; 260; 265-66; 274; 277; 280-81; 286; 290; 292; 314-15; 318; 330; 351; 365
- opinione; 25; 28; 82; 85; 133-35; 145; 148-49; 161-62; 168; 192; 198-99; 202; 204; 208; 243; 247; 271; 273-74; 277; 279; 293-94; 346
- ordine-disordine; 8; 16; 29; 31-34; 41; 43; 45; 48-49; 52; 55; 75; 81; 83; 84; 87; 91; 101-02; 105-06; 114; 130; 146; 168-69; 175; 185-86; 200; 214; 216-17; 219-21; 223-24; 230; 232-33; 235; 237; 239; 243; 264; 267; 270; 277; 289; 299; 302; 305; 308; 325; 334-35; 337; 340; 347; 349; 351; 360; 363-64
- paradigma; 77; 92; 135-36; 176; 329; 339; 348
- paradosso; 89; 205; 246; 329; 332; 356-57
- perfezione; 16; 110; 119; 121; 124; 132; 134; 137; 159; 171; 267; 285; 351
- possibilità; 13; 23; 32; 42; 44; 50; 60; 65; 70; 72; 74-75; 77-78; 81; 83; 91; 101; 112; 123; 125; 140; 144; 147; 155-56; 169-70; 174; 176-77; 183-85; 189; 191-92; 194-95; 202-03; 214; 226; 232; 235; 237; 243-44; 246; 248; 260; 266; 281; 288; 291-92; 300; 302; 304-05; 315-20; 322; 324; 328; 337; 346; 348; 351; 354
- potere/potenza; 23; 52; 65; 69; 73; 94; 112; 115-16; 119-20; 132; 138; 144; 147; 150; 155; 161; 168-69; 175-76; 179-82; 184; 187-90; 193; 195; 198; 200; 203-05; 208; 211-12; 217; 221; 232; 236; 260; 271-72; 274; 278; 280-82; 293; 301; 309-10; 316-17; 326; 331; 349-50; 352-53; 356
- predeterminazione; 13; 16-17; 96; 202-04; 241; 243-44; 248-49; 252; 254; 273; 276; 329
- previsione; 16-17; 24-25; 62; 71; 83-84; 209-10; 217-18; 222-23; 225-31; 237-41; 250; 268; 276-81; 304; 311; 325; 328; 344; 348; 351; 355; 360-61
- produzione; 21; 31; 33-34; 82; 106; 116-17; 285; 294; 359
- provvidenza; 210-11; 219-21; 214; 235; 240-41; 271; 273; 275; 293; 332; 334-35; 342
- ragione; 11; 17; 22-24; 28; 30-31; 37; 39-41; 52; 54; 59; 61; 71; 78; 80; 82; 94; 100; 119; 122; 126-27; 129-30; 134-37; 143-44; 148-49; 151; 153; 156; 172; 180-83; 186; 190; 195; 201-05; 207-10; 220; 232; 235; 248; 252-53; 272; 281-82; 286; 292; 299; 312; 321; 331; 335; 340; 346; 348; 362

## Indici

- razionalità-logica; 7-8; 11; 13-15; 17; 21-24; 28; 30-31; 37; 39-41; 51-52; 54; 59-62; 65; 67-71; 73-74; 78; 80-82; 84; 86-88; 91; 94; 100; 106; 108; 115; 119-21; 126-30; 133-37; 143-45; 148-51; 153; 156; 168-69; 171-73; 175; 180-83; 185-88; 190-91; 195; 201-05; 207-11; 214; 220; 228; 232; 235; 241-44; 246-50; 252-53; 272; 275; 281-82; 286; 291-93; 299; 302; 307-10; 312; 314-15; 319-21; 323-28; 331; 334-35; 338; 340; 343; 345-48; 350; 354; 359-63
- realtà; 13; 16; 25; 26; 28-30; 66; 71; 82; 87-89; 91; 94; 100; 105-06; 112; 134; 140-41; 149; 158; 170; 188-89; 191-92; 194-95; 197; 204; 209-10; 212; 241; 246-47; 251; 255; 257; 259; 264-66; 269; 276; 280; 287-89; 299; 301; 303; 305-06; 312; 315-16; 324; 328; 331; 334-39; 342; 345-52; 355; 360
- regola; 34-35; 81; 85; 91; 105; 110; 113; 121; 123; 143; 210; 212; 285; 303; 307-08; 313; 325; 327; 340; 364
- responsabilità; 22; 29; 53; 76; 81; 105; 107; 127; 137; 142; 147-51; 156; 159; 160; 162; 180-81; 185; 187-89; 193; 197; 200-03; 208; 213; 215; 232-34; 241; 277; 281; 295; 299; 301; 303; 305-08; 312-16; 318-24; 326-27; 332; 335-336; 338; 353
- riduzionismo; 79; 103; 116; 119; 174; 311-12; 315
- scienza; 7; 14; 17; 31; 33; 65; 78; 80; 83; 93; 100; 107-12; 116-17; 120; 172; 257; 280; 300-04; 306; 311-12; 328-32 334; 338-41; 349; 351; 353; 355-56; 363
- sostanza; 22; 42; 81; 113; 115; 127; 133; 147; 301; 334-35; 354
- spazio; 16; 34; 37; 80; 83; 91; 97; 102; 105; 257; 259; 261; 264; 266; 268; 273-74; 281-82; 339
- stato mentale; 168; 183-84; 186; 189; 193; 194
- Stoicismo; 8; 14; 16; 28; 62; 126; 128; 155; 197; 198-210; 212-13; 215; 217-26; 228-30; 234-46; 255; 270; 275; 280-81; 284; 293; 304; 329-38; 343-48; 351; 353-54; 356
- struttura; 24; 27; 31; 34; 39-40; 75; 91; 96; 115; 121; 159; 179; 183; 188; 193; 221; 225; 227; 229; 245; 268; 285; 294; 301; 305; 327; 336-37; 341; 350; 355
- techne; 29; 76; 80; 92; 116-17; 156; 187; 276; 286; 289; 292; 294
- tecnica; 29; 80; 92; 116-17; 167; 204; 264; 276; 286; 289; 292; 294; 325; 335
- teleologico; 75; 81; 88; 97; 101-02; 107; 119-21; 124-25; 194; 321; 336; 341-42; 344; 348; 355
- tempo; 13; 16-17; 25-26; 31-34; 61; 63-65; 67; 69; 71; 75; 81; 93; 95; 97; 104; 112; 114-15; 122; 125; 130-34; 139; 142; 145-46; 167-68; 174-76; 178-80; 184; 188; 191; 195; 201-02; 206; 208-09; 213; 242; 245; 247; 249; 254-55; 258; 264; 266; 271; 274-75; 278; 282; 287-88; 291-93; 300; 302; 310; 325-26; 329; 331; 334-37; 339; 342; 346; 352; 354-55
- universo; 22; 41; 47; 216-17; 220; 223-24; 233-34
- verità; 16-17; 21; 23-24; 26; 28; 33-34; 59-66; 68-73; 82; 84; 88-93; 95; 97; 103; 105-06; 112; 114; 124-25; 128; 135-36; 143; 148; 156-61; 170; 183-84; 191-93;

197-99; 200-04; 206; 208; 212;  
214; 232; 241-53; 259; 265-66;  
275; 279-80; 284-85; 290; 301;  
303; 305; 307-10; 315-16; 318-  
20; 322; 327; 330-31; 337-38;  
341-42; 348; 350; 354; 364  
verosimiglianza; 259; 276; 294  
virtù; 16; 22; 62; 84; 88; 101; 131-  
37; 140-46; 148; 151-52; 155-57;  
159; 162; 175-76; 178; 188; 190-  
92; 201; 204; 207; 210; 212; 214;  
255; 264; 266; 277; 281-82; 320;  
323; 335  
vivente; 79; 91; 96; 101-03; 106;  
114-16; 118; 120; 123-24; 126-  
27; 130; 137; 142; 144; 149; 183;  
185; 187; 191; 264; 301; 334-35;  
340-41; 352  
volontà; 8; 11; 32; 40-41; 44; 54;  
85; 97; 133; 143; 145-54; 156-  
62; 200-01; 203; 207; 212; 215-  
17; 219-21; 230-40; 251; 263-65;  
267-68; 276; 280; 313-14; 318;  
321; 326; 329; 344; 350; 352-53;  
356; 359; 365



