

ARISTOTELE

I FRAMMENTI
DEI DIALOGHI

A CURA
DI
RENATO LAURENTI

TOMO I



LUIGI LOFFREDO EDITORE — NAPOLI

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA
LOFFREDO EDITORE NAPOLI S.p.A.
80126 NAPOLI, *Via Consalvo, P co San Luigi*
Prima edizione settembre 1987

INDICE GENERALE

Avvertenza	pp. IX-XI
Abbreviazione delle opere più citate	pp. XIII-XV
I «Dialoghi» di Aristotele	pp. 1-1003
Concordanza tra le edizioni dei frammenti di Aristotele	pp. 1007-1010
Indice delle fonti	pp. 1011-1013
Indice dei vocaboli greci notevoli contenuti nei frammenti	pp. 1015-1017
Indice di persone e cose notevoli ricorrenti nei frammenti e nelle relative testimonianze	pp. 1019-1021
Indice di persone e cose notevoli ricorrenti nel testo e nelle note	pp. 1023-1030
Indice dei luoghi più importanti citati o discussi	pp. 1031-1051
Indice degli autori moderni	pp. 1053-1067
Indice-Sommario	pp. 1069-1072

mossi da determinate esigenze, recepiscono determinati influssi dalla realtà e suggeriscono risposte le quali poggiano su un'idea fondamentale, che in tutte si rifrange, diversamente colorandosi, e in tutte si riconosce.

Una siffatta «constatazione» mi è balenata quando affrontavo l'esame del secondo e del terzo «dialogo» e s'è rafforzata col procedere dello studio, perché la vedevo grandeggiare in quelle opere che, pur con tante difficoltà, ci danno il pensiero di Aristotele. Essa m'è parsa il bandolo della matassa: essa cercavo mentre interrogavo un vocabolo o un'espressione, ad essa riportavo posizioni anomale e complesse, tentando di renderle parlanti e trasparenti. E proprio per evidenziarne l'importanza, ho volutamente lasciato talune ripetizioni nelle note, son ritornato su talune questioni, ho discusso interpretazioni che o l'ignoravano o non l'avevano compresa nella sua pienezza. E forse è stata sempre questa «constatazione» a farmi proseguire una ricerca quanto mai sfuggente e problematica e, infine, a concluderla, comunque si voglia intendere il termine in un contesto così fluttuante. Ché quando si lavora su frammenti, è difficile inquadrarli tutti sullo stesso piano e tutti raccordarli allo stesso fine. Nel loro ambito tutto ricade (o può ricadere): ad essi tutto si può ricondurre: di qui un crescere abnorme di questioni, di notizie, di osservazioni, di note, che non si riesce sempre a contenere, respingendo ciò che è superfluo, se non addirittura contrario allo sviluppo logico del ragionamento.

A questo ho mirato principalmente: a rendere logica la mia ricerca, la quale, per la sua particolare natura, richiedeva continuamente l'apporto della filologia e della filosofia. Ho cercato di adeguare l'una all'altra, onde non si creasse uno squilibrio con la conseguenza di mettere in piedi una costruzione con materiale troppo fragile, nel caso avesse dominato la filosofia, ovvero una costruzione senz'anima, nel caso avesse dominato la filologia.

Ho limitato le note, tenendo sempre d'occhio il problema che avevo davanti. Ne ho sacrificate molte, pienamente convinto che un eccessivo corredo esegetico non incuora spesso chi legge. Ho frenato pure la tentazione di «trovare» nuovi frammenti: in realtà, taluni frammenti di incerta sede potevano essere agganciati a questa o a quell'opera: anche a questo proposito ho ritenuto giusto controllare severamente gli slanci troppo entu-

siastici della fantasia, scontenta un momento dopo di quel che ha supposto il momento prima. Ho soprattutto interrogato Aristotele, e per questo l'ho di continuo citato, cercando di cogliere quel che la sua prosa essenziale nascondeva, ciò a cui alludeva, dal momento che l'estensore dei trattati non poteva ignorare l'estensore dei «dialoghi». Non so se sia riuscito nel mio intento, come non so se e in quali limiti saranno accettate le conclusioni alle quali arrivo. Mi auguro solo che il mio lavoro serva, se non altro, a riproporre nella giusta luce la questione dell'«Aristotele giovanile».

Mi sia lecito, infine, elevare un pensiero commosso alla memoria del prof. Carlo Giacon, di recente scomparso, che ha seguito con sollecitudine il mio lavoro e mi ha sostenuto nei momenti di dubbio, ringraziare gli amici Reale e Pesce, che hanno saputo aspettare con magnanima pazienza, coloro che mi hanno aiutato a risolvere taluni punti delicati, e, infine, l'editore Loffredo, che non solo ha voluto la pubblicazione dell'opera, ma con perspicacia e intelligenza ha suggerito la pubblicazione dei frammenti nell'originale.

Roma, gennaio del 1985.

RENATO LAURENTI

- DK. *Die Fragmente der Vorsokratiker* von H. DIELS und W. KRANZ, Berlin 1951⁶.
- DÜRING, *Aristotele* I. DÜRING, *Aristotele*, tr. it. di Pierluigi Donini, Milano 1976.
- DÜRING, *Biogr. Trad.* I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg 1957.
- DÜRING, *Protrepticus*, *Aristotle's Protrepticus*, An Attempt at Reconstruction by I. DÜRING, Göteborg 1961.
- DÜRING-OWEN, *Aristotle and Plato* *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century*. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957, edited by I. DÜRING and G. E. L. OWEN, Göteborg 1960.
- FRIEDLÄNDER, *Platon* P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, Berlin 1954 (in tre voll.).
- FRISK, *GEW* H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960-70.
- FHG *Fragmenta Historicorum Graecorum*, curis CAR. MÜLLERI, Parisiis 1874 sgg. (in 5 voll.).
- GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque* par R. A. GAUTHIER-J. Y. JOLIF, Louvain-Paris 1970 (2 ed. in quattro volumi).
- GIANNANTONI, *Aristotele* ARISTOTELE, *Opere*, introduzione e indice dei nomi a cura di G. GIANNANTONI, Bari 1973. I frammenti, a cura di G. Giannantoni, si trovano al IV volume.
- GIGANTE, *Diogene Laerzio* DIOGENE LAERZIO, *Le Vite dei Filosofi* a cura di M. GIGANTE, Bari 1962.
- GIGON, *Die Dialoge des Aristoteles* O. GIGON, *Die Dialoge des Aristoteles* in 'Επιστημονική 'Επετηρίς τῆς φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athènes XXIV (1973-74) pp. 178-205.
- GOHLKE, *Fragmente* P. GOHLKE, *Aristoteles, Fragmente*, Paderborn 1960.
- GUTHRIE, *History* *A History of Greek Philosophy* by W. K. C. GUTHRIE, in 6 voll. Cambridge 1962-81.
- HEITZ, *Fragm. Arist.* *Fragmenta Aristotelis* collegit, disposuit, illustravit Ae. HEITZ, Parisiis 1869.
- HEITZ, *Verl. Schrift.* *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, von EMIL HEITZ, Leipzig 1865.
- HICKS: *Diogene Laertius* DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent Philosophers* with an English translation by D. HICKS, London 1959 (due voll.).
- JACOBY, *Fr. Gr. Hist.* *Die Fragmente der Griechischen Historiker* von F. JACOBY, Berlin 1923 sgg.
- JAEGER, *Aristotele* W. JAEGER, *Aristotele* tr. it. di G. Calogero, Firenze 1947.

- LONG, *DLV* *DIAGENIS LAERTII Vitae Philosophorum*, recognovit H. S. LONG, Oxonii 1964 in due voll.
- MERGUET, *Lexikon* H. MERGUET, *Lexikon zu den Philosophischen Schriften Cicero's*, Jena 1887-1894 (in tre voll.).
- MORAU, *Listes* P. MORAU, *Les Listes anciennes des Ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.
- NAUCK, *TGF*² *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, recensuit A. NAUCK, Lips. 1889².
- PLATON, *Lexique* PLATON, *Oeuvres Complètes*, tom. XIV *Lexique*, 1e et 2e partie par É. DES PLACES, Paris 1964.
- PLATONE, *Opere* PLATONE, *Opere* con introduzione di G. GIANNANTONI, Bari 1967 in due voll.
- ROSS, *Select Fragm.* *The Works of Aristotle*, translated into English under the editorship of sir DAVID ROSS; vol. XII *Select Fragments*, Oxford 1967.
- ROSE, *Arist. Libr.* V. ROSE, *De Aristotelis Librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berolini 1854.
- ROSE, *Arist. Ps.* V. ROSE, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Lipsiae 1863.
- ROSE² *Aristotelis Opera*, edidit Academia Borussica, volumen quintum, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Scholiorum in Aristotelem Supplementum, Index Aristotelicus*, Berolini 1870.
- ROSE³ *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit V. ROSE, Lipsiae 1886.
- SVFr.* IO. AB ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stutgardiae 1905 (ristampata nel 1968) in 4 voll.
- WARTELLE, *Lexique* A. WARTELLE, *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris 1982
- WEHRLI, *Sch. Arist.* *Die Schule des Aristoteles*, texte und kommentar herausg. von F. WEHRLI, Basel 1967².

TOMO I

DIALOGI

TESTIMONIA

- 1 ARIST. *Pb.* 194^a 35-36. Ἐσμὲν γὰρ πῶς καὶ ἡμεῖς τέλος· διχῶς γὰρ τὸ οὐ ἕνεκα· εἴρηται δὲ ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας.
- 2 ARIST. *De An.* 404^b 18-21. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἐνὸς ιδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάρους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως.
- 3 ARIST. *Poet.* 1454^b 15-18. Ταῦτα δὴ διατηρεῖν, καὶ πρὸς τούτοις τὰ παρὰ τὰς ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθοῦσας αἰσθήσεις τῇ ποιητικῇ· καὶ γὰρ κατ' αὐτὰς ἔστιν ἀμαρτάνειν πολλάκις· εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις ἱκανῶς.
- 4 CIC. *Inu.* 2, 2, 6. Ac veteres quidem scriptores artis usque a principe illo atque inventore Tisia repetitos unum in locum conduxit Aristoteles et nominatim cuiusque praecepta magna conquisita cura perspicue conscripsit atque enodata diligenter exposuit. Ac tantum inventoribus ipsis suavitate et brevitate dicendi praestitit ut nemo illorum praecepta ex ipsorum libris cognoscat, sed omnes qui quod illi praecipiant velint intellegere, ad hunc quasi ad quendam multo commodiorem explicatorem revertantur.
- 5 CIC. *De Or.* 1, 11, 49. Quam ob rem, si ornate locutus est, sicut et fertur et mihi videtur, physicus ille Democritus,

I «DIALOGHI» DI ARISTOTELE

TESTIMONIANZE

ARIST. *Phys.* 194a 35-36. perché in certo modo siamo fine 1
anche noi: infatti il ciò per cui¹ si dice in duplice senso e se
ne è parlato nei libri *Sulla Filosofia*².

ARIST. *de anima* 404b 18-21. Così pure nei libri *Sulla Filoso-* 2
*fia*³ si è stabilito che l'animale stesso proviene dall'idea stessa
dell'uno e dalla prima lunghezza e larghezza e profondità: il
resto in maniera simile⁴.

ARIST. *Poet.* 1454b 15-18. A tali cose deve badare (*scil.* il 3
poeta) e inoltre a quelle che si oppongono alle sensazioni che
di necessità s'accompagnano alla composizione poetica⁵, per-
ché anche in queste si può spesso cadere in errore, e se ne è
parlato a sufficienza negli scritti pubblicati⁶.

CIC. *de invent.* II, 2, 6. E gli antichi trattatisti di retorica, a 4
cominciare dal primo, l'inventore stesso Tisia⁷, Aristotele li ha
messi insieme e chiaramente ha riferito di ciascuno, ricordan-
dolo per nome, gli insegnamenti raccolti con grande atten-
zione, e diligentemente li ha esposti e spiegati⁸. E nell'espres-
sione dolce e concisa ha superato tanto gli inventori stessi che
nessuno conosce il loro insegnamento dai libri ch'essi hanno
compilato, ma chi vuole capire quel ch'essi insegnano, si
rivolge a lui come a espositore di gran lunga più agevole.

CIC. *de orat.* I, 11, 49. Pertanto, se il grande fisico Democrito 5
si è espresso in forma ornata⁹, come si dice e a me pare, la

materia illa fuit physici, de qua dixit, ornatus vero ipse verborum oratoris putandus est. Et si Plato de rebus ab civilibus controversiis remotissimis divinitus est locutus, quod ego concedo; si item Aristoteles, si Theophrastus, si Carneades in rebus iis de quibus disputaverant eloquentes et in dicendo suaves atque ornati fuerunt, sint eae res, de quibus disputant, in aliis quibusdam studiis, oratio quidem ipsa propria est huius unius rationis de qua loquimur et quaerimus.

- 6 *Ibid.* 3, 21, 80. Sin aliquis extiterit aliquando qui Aristoteleo more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias rationes praeceptis illius cognitae explicare aut hoc Arcesilae modo et Carneadis omne quod propositum sit disserat, quique ad eam rationem adiungat hunc usum exercitationemque dicendi, is sit verus, is perfectus, is solus orator.
- 7 *Cic. Brut.* 31, 120-1. Quo magis tuum, Brute, iudicium probo, qui eorum philosophorum sectam secutus es, quorum in doctrina atque praeceptis disserendi ratio coniungitur cum suavitate dicendi et copia; quamquam ea ipsa Peripateticorum Academicorumque consuetudo in ratione dicendi talis est, ut nec perficere oratorem possit ipsa per sese nec sine ea orator esse perfectus. Nam ut Stoicorum astrictior est oratio aliquantoque contractior quam aures populi requirunt, sic illorum liberior et latior quam patitur consuetudo iudiciorum et fori. Quis enim uberior in dicendo Platone? Iovem sic aiunt philosophi, si Graece loquatur, loqui. Quis Aristotele nervosior, Theophrasto dulcior?
- 8 *Cic. Acad. Pr.* 2, 38, 119. Cum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit, veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles qui illum desipere dicat: neque enim ortum esse umquam mundum, quod nulla fuerit novo consilio inito tam praeclari operis inceptio, et ita esse eum undique aptum ut nulla vis tantos queat motus mutationemque moliri, nulla senectus diuturnitate temporum exsistere ut hic ornatus umquam dilapsus occidat.

materia ch'egli ha trattato, è propria del fisico, mentre l'ornamento delle parole si deve ritenere proprio dell'oratore. E se Platone, come io ammetto, ha parlato in maniera divina di argomenti quanto mai lontani dalle cause civili, se ugualmente Aristotele¹⁰, Teofrasto, Carneade nelle discussioni che tennero furono eloquenti e usarono un modo di dire dolce e ornato, le cose di cui disputano riguarderanno senza dubbio altri campi del sapere, ma l'espressione è propria di questa sola disciplina che stiamo trattando ed esaminando.

Cic. *de orat.* III, 21, 80. Se mai un giorno verrà uno che secondo il costume aristotelico riesca a parlare di ogni questione pro e contro¹¹, e, appresi i suoi insegnamenti, a presentare in ogni discussione due discorsi contrari, ovvero uno che secondo il metodo di Arcesilao o di Carneade¹² confuti qualsiasi tesi sostenuta da altri, e a codesto metodo aggiunga una tale pratica ed esperienza del parlare, costui sarà il vero, perfetto e solo oratore.

Cic. *Brut.* 31, 120-21. Tanto più, caro Bruto, io condivido il tuo parere, che hai seguito la scuola di quei filosofi¹³, nel cui insegnamento e nei cui precetti il modo della discussione si congiunge alla grazia e all'abbondanza dell'elocuzione. E tuttavia la pratica che seguono i peripatetici e gli accademici nel sistema del dire è tale che non può formare da sola l'oratore, anche se, privo di essa, l'oratore non può essere perfetto. Infatti, come gli stoici hanno uno stile troppo asciutto e talvolta troppo conciso perché soddisfi il gusto della massa, così quelli l'hanno più prolisso e più ampio di quel che esige l'uso dell'oratoria giudiziaria e politica. Chi più di Platone è abbondante nel dire? Giove, affermano i filosofi, se parlasse in greco, parlerebbe in quel modo. Chi più di Aristotele vigoroso¹⁴, più di Teofrasto delicato?

Cic. *Acad. pr.* II, 38, 119. ...perché, quando codesto tuo saggio stoico t'avrà ripetuto queste dottrine, sillaba per sillaba, verrà Aristotele effondendo il fiume d'oro del suo eloquio¹⁵ per dire che quello sragiona: infatti, il mondo non è mai nato, ché non poteva mai esserci un'improvvisa decisione

- 9 Cic. *Top.* 1, 3. Sed a libris te obscuritas reiecit: rhetor autem ille magnus haec, ut opinor, Aristotelia se ignorare respondit. Quod quidem minime sum admiratus, eum philosophum rhetori non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis praeter admodum paucos ignoretur; quibus eo minus ignoscendum est, quod non modo rebus iis, quae ab illo dictae et inventae sunt, adlici debuerunt, sed dicendi quoque incredibili quadam cum copia tum etiam suavitate.
- 10 Cic. *Fin.* 5, 5, 12. ... de summo bono, quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod ἔξωτερικόν appellabant, alterum limatius quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur, nec in summa tamen ipsa aut varietas est ulla apud hos quidem quos nominavi, aut inter ipsos dissensio.
- 11 Cic. *Fam.* 1, 9, 23. Scripsi igitur Aristoteleo more, quem ad modum quidem volui, tres libros in disputatione ac dialogo 'de oratore'.
- 12 Cic. *Att.* 4, 16, 2. Nunc pergam ad cetera. Varro, de quo ad me scribis, includetur in aliquem locum, si modo erit locus. Sed nosti genus dialogorum meorum, ut in Oratoris, quos tu in caelum fers, non potuit mentio fieri cuiusquam ab iis, qui disputant, nisi eius, qui illis notus aut auditus esset. Hanc ego De re publica quam institui disputationem in Africani personam et Phili et Laeli <et> Manilii contuli. Adiunxi adulescentis Q. Tuberonem, P. Rutilium, duo Laelii generos, Scaevolam et Fannium. Itaque cogitabam, quoniam in singulis libris utor prohoemiis ut Aristoteles in iis, quos ἔξωτερικούς vocat, aliquid efficere, ut non sine causa istum appellarem: id quod intellego tibi placere. Utinam modo conata efficere possim!

che desse l'avvio a un'opera tanto grandiosa, ed è da ogni parte così ben congegnato che nessuna forza può produrre tanti e sì diversi mutamenti, nessuna vecchiaia esistere nell'eterno trascorrere del tempo, per cui questa meravigliosa macchina frantumandosi vada distrutta.

Cic. *Top.* I, 3. Ma l'oscurità di quei libri ti ha respinto¹⁶, e 9 quell'oratore famoso ti ha risposto, credo, di ignorare l'opera di Aristotele. Non mi ha stupito affatto che fosse sconosciuto a un oratore questo filosofo, che è ignorato dai filosofi stessi, tolti solo pochi, e costoro sono tanto meno scusabili, perché dovrebbero essere attratti non soltanto dalle cose ch'egli ha esposto e trovato, ma anche dallo stile d'un'abbondanza e d'una grazia davvero straordinaria.

Cic. *de fin.* V, 5, 12. Ora¹⁷, poiché ci sono due tipi di libri, 10 l'uno redatto in uno stile adatto al pubblico¹⁸, che chiamavano essoterico¹⁹, l'altro più preciso²⁰, che hanno lasciato nei trattati²¹, sembra che a proposito del sommo bene non dicano sempre lo stesso: tuttavia, per lo meno tra quelli che ho ricordato²², non c'è alcun divario né dissenso reciproco.

Cic. *Fam.* I, 9, 23. Ho scritto, dunque, secondo il modello 11 aristotelico, com'era per lo meno mia intenzione, i tre libri della discussione dialogica sull'oratore²³.

Cic. *ad Att.* IV, 16, 2. Passo ad altro. Varrone²⁴, di cui mi 12 parli nella lettera, sarà messo in qualche luogo, sempre che luogo ci sia. Ma tu sai di che genere sono i miei dialoghi: ad es. in quello *Sull'Oratore*, da te esaltato alle stelle, gli interlocutori non hanno potuto menzionare se non coloro che hanno conosciuto ed ascoltato. Questa discussione che imbastisco *Sulla Repubblica* l'ho affidata ai personaggi dell'Africano, di Filo, di Lelio <e> di Manilio: ad essi ho aggiunto alcuni giovani, Q. Tuberone, P. Rutilio e i due generi di Lelio, Scevola e Fannio²⁵. Ma poiché in ogni libro faccio uso di proemi, come Aristotele nei libri che chiama essoterici, così pensavo di ricorrere a un qualche espediente che mi permettesse di menzionarlo convenientemente, anche lui. E

- 13 CIC. *ibid.* 13, 19, 3-4. In Varrone ista causa me non moveret, ne viderer φιλένδοξος — sic enim constitueram, neminem includere in dialogos eorum, qui viverent —; sed quia <scribis> et desiderari a Varrone et magni illum aestimare, eos confeci et absolvi nescio quam bene, sed ita accurate, ut nihil posset supra, Academicam omnem quaestionem libris quattuor. In eis quae erant contra ἀκαταληψίαν praeclare collecta ab Antiocho, Varroni dedi. Ad ea ipse respondeo: tu es tertius in sermone nostro. Si Cottam et Varronem fecissem inter se disputantes, ut a te proximis litteris admoneor, meum κωφὸν πρόσωπον esset; hoc in antiquis personis suaviter fit, ut et Heraclides in multis et nos in VI De re publica libris fecimus. Sunt etiam De oratore nostri tres, mihi vehementer probati: in eis quoque eae personae sunt, ut mihi tacendum fuerit... puero me hic sermo inducitur; ut nullae esse possent partes meae. Quae autem his temporibus scripsi, Ἀριστοτέλειον morem habent, in quo sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus. Ita confeci quinque libros Περὶ τελῶν...
- 14 CIC. *Q. fr.* III, 5, 1: cfr. *Polit.* fr. 1 Lau.
- 15 QUINT. *Inst. Or.* 10, 1, 83. Quid Aristotelem? quem dubito scientia rerum an scriptorum copia an eloquendi vi ac suavitate an inventionum acumine an varietate operum clarior rem putem.
- 16 DIO CHR. *Or.* 53, 1. Καὶ δὴ καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης, ἀφ' οὗ φασι τὴν κριτικὴν τε καὶ γραμματικὴν ἀρχὴν λαβεῖν, ἐν πολλοῖς διαλόγοις περὶ τοῦ ποιητοῦ διεξιει, θαυμάζων αὐτὸν ὡς τὸ πολὺ καὶ τιμῶν.

so che ti riesce gradito. Speriamo dunque di riuscire nell'intento.

CIC. *ad Att.* XIII, 19, 3-4. (3) Nel caso di Varrone²⁶, la
 considerazione che tu mi fai, che cioè potrei sembrare un
 cacciatore di gloria²⁷, non mi impressionerebbe affatto. 13
 Avevo stabilito in realtà di non introdurre nessuna persona
 vivente nei miei dialoghi²⁸, ma poiché mi <scrivi> ch'egli lo
 brama e annette grande importanza alla cosa, ho messo in-
 sieme e trattato, non so quanto bene, ma certo tanto accura-
 tamente che meglio non si poteva, tutta la questione acade-
 mica in quattro libri. In questi la critica dell'acatalessia²⁹,
 raccolta in modo egregio da Antioco, l'ho affidata a Varrone:
 a tale critica rispondo io in persona: tu sei il terzo nella
 nostra conversazione. Se avessi introdotto Cotta e Varrone a
 discutere tra loro³⁰, come mi consigli nell'ultima lettera, io
 sarei stato un personaggio muto. (4) Questo è gradevole se i
 personaggi sono antichi, come ad es. fa sovente Eraclide e io
 stesso nei sei libri *Sulla Repubblica*. Ho pure scritto tre libri
Sull'oratore, che mi piacciono moltissimo: anche in questi
 compaiono personaggi tali che io sono dovuto star zitto... in
 realtà il dialogo si tiene quand'ero ragazzo e di conseguenza
 non potevo interloquire. Ciò che invece ho scritto adesso
 segue l'andamento aristotelico, e cioè gli interventi degli altri
 sono presentati in modo che le redini del dialogo restano
 sempre in mano sua. Così ho scritto i cinque libri *Sul sommo
 bene e sul sommo male*³¹.

CIC. *Q. fr.* III, 5, 1 cfr. *Polit. fr.* 1 Lau.

14

QUINT. *inst. or.* 10, 1, 83. E che dire di Aristotele? Non so 15
 davvero se lo debba ritenere più grande per la dottrina o per
 il numero degli scritti o per la vigoria e la grazia del parlare
 o per l'acutezza delle trovate³² o per la varietà delle opere.

DIO CHR. *or.* 53, 1. Anche Aristotele, dal quale dicono che 16
 traggano inizio l'interpretazione letteraria e la critica³³, di-
 scute in molti dialoghi del poeta e per lo più l'ammira e
 l'onora.

- 21 THEM. *Or.* 319c. Καὶ δῆτα αὐτῶν οἱ μὲν δημοφελεῖς καὶ πρὸς τὸ πλῆθος ἐσκευασμένοι φωτός τέ εἰσιν ἀνάπλεω καὶ διαυγεῖς, καὶ τὸ ὠφέλιμον αὐτῶν οὐ παντάπασιν ἀτερπές καὶ ἀνήδονον ἀλλ' ἐπικέχυται ἀφροδίτη καὶ χάριτες ἐπανθοῦσι.
- 22 BASIL. *Ep.* 135. Καὶ τῶν ἔξωθεν φιλοσόφων οἱ τοὺς διαλόγους συγγράψαντες Ἀριστοτέλης τε καὶ Θεόφραστος εὐθύς αὐτῶν ἦσαντο τῶν πραγμάτων διὰ τὸ συνειδέναί ἐαυτοῖς τῶν Πλατωνικῶν χαρίτων τὴν ἔνδειαν. Πλάτων δὲ τῇ ἔξουσίᾳ τοῦ λόγου ὁμοῦ μὲν τοῖς δόγμασι μάχεται, ὁμοῦ δὲ καὶ παρακωμῶδει τὰ πρόσωπα, Θρασυμάχου μὲν τὸ θρασὺ καὶ ἰταμὸν διαβάλλων, Ἰππίου δὲ τὸ κούφον τῆς διανοίας καὶ χαῦνον, Πρωταγόρου τὸ ἀλαζονικὸν καὶ ὑπερόγκον.
- 23 AMM. *in Cat.* 6, 25-7, 4. Καὶ λέγομεν ὅτι διαφερόντως ὁ φιλόσοφος ἐρμηνεύσας φαίνεται· ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἀκροαματικοῖς κατὰ μὲν τὰ νοήματα πυκνὸς ἐστὶ καὶ συνεστραμμένος καὶ ἀπορητικὸς, κατὰ δὲ τὴν φράσιν ἀπέριττος διὰ τὴν τῆς ἀληθείας εὐρεσίαν τε καὶ σαφήνειαν, ἐστὶ δὲ δπη καὶ ὀνοματοθετῶν, εἰ δέοι· ἐν δὲ γε τοῖς διαλογικοῖς, ἃ πρὸς τοὺς πολλοὺς αὐτῷ γέγραπται, καὶ ὄγκου φροντίζει τινος καὶ περιεργίας λέξεων καὶ μεταφορᾶς, καὶ πρὸς τὰ τῶν λεγόντων πρόσωπα μετασχηματίζει τὸ εἶδος τῆς λέξεως, καὶ ἀπλῶς ὅσα λόγου καλλωπίζειν οἶδεν ἰδέαν.
- 24 SIMP. *in Cat.* 4, 14. Τῶν δὲ καθόλου τὰ μὲν ἐστὶν ὑπομνηματικά, ὅσα πρὸς ὑπόμνησιν οἰκείαν καὶ πλείονα βάσανον συνέταξεν ὁ φιλόσοφος... 19-22. Ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος τὰ ὑπομνηματικά καὶ συμπεφορημένα φησὶν εἶναι καὶ μὴ πρὸς ἓνα σκοπὸν ἀναφέρεσθαι· διὸ καὶ πρὸς ἀντιδιαστολὴν τούτων συνταγματικὰ τὰ ἕτερα λέγεσθαι. Τῶν δὲ συνταγματικῶν τὰ μὲν ἐστὶ διαλογικά, τὰ δὲ αὐτοπρόσωπα.
- 25 AMM. *in Cat.* pag. 4, 5 sgg. Busse. Ὑπομνηματικά δὲ καλοῦνται ἐν οἷς τὰ κεφάλαια μόνον ἀπογράφονται· ἰστέον γὰρ ὅτι τὸ παλαιὸν εἰ τις προήρητο συγγράψασθαι, τὰ εὐρισκόμενα κατὰ μέρος αὐτοῖς εἰς τὴν τοῦ προκειμένου

THEM. *or.* 319c. E in realtà dei trattati di Aristotele quelli 21
utili al popolo e composti per la massa sono pieni di luce e
trasparenti, e in essi l'utile non è affatto spiacevole né sgra-
ziato, ma dovunque abbonda la bellezza e fioriscono le gra-
zie⁴³.

BASIL. *ep.* 135. Anche i filosofi pagani⁴⁴ che hanno scritto i 22
dialoghi, Aristotele e Teofrasto, affrontarono direttamente i
loro temi⁴⁵, perché erano consapevoli di non avere le grazie
di Platone. Platone, invece, con la potenza della parola com-
batte le opinioni e insieme mette in ridicolo le persone,
attacca l'audacia e l'impudenza di Trasimaco, la leggerezza di
spirito e la vanità di Ippia, il fanatismo e l'orgoglio di Prota-
gora⁴⁶...

AMM. *in Cat.* pag. 6, 25-7, 4 Busse⁴⁷. E diciamo che il 23
filosofo esprime le sue idee in maniera manifestamente diffe-
rente: nelle opere acroamatiche è, quanto al pensiero, denso,
conciso, aporetico, quanto allo stile, semplice nel cercare e
chiarire il vero, talora conia pure vocaboli, se è necessario,
in quelle dialogiche, invece, che ha destinato al pubblico,
bada all'ampiezza dello stile, all'elaborazione della frase e alle
metafore, adatta all'indole degli interlocutori il giro dell'e-
spressione e, insomma, quanto sa che abbellisce l'andamento
del discorso.

SIMPL. *in Cat.* pag. 4, 14. Delle trattazioni generali talune 24
sono ipomnematiche, quelle cioè che il filosofo raccolse come
appunti personali e per una più approfondita verifica... 19-22
Alessandro d'Afrodizia dice che le trattazioni ipomnematiche
sono state raccolte insieme e non tendono a un solo fine.
Pertanto, in opposizione a queste, le altre trattazioni sono
dette sintagmatiche: delle trattazioni sintagmatiche alcune
sono dialogiche, altre condotte in prima persona.

AMM. *in Cat.* pag. 4, 5 sgg. Busse. Sono dette ipomnematiche 25
le opere in cui si fissano soltanto i punti principali. Bisogna
sapere, in realtà, che anticamente, quando uno aveva inten-
zione di scrivere qualcosa, trascriveva sommariamente i punti

ἀπόδειξιν συμβαλλόμενα κεφαλαιωδῶς ἀπεγράφοντο, πολλὰ δὲ ἐξ ἀρχαιοτέρων βιβλίων νοήματα ἐλάμβανον, ἵνα τὰ μὲν ὀρθῶς ἔχοντα κρατύνωσι, τὰ δὲ μὴ οὕτως ἐξελέγξωσιν· ὕστερον μὲντοι τάξιν τέ τινα αὐτοῖς ἐπιπροσθέντες καὶ κάλλει λόγων καὶ ἀπαγγελίας ἀσκήσει φαιδρύναντες ὕφαινον τὰ συγγράμματα. Καὶ ταύτη διενήνοχε τὰ ὑπομνηματικά τῶν συνταγματικῶν τάξει τε καὶ ἐρμηνείας κάλλει. Τῶν δὲ ὑπομνηματικῶν τὰ μὲν μονοειδή, ὡς ὅταν περὶ ἐνός τινος ποιῆται τὴν ζήτησιν, τὰ δὲ ποικίλα, ὅταν περὶ πολλῶν. Καὶ πάλιν τῶν συνταγματικῶν τὰ μὲν ἐστὶ διαλογικά, ὡς ὅσα δραματικῶς διεσκευάσται κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν πλειόνων προσώπων, τὰ δὲ αὐτοπρόσωπα ὡς ὅσα γέγραφεν ὡς ἀφ' ἑαυτοῦ.

- 26 SIMPL. in *de caelo* 288, 28 sgg. Heiberg. "Ὅτι δὲ αἰδίων τὸ θεῖον, μαρτυρεῖ, φησι, καὶ τὰ ἐν τοῖς ἐγκυκλίσι φιλοσοφήμασι πολλαχοῦ προφαινόμενα ἐν τοῖς λόγοις, ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον· εἰ γὰρ ἀμετάβλητον, καὶ αἰδίων. ἐγκύκλια δὲ καλεῖ φιλοσοφήματα τὰ κατὰ τάξιν ἐξ ἀρχῆς τοῖς πολλοῖς προτιθέμενα, ἅπερ καὶ ἐξωτερικὰ καλεῖν εἰώθαμεν, ὥσπερ καὶ ἀκροαματικά καὶ συνταγματικά τὰ σπουδαιότερα· λέγει δὲ περὶ τούτου ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας.
- 27 ELIAS in *Cat.* 114, 15. Τῶν δὲ συνταγματικῶν τὰ μὲν εἰσιν αὐτοπρόσωπα, ἃ καὶ ἀκροαματικά λέγονται, τὰ δὲ διαλογικά, ἃ καὶ ἐξωτερικὰ λέγονται. Καὶ ὡς μὲν αὐτοπρόσωπα ἀντίκεινται τοῖς διαλογικοῖς, ὡς δὲ ἀκροαματικά ἀντίκεινται τοῖς ἐξωτερικοῖς· πάντας γὰρ ἀνθρώπους ὠφελεῖν βουλόμενος ὁ Ἀριστοτέλης ἔγραψε καὶ πρὸς τοὺς ἐπιτηδεῖους ἐξ οἴκειου προσώπου. ... 22 ἔγραψε δὲ καὶ πρὸς τοὺς ἀνεπιτηδεῖους πρὸς φιλοσοφίαν τὰ διαλογικά. Καὶ ἐν μὲν τοῖς ἀκροαματικοῖς ἅτε δὴ πρὸς ἀνδρας μέλλοντας φιλοσοφεῖν διαλεγόμενος <ἀναγκαστικοῖς, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς> πιθανοῖς κέχρηται λόγοις. ... 115, 3-5. ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἄλλην διαφορὰν λέγει τῶν ἀκροαματικῶν πρὸς τὰ διαλογικά, ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἀκροα-

particolari che potevano essere utili alla dimostrazione del soggetto e prendeva molte idee dai libri più antichi, per far trionfare le tesi giuste e confutare le false. Col tempo s'introdusse in queste note un certo ordine: le si fece splendere per la bellezza del discorso e la rifinitura dello stile: in tal modo si costruirono dei trattati. E quindi l'elemento che distingue gli scritti ipomnemati dai trattati è l'ordine e la bellezza dell'esposizione⁴⁸. Degli ipomnemati taluni sono semplici, come quando la ricerca verte su un argomento solo, altri sono complessi, quando verte su più argomenti. Così pure dei trattati taluni sono dialogici, come quelli ad es. che sono disposti in forma drammatica e procedono per domanda e risposta tra più persone, altri condotti in prima persona, come quelli ad es. ch'egli scrisse in nome proprio.

SIMPL. *de caelo* 288, 28 (in ARIST. *de caelo* I, 9, 279 a 18 sgg.). 26
 Che il divino sia eterno, dice (*scil.* Aristotele), l'attestano anche le dimostrazioni divulgative, che compaiono spesso negli scritti⁴⁹: il divino, cioè, primo e sublime, nella sua totalità, è necessario che sia immutabile, perché, se è immutabile, è anche eterno. Dimostrazioni divulgative chiama quelle che per ordine, dall'inizio, erano destinate al pubblico e che siamo soliti chiamare anche essoteriche, come chiamiamo acroamatiche e sintagmatiche quelle più sostenute. Di questo⁵⁰ parla nei libri *Sulla Filosofia*.

ELIAS *in Cat.* 114, 15 Busse. Delle trattazioni sintagmatiche ce ne sono talune in prima persona, dette anche acroamatiche, altre dialogiche, dette anche essoteriche. Quelle, in quanto narrazioni in prima persona, si oppongono alle dialogiche, in quanto acroamatiche si oppongono alle essoteriche. Perché, volendo Aristotele essere d'aiuto a tutti gli uomini, scrisse per quanti erano portati alla filosofia in persona propria... 22 e per quanti non erano portati alla filosofia scrisse le opere dialogiche. E poiché nelle opere acroamatiche si rivolge a persone che intraprendevano lo studio della filosofia, usa <argomentazioni necessitanti, in quelle dialogiche> argomentazioni probabili... 115, 3-5 Alessandro aggiunge un'altra differenza tra opere acroamatiche e dialogiche

ματικοῖς τὰ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει καὶ τὰ ἀληθῆ, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς τὰ ἄλλοις δοκοῦντα, τὰ ψευδῆ.

- 28 *Ibid.* 124, 3-6. Ἐν δὲ τοῖς καθόλου ἐν μὲν τοῖς διαλογικοῖς, τοῖς καὶ ἔξωτερικοῖς, σαφῆς ὡς πρὸς τοὺς ἔξω φιλοσοφίας διαλεγόμενος, ὡς δὲ ἐν διαλεκτικοῖς ποικίλος ταῖς μιμήσεσιν, Ἄφροδίτης γέμων καὶ χαρίτων ἀνάμεστος. Ἐν δὲ τοῖς καθόλου τοῖς αὐτοπροσώποις, τοῖς καὶ ἀκροαματικοῖς, κατὰ μὲν λέξιν ἀσαφῆς.
- 29 *Pol.* III, 6, 1278b 30-32. Ἄλλὰ μὴν καὶ τῆς ἀρχῆς γε τοὺς λεγομένους τρόπους ῥάδιον διελεῖν· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἔξωτερικοῖς λόγοις διοριζόμεθα περὶ αὐτῶν πολλάκις·
- 30 *Pol.* VII, 1, 1323a 21-23. Νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἔξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς, καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς.
- 31 *Eth. Nic.* I, 13, 1102a 26-28. Λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἔξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς· οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.
- 32 *de anima* I, 4, 407b 27-30. Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς, πιθανῆ μὲν πολλοῖς οὐδεμιᾶς ἦττον τῶν λεγομένων, λόγον δ' ὥσπερ εὐθύνοις δεδωκυῖα κὰν τοῖς ἐν κοινῷ γινομένοις λόγοις· ἀρμονίαν γὰρ τινα αὐτὴν λέγουσι·
- 33 *Eth. Eud.* II, 1, 1218b 32-34. Πάντα δὴ τάγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ <ἐν> ψυχῇ, καὶ τούτων αἰρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ, καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἔξωτερικοῖς λόγοις.

che: nelle acroamatiche Aristotele espone ciò che pensa e cioè il vero, nelle dialogiche il parere altrui, e cioè il falso (cfr. introd. § 4).

ibid. 124, 3-6. Quanto alle opere generali, in quelle dialogiche, che si dicono anche essoteriche, Aristotele è chiaro, in quanto parla a persone estranee alla filosofia, come in quelle dialettiche⁵¹ è abile nelle varie imitazioni, pieno di bellezza e colmo di grazia: in quelle generali, invece, in cui parla in nome proprio e si dicono anche acroamatiche, è oscuro nel linguaggio...

Pol. III, 6, 1278b 30-32⁵². È senz'altro facile distinguere le forme di autorità di cui si parla comunemente, e infatti negli scritti essoterici noi diamo spesso al riguardo delle precisazioni καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις διοριζόμεθα...

Pol. VII, 1, 1323a 21-23. Pensando dunque che sufficientemente molte cose si dicono sulla vita migliore anche tra quelle contenute negli scritti essoterici, dobbiamo servircene anche adesso καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις⁵³.

Eth. Nic. I, 13, 1102a 26-28. Intorno all'anima si dicono talune cose in maniera bastevole anche negli scritti essoterici e si devono usare: ad es. che una parte dell'anima è irrazionale e un'altra ha la ragione καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις.

de anima I, 4, 407b 27-30. Anche un'altra opinione è stata tramandata intorno all'anima, che è bensì per molti persuasiva e non inferiore a nessuna di quelle menzionate e che ha portato le sue ragioni, come si fa per un rendiconto, anche in scritti divulgati tra il pubblico⁵⁴: dicono, cioè, che l'anima è una specie di armonia πάντων ἐν κοινῷ γινομένων λόγους.

Eth. Eud. II, 1, 1218b 32-34. Tutti i beni sono o esterni o nell'anima⁵⁵ e di questi, preferibili quelli dell'anima, come li distinguiamo anche negli scritti essoterici καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις.

- 34 *Eth. Eud.* I, 8, 1217b 18-22. Εἰ δὲ δεῖ συντόμως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν, λέγομεν ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ἰδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου, ὅτου οὖν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς (ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν).
- 35 *Eth. Nic.* VI, 4, 1140a 1-5. Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν· ἕτερον δ' ἔστι ποιήσις καὶ πράξις (πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις).
- 36 *Met.* XIII, 1, 1076a 26-29. Ἐπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἀπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν· τεθρύληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων.
- 37 *Phys.* IV, 10, 217b 29-32. Ἐχόμενον δὲ τῶν εἰρημένων ἔστιν ἐπελθεῖν περὶ χρόνου· πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ καὶ διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, πότερον τῶν ὄντων ἔστιν ἢ τῶν μὴ ὄντων.
- 38 *Eth. Nic.* I, 3, 1095b 30-96a 3. Φαίνεται δὲ ἀτελεστέρα καὶ αὕτη· δοκεῖ γὰρ ἐνδέχεσθαι καὶ καθεύδειν ἔχοντα τὴν ἀρετὴν ἢ ἀπρακτεῖν διὰ βίου, καὶ πρὸς τούτοις κακοπαθεῖν καὶ ἀτυχεῖν τὰ μέγιστα· τὸν δ' οὕτω ζῶντα οὐδεὶς ἂν εὐδαιμονίσειεν, εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων. Καὶ περὶ μὲν τούτων ἄλις· ἱκανῶς γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις εἴρηται περὶ αὐτῶν.
- 39 *de coelo* I, 9, 279a 30-33. Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν· καὶ γὰρ, καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα, πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον.

Eth. Eud. I, 8, 1217b 18-22. Se però bisogna esprimersi brevemente al riguardo, diciamo che l'esistenza dell'idea non solo del bene, ma di ogni altra cosa è un'asserzione astratta e vuota (il problema è stato esaminato in molti modi e negli scritti essoterici e in quelli più propriamente scientifici) καὶ ἐν τοῖς ἔξωτεροῦς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. 34

Eth. Nic. VI, 4, 1140a 1-5. Di quel che può essere in modo diverso, c'è l'oggetto della produzione e l'oggetto dell'azione — altro è la produzione, altro l'azione (e ci rimettiamo per questo anche agli scritti essoterici: πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἔξωτεροῦς λόγοις —).

Met. XIII, 1, 1076a 26-29. Poi, dopo questo, e separatamente, dobbiamo trattare delle idee stesse, considerandole semplicemente e nei limiti dell'indagine: la maggior parte di tali questioni è stata ripetuta anche dagli scritti essoterici: τεθρύληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἔξωτερικῶν λόγων⁵⁶. 36

Phys. IV, 10, 217b 29-32. Di seguito a questo conviene affrontare il problema del tempo: in primo luogo sta bene muovere difficoltà intorno a esso, anche facendo appello agli scritti essoterici, se appartiene alle cose che sono o a quelle che non sono: διὰ τῶν ἔξωτερικῶν λόγων. 37

Eth. Nic. I, 3, 1095b 30-96a 3. Si vede, però, che la virtù è anch'essa insufficiente, perché, come pare, è possibile, pur avendo la virtù, e dormire e non far niente per tutta la vita, anzi, subire, oltre il resto, mali e disgrazie enormi: uno che vive in tal modo nessuno lo riterrebbe felice, a meno che non volesse difendere una tesi⁵⁷. Ma di questo basta: se n'è parlato a sufficienza anche negli scritti divulgativi ἐν τοῖς ἐγκυκλίους. 38

de coelo I, 9, 279a 30-33. È di lassù⁵⁸ che dipende per gli uni in modo più chiaro, per gli altri in modo oscuro, l'essere e la vita. Perché, come nelle trattazioni a carattere divulgativo sulle cose divine, si evidenzia spesso nei ragionamenti che il divino, primo e sublime nella sua totalità è necessario sia immutabile καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίους φιλοσοφήμασι. 39

40 AUL. GELL. *Noct. Att.* XX, 5. Commentationum suarum artiumque, quas discipulis tradebat, Aristoteles philosophus, regis Alexandri magister, duas species habuisse dicitur. Alia erant, quae nominabat ἐξωτερικά, alia, quae appellabat ἀκροατικά. Ἐξωτερικά dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant, ἀκροατικά autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur quaeque ad naturae contemplationes disceptationesve dialecticas pertinebant. Huic disciplinae, quam dixi, ἀκροατικῇ tempus exercendae dabat in Lycio matutinum nec ad eam quemquam temere admittebat, nisi quorum ante ingenium et eruditionis elementa atque in discendo studium laboremque explorasset. Illas vero exotericas auditiones exercitiumque dicendi eodem in loco vesperi faciebat easque vulgo iuvenibus sine dilectu praebebat, atque eum δειλινὸν περίπατον appellabat, illum alterum supra ἑωθινόν; utroque enim tempore ambulans disserebat. Libros quoque suos, earum omnium rerum commentarios, seorsum divisit, ut alii exoterici dicerentur, partim acroatici.

Eos libros generis acroatici cum in vulgus ab eo editos rex Alexander cognovisset atque ea tempestate armis exercitam omnem prope Asiam teneret regemque ipsum Darium proeliis et victoriis urgeret, in illis tamen tantis negotiis litteras ad Aristotelem misit non eum recte fecisse, quod disciplinas acroaticas, quibus ab eo ipse eruditus foret, libris foras editis involgasset: 'Nam qua' inquit 'alia re praestare ceteris poterimus, si ea, quae ex te accepimus, omnium prosus fient communia? quippe ego doctrina anteire malim quam copiis atque opulentis'.

Rescripsit ei Aristoteles ad hanc sententiam: 'Acroaticos libros, quos editos quereris et non proinde ut arcana absconditos, neque editos scito esse neque non editos, quoniam his solis cognobiles erunt<, qui nos audiverunt>'.

Exempla utrarumque litterarum sumpta ex Andronici philosophi libro subdidi.

AUL. GELL. *Noct. Att.* XX, 5. Le dottrine e le discipline che il filosofo Aristotele, maestro del re Alessandro, insegnava ai discepoli, si dice fossero di due specie: ce n'erano alcune ch'egli nominava essoteriche, altre che chiamava acroatiche. Essoteriche si dicevano quelle che si riportavano agli studi di retorica, all'abilità dell'invenzione, alla scienza politica, acroatiche quelle in cui si agitavano problemi filosofici più profondi e sottili e che avevano per oggetto l'esame della natura e le questioni di logica. All'insegnamento delle discipline che ho detto acroatiche Aristotele dedicava il mattino nel Liceo e non vi ammetteva nessuno a caso, se non quelli dei quali avesse già riconosciuto le buone disposizioni naturali, i primi elementi del sapere, il gusto e la passione dello studio. Quanto alle lezioni essoteriche e agli esercizi di eloquenza, li teneva nello stesso luogo di pomeriggio e vi ammetteva tutti i giovani indifferentemente, senza alcuna selezione. Questo corso lo chiamava corso pomeridiano (δειλινὸν περίπατον) l'altro, corso mattutino (ἑωθινόν), perché sia di mattina che di pomeriggio insegnava camminando.

Divise pure in due gruppi i suoi libri e cioè la raccolta di tutte le materie trattate: gli uni erano detti essoterici, gli altri acroatici. Un giorno il re Alessandro venne a sapere che le opere acroatiche erano state pubblicate da Aristotele. Era il tempo in cui Alessandro sconvolgeva tutta l'Asia con le armi e incalzava il re stesso Dario tra battaglie e vittorie. Pur tra tanto grandiose imprese Alessandro mandò a dire in una sua lettera ad Aristotele che non aveva fatto bene a pubblicare quei libri e a divulgare così l'insegnamento acroatico che aveva impartito anche a lui. «In che cosa, notava, potremo superare gli altri, se quel che abbiamo imparato direttamente da te, diverrà d'un tratto possesso di tutti? Perché io preferirei superare gli altri nella scienza più che nelle ricchezze e nella grandezza». Aristotele gli rispose: «Ti dispiace che ho pubblicato i libri acroatici, invece di tenerli nascosti, come un mistero. Sappi che non sono editi e neppure inediti, giacché riescono a comprenderli solo quelli che hanno ascoltato le mie lezioni». Ecco l'originale delle due lettere che ho prese dal libro del filosofo Andronico...

NOTE

¹ τὸ οὐ ἔνεκα: designa abitualmente il fine. BONITZ, *I.A.* 250 B 2 sgg.; *Aristotle's Physics* by D. ROSS, Oxford 1960, p. 509, BERNAYS, *Dialogue*, pp. 107-110 e A. GRAESER, *Aristoteles' Schrift Über die Philosophie und die zweifache Bedeutung der 'causa finalis'* in «Museum Helveticum» 29 (1972) p. 44 sgg.

² Cfr. *de philosophia* fr. 28 Ross e *Aristotele, Della Filosofia* a c. di M. UNTERSTEINER, Roma 1963, p. 281 sgg.

³ *de philosophia* fr. 11 Ross, e UNTERSTEINER, *op. cit.*, p. 147 sgg.

⁴ L'espressione va posta in rapporto alla teoria delle idee-numero che caratterizza la fase finale della speculazione platonica. Cfr. per tutti, *Plato's Theory of Ideas* by D. ROSS, Oxford 1971, p. 209 sgg. e *Le περί φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, par H. D. SAFFREY, Leiden 1971. Essa significa che l'essere vivente in sé, e cioè il cosmo ideale, è costruito mediante la tetraktys dei numeri dall'uno al quattro: allo stesso modo il resto, e cioè il nostro mondo visibile con tutte le creature. C'è una lunga discussione a proposito della fonte del nostro brano. Secondo gli studiosi più recenti esso proverrebbe ad Aristotele dall'insegnamento orale del Maestro. Cfr. tra gli altri, K. GAISER, *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung* in «Abhandl. der Heidelb. Ak. der Wiss. Phil.-hist. Kl.» 1968, pp. 49 sgg. e *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968², p. 485 sgg. Cfr. pure *Plato, The Unwritten Doctrines* by J. N. FINDLAY, London 1974, appendix 1, p. 421.

⁵ Cfr. *de poetis*, framm. nota 1.

⁶ ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις: BERNAYS, *Dialogue*, p. 5 sgg. critica la posizione del ROSE, *Arist. Libr.*, p. 130 secondo il quale l'espressione indicherebbe «in superioribus», rimanderebbe cioè ai precedenti capitoli della *Poetica* e avanza l'ipotesi che nei logoi pubblicati si debba vedere il περί ποιητῶν. Il verbo non ricorre di frequente nel *Corpus Aristotelicum*: cfr. BONITZ *I.A.*, 226B 54-55. Il significato presentato dal Bernays «herausgegebene λόγοι» è comunemente accettato dagli studiosi moderni: cfr. *Aristotle, Poetics* by D. W. LUCAS, Oxford 1968, introd. p. IX sgg. e

Aristotele, *Dell'Arte Poetica* a c. di C. GALLAVOTTI, Fondazione Lorenzo Valla 1974, p. 55, e più recente, ARISTOTELE, *La Poetica* a cura di D. PESCE, Milano 1981, p. 109.

⁷ Cfr. cap. IV, 3 e VI, 2.

⁸ Il riferimento è molto probabilmente alla τεχνῶν συναγωγή, per cui cfr. cap. IV, paragr. 3. Cfr. pure CIC., *de inventione, de optimo genere oratorum, topica* by H. M. HUBBELL, London 1949, p. 172. La testimonianza addotta ha notevole importanza se la si legge nel contesto nel quale Cicerone spiega il metodo che ha usato nel comporre il libro: «...messi insieme tutti gli scrittori (*scil.* di retorica) abbiamo colto i precetti più acconci che ciascuno di essi pareva offrirci e così abbiamo libato quel che di più eccellente ci davano i diversi ingegni». (II, 2, 4). Il *de inventione* risale al «triennio tranquillo» 86-84 a.C., quando l'autore aveva da poco superato i vent'anni (cfr. K. KUMANIECKI, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Roma 1972, p. 68 sgg.). È frutto, quindi, dell'insegnamento che aveva ricevuto in Roma da maestri greci, probabilmente da Molone, capo della scuola di Rodi, a cui Cicerone accenna in *Brut.* 89, 307, una notizia messa in dubbio da taluni — ma cfr. in contrario M. GELZER in P.W. RE. 2R, VII, 831. Niente di strano che Molone gli abbia mostrato la τεχνῶν συναγωγή di Aristotele, opera disponibile in Rodi, dal momento che Eudemo, discepolo di Aristotele e anch'egli di Rodi, poteva averla mandata o portata lui personalmente ai suoi amici in patria (della vita di Eudemo non sappiamo quasi niente, cfr. WEHRLI, *Sch. Ar.* VIII, pp. 9-10. Cfr. pure J. MOREAU, *Aristote et son Ecole*, Paris 1962, p. 259 sgg). Ciò è confortato dal fatto che l'operetta ciceroniana contiene non pochi rimandi a Rodi (cfr. I, 30, 47; II, 29, 87; 32, 98 etc.) derivanti forse, anche questi, da Molone. Di qui si potrebbe dedurre che la τεχνῶν συναγωγή di Aristotele fosse in Roma nei primi decenni del sec. I a.C. e che l'osservazione di Cicerone «ma chi vuole sapere quel che essi insegnano si rivolge a lui, come a espositore di gran lunga più agevole...» indichi semplicemente la sua esperienza. Ciò, infine, potrebbe semplificare il problema abbastanza complicato delle fonti del *de inventione*: cfr. W. KROLL in P.W. RE. 2R, VII, 1094-95 e testo nota 66.

⁹ Cfr. CIC., *Orat.*, 20, 67 in cui lo stile di Platone e di Democrito sono posti sullo stesso piano: «...ed è per questo che vedo non pochi persuasi che l'espressione di Platone e di Democrito, sebbene non abbia a che fare coi versi, tuttavia, solo pel fatto che procede impetuosa e adorna di locuzioni bellissime, è da stimare poetica a preferenza di quella dei poeti comici» (tr. di V. E. ALFIERI, in *Gli Atomisti*, Bari 1936, p. 76 ora in *I Presocratici* a cura di G. GIANNANTONI, Bari 1969, II, p. 679).

¹⁰ Dionigi di Alicarnasso, *de comp. verb.*, 24, 187 riteneva che Democrito, Platone e Aristotele fossero eminenti nello stile medio o comune, quello stile che sta tra l'austero, proprio di Pindaro, Eschilo e Tucideide, e il tenero o fiorito, proprio di Saffo, Euripide e Isocrate.

¹¹ «ab Aristoteleque principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta» CIC., *de fin.*, V, 4, 10. Il rimando è a *Top.*, VIII. Cfr. I. DÜRING, *Biogr. Trad.*, T 32c, p. 312. Cfr. pure *Aristotle on Dialectic*, soprattutto P. MORAUX, *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques*, ibid., pp. 277-311, che ricostruisce con molta acutezza lo svolgimento di tali esercitazioni dialettiche.

¹² Arcesilao stabili «ut ii qui se audire vellent, non de se quaerent, sed ipsi dicerent quid sentirent: quod cum dixissent, ille contra». Così CIC., *de fin.*, II, 1, 2. Cfr. pure VON ARNIM in P.W., *RE.*, II, 1166 e M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950, p. 85 sgg. Quanto a Carneade cfr. VON ARNIM in P.W., *RE.*, X, 1966-71, DAL PRA, *Lo scetticismo cit.*, p. 125 sgg. Più recente S. NONVEL PIERI, *Carneade*, Padova 1978, p. 5 sgg.

¹³ Si tratta dell'antica academia: CIC., *Brut.*, 40, 149; 97, 332. Sull'importanza di tale scuola a Roma cfr. W. KROLL, in P.W., *RE.*, Supplb. VII, 1085 sgg. e K. BARWICK, *Das rednersche Bildungsideal Ciceros*, in «Ciceros Literarische Leistung», VON B. KYTZLER, *Wege der Forschung CCXL*, Darmstadt 1973, p. 129 sgg. Su Bruto, cfr. SCHANZ-HOSIUS, *Gesch. der Röm. Lit.*, I, 394-95.

¹⁴ nervosior. L'aggettivo sorprende a prima vista, giacché nel periodo si evidenzia l'abbondanza del dire, e in altri luoghi (*or.*, 36, 127) si mette in luce la mancanza di nervi negli scritti filosofici dei peripatetici. Tuttavia, non potendosi supporre una corruzione del vocabolo, si dovrà pensare che Cicerone alluda non alle opere essoteriche di Aristotele, bensì a quelle che ci sono giunte. Così A. E. DOUGLAS, in M. T. *Ciceronis Brutus*, Oxford 1966, p. 99. E che ne conoscesse qualcuna è fuori dubbio: cfr. test. 9. Ma forse il «vigore» cui accenna Cicerone poteva trovarsi anche nelle opere non di scuola di Aristotele e la qualità risaltava dal confronto con le analoghe opere di Platone «più abbondante» o di Teofrasto «più delicato». Niente dice in contrario il «flumen orationis» di cui alla nota seguente, giacché si deve inquadrare ogni giudizio nel suo contesto.

¹⁵ flumen orationis aureum fundens. È difficile stabilire il libro al quale Cicerone si riporta, ma senz'altro era uno di quelli non arrivati, ad es. il *de philosophia*, che, dato il tema, si prestava a una trattazione abbondante, quale poteva piacere a Cicerone.

¹⁶ Nell'introduzione ai *Topici* 1-6, Cicerone ricorda come un giorno, stando insieme all'amico Trebazio Testa nella sua biblioteca di Tuscolo, capitò all'amico di scorgere i *Topici* di Aristotele. Non conoscendoli, ne chiese a Cicerone, il quale l'esortò ad affrontare da sé la lettura del libro ovvero a farsi aiutare da un retore molto bravo. Né l'uno né l'altro consiglio ebbe buon esito: di qui la decisione di Cicerone di rendere l'opera in latino, come poteva. La traduzione avvenne non nella pace di uno studio ma durante la navigazione da Velia a Reggio nel luglio del 44 a.C. cfr. K.

KUMANIECKI, *Cicerone* cit., p. 512-13. Sul proemio dei *Topici* cfr. B. RIPOSATI, *Studi sui Topici di Cicerone*, Milano 1947, p. 294 sgg. Su Trebazio Testa, celebre giurista romano cfr. SONNET in P. W., *RE.*, 2R, VI, 2251-61.

¹⁷ Il brano è inserito nella presentazione che Pisone fa della dottrina peripatetica (*de fin.*, V, 4, 9 sgg.): ha parlato della fisica, della logica e delle norme del vivere bene, e cioè dell'etica. Viene quindi al sommo bene.

¹⁸ populariter scriptum: uno scritto per il popolo, per il pubblico, come vuole MARINONE, *Opere politiche e filosofiche di Cicerone*, Torino 1976, II, p. 375. Cfr. MERGUET, *Lexikon*, III, 104.

¹⁹ Il soggetto è Aristotele e Teofrasto, come si evince da quel che segue. Che poi la distinzione abbia avuto un suo significato anche per i loro seguaci, è logico.

²⁰ alterum limatius. limo = genau untersuchen (MERGUET, *Lexikon*, II, 467): indica, dunque, uno stile puntiglioso, preciso, acuto, di fronte a quello ampio, sonoro e più curato, dei dialoghi. «cum veritas ipsa limatur in disputatione» *de off.*, II, 10, 35. Il che mi pare sia stato frainteso da JANNONE, *I logoi essoterici di Aristotele* in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», 1954-55, CXIII, p. 276. P. MORAUX, *Listes*, p. 168 nota che l'opposizione dottrinale tra le due categorie di scritti non è che apparente: non ci sono tra esse divergenze di vedute né disaccordo profondo. La sola differenza che le separa è una differenza di fattura: «le groupe ἔξωτερικόν est populariter scriptum, écrit de manière à toucher un large public, tandis que l'autre est limatius, entendons par là que son 'fini' philosophique est plus grand».

²¹ in commentariis: cfr. MERGUET, *Lexikon*, I, 452 e A. VON PREMERSTEIN in P. W., *RE.*, IV, 757-59.

²² Aristotele e Teofrasto.

²³ in disputatione ac dialogo de oratore. Alcuni editori leggono: in disputationibus ac dialogo: di qui s'intende come l'HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 16 possa identificare le *disputationes* coi proemi. La giustezza della lezione seguita è difesa da R. HIRZEL, *Der Dialog*, I, 276 n. 2. Cfr. pure *Cicéron, Correspondance* par L. A. CONSTANS, Paris 1936, III, p. 143 n. 3.

²⁴ La lettera risale al 1° luglio del 54 a.C. Attico aveva manifestato a Cicerone il desiderio di Varrone di essere introdotto come interlocutore in qualche suo dialogo. Ma nei prologhi della *Repubblica*, l'opera alla quale allude la lettera, non si ha menzione di lui, almeno per quanto ne abbiamo e possiamo supporre. Il problema tornerà nove anni più tardi e Cicerone allora si arrenderà alle iterate richieste di Attico (cfr. nota 26). Sui rapporti tra Cicerone e Varrone cfr. C. F. KUMANIECKI, *Cicerone e Varrone, storia d'una conoscenza*, in «Scripta Minora», Wratislavia 1977, pp. 172-89.

²⁵ Per tutti questi personaggi cfr. G. GARBARINO, *Roma e la filosofia greca*, Torino 1973, II, p. 417. Cfr. pure CICÉRON, *La République* par E. BRÉGUET, Paris 1980, tome I, livre I pp. 25-30.

²⁶ La lettera è del 29 giugno del 45 a.C., uno dei periodi più tormentati dell'esistenza di Cicerone (K. KUMANIECKI, *Cicerone* cit., pp. 453 sgg), e si inserisce nella lunga storia degli *Academici*, anche questa una delle opere più tormentate di lui. Secondo il primo progetto abbracciava due libri, intitolati da Q. Lutazio Catulo e L. Licinio Lucullo, che prendevano parte alla conversazione insieme a Cicerone e a Ortensio. Ne fa menzione la lettera *ad Att.*, XII, 44, 4 del 13 maggio del 45 a.C. scritta ad Astura: «ho composto qui due grossi trattati, συντάγματα: non posso sfuggire in altro modo alla mia disperazione». Una volta terminati li manda a Roma, ad Attico, ch'era insieme amico ed editore. «Il *Torquato* (*scil.* il I del *de finibus*) è a Roma. Ho disposto che ti fosse dato. Il *Catulo* e il *Lucullo* (*scil.* il I e il II degli *Academici*), penso, ti sono stati già dati. A questi libri ho aggiunto nuovi proemi che contengono lodi dell'uno e dell'altro». Così scrive in una lettera ad Attico del 29 maggio (*ad Att.*, XIII, 32, 3). Attico gli risponde che curerà la diffusione dei libri, ma, insieme, torna a riproporgli l'antica richiesta di Varrone (cfr. nota 24), che voleva comparire in un qualche dialogo di lui. Cicerone alla fine acconsente, sia pur non troppo convinto, soprattutto perché Varrone non gli aveva dedicato nessun libro. Tenta, dunque, di inserirlo negli *Academici*, dei quali stava curando una nuova edizione, ch'era un vero rifacimento: non si limita, infatti, a sostituire gli interlocutori, ma dà un differente impianto a tutta la materia, la quale si amplia, per cui gli *Academici* si accrescono di due libri. Nella nuova redazione Varrone e Attico prenderanno il posto di Lucullo e di Catulo, e la sostituzione di Lucullo con Varrone fu oltremodo felice, in quanto Varrone era stato discepolo di Antioco e, quindi, seguace delle dottrine accademiche (cfr. H. DAHLMANN in P. W., *RE.*, Supplb., VI, 1173-77 e *Opere* di M. Terenzio Varrone a c. di A. TRAGLIA, Torino 1974, pp. 9-30). Di tutto questo dà notizia la nostra lettera ad Attico, che è, s'è già detto, del 29 giugno. In un'altra a Varrone del 3 o 4 luglio Cicerone darà le stesse spiegazioni: «ho messo insieme, quindi, un dialogo tenuto tra noi nella villa di Cuma e c'era Pomponio: a te ho dato di difendere la posizione di Antioco, che tu condividi, come mi sembra d'aver capito: per me ho preso quella di Filone... (*Fam.*, IX, 8, 1). Per quanto riguarda il pensiero di Antioco di Ascalona e di Filone cfr. *Hellenistic Philosophy* by A. A. LONG, London 1974, p. 222 sgg., W. KRÖLL, *Cicero und die Rhetorik* in «Ciceros Literarische Leistung» cit., pp. 79 sgg., e, soprattutto, J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Hypomnemata 56, Göttingen 1978.

²⁷ φιλένδοξος è un ἄπαξ λεγόμενον. Il contesto suggerisce che lo si accosti più a φιλόδοξος vano, fatuo, che non a ἔνδοξος, famoso. Secondo Cicerone l'inserzione negli *Academici* di Varrone, che per nascita era cavaliere, non poteva suscitargli contro la taccia a cui accenna Attico: cfr. pure

ad Att., XIII, 13-14, 1. (*Cicero's Letters to Atticus* edited by D. R. SHACKLETON BAILEY, Cambridge 1966, vol. V, p. 369).

²⁸ Dati i tempi nient'affatto pacifici, s'intende la preoccupazione che ha Cicerone di evitare per sé e per gli altri pericolose implicazioni. Analoghi timori sentono, cento e più anni dopo, Fedro (cfr. il prologo) e Giovenale (I, 170-71).

²⁹ ἀκαταληψία, incomprendibilità: cfr. Cic., *Lucull.*, 6, 17-18.

³⁰ Per tutto questo cfr. introd. paragr. 3.

³¹ ita confeci quinque libros περὶ τελῶν = *de finibus*, titolo comune a più d'un'opera soprattutto stoica (cfr. D. L., VII, 175, 202 etc.) in quanto la dottrina del τέλος domina il campo etico.

³² inventionum acumine. S. WATSON, *Quintilian's Institutes of Oratory*, London 1902, II, 265 traduce «the penetration shown in his discoveries». Lo seguono H. E. BUTLER, (*The Institutio Oratoria of Quintilian*, London 1922, IV, 47) e R. FARANDA (*L'Istituzione Oratoria di Quintiliano*, Torino 1960, II, p. 417). A sua volta H. RAHN «in dem Scharfsinn seiner Einfälle» (*Ausbildung des Redners*, Darmstadt 1975, II, 465). Mi pare che il particolare accostamento dei due termini sia illuminante per porli in una dimensione retorica: cfr. F. R. VARWIG, *Der rhetorische Naturbegriff bei Quintilian*, Heidelberg 1976, pp. 62-65. Lo stesso suggerisce il contesto nel quale i due termini occorrono: «inventio o inventiones» andrà inteso nel senso spiegato nello scritto *ad Heren.* ed. MARX, Leipzig 1964, I, 2 p. 2 «inventio est excogitatio rerum verarum aut verisimilium, quae causam probabilem reddant.» Quintiliano, insomma, allude alla capacità di trovare argomenti pro o contro una certa tesi, dei quali Aristotele faceva non piccolo uso nelle sue opere retorico-dialettiche. Nota il PETERSON (*Quintiliani, Instit. Oratoria liber decimus*, Oxford 1891, p. 80) che in Quintiliano, come in Dionigi d'Alicarnasso, Aristotele è nominato al terzo posto, dopo Platone e Senofonte.

³³ L'orazione di Dione è intitolata Περὶ Ὀμήρου e vuole essere esaltazione della vita e dei versi del poeta. L'espressione riportata si trova nel primo paragrafo, che dò completo in nota, perché meglio se ne intenda il senso: «Democrito dice di Omero quanto segue: 'Omero, avendo ottenuto una natura divina, costruì un insieme magnifico di versi d'ogni genere' indicando in tal modo che senza una natura divina e sopraumana non si possono fare versi di tanta bellezza e sapienza. Molti altri hanno scritto sull'argomento, esaltando il poeta e, insieme, cercando di dimostrare talune delle sue affermazioni, altri hanno interpretato il suo pensiero, non solo Aristarco e Cratete e altri molti di quelli che più tardi sono stati detti grammatici e prima erano detti critici. Anche Aristotele etc.» segue il brano. Come si vede, il γραμματικός non è che il κριτικός; il γραμματικός è invece diverso dal γραμματιστής, in quanto quest'ultimo

insegna a leggere e a scrivere, l'altro, a un livello più alto, interpreta la poesia. Cfr. Ps. PLAT., *Axiob.*, 366d-e. S'intende l'evoluzione del vocabolo, per il quale cfr. GUDEMAN in P. W., *RE.*, VII, 1808 sgg. e XI, 1912 sgg. Cfr. pure G. FUNAIOLI, *Lineamenti d'una storia della filologia attraverso i secoli* in «Studi di letteratura antica», Bologna 1948, I, p. 185 sgg.

³⁴ Plutarco sta parlando nel *de virtute morali* del ragionamento senza passione, ὁ ἀπαθής λογισμός, che, in quanto tale, piega verso la giustizia, mentre, se interviene il pathos, e cioè la parte sensibile al piacere e alla sofferenza, si ha subito un disaccordo tra questa e l'altra che giudica e delibera. Seguono gli esempi di Aristotele, di Democrito e di Crisippo che illustrano precisamente il punto premesso. La posizione che secondo Plutarco Aristotele abbandonò fu la tripartizione dell'anima, al posto della quale accettò la bipartizione: in altre parole le antiche tre parti dell'anima λογικόν, ἐπιθυμοῦν, θυμούμενον, furono raggruppate nelle due λογικόν-ἐπιθυμοῦν, perché, spiega Plutarco, «la parte irascibile, τὸ θυμοειδές, Aristotele la riportò alla parte concupiscibile, τῷ ἐπιθυμητικῷ, dal momento che la collera, τὸν θυμόν, è desiderio e brama di restituire dolore per dolore». (442b) Del brano si sono avvalsi i difensori del metodo genetico: cfr. per tutti W. JAEGER, ΑΠΑΡΧΑΙ in «Hermes» 64 (1929), p. 22 sgg. La testimonianza di Plutarco è stata studiata dal VERBEKE, *Plutarch and the Development of Aristotle* in DÜRING-OWEN, *Aristotle and Plato*, pp. 236-47. Il Verbeke pensa si debba in sostanza accettare quel che dice Plutarco. Più critico al riguardo DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 353-55. A chiarimento del brano riportato va detto che Aristotele difende la tripartizione dell'anima in *Top.* 133 a 30-32. In *EN.*, I, 13, 1102a 26 sgg. difende la bipartizione e attesta che di tale dottrina aveva già parlato nei logoi essoterici (test. 31). Ciò significa che il «mutamento», se di «mutamento» si deve parlare, si era avuto abbastanza presto (cfr. cap. I, paragr. 8). D'altra parte, se si fa un confronto tra i *Topici* e *EN.*, I, 13 si vedrà che si tratta di un cambiamento di non grande entità, e forse meglio si potrebbe parlare di una diversa sistemazione delle tre parti dell'anima. Nei *Topici* in effetti si accenna solo all'anima tripartita: in *EN.* e nei logoi ai quali l'*EN.* rimanda, si parla di due parti dell'anima, l'una priva di ragione, l'altra razionale: quella priva di ragione, la si suddivide in anima vegetativa, ch'è in tutti gli esseri, e in un'altra che è sì irrazionale, ma partecipa in certo modo di ragione. Quindi, come dicevo, in *EN.* e nei logoi essoterici viene rilevata con maggiore precisione la natura dell'anima irascibile, τὸ θυμούμενον, che è irrazionale-razionale, una posizione che Aristotele doveva difendere soprattutto in seguito allo studio di θυμός (cfr. cap. III, paragr. 4). Se si esclude la diversa sistemazione delle tre parti dell'anima, per quanto riguarda la loro natura, esse né perdono né acquistano alcunché. Ha ragione il Düring quando scrive che tali osservazioni non hanno niente a che fare con le moderne concezioni di uno svolgimento del pensiero di Aristotele (*Biogr. Trad.*, p. 354).

³⁵ τὰς ἰδέας = le idee, un vocabolo che, come in Platone, anche in Aristotele riveste più significati: cfr. BONITZ, *I.A.* 338 B 12 sgg.

³⁶ διὰ τῶν ἑξωτερικῶν διαλόγων. Si osservi la particolare valenza di διὰ, che, per sua natura, esprime un intervallo da attraversare. Quindi nell'espressione i logoi essoterici sono come il tramite mediante il quale Aristotele ha raggiunto il suo fine: cfr. J. HUMBERT, *Syntaxe Grecque*, Paris 1954, p. 303 e E. SCHWYZER, *Griech. Gramm.*, II, 451. Di qui il significato «attraverso... mediante ...con...» Ciò giustifica la vicinanza di διὰ al precedente ἐν e può illustrare test. 37.

³⁷ κατακερτομεῖν.

³⁸ JAEGER, *Aristotele*, p. 44 sgg. suppone che Plutarco attinga dal *de philosophia*.

³⁹ L'importanza del brano è in ciò che dimostra come l'opposizione di Aristotele alla dottrina delle idee deve risalire ai primi anni del discepolato di lui presso l'Academia, e ciò va tenuto presente quando si discute il brano di PLUT., *de virt. mor.*, 447f sgg. (test. 17: vedi nota 34). Aristotele, cioè, fu uno di quei discepoli che con le sue obiezioni alimentarono la revisione della dottrina delle idee e non sarebbe affatto strano che, quando in *Parmen.* 127d Platone ricorda un Aristotele che fu più tardi uno dei trenta, nonostante tale precisazione, egli vada col pensiero all'Aristotele di Stagira. La supposizione è stata avanzata: cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, III, 175. Ma vedi al contrario *Platon, Parmenides*, übers. von HANS GÜNTER ZEKL, Hamburg 1972, pp. XV-XVI.

⁴⁰ E. BIGNONE, *Arist. Perd.*, I, pp. 1-58 cerca di dimostrare l'esattezza di tale critica alla luce dell'Aristotele essoterico. Cfr. pure A. GRILLI, *I frammenti dell'epicureo Diogene da Enoanda* in «Studi di filosofia greca» a c. di V. E. ALFIERI e di M. UNTERSTEINER, Bari 1950, pp. 362-63. L'interpretazione di Bignone è in sostanza la più accettabile tra quante ne sono state escogitate (vedile in *DIOGENES OF OENOANDA, The Fragments*, a translation and commentary by C. W. CHILTON, London 1971, pp. 40-43) perché semplice e rispondente alla realtà. Non è difficile comprendere come la polemica contro il platonismo esasperasse la separazione tra idee e cose e la presentasse in una dimensione che forse non era la giusta. Si cfr. ad es. il περὶ ἰδεῶν fr. 2 Ross «le cose particolari mutano e non rimangono mai nello stesso modo, mentre quelle universali sono immutabili ed eterne». Asserzioni del genere, anche se discusse dalla critica recente (cfr. W. LESZL, *Il de ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze 1975, p. 78) prestano il fianco a interpretazioni parziali e giustificano le conclusioni di Diogene. All'esegesi del Bignone si attiene anche il Chilton, proprio per non dovere ricorrere a un'alternativa troppo complicata e macchinosa.

⁴¹ οἱ τὸν αὐτὸν Ἀριστοτέλει ἐμβαίνοντες περίπατον. Così il WILLIAM, *DIOGENIS OENOANDENSIS, Fragmenta*, Lips. 1907, p. 8. Lett. «quelli che vanno per lo stesso peripato di Aristotele». Ma la ricostruzione del rigo è estremamente difficile: cfr. *Diogenis Oenoandensis Fragmenta* edidit C.

W. CHILTON, Lips. 1967, p. 8. La traduzione di GRILLI, *op. cit.*, p. 363 suona: «orbene Aristotele e quelli che frequentano (?) lo stesso peripato di Aristotele...» CHILTON, *The Fragments cit.*, p. 4 rende «Aristotle, therefore, and those who follow the same line as Aristotle» e astrae, a quel che pare, dal materiale atto di camminare nel Liceo. Che però era forse evidenziato nel rigo di Diogene, in quanto i peripatetici erano indicati proprio da quell'atto: «peripatetici dicti sunt quia disputabant inambulantes in Lycio» CIC., *Acad. Post.*, I, 4, 17 (= Müller, p. 9). Cf. pure AMMONIO in *Categ.*, BUSSE, pag. 3, 8 sgg. e DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 404-05.

⁴² Cfr. cap. IV, paragr. 4.

⁴³ Il brano è tolto dalla 26^a orazione di Temistio ὑπὲρ τοῦ λέγειν (cfr. THEMISTII, *Orationes* quae supersunt, recensuit H. SCHENKL, opus consummaverunt G. DOWNEY et A. F. NORMAN, Lips. 1971, II, 117 sgg.) nella quale il retore si difende contro quelli che gli negavano il nome di filosofo. Ricostruisce a larghe linee la filosofia soffermandosi su quel che ogni filosofo aveva escogitato di nuovo rispetto ai suoi predecessori. Tra le novità attribuibili a Aristotele, c'è quella di avere distinto gli scritti in rapporto alla materia (di qui i tre gruppi di logica, fisica-metafisica, etica-politica) e alla destinazione, per cui gli uni, diretti ai più, erano redatti in bello stile e gli altri, più scuri e difficili, erano fatti per gli iniziati. Sull'importanza del brano cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 435-7.

⁴⁴ Il brano fa parte della lettera che Basilio di Cesarea inviò a Diodoro, prete di Antiochia, per ringraziarlo di due scritti che costui gli aveva trasmesso. Il primo era semplice, nervoso, ben conveniente al fine che si propone un cristiano, di aiutare gli altri più che di esaltare se stesso. L'altro, invece, mostrava uno stile più abbondante, figure varie e grazie adatte a un dialogo. Conteneva inoltre invettive e attacchi contro gli avversari, il che spezzava il fluire delle idee e allentava la tensione del discorso. «È un fatto che la tua intelligenza ben conosce: anche i filosofi pagani...» SAINT BASILE, *Lettres* par Y. COURTONNE, Paris 1961, II, 49 sgg.

⁴⁵ εὐθύς αὐτῶν ἦσαντο τῶν πραγμάτων. HIRZEL, *der Dialog*, I, 275 accosta all'espressione di Basilio, LUC., *de conscr. hist.*, 23, il quale parla di opere ἀπροσιμιάστα, che affrontano subito l'argomento, ma nota come di tal genere fossero anche alcuni dialoghi di Platone, ad es. il *Menone*. Ammettere, però, che tutti i dialoghi aristotelici fossero come il *Menone* platonico, non mi sembra possibile e perché non conveniente al gusto degli antichi e di Aristotele in particolare (LUCIANO, *l. c.* critica un siffatto procedere e lascia capire come anche le opere che sembra non abbiano un proemio, in realtà lo hanno, pur se sfugge ai più) e perché non si può negar fede alla testimonianza così esplicita di Cicerone *ad Att.*, IV, 16, 2 (= test. 12). Di conseguenza conviene approfondire il significato dell'espressione di Basilio. C'è richiesto anche dal fatto che tale espressione è immessa in una lettera, un contesto naturalmente non scientifico: inoltre Basilio sembra

voglia fissare la differenza tra le opere di Platone e quelle di Aristotele, in generale, senza un esame particolareggiato delle parti che le costituiscono: le une, quelle di Platone, trattavano tutto in chiave di poesia e di bellezza, le altre, di Aristotele, erano più essenziali, più nervose e rigide. Ciò posto, mi pare che l'accostamento proemio-prefazione, avanzata dal Bernays, sia accettabile. HEITZ, *die verl Schrift.*, p. 146 sgg. critica la posizione di quanti rifiutavano al dialogo aristotelico una qualche introduzione e inquadra il problema del proemio su altre basi, cercando di cogliere soprattutto lo svolgimento del mezzo con cui il pensiero filosofico si esprime da Socrate ad Aristotele e cioè dal dialogo socratico alle lezioni aristoteliche, per cui il dialogo aristotelico è legato ancora al passato ma guarda al futuro: è, dunque, un impasto di vecchio e di nuovo. A sua volta, M. RUCH, *Le Préambule dans les Oeuvres philosophiques de Cicéron*, Paris 1958, pp. 41-42 ritiene che l'espressione di Basilio indichi piuttosto l'assenza di etopea nelle opere di Aristotele: «i personaggi di Aristotele non riproducono un modello reale, storico: fanno delle esposizioni dogmatiche, che terminano in una sintesi». Ricordo infine che l'aggettivo ἀκέραιος è discusso: cfr. *The Acephalous Dialogues* by S. OŚWIECIMSKI in «Eos» LXVII (1979), pp. 55-67.

⁴⁶ Si vede di qui il vero intento di Basilio, che è quello di contrapporre Platone agli altri scrittori di dialoghi: «en réalité... Basile veut faire des dialogues de Platon une catégorie supérieure, un sommet auquel ne peuvent atteindre les oeuvres littéraires du même genre, écrites pourtant par les grands maîtres». SAINT BASILE par COURTONNE cit., p. 50 nota 1.

⁴⁷ Su Ammonio, Simplicio e gli altri commentatori greci di Aristotele cfr. testo paragr. 4.

⁴⁸ Ovviamente Ammonio considera la redazione del «trattato» dal punto di vista della composizione materiale, in quanto cioè presuppone note, appunti, osservazioni che vengono poi ordinati, sistemati, sciolti in forma conveniente. Niente dice della «genesi» vera e profonda del libro. Lo stesso procedimento è noto anche a Platone: cfr. *Theaet* 143a.

⁴⁹ Per il senso dell'espressione cfr. introd. paragr. 4. Cfr. pure *Aristotele, Della Filosofia* a cura di M. UNTERSTEINER cit., p. 31 e note.

⁵⁰ Anche se il dettato non è del tutto chiaro, penso che περί τούτου «di questo» si riferisca all'argomento principale su cui verte la discussione, e cioè il divino, e non alla spiegazione di ἐγκύκλια. Tale spiegazione è immessa nel testo e fa blocco col testo stesso: corrisponde a quel che è per noi una nota. Si tratta, del resto, di un procedimento abbastanza comune, anche in Aristotele.

⁵¹ Sono le opere in cui la discussione costituisce la parte fondamentale. Per διαλεκτικός cfr. WARTELLE, *Lexique* pp. 102-03.

⁵² I nn. 29-37 si riferiscono ai logoi essotericoi, per i quali cfr. introd. paragr. 4.

⁵³ BERNAYS, *Dialogue*, p. 73 sgg.

⁵⁴ Seguo il testo fissato da W. D. Ross, *Aristotelis de anima*, Oxonii 1956, p. 15.

⁵⁵ Seguo SUSEMIHL, *Aristotelis Ethica Eudemia*, recognovit FR. S., Lipsia 1884, p. 16.

⁵⁶ Bisogna badare al significato di θρυλέω per non trarre dall'espressione conclusioni non vere a proposito di ἔξωτεροὶ λόγοι. Così FR. MEUNIER, *Aristote a-t-il eu deux doctrines, l'une ostensible, l'autre secrète?*, Paris 1864, p. 18 ed altri sottolineano come θρυλέω indichi «mormorare» e, dunque, concludono che si debba pensare a una qualche trasmissione orale. Ora θρυλεῖν significa sì «far rumore, mormorare», ma anche «dire a sazietà, ripetere» — e su questo secondo significato sono concordi il BOISACQ, *DELG*, p. 354, FRISK, *GEW.*, I, 687, LIDDELL SCOTT *sub v.* Aristotele l'usa e nell'un senso e nell'altro (cfr. BONITZ, *I. A.*, 335A 46-54) sia in forma di participio (la cosa detta, ripetuta e, dunque, la massima cfr. *Rhet.*, III, 7, 1408b 2; *ibid.*, III, 14, 1415a 2 e WARTELLE, *Lexique* p. 195) che di modo finito (*Hist. Anim.*, 615b 24 etc.). Di qui la traduzione che se n'è data, traduzione confortata da brani di Platone (cfr. *Phaedo* 65b οἱ ποιηταὶ ἡμῖν αἰεὶ θρυλοῦσιν), di Isocrate (cfr. *Panath.* 237, le leggende ἄ πάντες θρυλοῦσιν), di altri. La costruzione del verbo all'attivo spiega poi il passivo che troviamo in Aristotele.

⁵⁷ εἰ μὴ θέσιν διαφυλάττων: nota TRICOT, *Aristote, Éthique à Nicomaque*, Paris 1972³, p. 44 che θέσις qui va intesa come ὑπόληψις παράδοξος, per la quale cfr. *Top.*, I, 11, 104b 19.

⁵⁸ Cfr. *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*, par J. PÉPIN, Paris 1971, soprattutto pag. 215 sgg.

I «DIALOGHI» DI ARISTOTELE NEI CATALOGHI DI DIOGENE LAERZIO, DELL'ANONIMO, DI TOLEMEO

Le opere di Aristotele ci sono state tramandate in tre cataloghi, di Diogene Laerzio, dell'Anonimo e di un non ben conosciuto Tolomeo. Lo studio del primo catalogo (D. L., V, 21 sgg.)¹ dimostra che è stato compilato secondo un criterio ben definito, come già vide Valentino Rose, tale che «praecedant dialogica... sequantur dialectica, deinde politica (ethica, politica, rhetorica, poetica) post physica et mathematica et ultimo denique loco historia cum epistolis et carminibus»². L'osservazione corrisponde a verità ed è ampiamente condivisa dagli studiosi³.

Quanto alle prime diciannove opere l'estensore del catalogo le ha raggruppate secondo il numero dei libri: infatti, dopo il *de iustitia* in quattro libri, il *de poetis* e il *de philosophia* in tre, c'è il *Politico* in due e gli altri quindici in un solo libro: il ventesimo, *περὶ τὰ γαθοῦ*, è in tre libri ed è seguito da compilazioni di scritti platonici. È ovvio che non hanno niente a che fare col gruppo precedente⁴. Per questo il Ross nella sua silloge dei frammenti aristotelici, seguendo il Rose e l'Heitz, ha raccolto i primi diciannove scritti sotto il titolo comune di «dialoghi». Manca solo l'ottavo, il *Menesseno*, di cui non sappiamo niente. Il Moraux suppone che dovesse trattare dell'amicizia e che il titolo completo fosse *Μενέξενος ἢ περὶ φιλίας*⁵: i due titoli nel catalogo diogeniano compaiono staccati all'ottavo e al ventiquattresimo posto, perché probabilmente il compilatore ha citato solo il primo, mentre il sottotitolo è stato aggiunto più tardi in margine e inserito in secondo tempo in posizione sbagliata. L'esistenza d'uno scritto aristo-

telico dedicato all'amicizia non stupisce chi pensi al *Liside* platonico e soprattutto all'ampia trattazione che all'amicizia è riservata nei libri VIII-IX dell'*Etica a Nicomaco* e già nel I. VII dell'*E. Eudemia*, nei quali c'è sicuramente più d'uno spunto tolto dallo scritto essoterico⁶. Si tratta, comunque, solo di supposizioni.

Il catalogo dell'Anonimo⁷ è articolato in tre parti: la prima comprende 139 titoli, la seconda 47 (140-187), la terza dieci, di opere pseudepigrafi (188-197). Se confrontiamo i primi venti titoli del catalogo dell'Anonimo con l'analoga sezione del catalogo di Diogene Laerzio, possiamo fissare quanto segue:

A. I primi diciannove titoli del catalogo dell'Anonimo corrispondono esattamente a quelli della lista di Diogene: manca solo, nella lista dell'Anonimo, il num. 17 di Diogene Laerzio, che è l'*Alessandro*: questo compare nell'Anonimo al num. 22, mentre al num. 17 è ricordato l'*οἰκονομικὸν ἄ*, che è citato invece da Diogene Laerzio al num. 23, sia pure sotto il titolo leggermente diverso <περὶ> οἰκονομίας ἄ.

B. Altre diversità si rilevano quanto all'ordine di successione e, più importante, alla consistenza delle opere: così il *de philosophia* è in tre libri per Diogene, in quattro per l'Anonimo; il *Politico* è in due libri per Diogene, in uno per l'Anonimo; il *Grillo* è in un libro per Diogene, in tre per l'Anonimo. Se ammettiamo che il catalogo diogeniano per i primi diciannove scritti sia steso in rapporto al numero dei libri, dobbiamo concludere che in tutt'e tre i casi la verità sta dalla parte di quest'ultimo. In effetti i tre scritti *de philosophia*, *Politico* e *Grillo* si susseguono l'un l'altro in quanto il primo ha tre libri, il secondo due, il terzo uno.

C. Difficile chiarire in che modo si siano prodotte le diversità tra i due cataloghi. Il Moraux, che le ha studiate in modo sistematico, ne ha fissato in primo luogo l'esiguità, in secondo luogo le ha spiegate, per la maggior parte, supponendo non senza motivo un qualche accidente sopraggiunto durante la stesura delle copie successive delle liste⁸.

D. È interessante notare pure come il num. 20 in entrambi i cataloghi sia il *περὶ τὰ γαθοῦ*, anche se in Diogene risulti di tre libri, nell'Anonimo di uno solo: a questo, dopo qualche epitome di opera platonica, vengono dietro opere di dialettica.

Più complesso il discorso a proposito del terzo catalogo, che è stato compilato da Tolomeo⁹ e risale a una fonte più recente di quella degli altri due, in quanto presenta il *Corpus Aristotelicum* nella forma che più o meno ha conservato fino ad ora. Inoltre, mentre Diogene cita 146 titoli e l'Anonimo 197, contando anche le opere pseudepigrafi, il catalogo di Tolomeo ne ricorda solo 92. Taluni dei diciannove «dialoghi» ricordati da Diogene e dall'Anonimo compaiono nei primi venticinque titoli del catalogo di Tolomeo¹⁰: precisamente *Prorettico, de philosophia* (3 libri), *sophista, de iustitia* (4 libri), *de educatione* (4 libri), *de nobilitate* (5 libri), *de poetis* (3 libri), *de regno* (6 libri), *eroticà* (3 libri), *de voluptate* (1 libro): ne mancherebbero nove o otto, se si identifica il *περὶ φιλίας*, 25° nella lista tolemaica, con il *Menesseno*, ottavo nella lista di Diogene. Quindi non sono ricordati il *Politico*, la *Retorica o Grillo* (il *περὶ ῥητορικῆς γ*, nominato da Tolomeo al quarto posto, si riferisce all'omonimo trattato aristotelico e non al dialogo *Grillo*), *Nerinto, simposio, de divitiis, de anima* (= *Eudemo*), *de oratione, Alessandro*. L'omissione di otto o nove titoli dei dialoghi è ampiamente compensata dalla presenza di quasi tutti i trattati scolari di Aristotele e in questo va vista l'influenza di Andronico di Rodi, il cui catalogo delle opere di Aristotele sta alla base del catalogo di Tolomeo¹¹. Andronico, com'è stato dimostrato, evidenzia i trattati scolari e non cura le opere dialogiche. Sempre nei primi 25 titoli troviamo bene in vista il *περὶ τὰ γαθοῦ*, un'epitome della *Repubblica* e delle *Leggi* di Platone, il *de ideis*, opere ricordate anche in Diogene Laerzio e nell'Anonimo, immediatamente dopo i primi 19 dialoghi. Troviamo pure altri scritti recensiti per la prima volta e non tutti aristotelici¹².

In ogni caso i cataloghi fissano l'esistenza di un corpo di opere dai titoli platonizzanti, che devono segnare l'inizio dell'attività filosofica di Aristotele: evidenziano, soprattutto i

primi due, la distinzione di tali opere dalle altre, a quanto indicano la collocazione che hanno e il tema che trattano, e ne rilevano, infine, la consistenza, ch  vicino a scritti di breve respiro, se ne trovano altri in tre e in quattro libri: non dovettero, quindi, rappresentare qualcosa di accessorio, di poco conto, nella vita di un pensatore. Basterebbe quest'osservazione per renderne interessante lo studio: essi, oltre tutto, costituiscono una tappa nella formazione spirituale di Aristotele e possono servire da termine di confronto per il successivo svolgimento del suo pensiero, nei limiti in cui   lecito parlare di svolgimento.

Che siano di Aristotele e non di altri, come sostenne con caparbieta il Rose¹³, lo dimostrano i cataloghi, i quali, soprattutto quello di Diogene e dell'Anonimo, risalgono al III sec. a.C. e, dunque, a un'epoca abbastanza vicina ad Aristotele, per cui hanno una loro credibilita, in secondo luogo, le citazioni che di tale blocco di «dialoghi» fanno Aristotele e altri autori. Basta leggere le «testimonianze»: la prima e la seconda accennano al *de philosophia*, la terza a un libro sui poeti e sulla poetica che non   la nostra *Poetica*, la quarta cita qualcosa simile alla τεχνων συναγωγη, la quinta, la settima, l'ottava e altre alludono a un modo di scrivere abbondante, fluente, che non   quello dei trattati: nella dodicesima e nella tredicesima si tratta di un dialogo condotto *more Aristoteleo*. Diogene Laerzio cita il *Sofista* (fr. 1a, 1b Lau) e il περὶ παιδείας (fr. 2 Lau), Ateneo il *Simposio* (fr. 2 Lau), Stobeo il περὶ εὐγενείας (fr. 1, 2, 3 Lau), Siriano il *Politico* (fr. 2 Lau), Quintiliano il *Grillo* (fr. 2 Lau) e ogni citazione stringe opera e autore, il che respinge assolutamente ogni dubbio sulla paternita di questi scritti — e non parlo di quelli pi  sostenuti, ad es. il *Protretico*, i quali sono ricordati pi  spesso (cfr. ARIST. *Fragm. Sel.*, pp. 26-28). Ancora: dalla testimonianza ventinovesima alla trentanovesima si parla di scritti essoterici o pubblicati o divulgativi, i quali erano ben noti e reperibili non solo nella scuola, ma anche fuori e che, comunque si intendano, rappresentano un gruppo di opere con particolari propriet , distinte dai trattati.

Per questo si pu  a ragione parlare di un Aristotele diverso da quello che conosciamo comunemente¹⁴, diverso

perché, per lo meno per quanto riguarda il modo di esprimere il suo pensiero, non è ricorso al trattato o alla lezione, che costituiscono il *Corpus*, ma ad altre forme, in primo luogo al dialogo, come attesta Cicerone nella test. 13 e come lasciano intendere il fr. 2 Lau. del *de nobilitate* e il fr. 6 Ross dell'*Eudemo*. Affrontare un tema in forma dialogica significava tentare un'opera esteticamente sostenuta. Così Aristotele si metteva sulle orme di Platone, il creatore del dialogo.

Di qui la supposizione che esistesse un gruppo di opere aristoteliche che si possono definire «dialoghi». Ciò non significa, però, che tutt'e diciannove le opere di cui discutiamo siano stese in tale forma¹⁵, bensì solo che possono effettivamente essere considerate a parte dalle altre, per talune caratteristiche che in queste altre non tornano: una di tali caratteristiche è il dialogo. In effetti, là dove si trattava di proporre differenti opinioni riguardo a determinati argomenti, il dialogo era ancora lo strumento più utile e adatto: così nel *de philosophia* e nel *de iustitia* — e che il numero dei dialoghi fosse cospicuo è testimoniato tra gli altri da Dione Crisostomo, test. 16, che parla di «molti dialoghi». Ma ce ne erano delle altre. Isocrate aveva usato i suoi scritti come mezzi di parenesi, di esortazione¹⁶. Perché non poteva usarli allo stesso fine Aristotele, così attento alle novità in ogni campo? La parenesi comportava un discorso continuo: tale era forse il *Protrettico*, secondo non pochi studiosi — ed è opinione abbastanza solida. Vicino al dialogo e alla parenesi, anche la lettera, e cioè la forma epistolare, potrebbe essere considerata un'altra caratteristica delle opere della prima parte del catalogo: probabilmente l'*Alessandro* e il *περὶ βασιλείας* sono delle lettere¹⁷.

Voler determinare la forma di tutte è altrettanto difficile che volerle considerare tutte «dialoghi» nel senso comune: non abbiamo elementi sufficienti per risolvere il problema. Bisognerà quindi studiare ogni caso per sé, e concludere, dopo aver valutato quel poco che si ha a disposizione. Del resto, qualcosa di simile si ha per Seneca: anche a proposito di Seneca si parla di «dialoghi»¹⁸ e si sa molto bene che quella definizione va intesa in senso lato. Lo stesso per Aristotele: insomma, ripeto, il termine vale solo in quanto serve a indi-

care un certo numero di opere che, fossero dialoghi, parenesi, lettere o altro, e per la loro interna struttura e per la forma più curata, non potevano essere situate sullo stesso piano delle altre. Di qui la loro netta differenziazione.

Il problema della redazione di tali opere non è di facile soluzione, dato che bisognerebbe possedere molto più frammenti di quanti ne possediamo per dire una parola definitiva: porlo, quindi, ha senso solo per quelle opere che, come il *Protreptico*, l'*Eudemo*, il *de philosophia* permettono un'analisi attenta dell'atteggiamento di Aristotele nei confronti di altre dottrine e, soprattutto, della dottrina dell'Accademia. Con il clima di grande libertà ivi dominante, non è illogico immaginare che tale atteggiamento fosse critico di fronte a particolari temi¹⁹, ad es. quello del piacere, della virtù, delle idee — di quest'ultimo soprattutto, che per molti studiosi rappresenta il nodo centrale alla cui stregua si dovrebbe giudicare il pensiero dell'Aristotele giovanile. Come poteva egli non tener conto delle discussioni che in proposito sono riferite dal *Parmenide*, un dialogo che, nella prima parte, rispecchia fedelmente un dibattito di scuola e che con buona probabilità risale a qualche anno dopo il 369 a.C. e, dunque, è anteriore o contemporaneo all'ingresso di lui nell'Accademia²⁰? Come poteva una natura come la sua, tesa al concreto, al positivo, con una formazione fondamentalmente scientifica, ignorare tutto questo e riagganciarsi a posizioni ormai superate, anzi continuamente prese di mira? Quel che il platonismo offriva in esclusiva alle intelligenze era l'esigenza di un quid che, presente in ogni campo dell'esperienza umana, tale esperienza spiegava e fondava: lo si coglieva nel campo morale, nel campo religioso, nel campo gnoseologico, dovunque: era la base della conoscenza, il fondamento dell'etica, il sostegno degli enti, l'essere nel mondo fluente del divenire. Però l'esigenza di un tale quid poteva ben essere condivisa e accettata senza che con ciò si disconoscessero le contraddizioni emergenti dall'esame di quel determinato quid che Platone presentava e dei suoi rapporti con le cose. Ciò spiega il colorito platonico avvertibile in Aristotele, soprattutto nelle prime opere, e la contemporanea critica all'idea. In altre parole, il quid, e cioè l'idea, come esigenza poteva restare, ma non nella forma in cui Platone l'aveva presentata,

perché allora non si riusciva a trovare un equilibrio tra idea e cosa. Questo, che era il travaglio più profondo del platonismo, andava curato in altro modo, mutando, cioè, come poi vedremo, la concezione dell'idea (cfr. cap. XVI, nota 1). Pertanto lo studioso dovrà sceverare con cura in quei primi tentativi gli elementi che vanno riportati a Platone e quelli nei quali la personalità di Aristotele s'impone con tutta la sua forza, evitando di torcere a una spiegazione preconcepita un vocabolo ambiguo, di esasperare un'espressione senza alcuna considerazione per le altre, di dimenticare che coi frammenti si richiede la massima circospezione. È un criterio al quale ci si deve tenere stretti e per gli scritti più consistenti, quali l'*Eudemo*, il *Protrettico*, il *de philosophia*, e per quelli di più modeste dimensioni.

Per precisare il problema della datazione dei dialoghi, sappiamo che il *Grillo* apparve dopo il 362 a.C., l'*Eudemo* poco dopo il 354 a.C., il *Protrettico* tra il 353 e il 350 a.C., il *de philosophia* per i più durante il periodo accademico, secondo Jaeger qualche anno dopo, tra il 347 e il 345, quando Platone era già morto²¹. Risalirebbero grosso modo all'epoca della permanenza di Aristotele presso l'Accademia o ai primi anni di Asso. Tale datazione potrebbe estendersi a tutti, si eccettuino l'*Alessandro o per le colonie* e il περὶ βασιλείας, che, dato il tema, suppongono l'uno, l'andata di Aristotele alla corte di Mieza (343-42 a.C.), l'altro, la spedizione macedone contro la Persia che ha inizio nel 334 a.C.: furono quindi composti dopo tali date. Né con ciò si commette alcuna illogicità. Non poche opere di Aristotele sono suggerite da motivi occasionali, che ovviamente provocarono risonanza in certe idee che gli covavano in petto: così il *Grillo* fu composto in occasione della morte di Grillo, il figlio di Senofonte, l'*Eudemo* in occasione della morte dell'amico condiscipolo davanti a Siracusa, il *Protrettico* è una delle tante prese di posizione dell'Accademia di fronte alla scuola di Isocrate — e questi tre avvenimenti risalgono agli anni di permanenza di Aristotele presso l'Accademia (cfr. cap. III, testo nota 26).

Ancora: non pochi «dialoghi» o hanno, come s'è detto, titoli platonizzanti (si pensi al *Politico*, al *Sofista*, al *Menesseno*, al *Simposio* etc.) o svolgono temi squisitamente platonici (si

pensi al *περὶ ἡδονῆς*, al *περὶ πλούτου*, al *περὶ ποιητῶν* etc.). Anche questi si comprende come risalgano allo stesso periodo. Che tale produzione, senza dubbio cospicua, veda la luce entro un arco di dieci, quindici anni (non si può certo pensare che appena entrato nell'Accademia Aristotele cominciasse a scrivere) non stupisce, se si considera la stoffa dell'autore²² e, in più, la consistenza e la natura di tali scritti, i quali, al di là della forma, possono essere definiti anch'essi frutto della scuola, se trovano tutti la loro giustificazione nell'ambiente accademico. Furono quindi composti da Aristotele tra i 23 e i 35 anni²³. Di qui si coglie con esattezza il senso dell'aggettivo «giovanile» attribuito al primo Aristotele: tale aggettivo, visto in prospettiva temporale, si oppone per contrasto all'Aristotele maestro del peripato che in Atene, tra il 333 a.C. e la morte, avvenuta nel 323 a.C., mise insieme un corpo di lezioni di notevolissima ampiezza. Tanto che, anche sotto questo rispetto, trattati e dialoghi si richiamano tra loro. Quindi Aristotele nelle prime opere riprese gli stessi temi del Maestro. In che modo è difficile dire, ma non è lecito pensare che ogni sua trattazione fosse ripetizione pedissequa di motivi e temi svolti già da Platone: un garbato dissenso non disconviene ad Aristotele. Per cui tali opere potevano pur essere critiche nei confronti di lui. Fu probabilmente questa la ragione della *διαφορὰ* di Aristotele nei riguardi di Platone, di cui le fonti antiche non sono scarse e che, se la si intende a dovere, può avere un fondo di verità²⁴.

I dialoghi di Aristotele sono scomparsi, dopo avere goduto il loro momento di fama: basti pensare all'esaltazione di Cicerone. Gigon²⁵ tenta di spiegare tale cedimento adducendo alcuni motivi. Così l'abbandono della forma dialogica nella filosofia epicurea e stoica non agevolò certo il loro perdurare: inoltre, l'Aristotele dei trattati, con la sua critica agguerrita e incisiva, dovette suggestionare gli spiriti del I sec. a.C. molto più che l'Aristotele dei dialoghi. Sono motivi d'un qualche valore — e ce ne sono degli altri. Ma certo la smisurata potenza di Platone offuscò ogni tentativo che altri affrontò sullo stesso terreno, sia pure con novità di vedute e sensibilità per le mutate condizioni culturali. La scomparsa dei

dialoghi di Eschine, di Aristippo, di Antistene e di Aristotele resta una delle lacune più dolorose e difficilmente sanabili nella storia del pensiero greco.

2.

IL DIALOGO PLATONICO

Aristotele entrò nell'Academia nel 367 a.C.²⁶. Platone aveva sessant'anni e, abbozzata oramai nelle grandi linee la sua filosofia, cercava di rifinirla, continuando ad affrontare le obiezioni che i discepoli e lui stesso formulavano a questo e a quel proposito e riproponendo quindi alla luce di tali risposte una visione più critica del suo pensiero. Al 368-67 a.C. risale, per ammissione comune, il *Teeteto*²⁷, un dialogo sul quale dovremo tornare e che vuol essere anche un tributo di omaggio a Teeteto, uomo valente e ottimo (142b) caduto molto probabilmente nella battaglia tra Ateniesi e Tebani del 369 a.C. Nel 367 a.C. avviene il secondo viaggio di Platone in Sicilia, alla corte di Siracusa, e si discute, come si sa, se il *Teeteto* sia stato composto prima o dopo²⁸. Comunque sia di ciò, è certo che il viaggio dovette essere seguito con particolare attenzione da tutti i discepoli di Platone per l'importanza eccezionale che rivestiva, date le particolari condizioni in cui si svolgeva e che facevano prevedere un esito positivo²⁹. Fu, insieme, un'ulteriore spinta a verificare i fondamenti filosofici e politici del platonismo, quale appariva nelle tante opere che il Maestro aveva composto. Anche se all'ingresso nell'Academia Aristotele fu ammesso al corso elementare in preparazione a quello di dialettica vero e proprio³⁰, non è pensabile ch'egli, assetato com'era di sapere, non mettesse mano a conoscere tutto ciò che in qualche modo gli agevolava lo studio e lo accostava al pensiero del Maestro.

Nel dialogo Platone aveva espresso la sua esperienza filosofica, al dialogo era rimasto sempre fedele. Motivi che lo spingessero a scegliere tale forma non mancavano. Socrate aveva esaltato e praticato la filosofia come contatto vivo di anime, e tale contatto aveva realizzato mediante la parola, superiore allo scritto, il quale, cristallizzato in una determinata

forma, senza un padre che lo difendesse, lo spiegasse e ne chiarisse le intime valenze, non poteva provocare le reazioni che provoca la parola parlata³¹. Solo la parola parlata è viva: ma non quando scende dall'alto, come nelle conferenze dei maestri di retorica che si compiacevano esclusivamente del ritmo, del suono, della musica che carezza le orecchie: nelle loro mani essa non era strumento di ricerca, ma di lotta e, spesso, di sopraffazione: non cercava la verità, ma tentava di imporre a ogni costo una tesi. Le lunghe conferenze non permettevano che si soppesassero le singole affermazioni, e neppure lo volevano, tese a inculcare un'idea nella mente degli ascoltatori.

Altra via doveva essa tentare per essere veramente viva: quella del confronto. Nel confronto poteva saggiare le sue possibilità e quelle degli altri: poteva attaccare e difendersi, esaminare e lasciarsi esaminare, chiarire il suo mondo, accostarsi alla verità. Ma il confronto esige, per lo meno, due che mettano in mezzo qualcosa e lo paragonino tra loro: nel caso di Socrate l'opinione che essi avevano di quel che costituiva l'argomento della discussione³². Di qui prende luce il procedere continuo per domanda e risposta, i due momenti eterni per la ricerca della verità: di qui prende luce l'asserzione più volte avanzata da Socrate di non essere maestro: non era maestro perché non aveva la verità, ma voleva raggiungerla e, a tal fine, univa i suoi sforzi a quelli dell'altro, senza lasciarsi scoraggiare dalle difficoltà dell'esame o dagli esigui risultati ottenuti: si poteva sempre abbandonare quella strada e prenderne un'altra, senza peraltro lamentarsi d'aver perduto tempo e fatica, perché la consapevolezza della vanità d'una ricerca arricchisce, come valore positivo, lo spirito.

Domanda e risposta, dunque, costituiscono il metodo filosofico per eccellenza: la filosofia è essenzialmente ricerca attuata attraverso il dialogo. Campo della ricerca è l'uomo, secondo il precetto delfico: l'uomo cerca se stesso, non qualcosa di estraneo, perché tutto rientra nella sfera dei suoi interessi. Tutto è visto attraverso l'uomo e tutto dev'esser visto attraverso l'uomo. E poiché facendo questo l'uomo realizza la sua umanità³³, s'intende la profondità della massima socratica che la vita è ricerca: a tale ricerca, in quanto si

converte con la vita, non verranno mai meno né l'oggetto né il tempo.

Queste poche osservazioni indicano a sufficienza l'importanza che Socrate annette al dialogo e dimostrano pure come nel dialogo si dovettero raccogliere ed esaltare le istanze tutte del pensiero di lui, collocato nella precisa realtà storica che lo circondava. Esso suppone la polis nella sua struttura politica — la democrazia, pur con tutti i suoi difetti, assicurava la libertà, soprattutto la *παρρησία*, la libertà di parola — nella sua struttura sociale — la partecipazione di tutti i cittadini alla vita della comunità esigea che tutti fossero messi in grado di affrontare determinati problemi e, dunque, ne parlassero, ne discutessero, li agitassero — nel tipo di educazione propugnato — la ginnastica raccoglieva i giovani nelle palestre e la musica presso il citarista, offrendo così loro un ideale di armonia nel corpo e nell'anima³⁴ — nella struttura architettonica — la polis fiorita intorno all'agorà suggeriva una forma di vita estroversa, aperta a ogni esperienza e curiosità³⁵. Suppone un legame profondo tra i figli della stessa terra: suppone la fiducia nella cooperazione con gli altri, al di là della distinzione delle classi e delle distinzioni naturali. Socrate non dialoga solo coi nobili e coi liberi, coi personaggi altolocati, ma anche con gli schiavi e con tutta la multiforme turba di venditori, di commercianti, di operai, di mestieranti, di cui riconosceva l'importanza, anche se nell'opinione di molti erano ritenuti e detti «banausi». Il dialogo, insomma, è il ponte lanciato da un uomo all'altro, come unico veicolo di comunicabilità, insistente sull'unica forza della ragione.

Tale incontro tra Socrate e l'altro rappresenta per Platone l'antecedente indispensabile alla costruzione del suo dialogo, che non è quello di Socrate, o, meglio, è il dialogo di Socrate trasfigurato dalla potenza della sua fantasia e del suo pensiero, sicché a ragione il Wilamowitz³⁶ ha scritto che il vero creatore del dialogo è Platone. Altri socratici hanno tentato la stessa forma: l'invidia del tempo, s'è notato, non ce ne ha conservato integro nessuno, tranne i *Memorabili* di Senofonte, il *Simposio* e l'*Economico*, sempre di Senofonte. Questi scritti hanno un loro fascino³⁷, ma un qualunque confronto con uno dei grandi dialoghi di Platone ne rileva la reale consistenza.

Il dialogo di Platone è l'esaltazione della parola parlata, l'erede diretto del dialogo socratico³⁸, e quando in talune opere raggiunge la perfezione segna un momento irripetibile nella storia dello spirito, sicché hanno ragione coloro che in esso badano a cogliere l'eco di quanto di più bello e grande il genio greco aveva creato, l'epos con il suo mondo pieno di suggestione e di potenza, la poesia esiodica con la sua sofferta meditazione sulla vita umana, la lirica con l'affermazione dell'io, il mondo dorico con l'esaltazione della nobiltà, la sofistica con la critica spregiudicata, la tragedia coi suoi problemi esistenziali³⁹, la commedia e il mimo col loro piglio giocoso⁴⁰ — tutto questo trova posto nel dialogo platonico in una rielaborazione inimitabile che, ripeto, è opera esclusiva di Platone. La perfezione alla quale alludevo, consiste nell'equilibrio tra rappresentazione e pensiero⁴¹, un momento ch'era difficile fermare, perché troppi elementi dovevano essere elaborati e accordati all'intento dell'opera e, insieme, facilissimo distruggere, quando una delle due componenti che l'avevano prodotto si fosse imposta con prepotenza sull'altra. Come difatto avvenne, allorché le esigenze del pensiero si sovrapposero a quelle della rappresentazione. Ciò significa, in altre parole, che a un certo momento, nello spirito di Platone si creò uno squilibrio e l'antica armonia si spezzò. In effetti, nelle ultime opere, ad es. nel *Sofista*, nel *Politico*, nelle *Leggi*, sopravvive sì la forma dialogica, in quanto c'è chi parla e chi risponde, ma l'anima che aveva vivificato le prime manca del tutto. Il bisogno di tener dietro al ragionamento che segue la sua strada ha ormai relegato in secondo piano ogni altra esigenza: resta, comunque, sintomatico il fatto che nemmeno lo squilibrio, al quale si è accennato, riuscì a far tacere quella forma di comunicazione che rimaneva la sola veramente valida per Platone, qualunque fine volesse raggiungere, discussione, esortazione, insegnamento, critica. A rendere più consistente tale squilibrio dovette concorrere in misura notevole l'attività pedagogica che Platone svolse nell'Academia: tra l'andamento degli ultimi dialoghi e le lezioni non c'era in sostanza grande differenza. La lezione che Platone amava non era fatta per solleticare chi parlava o carezzare chi ascoltava: tendeva a porre interrogativi, a dare risposte, e, insieme, a prospettare i

limiti di tali risposte: era una lezione che esigeva il concorso di tutti, ch'era in fondo dialogo, e continuava tenace, pur quando ne era esaurita la espressione verbale. Tale fu la lezione o, secondo alcuni, il corso di lezioni sul bene, con cui Platone stupì tanti ascoltatori poco preparati⁴². Noi non l'abbiamo e ogni ricostruzione è ipotetica. Ma certo, se molti sono i motivi che ce ne fanno rimpiangere la perdita, uno, e non l'ultimo, è che, se l'avessimo, potremmo misurare il vero rapporto tra lezione e dialoghi e, inoltre, il rapporto tra lezioni platoniche e aristoteliche. Forse, sul piano didattico, Maestro e discepolo non erano troppo distanti⁴³.

Dal punto di vista formale i dialoghi platonici non si presentano tutti uguali. Diogene Laerzio III, 50 ricorda in proposito una distinzione d'una qualche utilità: ci sono dialoghi drammatici, dieghematici o narrativi o espositivi, e, infine, misti⁴⁴. Ognuna di queste forme risponde a determinate esigenze e comporta un pro e un contro — e Platone visse il dramma postogli dalla forma, che era per lui non un rivestimento da usarsi indifferentemente per questo tema o per quello: era, invece, parte dell'opera e per ciò nasceva con l'idea stessa che all'opera presiedeva⁴⁵.

Grosso modo i primi e gli ultimi dialoghi sono drammatici; narrativi o dieghematici quelli di mezzo; alcuni, sempre di mezzo, misti. S'intende il motivo della forma drammatica nei primi dialoghi, quali l'*Eutifrone*, il *Critone*, l'*Ippia maggiore e minore*, l'*Ione*, il *Menesseno*, il *Lachete*, il *Gorgia*, l'*Alcibiade* etc. Si trattava di trasporre in un componimento quel che la realtà suggeriva e, quasi inavvertitamente, Platone era portato a scegliere quel tipo di espressione. Il quale, poi, era abbastanza semplice per un uomo dotato come lui. Al centro c'è la figura di Socrate, non corruttore della gioventù, non importatore di nuove divinità, non maestro di ateismo, ma ricercatore indefesso del vero, propugnatore d'una morale più critica, amante del discorso breve⁴⁶. C'è, insieme, la polemica coi sofisti, con la loro deprecabile onniscienza, con la loro spavalderia e i discorsi lunghi: c'è il tentativo di fissare certi concetti che tutti credono di conoscere, ma che, alla prova dei fatti, nessuno riesce a definire — e la mancanza di una conclusione sicura rende più verace la rappresentazione che Platone tenta,

giacché è estremamente difficile seguire in una discussione la luce della verità, e, anche quando la si intravede, non si ha sempre la forza di lasciare il proprio punto di vista. Gli interlocutori di Socrate devono essergli ovviamente coevi, talora più giovani, talora più vecchi. Sono più giovani Polo, Alcibiade, Ippia, Menesseno, altri; coetanei Critone e Gorgia; più anziani Nicia, Lisimaco. Era, questa, un'esigenza della forma drammatica. Ancora: tale forma non ha bisogno, a rigore, di «cornice», ché la conversazione è introdotta immediatamente. L'ambiente, se anche non ritratto, si coglie da un'annotazione, da un cenno — in genere è una palestra, un'agorá, una stanza. Sullo sfondo dell'*Eutifrone* si innalza il portico del Re; l'agorá di Atene e il buleuterio risuonano nel *Menesseno*; gare di rapsodi sono rievocate nell'*Ione*, e così via.

La stessa forma, più scarna, più essenziale, riappare negli ultimi dialoghi, ma, vedremo, per motivi diversi da quelli che giustificano l'antica, sicché il ritorno alla primitiva esperienza va spiegato in rapporto all'evoluzione del pensiero di Platone e al bisogno di evitare certe difficoltà che gli presentavano i dialoghi ai quali aveva posto mano, una volta messi da parte quelli della prima forma. Ché tra i dialoghi drammatici della giovinezza e della vecchiaia ci sono quelli narrativi e misti. Come si spiega tale conversione in Platone?

Lo Stefanini⁴⁷ richiama opportunamente *Resp.* III, 392c sgg., un brano in cui si parla appunto della materia e della forma del dire, ἄ τε λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον, quali convengono ai guardiani. Quanto alla forma si distinguono la narrazione, l'imitazione, la forma mista delle prime due, ἤτοι ἀπλῆ διηγήσει ἢ διὰ μιμήσεως... ἢ δι' ἀμφοτέρων: è la distinzione già vista in Diogene Laerzio, anche se espressa in altri termini, e non si andrà errati forse nel pensare che derivi proprio dalla *Repubblica*. La narrazione, osserva Platone, domina nei diti-rambi, che all'inizio furono esclusivamente narrativi e solo più tardi diventarono mimetici: l'imitazione nella tragedia e nella commedia: la forma mista nell'epos, nel quale si trovano narrazione e imitazione, ossia racconto del poeta e azione dei personaggi. Il problema della *Repubblica* è vedere quale di queste forme si possa ammettere nella polis ideale. La forma imitativa dev'essere accettata quando si tratta di imitare

l'uomo dabbene: nel caso d'un malvagio, no. Di qui lo spazio alle altre due forme, la narrativa e la mista, in cui la narrazione permetteva di riferire azioni e cose di cui l'imitazione non era accettabile. In tal modo erano salvaguardate le esigenze morali dello scrittore.

In rapporto alla tripartizione di cui s'è detto si può spiegare il dialogo platonico. Il dialogo del primo periodo appartiene alla forma imitativa: era giustificato dai motivi cui s'è accennato e pienamente conveniente alla problematica che il giovane Platone andava elaborando sulla meditazione della filosofia socratica. Ma vicino a questa compagno ben presto la forma narrativa, in cui tutta la vicenda filosofica è calata in un racconto più o meno lungo — si pensi che la *Repubblica*, nonostante la molteplicità dei motivi che affronta, è una narrazione — e la forma mista, in cui in un dialogo iniziale diretto ovvero in una narrazione contenente uno o più dialoghi si inserisce un altro dialogo raccontato: esempi del primo tipo sono, vedremo, l'*Eutidemo*, il *Protagora*, il *Fedone*: del secondo il *Parmenide*. Non era certo il pericolo di affrontare temi non adatti all'uomo buono che spinse Platone ad abbracciare tali forme — un moralismo così miope non gli si addice — egli dovette piuttosto ponderare i vantaggi che ne ricavava, uno soprattutto, il più vistoso, e cioè la maggiore disponibilità di personaggi e di cose dal punto di vista temporale. La realtà sta sempre alla base del racconto, ma diventa molto più vasta, giacché non è più limitata al mondo che ruota intorno ai personaggi partecipanti al dialogo. Costoro possono senz'altro richiamare cose e avvenimenti antichi, ma non al punto da sovrapporre la narrazione di tali cose e avvenimenti al dialogo che stanno tenendo: l'interesse del dialogo attuale lo vieta. Chi narra, invece, non essendo legato da tali strettoie, può spaziare in ogni dimensione e ricordare qualsiasi situazione o momento gli piaccia, e che ha conosciuto per vie diversissime. Ad esempio, un personaggio ch'era stato presente a un certo avvenimento, poteva averlo riferito a un altro, e questo, a sua volta, a un altro ancora: l'ultimo, il terzo, lo rievocava nel racconto platonico, facendosi così portavoce di fatti antichi di qualche generazione e, volendo, distanti nello spazio. Tutto ciò arricchiva immensamente la tavolozza dello scrittore: ca-

ratteri nuovi e diversi, nuovi atteggiamenti, nuove passioni, nuove idee, un mondo nuovo, insomma, che si riversa ed allarga il più ristretto ambiente del dialogo drammatico. Lo stesso vantaggio può essere considerato dal punto di vista estetico. In effetti, mentre nei dialoghi drammatici esigenze di chiarezza vogliono che si limiti al massimo il numero dei personaggi, con la narrazione tale preoccupazione scompare: nel *Protagora* compaiono ben otto personaggi, nel *Simposio* undici, se non dodici⁴⁸. Non è un caso che proprio i dialoghi narrati siano tra i più splendidi di Platone.

Tutto ciò ricompensava abbondantemente quell'unico aspetto negativo che tali dialoghi, narrativi e misti, si trascinavano dietro, giacché nei primi si doveva incessantemente fissare la paternità delle diverse asserzioni: «disse Tizio» «replicò Caio» etc., nei secondi si doveva non una volta sola citare colui che era la fonte della narrazione, al quale chi raccontava si richiamava, garantendo così la veracità del racconto. L'una e l'altra operazione creavano una certa pesantezza che Platone sentì, tanto che ricorse a più d'un espediente per evitarla o, almeno, per contenerla in proporzioni accettabili.

Prendiamo il *Fedone*. C'è, all'inizio, il dialogo in forma drammatica tra Echecrate e Fedone: Echecrate chiede all'altro notizie sulle ultime ore di Socrate. Per soddisfare l'amico, Fedone racconta un secondo dialogo in cui, oltre Socrate, compaiono Critone, Simmia, Cebete, gli altri che assisteranno alla morte del Maestro: ricrea, cioè, il dialogo che fu tenuto in carcere poco prima che Socrate bevesse la cicuta. Si badi, però, che Fedone, che narra a Echecrate, è stato presente alla morte di Socrate e cioè alla scena che narra: dunque non ha nessuna necessità di richiamarsi alla fonte, che è lui stesso. Pertanto il racconto di Fedone non soffre complicazioni da questo punto di vista. Echecrate, d'altra parte, non interrompe il racconto dell'amico se non due volte, a 88c e a 102a, per cui il secondo dialogo è quello che effettivamente domina e fa addirittura dimenticare il primo.

Sullo stesso impianto dramma-narrazione insistono, s'è già detto, l'*Eutidemo* e il *Protagora*. Nell'*Eutidemo*, nel primo dialogo diretto tra Socrate e Critone s'inserisce il secondo dialogo narrato, che ha per oggetto la discussione di due eristi

con alcuni giovani e con Socrate che adesso fa il racconto a Critone. Anche nel *Protagora* si ha un dialogo iniziale tra Socrate e un non nominato amico, cui segue il dialogo raccontato, che ha per oggetto la discussione tra Protagora e altri, tra i quali sempre Socrate: qui pure Socrate è la fonte del secondo dialogo e, s'è visto, uno dei due interlocutori del primo. Ovviamente l'autorità alla quale dovrebbe richiamarsi nell'*Eutidemo* e nel *Protagora* è se stesso e sarebbe assurdo riportare la fonte della narrazione. A questi si può allineare il *Simposio*, che ha inizio anch'esso con un dialogo tra Apollodoro e un non nominato amico, il quale, a nome di altri, gli chiede notizie riguardanti il simposio che Agatone in occasione della sua vittoria agli agoni tragici offrì a Socrate, a Fedro, ad Aristofane, ad altri. Apollodoro subito accetta: «credo di non essere del tutto impreparato su quel che mi chiedete» (172a) e, per giustificare la sua pronta accettazione, ricorda, a sua volta, come la stessa richiesta gli fosse stata già fatta. Pertanto, la narrazione di lui ha una partenza un po' complessa, proprio per il lungo dialogo riportato, che poi cede il posto al dialogo diretto tra Apollodoro e l'altro che l'aveva interrogato per primo. Comunque, il *Simposio* si muove all'inizio come i dialoghi citati. Ma poi cambia, in quanto Apollodoro, diversamente dal Fedone e dal Socrate di quei dialoghi, non è stato presente alla scena e quindi non può essere la fonte diretta della narrazione. Tale fonte è Aristodemo cittadino, innamorato di Socrate e che con Socrate aveva partecipato alla festa. Aristodemo ha narrato il simposio a vari amici, e tra questi ad Apollodoro: Apollodoro l'ha ben ascoltato e nei punti più difficili ha interpellato anche Socrate: con ciò la veracità dell'esposizione è assicurata⁴⁹. Ora Apollodoro ripeterà tale esposizione a coloro che gliel'hanno richiesta. Quindi nel *Simposio* i canali della trasmissione sono Aristodemo-Apollodoro. Apollodoro attesta all'inizio (174a) che ripeterà il racconto come lo faceva Aristodemo: quindi terrà una narrazione, e pertanto si deve riportare non una volta sola a lui: per questo s'incontra non di rado l'inciso «raccontava Aristodemo» che richiama la fonte prima del resoconto, ma che può ingenerare nella lettura del dialogo una certa lentezza e, aggiungerei, difficoltà, se si badi alla sequenza di infiniti che

talora ricorrono, soprattutto all'inizio, retti tutti da un ἔφη esplicito o sottinteso⁵⁰.

Più artificioso il *Parmenide*, ove vari dialoghi sono inseriti l'uno nell'altro e raccontati tutti da Cefalo. Cefalo, infatti, riporta la narrazione d'una discussione tra Parmenide, Zenone e Socrate, quale gli aveva fatto Antifonte, a cui l'aveva fatta Pitodoro, seguace di Zenone e presente al dibattito. Dunque, la narrazione di Pitodoro, fonte prima, attraverso Antifonte, arriva a Cefalo che apre il dialogo. Tale complicata impalcatura, dovuta alla solita necessità di garantire la veracità del resoconto, soprattutto nella dimensione temporale, si rileva ad es. a 127a: «disse, dunque, Antifonte che Pitodoro gli diceva che un giorno Zenone e Parmenide erano venuti alle grandi panatenaiche...»: chi parla è Cefalo. È vero che già dal secondo capitolo la narrazione è condotta nel modo stesso in cui dovette riferirla Pitodoro ad Antifonte: «Socrate, dunque, poi ch'ebbe ascoltato, chiese gli fosse riletta la prima ipotesi del discorso», ma richiami ai diversi canali di trasmissione non mancano: «mentre Zenone affermava questo, Antifonte disse che Pitodoro diceva che...» (136e etc.)⁵¹. Tali inserzioni non sono eccessive, ma senza dubbio complicano la lettura d'un dialogo già di per sé abbastanza difficile.

A tale particolare impianto allude forse una delle prime pagine del *Teeteto*, il dialogo del 368-67 a.C., coevo, s'è visto, all'ingresso di Aristotele nell'Academia. Quella pagina si riporta a tutti i dialoghi narrativi e, per quanto li riguarda, a quelli misti — e li critica. Il *Teeteto* si apre, infatti, con un prologo nel quale il megarico Euclide ricorda a Terpsione una conversazione che Socrate, poco prima della morte, e, dunque, intorno al 399 a.C., aveva tenuto con Teeteto: tale conversazione Socrate l'aveva raccontata a lui, Euclide, che prima aveva preso degli appunti, poi tali appunti aveva stesi in bella forma, corretti e rifiniti, sempre con l'aiuto di Socrate nei punti difficili e ambigui. Questo, come di consueto, garantisce la veracità del racconto. E tale racconto Euclide leggerà. Il dialogo, quindi, si presenta con un'impalcatura non dissimile dai dialoghi misti, quali l'*Eutidemo* e il *Protagora*. E invece, prima che il servo dia inizio alla lettura, Euclide vuole premettere qualche parola per giustificare il modo in cui ha

reso ciò che ha ascoltato da Socrate: «se non che il dialogo io lo scrissi in questo modo, e cioè non come se Socrate me lo raccontasse come me lo raccontò, bensì come se direttamente parlasse con quelli con cui disse d'aver parlato: e disse d'aver parlato con Teodoro il geometra e con Teeteto. Ora dunque, perché nello scritto non dessero fastidio quelle indicazioni tra un discorso e l'altro, ἵνα οὖν... μὴ παρέχοιεν πράγματα αἱ μεταξύ τῶν λόγων διηγήσεις⁵², sia quando Socrate diceva di sé per esempio “e parlai io” oppure “e io dissi”, sia quando diceva della persona interrogata, per esempio, “conveniva” oppure “non era d'accordo”, per ciò scrissi il dialogo come se Socrate parlasse egli stesso direttamente coi suoi interlocutori e tutte codeste indicazioni le tolsi via»⁵³. Come si vede, Platone, per bocca di Euclide, si sovrappone a Socrate, non accetta il modo in cui Socrate gli ha fatto il discorso e lo cambia. Ciò significa che Platone critica Platone — e lo scopo della critica, o, diciamo pure, della precisazione, è evidente: il continuo inserimento delle formule indicanti chi parla o risponde o accetta o rifiuta dava fastidio, procurava noia al dialogo. Platone, da stilista e da filosofo, avverte l'inconveniente e pensa di eliminarlo al fine di raggiungere chiarezza e sveltezza nell'esposizione, ed è tanto convinto della bontà di tale fine che la forma drammatica, s'è già detto, dominerà in tutti i dialoghi posteriori al *Teeteto*. Riprende quindi quella forma alla quale aveva fatto appello quasi per un impulso naturale nei primi dialoghi, ma la riprende con diverso interesse e con diverso intento. Non si trattava più di difendere Socrate e di evidenziarne la profonda umanità, nonostante l'immensurabile distanza che lo separava dai suoi interlocutori: ora il compito era la ricerca pura. Di conseguenza, se anche negli ultimi anni, insieme a una più attenta ricerca della forma⁵⁴, non mancano certe osservazioni e caratterizzazioni di personaggi, certe descrizioni d'ambiente, era tutto un di più⁵⁵. Socrate continua sì ad essere personaggio tra gli altri, ma non è più indispensabile come un tempo: nelle *Leggi*, poi, non compare. Se compare, non è più il Socrate che conosciamo, il cui filosofare si spiega e si giustifica solo se inserito nella vita della polis. L'agorà, la palestra sarà rimpiazzata dal chiuso d'una stanza ed egli dovrà adattarsi a una conversazione più

specialistica⁵⁶. Ché il tema dell'indagine muterà: si diraderanno gli argomenti morali, e compariranno temi più ardui, l'essere, l'errore, l'uno, dio. I suoi interlocutori pure saranno più qualificati. Tutti questi espedienti servono a semplificare l'articolazione del dialogo, a renderne più fuso e continuo il procedere, non troppo diverso, s'è detto, da quello d'un trattato. Insomma, la maturazione d'una coscienza filosofica più rigorosa, più severa rispetto ai primi tentativi di discussione spiega il ritorno al dialogo di forma drammatica e spiega, insieme, la rottura di quell'equilibrio tra narrazione e pensiero a favore di quest'ultimo, per cui, se gli ultimi dialoghi sono filosoficamente più impegnati rispetto a quelli di mezzo, non si può dire altrettanto che siano capolavori artistici.

Quanto al rapporto tra Platone e la sua opera, è noto ch'egli non compare quasi mai nei dialoghi: il suo nome, si eccettuino le lettere, ricorre pochissime volte e sempre di sfuggita. Nel *Fedone* 59b si dice che non poté essere insieme agli amici al momento della morte di Socrate, «perché era malato»⁵⁷; nell'*Apologia* 34a è ricordato come un eventuale accusatore di Socrate, maestro di corruzione, e a 38b è citato tra quelli che si offrirono a pagare per il maestro la somma di trenta mine. I membri della sua famiglia sono invece ricordati più volte. Alcuni di essi, anzi, danno il titolo ai dialoghi in cui compaiono e agiscono, ad es. il *Crizia*, il *Carmide*. Nella *Repubblica* hanno un ruolo importante i suoi fratelli, Adimanto e Glaucone: nel *Carmide* 157e sgg. si ha l'esaltazione del giovane Carmide, di Crizia e delle loro famiglie: siffatta esaltazione abbracciava di necessità anche la famiglia di Platone, parente stretto dei due. Tali lodi non devono essere prese del tutto sul serio: rappresentano comunque il tributo che Platone paga a uomini la cui personalità era rilevante in una città come Atene⁵⁸. Fossero parenti o no dell'autore, i personaggi dei dialoghi hanno una loro storia autentica che nella rievocazione artistica non è ripudiata, ma sottolineata e rilevata in quella galleria di ritratti ch'egli crea, studiando di ciascuno gesti, atti, inclinazioni, desideri latenti o manifesti. Taluni hanno notato una contraddizione nell'atteggiamento di Platone che non si pone mai interlocutore nei suoi dialoghi

mentre vi immette non di rado i suoi⁵⁹. Si tratta davvero di un atteggiamento inspiegabile?

Si deve ricordare che uno degli intenti dell'opera platonica, soprattutto dei primi dialoghi, fu l'apologia del Maestro, il quale, pertanto, doveva di necessità avere la posizione centrale. Di qui si può rispondere alla domanda. Se Socrate costituiva il fulcro dell'azione, tutti gli altri ruotavano intorno a lui, portatori di idee diverse: erano gli amici, i conoscenti, i sofisti, i politici. Lui, Platone, non era necessario che comparisse. Avendo rinunciato alla posizione di primo piano, affidata a Socrate, in qual altro modo avrebbe potuto prendere parte alla discussione? Farsi portavoce di una tra le altre posizioni era inutile, e perché forse non ne aveva ancora una, e perché nessuna riusciva a imporsi di fronte alla implacabile dialettica socratica e perché, alla fine, egli, come autore, dominava il dialogo. E poi, se Socrate era il suo eroe, ch'egli voleva difendere ed esaltare, se in quel ch'egli dibatteva aveva scorto la possibilità di uno svolgimento del filosofare in una direzione più stabile, è chiaro che poteva ben nascondersi dietro lui. Il convincimento di proseguire il discorso di Socrate non dovette presentarglisi tutto d'un tratto. Le aporie che compaiono nei primi dialoghi sono certo dovute all'insegnamento socratico, ma sono condivise da Platone, che voleva vedere chiaro egli stesso nei problemi che Socrate affrontava coi suoi interlocutori. Non per niente l'osservazione ricorre in più d'un dialogo⁶⁰. Socrate aveva una sua personalità ben definita, era conosciuto da tutti, martire o sovversivo. La domanda ch'egli avanza nei dialoghi platonici «che cos'è?»⁶¹ era la stessa domanda che il Socrate storico aveva tanto spesso rivolto ai suoi concittadini e che quindi non pochi dovevano ricordare. Era, insieme, il punto che Platone pensava di svolgere per arrivare a compiere quel che Socrate aveva solo iniziato. Per ciò, volendo trascurare motivi affettivi, era storicamente più vero e esteticamente più conveniente che Platone si celasse dietro lo schermo del Maestro, e non è senza ragione che anche a questo proposito si cerchino i limiti di tale sovrapposizione⁶².

Così il problematicismo riportato a Socrate aveva un tutt'altro senso e Platone evitava di siglare in nome proprio

una conclusione, di fermare una proposizione: Socrate, ripeto, poteva farlo, a modo suo, s'intende, scaricando su ogni affermazione la forza della sua personalità. Tale nascondere la propria individualità è un tratto che si coglie nell'Academia, in cui, comunque la si giudichi, la ricerca era molto spesso comune, e badava al risultato piuttosto che alle persone che ad essa partecipavano. Anche taluni dialoghi di Platone accennano in maniera impersonale a posizioni che nell'Academia erano agitate e sostenute da determinati studiosi: ciò dimostra la grande considerazione in cui era tenuto il lavoro di gruppo al quale gli studenti erano chiamati. Certe espressioni di Aristotele avallano quanto s'è detto⁶³.

Mi sembra dunque abbastanza chiaro il divario esistente tra i primi e gli ultimi dialoghi di Platone. I primi, aporetici, non dimostrano tanto una tesi in maniera positiva, quanto piuttosto l'insufficienza delle posizioni che comunemente si ammettono e che difficilmente resistono a una critica serrata. Sembrano, dunque, disperdersi per vari diverticoli, dimentichi di raggiungere una qualsiasi conclusione positiva. Tale impressione si corregge solo vedendoli articolati nello svolgimento del pensiero platonico, quando cioè le posizioni dei primi dialoghi troveranno una loro giustificazione nella dottrina più elaborata e complessa dei dialoghi posteriori. Si aggiunga pure che spesso non si sente l'urgenza di arrivare a una soluzione, perché è proprio dell'uomo libero, e, dunque, del filosofo, non essere schiavo del ragionamento, bensì sottoporre il ragionamento a se stesso. La tanto decantata *σχολή*, propria del filosofo, giustificava l'abbandono di una ricerca per un'altra che con la prima aveva un certo nesso e dalla cui soluzione sarebbe stata agevolata la soluzione dell'altra.

Tutto ciò può dare a chi legge il senso di una certa deficienza di rigore, se non di vigore, nel condurre una dimostrazione⁶⁴. Lo stesso Socrate, che generalmente guida il dialogo, accetta le digressioni, spezza una discussione per riprenderla più tardi, talora non si mostra nemmeno sollecito nel mandarla avanti, atterrito dall'ampiezza della ricerca. La maturazione filosofica, alla quale accennavo, correggerà anche questo fenomeno su cui del resto non è facile dare un giudizio definitivo, troppo distante essendo dalla nostra la concezione

che gli antichi avevano dell'unità d'un'opera⁶⁵. Comunque, negli ultimi dialoghi la tensione del pensiero che vuole dimostrare una tesi darà al dettato una più piena coerenza, accostandolo a un dettato scientifico.

In conclusione, trascurando qualche particolare di non grande rilievo, mi sembra che, per quanto ci riguarda, le caratteristiche del dialogo platonico vadano colte in riferimento alla forma, ai personaggi, alla conduzione del ragionamento. Quanto alla forma, si passa dalla forma drammatica a quella dieghematica ovvero alla mista, per tornare poi a quella drammatica della seconda maniera. Quanto ai personaggi, sono contemporanei o amici o conoscenti di Socrate o dell'autore, a meno che, come in taluni dialoghi narrati, non siano personaggi d'un certo momento nel campo filosofico o politico, vissuti qualche decennio prima. Platone non vi compare mai. Quanto, infine, alla conduzione del ragionamento, solo nelle ultime opere si arriva a un atteggiamento più rigoroso e consapevole, per cui in talune pagine si gustano la precisione e la sostenutezza di una dimostrazione o di un trattato: nelle prime la situazione è più fluida, meno tesa la ricerca e più aperta a digressioni e a rimandi.

Questi punti dovremo tenere presenti nel valutare il dialogo aristotelico.

3.

IL DIALOGO ARISTOTELICO

I ragguagli più interessanti in proposito ci vengono da Cicerone⁶⁶. Ciò indica come lo scrittore latino studiò l'opera del greco che aveva detto parole decisive sulla retorica e come lo riguardò, insieme a Platone, vero modello da seguire nella condotta dei dialoghi: per cui non pochi dialoghi di Cicerone seguono l'impianto di quelli aristotelici, e Cicerone stesso l'ammette. Tale ammissione, però, non dev'essere presa in senso troppo rigido, dal momento che anche dialoghi definiti aristotelici da Cicerone contengono più d'un tratto platonico. E veniamo a recensire quegli elementi che ricorrono

nel dialogo aristotelico e lo caratterizzano di fronte a quello platonico: tali elementi potranno a ragione essere detti aristotelici. A test. 6 Cicerone richiama la tecnica aristotelica del «de omnibus rebus in utramque partem dicere»: secondo test. 12 fa parte dell'*Aristoteleus mos* l'uso dei proemi: a test. 13 si accenna al modo di condurre il dialogo «ut penes ipsum (*scil. Aristotelem*) sit principatus». Quindi gli elementi aristotelici secondo Cicerone sarebbero:

1. la discussione pro e contro ogni cosa;
2. il proemio;
3. la direzione del dialogo affidata all'autore.

Rientrano nell'armamentario comune il mito, per cui cfr. *Eud.* fr. 6 pag. 18 Ross, le narrazioni storiche o leggendarie, particolarmente presenti nel *de philosophia*, i paragoni, la descrizione, l'aneddoto e altro: tutto questo, però, incontrandosi pure nel dialogo platonico, non può essere considerato tipicamente aristotelico, come i tre punti fissati. Verificarli nei pochi frammenti rimasti è impossibile: preferibile è indagare il motivo o i motivi che li hanno posti in vita e, dunque, li giustificano, tenendo presente quel che a buon diritto osserva l'Hirzel (*der Dialog*, I, pp. 272-73), che il dialogo aristotelico non è la semplice conseguenza di quello platonico: alla sua costituzione concorsero più esigenze, di natura soprattutto storico-dottrinale, che furono fortemente sentite da Aristotele e alle quali egli ritenne opportuno dare una risposta.

Quanto al primo punto, riguardante il parlare pro e contro una determinata tesi, si deve ricordare che nelle opere di retorica e di logica, Aristotele torna più volte sulla necessità per il dialettico e il retore di persuadere della tesi contraria: «ancora, bisogna essere in grado di persuadere gli altri della tesi contraria (alla nostra), come nei sillogismi dialettici, non certo per fare indifferentemente le due cose (ché non bisogna persuaderli di quel ch'è immorale) ma perché non ci sfugga come si pongano le questioni e perché, se un altro fa argomentazioni errate, siamo in grado di confutarlo. Nessuna delle altre arti conclude i contrari, solo la dialettica e la retorica lo fanno...»⁶⁷. Si sente subito il clima della scuola: il tema della discussione non è preso a caso, ma accuratamente preparato:

d'altronde, presentare d'un problema conclusioni contrarie era un esercizio caratteristico che dai sofisti in poi⁶⁸ era entrato in un certo tipo di paideia, ed era stato accettato anche da Aristotele, il quale, però, non poteva, da buon platonico, non tener conto delle istanze morali. Il metodo sarà ripreso da Arcesilao e da Carneade: a ragione anche di recente si è voluta dimostrare la dipendenza di Arcesilao non tanto da Platone o da Pirrone quanto dal primo peripato⁶⁹. In effetti in taluni frammenti dei primi peripatetici si può notare la presenza della formula pro e contro: così nel fr. 1 Wimmer di Teofrasto, il famoso frammento *de sensu*, e in altri⁷⁰. Stratone, a sua volta, nelle sue opere fa appello spesso alla discussione aporetica nella forma aristotelica⁷¹. Se Arcesilao fu discepolo di Teofrasto, a quanto attesta D. L. IV, 29, è logico che proprio dal peripato trasse lo spunto per la sua dottrina che culmina poi nell'ἐποχή. In che modo fosse applicato nei dialoghi aristotelici tale *in utramque partem dicere* è difficile dire⁷². Ma certo vi si trovava 1. perché nel fr. 2 Lau del περί εὐγενείας sono ricordate differenti concezioni della nobiltà, le quali, in sostanza, sono opposte l'una all'altra; 2. perché nei trattati di scuola Aristotele riprende lo stesso metodo e sappiamo che tra trattati di scuola e scritti pubblicati c'è uno stretto legame⁷³. In effetti nei dialoghi si discuteva spesso una certa proposizione, si riproponeva cioè la stessa situazione di scuola, e non si vede perché tale simiglianza non coinvolgesse anche la simiglianza del metodo.

E veniamo al secondo punto, al proemio. Aristotele lo studia nella *Retorica* a proposito del discorso epidittico e giudiziario. La sua è, s'intende, una trattazione tecnica, dalla quale possiamo cogliere qualche nozione che riguarda l'essenza e il fine del proemio stesso. Il proemio⁷⁴ è l'inizio del discorso: corrisponde al prologo nel poema drammatico e al preludio nei brani musicali: la sua funzione è di indicare il fine del discorso. Epos, dramma, orazione hanno un inizio: s'intende come debba averlo anche il dialogo, in quanto esso pure è un componimento con principio, mezzo, fine. In tale accezione necessariamente vasta si può parlare di proemio anche nei dialoghi di Platone: si pensi alla parte drammatica dei dialoghi misti, che è una vera e propria introduzione all'opera,

richiesta dalla necessità di preparare l'azione, di spiegare come l'argomento che si sarebbe discusso fosse diventato oggetto di dibattito tra questi e quei personaggi. I dialoghi di Platone sono ciascuno un mondo delimitato, perfetto: nascono dal pensiero in continua meditazione, non obbediscono a un piano rigidamente prestabilito, anche se, collocati su un orizzonte più ampio, sono come tessere necessarie di un mosaico e quindi s'inseriscono in una visione più vasta, rigorosamente unitaria. Rappresentano, ciascuno, il tentativo di avvicinarsi per vie diverse alla verità. Di qui l'indispensabilità del proemio, e non solo dal punto di vista estetico. Ma, s'è visto, il dialogo misto, a un certo punto, era scomparso ed era subentrato al suo posto quello drammatico. Aristotele conobbe l'uno e l'altro, visse il travaglio ch'era stato del Maestro, sentì il bisogno di rielaborare gli elementi che caratterizzavano l'antico dialogo e di adattarli alle nuove esigenze. Si spiega pertanto il nuovo proemio che affronta con spirito diverso le antiche questioni e risponde alle nuove. Noi non ne abbiamo nessuno di Aristotele, ma ne abbiamo non pochi di Cicerone: in essi egli spiega lo scopo a cui tende il dialogo, illustra l'occasione in cui è stato composto, presenta talora i personaggi: se ne serve pure per dedicare il libro e l'indica dal nome del dedicatario⁷⁵. Che l'uno o l'altro di questi elementi si trovassero nel proemio aristotelico è possibile, dato che, s'è detto, era un modo nuovo per venire incontro a nuove esigenze.

Contro l'esistenza del proemio nei dialoghi aristotelici sembra levarsi la test. 22. Come appare dalle note *ad l.*, c'è nella lettera di Basilio una precisa distinzione tra Platone e gli altri autori che non avevano le grazie del suo stile. Per questo, costoro «affrontarono direttamente i loro temi». Ciò significa secondo Basilio che Aristotele e Teofrasto, consapevoli dell'inferiorità delle loro forze rispetto a quelle di Platone, evitarono certe descrizioni che in sostanza non erano in grado di affrontare e, dunque, entrarono subito «in medias res», non si soffermarono, cioè, a delineare l'ambiente e i caratteri, a schizzare figure, a dipingere un quadro. Tutto ciò sta bene, ma resta da vedere se l'asserzione valga per tutti i dialoghi di Aristotele e di Teofrasto e, in secondo luogo, se tale tecnica

sia davvero il frutto di quella mancanza di «grazie» cui allude Basilio. Che in Aristotele taluni dialoghi entrassero subito «in medias res» è accettabile, se si pensa che Platone stesso l'aveva fatto, ad es. nel *Menone*. Che tutti fossero così, non è accettabile (cfr. fram. note 45-46). Quanto alla ragione addotta da Basilio sulla mancanza dei proemi, non è forse del tutto vera: è più giusto dire che tutto ciò ch'era servito al Platone dei dialoghi misti ormai non aveva più senso, si avessero o no le χάριτες per crearlo. Per cui la testimonianza di Basilio riconosce piuttosto che nei dialoghi di Aristotele e di Teofrasto non c'erano le introduzioni che noi ammiriamo in certi dialoghi di Platone. Niente vieta, però, che ci fosse qualcosa di simile, diversamente atteggiato, qualcosa che ricorda le nostre prefazioni, a quanto vuole il Bernays⁷⁶. E si chiamino come piace. Del resto, il proemio costituì al tempo di Aristotele un problema d'una certa importanza. E l'attesta Proclo, secondo il quale nei dialoghi di Eraclide pontico e di Teofrasto si avevano proemi senza alcun rapporto con la trattazione⁷⁷. Anche questo deve essere debitamente inteso, alla luce della natura composita del proemio. Poiché inglobava elementi quali la dedica, il motivo dell'opera, riflessioni su fenomeni del momento e simili, tale proemio poteva sembrare estraneo al resto dello scritto. In realtà non lo era, ché a un più profondo esame si riusciva sempre a cogliere il nesso tra le due parti. Proclo ricorda solo Eraclide e Teofrasto, non menziona Aristotele, ma l'uguaglianza degli interessi di Aristotele e di Teofrasto e nei temi affrontati e nel metodo usato lascia supporre che i proemi di Aristotele non dovessero essere diversi.

La particolare natura di tali proemi, ch'erano piccole o grandi introduzioni alla trattazione, spiega come si adattassero alle varie sezioni dell'opera e come quindi si moltiplicassero col crescere dell'opera: nel caso d'un'opera molto vasta, in cui ogni libro affrontava un problema diverso dagli altri, c'era bisogno per ogni libro di un proemio che mettesse a punto i problemi che si presentavano. Quindi il περι δικαιουσῆς in quattro libri poteva benissimo avere quattro proemi: l'attesta Cicerone test. 12: «quoniam in singulis libris utor prohoemiis, ut Aristoteles in iis quos ἐξωτερικούς vocat...». L'importanza

del proemio si avverte anche dall'uso dei termini «proemio» e «proemiare» nelle opere di scuola. Queste considerano certe parti iniziali come introduzione all'ulteriore trattazione: ad es. a *EE*. I, 7, 1217a 18 sgg. si conclude un primo esame della felicità e si immette il secondo che riguarda il bene: la frase che fa da cerniera tra le due trattazioni suona in tal guisa: *πεπροοιμασμένων δὲ τούτων, λέγωμεν ἀρχάμενοι πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων*: quindi tutta la discussione precedente è considerata un vero proemio. Il verbo *προοιμαίεσθαι* ricorre altrove nel *Corpus*⁷⁸.

Lo stesso carattere più scolastico e in certo senso più scientifico della ricerca appare nell'ultimo punto, suggerito da test. 13. Il brano dell'epistola ciceroniana è discusso e per questo un'interpretazione che voglia essere sufficientemente sicura deve tener conto soprattutto del contesto. I paragrafi 3-4 sono fondati su un contrasto tra il modo eraclideo di condurre il dialogo e il modo aristotelico. Eraclide, per quanto ne sappiamo, aveva composto dialoghi in cui introduceva personaggi antichi, addirittura mitici: si ha notizia di un *Abari*, in cui Abari stesso, lo sciamano venuto dal nord, rievocava i suoi viaggi⁷⁹. Cicerone non s'era sprofondato nella mitologia o nella preistoria, però i personaggi di taluni suoi dialoghi o sono di qualche generazione anteriore a lui e, dunque, egli non può interloquire, o della generazione immediatamente anteriore, e costoro discutono quand'egli è ancora ragazzo, impedendogli così di intervenire come vorrebbe⁸⁰. «Hoc in antiquis personis suaviter fit» nota Cicerone, e cioè il ricorrere ad antichi personaggi è gradito⁸¹: essi attraggono col loro fascino il lettore, il quale comprende l'intento dell'autore di volersi sottrarre all'azione per lasciare libero campo agli altri. Ma non è più accettabile, si deve completare il pensiero dell'Arpinate, se i personaggi sono coevi all'autore. Allora, autore e interlocutori, messi ugualmente sulla scena, vivono gli stessi problemi, hanno gli stessi travagli. Per ciò non può l'autore disinteressarsi delle questioni che trattano e che, in ultima analisi, sono le sue. Un romano come Cicerone, che alla vita della comunità si sentiva strettamente legato, non lo poteva ammettere: di qui un altro gruppo di dialoghi in cui egli interveniva ed esprimeva la sua posizione.

Con tale distinzione Cicerone giustificava la sua opera: il *de oratore*, in cui i personaggi più importanti sono Licinio Crasso (140-91 a.C.) e Antonio (143-87 a.C.), il *de re publica*, in cui interloquiscono i più nobili appartenenti al circolo degli Scipioni, e, quindi, persone di una o due generazioni anteriori alla sua: giustificava gli *Academici* e il *de finibus*, in cui i personaggi sono suoi contemporanei, e, pertanto, se lui, l'autore, compariva, non poteva tacere.

Il contrasto tra la prima parte e la seconda della nostra testimonianza è chiaramente evidenziato da Cicerone: «*quae autem his temporibus scripsi, Ἀριστοτέλειον morem habent, in quo sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus. Ita confeci quinque libros περὶ τελῶν*». Veniamo prima alla precisazione temporale. Il *de finibus* fu redatto nel 45 a.C., come attesta la citata lettera che è del 29 giugno del 45 a.C.: il *de oratore* e il *de re publica* risalgono rispettivamente al 55 e al 54 a.C., circa un decennio prima. Come si vede, anche in Cicerone c'è stato un certo mutamento nell'impianto dei dialoghi. Ma più importante è cogliere con precisione, alla luce di quanto s'è detto, il valore del terzo punto che costituisce l'«Aristoteleus mos.» Si tratta d'un punto composito, in quanto abbraccia due elementi:

a) i partecipanti al dialogo devono essere contemporanei all'autore;

b) l'autore deve parlare, anzi, reggere le fila del dialogo.

a) e b) sono strettamente legati e il primo è in funzione del secondo, il quale ha molto maggiore importanza. S'intende, infatti, che, se gli interlocutori non fossero stati contemporanei all'autore, costui non avrebbe potuto guidare il dialogo. Che era poi lo scopo a cui tendeva Aristotele. a), ripeto, è una necessità imposta da b), e b) è fondamentale. Se Aristotele non avesse voluto reggere il dialogo in modo che raggiungesse un determinato fine, ossia che proponesse una determinata soluzione del problema in discussione, non si vede perché dovesse fare appello a persone contemporanee. Se avesse voluto esprimere solo il suo parere, uno tra gli altri, poteva ben usare differenti forme di dialogo, anche quello

eraclideo. E a conferma di quanto s'è detto, si osservi il motivo vero per il quale Cicerone ha escluso dagli *Academici* Varrone e Cotta: «si Cottam et Varronem fecissem inter se disputantes... meum κωφὸν πρόσωπον esset». Cotta nasce nel 124 a.C. e muore nel 74 a.C.: Varrone nasce una diecina d'anni prima di Cicerone, nel 116 a.C., e muore novantenne nel 27 a.C. Per sé non era impossibile che Cicerone si ponesse interlocutore in un dialogo filosofico con Varrone e Cotta: quando quest'ultimo muore, nel 74 a.C., Cicerone ha 32 anni, e a quell'età, e anche qualche anno prima, poteva comparire in una discussione. Non è quindi l'età in quanto tale che trattene Cicerone dal porre se stesso in un dialogo a fianco di quei personaggi: piuttosto la sua età, inferiore alla loro, gli avrebbe impedito di guidare la conversazione in prima persona. Il rispetto ch'egli nutriva per i due, considerati da lui di primo piano, era un ostacolo insormontabile per realizzare l'«Aristoteleus mos»: di fronte a loro egli non avrebbe avuto la forza di affermare il suo punto di vista. Questo non avviene per il *de finibus*, che è costituito di tre dialoghi, molto significativi al riguardo. Il primo (ll. I-II) ha luogo nel 50 a.C. nella villa di Cicerone a Cuma, tra il padrone di casa, Torquato epicureo e Triario, che ha del resto una parte del tutto secondaria. Questi ultimi due sono giovani e dal modo in cui Cicerone li presenta (I, 5, 13) si comprende che c'era tra loro molta familiarità. Il secondo dialogo (ll. III-IV) immaginato nel 52 a.C. nella villa di Lucullo a Tuscolo, si svolge tra Cicerone e M. Porcio Catone. Al terzo (l. V) che ha luogo nel 79 a.C. nell'academia di Atene, prendono parte Pisone, l'amico di Cicerone Attico, il fratello Quinto, il cugino Lucio. Balza subito agli occhi la differenza tra gli interlocutori del *de finibus* e quelli ad es. del *de oratore*, e, dunque, il diverso atteggiamento che Cicerone poteva avere nei loro riguardi.

L'importanza del punto b) rispetto ad a) si deve tener presente se si vuole afferrare il giusto significato dell'espressione «in quo sermo ita inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus». Gli ultimi cinque termini vanno intesi nel senso che Aristotele ha in pugno le redini del dialogo e l'«ipsum» è riferito ad Aristotele, menzionato poco prima, non col nome proprio ma con l'aggettivo corrispondente

(ἀριστοτέλειον); e che il referente di «ipsum» sia l'aggettivo posto nella frase immediatamente precedente, pare qui fuor di dubbio. «Ipsum» a sua volta, è in forte contrasto con «ceterorum»: questi «ceteri» parlano, ma il loro parlare non è slegato, sconnesso, anzi, obbedisce a un filo logico che è regolato dall'«ipse». In tal modo intendono l'espressione Philippson, Shackleton Baile, P. Lebrecht Schmidt, Winstedt, Hirzel, Ruch, Boot, Heitz, Hamelin, Zeller, Düring, Norcio⁸². Di contro a tale interpretazione ce n'è un'altra sostenuta dal Selem, la quale vuole che l'«ipsum» si riferisca al «sermo ceterorum». L'espressione quindi che stiamo studiando «non significa, come afferma il Philippson, che der Verfasser hat die Führung, perché dal contesto risulta l'opposto che cioè "penes ipsum (sermonem ceterorum) sit principatus". Infatti sono gli interlocutori che iniziano i dialoghi, esponendo le loro tesi, a cui seguono nei libri II, IV e alla fine del V le critiche di Cicerone»⁸³.

Tale interpretazione mi sembra estremamente improbabile. Che il «sermo ceterorum» possa avere un «principatus» è accettabile, dal momento che «principatus» è usato da Cicerone sia in rapporto a uomini sia in rapporto a cose⁸⁴. Non è qui la difficoltà. Il fatto è che in tale esegesi non si coglie più il senso profondo dell'«Aristoteleus mos». Esso si ridurrebbe a una prevalenza della trattazione continua, come si osserva in taluni dei dialoghi platonici, ad es. nelle *Leggi*. Ma allora, se tutto si riduce a qualcosa che già Platone aveva fatto, a che l'espressione «Aristoteleus mos?» Che c'era di particolare nell'impianto del dialogo che si potesse riportare ad Aristotele? E perché Cicerone avrebbe accennato nella prima parte della lettera alla presenza di persone più anziane di lui, presenza che non gli aveva permesso di esprimere la sua opinione? E dove stava più il contrasto tra «Aristoteleus mos» e «Heraclideus mos?» In tale interpretazione non solo l'espressione ciceroniana perde affatto di significato, ma si disconosce il travaglio che attraversò il dialogo platonico, sul cui ceppo sorse quello aristotelico.

D'altronde un'analisi attenta del *de finibus* attesta com'esso sia costruito secondo l'«Aristoteleus mos», inteso nel modo che s'è illustrato. A I, 5, 13, dopo avere asserito che è suo

compito rendere i concittadini più dotti («doctiores cives mei» I, 4, 10) e avere sostenuto che il problema del sommo male e del sommo bene, come pure talune questioni giuridiche, estremamente lodate ed esaltate, sono di importanza rilevante per la vita morale di ciascuno, e per questo ogni scuola filosofica aveva esposto il suo pensiero al riguardo, Cicerone continua: «ut autem a facillimis ordiamur, prima veniat in medium Epicuri ratio, quae plerisque notissima est: quam a nobis sic intellegas expositam ut ab ipsis, qui eam disciplinam probant, non soleat accuratius explicari». Mi chiedo se questo non sia un porre il tema della discussione, un rivendicarne in qualche modo la paternità e, dunque, una forma di «principatus». Passiamo al libro III. All'inizio Cicerone ricorda la discussione con Torquato difensore dell'epicureismo e annuncia quella più complessa con gli stoici: «itaque quamquam in eo sermone qui cum Torquato est habitus non remissi fuimus, tamen haec acrior est cum Stoicis parata contentio» (III, 1, 2). Si dica lo stesso a proposito del libro V: un accenno di Lucio a Carneade provoca l'intervento di Pisone che richiama il giovane all'antica academia: Cicerone allora coglie il momento giusto per proporre per la terza volta la discussione: «...studet enim meus audire Cicero (e cioè Lucio Cicerone, cugino dell'oratore) quaenam sit istius veteris, quam commemoras, Academiae de finibus bonorum Peripateticorumque sententia...» (V, 3, 8). Tale reiterato intervento di Cicerone deve rispondere a uno scopo determinato e non ne vedo altro se non quello di guidare il dialogo.

Com'è condotto il dialogo? S'è visto che Cicerone prospetta la questione: lascia pertanto parlare il suo interlocutore e si riserva la seconda posizione. Si trova così favorito, conoscendo in precedenza il pensiero dell'avversario, al quale può rispondere come vuole. Tale distinzione delle parti non è anch'essa un modo di «principatus»? Quanto poi a certe confusioni in cui secondo il Selem cadrebbe Cicerone nella definizione del metodo di Socrate e di Arcesilao e dell'Academia antica, va detto che è in realtà un problema molto confuso, soprattutto per la vastità di accezione a cui si prestavano i termini, sicché si richiede estrema cautela e nel fissarne il vero significato volta per volta, e nel rapportare

l'uno con l'altro due o più luoghi in cui tali termini compaiono.

In conclusione con la maggior parte dei critici ritengo che il «principatus» sia proprio la guida del dialogo che Aristotele assunse nelle sue mani e a cui Platone, soprattutto il primo Platone, non dava importanza, poiché aveva ereditato dal Maestro la passione del discorrere e vedeva la verità crescere dallo scontro delle idee. Aristotele, invece, e per il clima in cui era vissuto e per la sua innata tendenza alla sistematizzazione, doveva capire e apprezzare la regolarità del dialogo. L'intervento dell'autore impediva alla discussione ogni dispersione e, insieme, le indicava una via sicura e una mèta precisa: così la *σχολή* di Socrate e di Platone era ridimensionata e anche le divagazioni a cui essi avevano fatto spazio nei loro dibattiti: tutto doveva obbedire a un'unica idea. E forse a tale proprietà si riporta Cicerone stesso in una lettera (*ad Quint. fr.* III, 5, 1) sulla quale torneremo a proposito del *Politico* e che riguarda le critiche mosse a Cicerone dall'amico Sallustio sull'impianto del *de re publica*. Cicerone aveva concepito l'opera come un dialogo eraclideo, in cui, quindi, comparivano personaggi antichi: contro tale concezione Sallustio obietta che l'argomento si prestava perfettamente e alle capacità e alla dignità di Cicerone, ex console e, in più, esperto negli affari dello Stato. Per avallare la sua critica si richiama all'esempio di Aristotele che in un'opera consimile, il *Politico*, aveva parlato lui, personalmente, dello Stato e dell'uomo politico: «Aristotelem denique quae de re publica et praestante viro scribat ipsum loqui»: parleremo del *Politico*, ma, comunque lo si voglia ricostruire, è certo che la direzione del dialogo in mano ad Aristotele è uno dei pochi punti fermi che abbiamo.

Il *Politico* non fu l'unica opera in cui Aristotele comparisse di persona a dirigere la conversazione. Forse si potrebbe trarre una prova al riguardo dal *περὶ εὐγενείας* fr. 2 Lau in cui la conclusione «è chiaro, dunque, *d i s s i*, che la nobiltà è l'eccellenza della stirpe» sembra indicare l'intervento dell'autore, e cioè di Aristotele⁸⁵, che fissa la posizione sulla quale gli interlocutori si sono accordati — una forma, anche questa, di «principatus». Quanto agli altri dialoghi non possiamo dir niente di sicuro. Non sarà comunque da rifiutare un'osserva-

zione suggerita dai titoli dei primi 19 scritti del catalogo diogeniano. Platone intitolava i suoi dialoghi da personaggi che in qualche modo avevano rapporto con la materia che in essi era trattata: se leggiamo i titoli dei dialoghi di Aristotele troveremo, invece, che, eccettuato il *Menesseno* del quale, s'è detto, non sappiamo niente, solo tre su diciotto recano il nome di un personaggio: *Grillo*, *Eudemo o dell'anima*, *Nerinto* (posto che sia vero): non contiamo l'*Alessandro o per le colonie*, che è probabilmente una lettera. Gli altri prendono più semplicemente il titolo dall'argomento, sia citandolo in forma scolastica, ad es. *περὶ ἡδονῆς*, *περὶ εὐχῆς*, sia rendendolo nella forma aggettivale in *ικός*, ad es. *προτροπτικός*, *ἔρωτικός*, e riportandolo al solito *λόγος* sull'esempio del *σωκρατικός λόγος*, che tanta parte aveva avuto nella letteratura dei primi decenni del sec. IV. Non solo, ma, come vedremo in seguito, abbiamo titoli doppi in cui il primo elemento non è un nome proprio, ma qualcosa di diverso, ad es. *Συμπόσιον* e *περὶ παιδείας*, ed entrambi sono specificati, il primo da *ἡ περὶ μέθης*, il secondo da *ἡ παιδευτικόν*. La presentazione dell'argomento, fatta, ripeto, in modo molto comune nei titoli semplici, e la specificazione dell'argomento stesso nei titoli composti, dimostrano come Aristotele fosse, anche al riguardo, indipendente dalla tradizione e l'adattasse ai nuovi bisogni.

Una conferma dell'esegesi data penso si possa trarre da PLUT., *non posse suaviter vivi sec. Epicurum* 1087c, in cui Plutarco, che narra il dialogo, rispondendo a Teone che l'esortava a trattare lui l'argomento antiepicureo, osserva: «Lo farò, dissi, ascoltando e rispondendo, se mi chiederete qualcosa: ma la guida la lascio a voi: *τὴν δ' ἡγεμονίαν ὑμῖν παραδίδωμι*». È probabile che *ἡγεμονία* corrisponda a «principatus» e che in quanto tale fosse entrata tra gli elementi vitali del dialogo: di qui la specificazione di Plutarco. È problematico pensare che Aristotele sfruttasse tale *ἡγεμονία* già all'inizio della sua attività letteraria: non conosciamo quali siano stati i suoi primi tentativi e come impiantati. Ma certo egli intervenne ben presto a dirigere la discussione, non appena cioè avvertì la necessità di essere maestro non solo nella scuola, ma anche con quanti nel più vasto campo della vita

potevano essere suoi discepoli — e questo, vedremo, fu il frutto dello scontro con Isocrate, risalente ai primi anni del discepolato presso Platone. Meno accettabile mi sembra la posizione del Boot⁸⁶ che pensa a un intervento indiretto di Aristotele: in realtà non ne abbiamo testimonianza.

Tale particolare impostazione del dialogo non è componibile, per ragioni di tempo, con la presenza in esso di Socrate⁸⁷. Più complessa ancora la questione relativa alla presenza di Platone. Rose suppone che Platone fu introdotto nei dialoghi dopo la morte, e, dunque, dopo il 348/47 a.C.⁸⁸. Il che è difficile ad ammettersi. Intanto, disconosce il rispetto e la lealtà che Aristotele nutrì verso il maestro e che potevano perdurare, nonostante il dissenso dottrinale: inoltre, non tiene conto della circostanza che intorno al 348/47 non pochi dei cosiddetti dialoghi aristotelici erano stati già redatti. Infine, nessuno dei dialoghi che possiamo ricostruire, neppure il *Nerinto*, esige la presenza di Platone. Di conseguenza, come non ci sono motivi solidi contro la presenza di Platone nei dialoghi di Aristotele, così, dall'altra parte, non ce ne sono a favore. E, pertanto, sarà bene lasciare la questione insoluta.

Da quanto s'è detto si comprende come il dialogo aristotelico fosse davvero una novità: novità era il proemio, novità la presenza dell'autore, novità il metodo, novità la forma molto vicina al trattato: in bocca ai vari interlocutori erano posti, in effetti, dei discorsi, simili spesso a una lezione quale poteva tenersi in un'aula.

Che le caratteristiche a cui si è accennato si trovassero tutte in ogni dialogo è difficile, sia perché Cicerone non le nomina tutt'insieme, sia perché l'elaborazione d'una struttura così complessa non può non aver richiesto del tempo ad Aristotele. Jaeger⁸⁹, poi, avverte che non si può parlare per Aristotele di un dialogo tipo, come non lo si può per Platone. D'altronde Cicerone definisce aristotelico questo o quel suo dialogo, purché vi noti una sola, al massimo due, delle proprietà ricordate. Prendiamo in esame il *de oratore*⁹⁰, composto, secondo la test. 11, «Aristoteleo more». Ove si coglie tale carattere? L'opera, redatta nel 55 a.C., riferisce un dialogo che si immagina svolto nel 91 a.C. in occasione dei *ludi Romani*, nella villa tuscolana di L. Crasso. I personaggi principali, s'è

visto, sono i due più grandi oratori della generazione anteriore a quella di Cicerone, L. Licinio Crasso e M. Antonio. Vicino a loro due giovani che possono esserne considerati i discepoli, P. Sulpicio Rufo e C. Aurelio Cotta, nati entrambi nel 124 a.C.: M. Scevola l'augure è il più vecchio di tutti, essendo nato intorno al 160 a.C.: è ritenuto da Cicerone uno dei suoi maestri: alla fine del I libro esce di scena. L. Catulo e C. Strabone compaiono solo nei libri II e III: sono più o meno coevi di Rufo e di Cotta. Era, dunque, un dialogo ambientato nel passato, sul tipo di quelli composti da Eraclide. Potrebbe sembrare strano che, per dibattere un argomento di tanta attualità qual era l'oratoria, Cicerone ricorresse a tale tipo di dialogo, obbligandosi a rimanere in silenzio. Se si riflette, però, si troverà che più d'un motivo glielo consigliava. Intanto la rappresentazione di un passato che non era poi tanto lontano rendeva più cruda la nequizia del presente. Allora, all'epoca in cui si svolge il dialogo, nota lo scrittore, la vita degli uomini aveva uno scopo, in quanto potevano vivere in modo che «vel in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate esse possent» (I, 1, 1). Dal confronto sgorgava la denuncia contro la precaria situazione politica che cercava affannosamente lo sbocco che avrebbe avuto dopo qualche decennio. C'era ancora dell'altro. La rappresentazione dell'oratore fatta da Crasso era in sostanza quella che Cicerone condivideva: ora la personalità di Crasso garantiva la figura ch'egli presentava e rendeva più accettabile la nuova dimensione in cui l'oratore avrebbe avuto il suo vero ruolo. È opinione comune che la concezione dell'oratore, quale appare nel *de oratore*, rappresenti qualcosa di rivoluzionario non soltanto rispetto all'antico manuale di retorica, il *de inventione*, scritto trent'anni prima, ma anche rispetto ai retori contemporanei e all'insegnamento scolastico quale si praticava a Roma. «Senza dubbio a Roma tutti gli studenti arrivavano a parlare e ci arrivavano assai presto, ma essi parlavano tutti allo stesso modo, in quanto erano tutti calati nello stesso stampo e impostati sullo stesso modello: il meccanismo aveva distrutto l'originalità. Cicerone rovescia siffatte teorie: le prende esattamente in contropiede. Tra i retori e lui c'è più che una differenza, c'è un abisso»⁹¹. Ora tale ideale dell'oratore non era soltanto

parto della sua fantasia, ma il prodotto d'un processo che aveva avuto inizio tanti anni prima⁹². In ogni caso il *de oratore* non può dirsi aristotelico in rapporto al punto 3: anzi, da tal riguardo è eraclideo.

Qual è ora la sua posizione rispetto ai proemi, la caratteristica n. 2 del dialogo aristotelico? I proemi del *de oratore* sono di notevole importanza. Nel proemio del I libro Cicerone abbozza la sua concezione dell'oratore: c'è una chiara presa di posizione contro i retori e le vuote e formali scuole di retorica a Roma: c'è un'indagine tendente a fissare i motivi della scarsità dei veri oratori: c'è infine l'esaltazione dell'oratore rispetto al poeta, al matematico, al musico, al generale. Analoghe questioni sono svolte nei proemi dei libri II e III. Tutto ciò denota la ricchezza del proemio del dialogo filosofico: in esso tutto poteva essere convogliato, dalla questione di attualità al ricordo personale, all'aneddoto storico, all'esempio, all'illustrazione del proverbio, alla descrizione. E tale abbondanza di temi era implicitamente un forte stimolante alla lettura⁹³. Si può intendere quindi come Cicerone abbia potuto mettere insieme un *volumen prohoemiorum* adatti in certo senso a molte opere e come per negligenza si sia sbagliato nell'apporre al *liber de gloria* lo stesso proemio che aveva usato nel III libro degli *Academici*⁹⁴. Dunque il proemio può giustificare la definizione di aristotelico data al *de oratore*.

Ma vicino ai proemi non si devono dimenticare le discussioni sull'oratore che vertono su due concezioni diverse: Crasso richiede per l'oratore una scienza enciclopedica, quasi universale, mentre Antonio si contenta ch'egli sia esperto nelle questioni dei tribunali e dello stato. C'è, dunque, una certa opposizione di discorsi, fatta attraverso interventi sufficientemente estesi, che richiama alla memoria la caratteristica che abbiamo collocato al n. 1⁹⁵. Pertanto, Cicerone si fonda in prevalenza sulle caratteristiche ricordate ai nn. 1 e 2 per definire aristotelico il *de oratore*, e non fa appello a tutt'e tre le innovazioni che, secondo lui, Aristotele ha portato nel dialogo⁹⁶. Non solo, ma non considera determinante la presenza di personaggi antichi (caratteristica del dialogo di Eraclide) né dà soverchia importanza a taluni tratti prettamente platonici che s'incontrano nel dialogo. Così il ritirarsi di M. Scevola l'au-

gure, alla fine del I libro (I, 62, 265), ricorda l'analogo ritirarsi di Cefalo all'inizio della *Repubblica*, l'accento di Scevola al platano immortalato nel *Fedro* (I, 7, 28) ci riporta a Platone, così pure il giudizio sulla crescente oratoria di Ortensio (III, 61, 228 sgg.) ci ricorda il giudizio dato da Socrate su Isocrate⁹⁷.

Si coglie di qui il senso vero dell'espressione *Aristoteleus mos*. Essa, cioè, abbraccia vari elementi, i quali possono stare insieme o disgiunti, per cui il *de oratore*, nonostante i personaggi, è costruito *Aristoteleo more*. Che cosa si può dire del *de re publica*, ricordata insieme al *de oratore*, in test. 13 e che presenta analoghe particolarità? In effetti, i personaggi sono tutti vissuti prima di Cicerone: così, dice Cicerone, «questa discussione che imbastisco 'sulla repubblica' l'ho affidata ai personaggi dell'Africano, di Filo, di Lelio <e> di Manilio: ad essi ho aggiunto alcuni giovani, Q. Tuberone, P. Rutilio e i due generi di Lelio, Scevola e Fannio»⁹⁸. La composizione del dialogo fu molto faticosa: all'inizio, nel 54 a.C., fu immaginato come una discussione avvenuta nel 129 a.C. «feriis Latinis Tuditano consul. et Aquilio»⁹⁹ nei giardini di P. Cornelio Scipione l'Africano il minore. In tal modo, nonostante la materia scottante, si poteva evitare di offendere persone viventi: e Cicerone stesso l'avverte in una lettera al fratello Quinto del 54 a.C. «ego autem id ipsum tum eram assecutus, ne, in nostra tempora incurrens, offenderem quempiam...»¹⁰⁰. Il suggerimento dell'amico Sallustio, come Cicerone stesso spiega nella lettera citata *ad Quint. fr.* III, 5, 1, gli fa cambiare parere: era preferibile sostituire al dialogo tra personaggi del passato una discussione più vivace tra lui e il fratello: «et loquar ipse tecum». Ma anche tale mutamento non resiste e Cicerone torna all'antico disegno, pur modificandolo in parte, in quanto che la conversazione fu ristretta a tre giorni e l'opera abbracciò sei libri, due per ogni giorno di conversazione¹⁰¹. Certo, il tema del *de re publica* giustifica l'osservazione di Sallustio, e tuttavia il lungo ondeggiamento di Cicerone può spiegare la risoluzione ch'egli prese alla fine di riportare la discussione a qualche decennio prima: in effetti lo stato aveva maggiore credibilità nel 129 a.C. che non nel 54-52, e una discussione su tale tema era più accettabile tra quei personaggi

che non fra i contemporanei di Cicerone. Dunque, come il *de oratore*, anche il *de re publica* è un dialogo eraclideo. Ma non ci sono anche in esso elementi aristotelici? Il personaggio che regge la trama della discussione è l'Africano minore: volendo, lo si potrebbe accostare a Crasso nel *de oratore*. Per quel che riguarda i proemi, particolarmente ampio quello del I libro, di cui, nonostante le perdite, si riesce a cogliere il filo. C'è una presa di posizione pienamente ciceroniana e romana contro gli epicurei, che dissuadevano il saggio dal darsi alla vita pubblica: l'esaltazione della virtù che splende in modo indicativo nel governare lo stato e che deve anzi spingere l'uomo ad affrontare ogni fatica, ogni pericolo, senza badare al bene o al male che ne può venire: l'apologia della condotta dell'autore che neppure la *suavitas studiorum* riesce a distogliere dal dovere primario, la salvezza dei cittadini: infine la presentazione del nuovo tipo di umanità che non sa solo impegnarsi nelle azioni di guerra, ma affrontare quelle della pace, che non sa soltanto parlare senza agire o agire senza parlare, ma riesce a mettere insieme l'azione e la parola. Come si vede, anche il proemio del I libro del *de re publica* è complesso: lo stesso vale per gli altri due proemi dei libri III e V, per quel poco ovviamente che se ne può ricostruire. Che dire, infine, dell'*in utramque partem dicere*? Che nel *de re publica* ci siano talune parti contrapposte l'una all'altra è accettabile: si pensi alla discussione tra Furio Filo e Lelio in favore e contro la giustizia nel III libro: che però tale schema sottenda l'opera tutta, non direi. Del resto, il modello platonico, al quale Cicerone si ispira esige una trattazione più vasta, atteggiata in modo vario, e Plinio, *nat. hist.* praef. 22 attesta che della *Repubblica* platonica l'Arpinate era stato assiduo compagno: «qui de re publica Platonis se comitem profitetur».

In conclusione dei tre punti ai quali ci riferiamo per tentare una definizione del dialogo aristotelico, solo il n. 2, quello riguardante i proemi, è pienamente rispettato nel *de re publica*: gli altri, 1 e 3, non lo sono.

Il più aristotelico dei dialoghi di Cicerone è senza dubbio il *de finibus*, come vuole la test. 13, sulla quale ci siamo fermati. Vi campeggia dal principio alla fine Cicerone: ciò indica che gli interlocutori siano suoi coetanei — e tali sono in

effetti Torquato, Catone, il fratello di Cicerone stesso, Quinto, e gli altri, anche se, al tempo della stesura del dialogo, ad eccezione del fratello, erano tutti morti. La circostanza è rilevata da Cicerone nella stessa lettera ad Attico; «ἀξιοτύπητον id fore putaram quod omnes illi decesserant». È la stessa preoccupazione già osservata a proposito del *de re publica*: solo che il *de finibus* è riportato a epoca ragionevole perché essi vi potessero aver parte, anche se nel 45 a.C., all'epoca della redazione dell'opera, erano morti. Così Cicerone conduce la discussione intervenendo per attaccare, criticare, correggere quel che altri ha detto. In tal modo egli ottiene pure che la discussione segua lo schema del pro e contro. In effetti i cinque libri che costituiscono l'opera sono contrapposti dal punto di vista dottrinale¹⁰²: nel I libro Torquato espone la dottrina epicurea sul sommo bene e sul sommo male: la confuta Cicerone nel secondo. Nel terzo Catone espone la dottrina stoica sullo stesso argomento: nel quarto Cicerone oppone il punto di vista degli Academicici: il quinto libro costituisce in qualche modo la conclusione: viene ripresa la dottrina academico-peripatetica di Antioco di Ascalona e all'esposizione di Pisone Cicerone muove altre osservazioni. In tal modo venivano soddisfatte le esigenze fissate ai numm. 1 e 3. Non basta. I tre blocchi in cui il dialogo si articola I-II, III-IV, V hanno ciascuno vita autonoma. Questo permette, anzi, esige che ognuna di tali parti sia convenientemente introdotta. Per ciò si trovano all'inizio del I libro, del III e del V tre proemi¹⁰³, ciascuno sciolto dall'altro, proprio come Cicerone ripete nella già citata lettera *ad Att.* IV, 16, 2. I quali, però, non sono dello stesso taglio: quelli del I e del III libro sono più compositi rispetto a quello del V, giacché oltre a non poche altre questioni, trovano modo di indicare platonicamente l'occasione della discussione, e cioè l'incontro tra Lucio Torquato e Cicerone nel I libro, tra Cicerone e M. Catone nel III. Quello del V libro è costituito dalla rievocazione di un episodio avvenuto ad Atene¹⁰⁴ a Cicerone e ai suoi amici, episodio che dette lo spunto alla discussione che segue. Tutto ciò dimostra la varietà dei proemi.

Insomma, nel *de finibus* compaiono tutt'e tre i punti che connotano il dialogo aristotelico e lo fanno riguardare, a

quanto si diceva, l'opera più aristotelica di Cicerone, quella cioè in grado di darci l'idea più precisa di ciò che fosse un dialogo aristotelico. Penso, però, che dal punto di vista strutturale, una divisione troppo recisa dei dialoghi ciceroniani sia impossibile ed urti contro la prassi dell'autore, il quale, s'è visto, spesso si afferra a un elemento solo per definire un suo dialogo, nonostante la presenza di altri elementi, che, a rigore, sono d'altra provenienza: si ricordi l'analisi del *de oratore*. Cicerone, insomma, non fu alieno dal convogliare nelle sue opere dialogiche elementi disparati, pur rilevando di ciascuno provenienza e natura. Forse, neppure dei dialoghi di Aristotele, qualora li avessimo tutti, sarebbe agevole dare una definizione precisa, giacché, soprattutto per i primi, le caratteristiche che poi grandeggiarono negli ultimi dovettero apparire in maniera timida, di soppiatto, sicché il passaggio dal dialogo ancora fondamentalmente platonico a quello meno platonico e più aristotelico dovette avvenire lentamente, a gradi, senza scosse violente.

Questo per quanto riguarda la struttura. Rispetto allo stile, sono sempre di Cicerone le osservazioni più significative: «ac tantum inventoribus ipsis suavitate et brevitate dicendi praestitit ut...» (test. 4); «si item Aristoteles, si Theophrastus, si Carneades in rebus iis de quibus disputaverant eloquentes et in dicendo suaves atque ornati fuerunt...» (test. 5); «quis Aristotele nervosior?¹⁰⁵...» (test. 7); «veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles...» (test. 8); «...sed dicendi quoque incredibili quadam cum copia tum etiam suavitate...» (test. 9.).

Tutte le altre non fanno che richiamarsi a queste. Cicerone vedeva a volta a volta in Aristotele colui che sapeva scrivere con dolcezza, con soavità di parole, effondendo un fiume di orazione, ma che sapeva essere pure rigoroso e succinto. Insomma, al di là di ogni etichettazione, per Cicerone Aristotele sapeva scrivere in maniera conveniente all'argomento, che era poi l'ideale della sua oratoria¹⁰⁶. Un attestato del genere riveste notevole importanza, trattandosi di un grande oratore che giudica di stile: d'altronde lo stesso troviamo in Quintiliano (test. 15), in Temistio (test. 21), in Ammonio (test. 23): la scomparsa dei dialoghi aristotelici ci impedisce di provare la verità di tali osservazioni e di confrontare la sublimità dei dialoghi platonici con la loro più controllata condotta.

4.

I «DIALOGHI» E I LOGOI ESSOTERICI

Abbiamo avuto occasione di accennare ai «logoi essoterici» che costituirono già per gli antichi un notevole problema. Non conviene ripercorrere la lunga storia della questione, storia, che, d'altra parte, non interessa la nostra ricerca se non nei limiti in cui può comprovare la tesi che stiamo difendendo, nel senso che, identificati gli ἔξωτερικοὶ λόγοι, o tutti o qualcuno, coi «dialoghi», potremmo concludere che Aristotele stesso, l'autore dei trattati e dei dialoghi, testimonia nei trattati l'esistenza dei dialoghi. Il numero di tali dialoghi, s'è visto, non è piccolo e dai titoli è difficile supporre la reale consistenza. Che nella lista di Diogene Laerzio ad es. l'*Erotico* sia in un libro non significa che mancasse di mordente e che, nonostante la relativa brevità — si pensi al *Liside* platonico — non affrontasse problemi di fondo, e non solo per i membri della scuola. Ma non si deve dimenticare che il περὶ δικαιοσύνης era in quattro libri, e, dunque, d'un'estensione rispettabile; lo stesso vale per il π. ποιητῶν in tre libri e per il περὶ φιλοσοφίας, la cui ricostruzione, con tutti i dubbi che comporta, lascia intravedere una ben definita linea di svolgimento e una discreta varietà di argomenti.

Di tale produzione ch'era sua e di notevole importanza, si può pensare che Aristotele non tenesse conto nelle lezioni? O, peggio, che la ripudiasse¹⁰⁷? Le due domande non si comprendono in Aristotele. Colui ch'aveva scritto i dialoghi non era lo stesso che scriveva i trattati? Pertanto un riferimento alle posizioni fissate nei dialoghi era indispensabile perché, dalla critica o dalla accettazione di quelle, più vivo emergesse il nuovo punto di vista. E con ciò passiamo alla seconda domanda. Il ripudiare ha senso solo nella prospettiva di un pensiero che nel suo realizzarsi è riuscito a dimostrare l'intrinseca deficienza di talune sue premesse e, corrette, ha fondato una nuova visione più precisa. Che un certo svolgimento si sia avuto nel pensiero aristotelico nessuno lo nega, ma di un rovesciamento delle antiche posizioni né il filosofo parla mai né se ne trovano tracce nei suoi scritti¹⁰⁸. Come si può parlare

allora di «ripudio»? D'altra parte si è già visto che le testimonianze non una volta sola citano degli scritti di Aristotele che non si trovano nel *Corpus*. Saranno i nostri «dialoghi»?

Il termine διάλογος è usato da Platone nel senso di «trattenimento, dialogo»¹⁰⁹ in quanto cioè comporta un discorso fondato su domanda e risposta: cfr. *Prot.* 338a, *Soph.* 263e. Torna in Aristotele due volte, secondo l'indicazione del Bonitz¹¹⁰: in *Anal. post.* I, 12, 78a 12 e in *περὶ ποιητῶν* fr. 3a Lau. In quest'ultimo passo, che è di Diogene Laerzio, si riporta l'opinione di taluni i quali «dicono che Zenone di Elea fu il primo a scrivere dialoghi διαλόγους... γράψαι, Aristotele invece nel I libro del *π. ποιητῶν* che fu Alessameno». La logica esige che si completi il pensiero di Aristotele con la stessa frase che Diogene usa a proposito di Zenone e la frase, s'è visto, contiene il termine "dialogo" nell'accezione comune: ma non se ne ha piena certezza, giacché non sappiamo se Diogene riferisca direttamente il pensiero di Aristotele, e una lettura attenta del brano lascia intendere che ci troviamo di fronte a un riassunto. Per cui si potrà sempre dubitare, a buon diritto, dell'espressione che usò Aristotele. Anche perché negli *Anal. post.* il vocabolo ricorre nel preciso significato di «discussioni dialettiche»¹¹¹. In realtà Aristotele parla dell'implicazione reciproca esistente tra conclusione vera e premessa vera, quale si ha soprattutto nelle matematiche «perché esse non assumono nessun riferimento accidentale — e anche in questo differiscono dalle discussioni dialettiche (ἀλλὰ καὶ τοῦτω διαφέρουσι τῶν ἐν τοῖς διαλόγοις)» le quali, si sa, partono da premesse fondate sull'opinione (ἐξ ἐνδόξων). Se, dunque, si deve cercare un termine diverso da διάλογος per tentare di cogliere in Aristotele un richiamo alle opere dialogiche, si dovrà ripiegare su una delle espressioni ritornanti nelle test. 29-39, soprattutto su ἔξωτερικοὶ λόγοι, che compare con maggior frequenza. Vediamo di fissare il significato dell'aggettivo. ἔξωτερικός, da ἔξω, oltre, al di là (FRISK, *GEW.* I, 530) ricorre 15 volte nel *Corpus Aristotelicum*; oltre le otto volte in cui l'aggettivo si accompagna a *logoi*, s'incontra due volte in trattati riguardanti lo studio della natura e cinque nella *Politica*. Nel *de anim. gen.* V, 6, 786a 26 a proposito della lingua: «bisogna supporre che la lingua sia come una delle parti

esterne (del corpo: ὥσπερ ἐν μόριον τῶν ἐξωτερικῶν εἶναι) senza tener conto che sta riparata in bocca: è come la mano o il piede...». In *de plant.* I, 2, 817a 1 sgg.¹¹² Aristotele discute la posizione di Empedocle, per il quale i due sessi si troverebbero mescolati nelle piante. Se ciò fosse, nota Aristotele, la pianta sarebbe più perfetta dell'animale: «ma come è possibile questo, se l'animale non abbisogna per la propria nascita di alcuna azione estranea (εἴπερ τὸ ζῶον οὐ δεῖται ἐν τῇ οἰκείᾳ γενέσει πράγματός τινος ἐξωτερικοῦ) mentre la pianta ne ha bisogno? Ha bisogno, infatti, del sole etc.» A *Pol.* I, 5, 1254a 13 sgg. si dice che bisogna studiare se esista o no per natura lo schiavo, e, anzi, se ogni schiavitù sia contro natura. La dimostrazione evidenzia come in ogni cosa che risulta da una pluralità di parti esistono un comandante e un comandato, non solo nelle cose dotate di vita, ma anche in quelle inanimate, quale potrebbe essere il modo musicale. «Ma questo probabilmente appartiene a una ricerca un po' fuori dalla nostra»¹¹³ (ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως). A *Pol.* II, 10, 1272b 19 i Cretesi non hanno un impero fuori della loro terra (οὔτε γὰρ ἐξωτερικῆς ἀρχῆς κοινωνοῦσιν οἱ Κρητες). In *Pol.* VII, 1, 1323b 25 Dio è felice e beato, ma non per qualche bene esterno (δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν). Sempre in *Pol.* VII, 3, 1325b 22 si parla di «azioni esterne» ἐξωτερικῶν πράξεων che, però, sono dirette dal pensiero dell'uomo, e, qualche rigo dopo, 1325b 29, si prospetta un tipo di attività «interna» allo stato o all'uomo, giacché in caso contrario difficilmente starebbero bene Dio e l'universo «dal momento che non hanno attività esterne oltre quelle che sono proprie di loro: οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν».

Nei sette brani esaminati ἐξωτερικός indica fondamentale-mente lo stesso, qualcosa che sta fuori, oltre, di là d'un altro, la lingua fuori del corpo, l'azione del sole fuori della meccanica che porta in vita l'animale, la ricerca fuori di quella che si sta facendo, l'impero al di fuori della terra in cui i Cretesi abitavano, il bene al di fuori di quello che si possiede in proprio, l'azione che, pur guidata dalla mente, si realizza in cosa al di fuori della mente stessa, l'attività, qualcosa al di fuori della natura propria di dio e dell'uomo. Tale significato

essenziale a ἔξω si colora di diverse sfumature, soprattutto rispetto allo spazio, alla posizione, all'essenza, ad altro, sfumature che sono tutte implicite nell'avverbio è che solo il contesto può svelare, e talora lo fa apertamente, mettendo in luce il senso della relatività di ἔξω — non c'è un ἔξω se non in relazione a un ἔνδον, ossia a un οἰκεῖον — talora di meno, quando è più complesso e più significati si stratificano sull'aggettivo.

L'espressione ἔξωτεροιὶ λόγοι non si presenta nella stessa forma in tutt'e otto i brani: in cinque ricorre come ἐν τοῖς ἔξωτεροῖς λόγοις (test. 29, 30, 31, 33, 34): in test. 35 è in dativo retta da πιστεύομεν: in test. 36 è usata in una frase al passivo: a test. 37 compare come complemento di mezzo. Dunque, diversa fa forma in cui l'espressione è immessa nella frase, diversi i verbi che la reggono, diverso, infine, il tempo dei verbi, per lo più presente, ma anche perfetto. Ciò, però, non comporta che cambi il significato nei diversi casi.

Le interpretazioni che per lungo tempo si sono contese il campo al riguardo sono state sostanzialmente due: la prima, sostenuta dal Bernays¹¹⁴, vede in ἔξωτεροιὶ λόγοι i dialoghi, la seconda, propugnata dal Diels¹¹⁵, vi scorge invece le discussioni che si tenevano al di fuori della scuola peripatetica. Tale posizione faceva leva soprattutto sul fatto che in *EE* II, 1, 1218b 32-34 (test. 33) si legge «come li distinguiamo (*scil.* i beni: si noti la prima persona plurale del verbo, διαιρούμεθα) anche negli scritti essoterici» e l'*Etica Eudemia* era riferita a Eudemo. Una volta rivendicata la paternità aristotelica dell'*EE*, la posizione del Diels mancò di fondamento¹¹⁶. Si osservi inoltre:

a) troncato ogni rapporto logoi/dialoghi, si viene all'assurdo che Aristotele senta il bisogno di avallare certe sue posizioni citando discussioni altrui e non di richiamarsi, per lo stesso scopo, a opere ch'egli invece aveva redatto e sulle quali poteva con più ragione fare affidamento. Il caso è, a dir poco, inspiegabile, anche se quelle discussioni molto a lui dovevano per quanto riguardava la sistemazione e la soluzione.

b) Aristotele cita i logoi essoterici come se fossero «suoi», come se li sentisse cosa sua: cfr. test. 35 «crediamo, abbiamo fiducia, ci rimettiamo». Cfr. pure test. 33 etc. Ciò

esige che il rimando alluda a qualcosa più solido d'una semplice discussione, la quale, come tutte le discussioni, anche se si presentava portatrice di idee precise, non poteva non soggiacere ad accomodamenti e adattamenti. Più comprensibile, quindi, il rimando a un documento scritto, che per essere più agevolmente a portata di mano, meglio serviva il lettore, ed era poi più sicuro in quanto non affidato alla tradizione orale¹¹⁷, come che sia, un punto, questo, la cui importanza evidenzia anche Platone, quando rileva che il resoconto del trattenimento che sta per descrivere, è fededegno, in quanto chi narra lo ha, in qualche modo, scritto, dopo aver, beninteso, consultato il personaggio principale, quasi sempre Socrate (cfr. *Symp.* 173b; *Phaedr.* 228a sgg.).

c) Ammessa tale esegesi, come si spiega che *Pol.* VII, 1-3, i capitoli che sono introdotti da uno degli otto ἔξωτεροι καὶ λόγοι, rivelino un andamento affatto diverso da quello comune dei libri precedenti? Tutto lascia intendere che Aristotele abbia attinto a qualche opera preesistente, come afferma egli stesso καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς. Quest'ultima, a mio parere, è un'obiezione molto pesante contro l'ipotesi del Diels¹¹⁸: non mi soffermo sulla test. 36, in cui, mi sembra, gli ἔξωτεροι λόγοι, in quanto considerati come mezzi per penetrare nelle altre scuole filosofiche, sono più libri che discussioni: tralascio pure la test. 37 nella quale non pochi hanno visto piuttosto dei ragionamenti che degli scritti¹¹⁹. Né deve costituire un'obiezione il fatto che negli otto casi in cui ritorna l'espressione, Aristotele usi la prima persona plurale o una qualche altra forma impersonale del verbo. Chi consulta il BONITZ, I.A. 95-104 avvertirà la ricca gamma di forme a cui Aristotele ricorre per citare le sue opere: quando poi vuole indicare se stesso, ricorre in genere alla prima persona d'un qualche verbo, ad es. λέγειν, al plurale, coinvolgendo così quanti alla discussione hanno partecipato e hanno collaborato alla risoluzione del problema¹²⁰. In ogni caso di tutta la critica mossa alla posizione del Diels tengo a rilevare un punto solo, ma di notevole importanza, e cioè che *Pol.* VII, 1-3, il quale, per attestazione di Aristotele, costituisce uno degli ἔξωτεροι λόγοι, si presenta in modo tutto particolare: c'è, ripeto, in quei primi capitoli qualcosa di totalmente diverso nello stile,

nella scelta dei vocaboli, nell'imbastitura della frase, nella conduzione del ragionamento che dà una configurazione inconfondibile allo scritto del quale Aristotele s'è servito, uno scritto, sottolineo, non una discussione orale¹²¹. S'illumina di qui la posizione di quanti vedono nei logoi essoterici degli scritti. Ma quali scritti?

Il Bernays, s'è detto, riportandosi alla tradizione, pensa ai dialoghi e ciò potrebbe consolidare la conclusione tratta da *Pol.* VII, 1-3. La posizione del Bernays, accettata dall'Heitz¹²², ha avuto conferma da Jaeger¹²³, che, mentre negli *Studien* aveva aderito all'opinione del Diels, nel successivo *Aristotele*¹²⁴, ricostruendo lo svolgimento del pensiero aristotelico, viene a identificare i logoi con le opere letterarie di Aristotele. La dimostrazione di Jaeger appare in più punti convincente ed è stata accolta da non pochi studiosi¹²⁵. In realtà la strada indicata da Bernays e da Jaeger è la giusta, nel senso che negli ἔξωτεροὶ λόγοι non si può non vedere degli scritti. Si discute ancora sulla loro vera natura e sul loro ambito, in quanto non sembra conveniente equipararli *tout court* ai dialoghi. A questo tendono le ulteriori ricerche che si son fatte.

Tra tutte le espressioni riportate sotto testt.29-39, particolarmente adatta a offrirci un aiuto sembra *EE* I, 8, 1217b 18-22 (test. 34) in cui tali logoi sono opposti a οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι. κατὰ φιλοσοφίαν torna non di rado in Aristotele, ma perché il confronto sia proficuo s'ha da ricorrere a un'opera più o meno coeva all'*EE*. Ci soccorrono in proposito i *Topici*, i quali risalgono come l'*EE* ai primi anni dell'attività di Aristotele¹²⁶. Nei *Topici* l'espressione κατὰ φιλοσοφίαν s'incontra più volte: cfr. 104b 20, 163b 9 etc., ma forse il punto più interessante è a I, 2, 101a 25 sgg. là dove Aristotele, parlando della dialettica, nota che è utile anche πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. L'espressione è diversamente intesa: «scienze connesse alla filosofia» traduce Colli, «scienze filosofiche» Zadro, «connaissances de caractère philosophique» Brunschwig¹²⁷. È stato però opportunamente notato che qui φιλοσοφία non ha senso diverso da ἐπιστήμη, per cui l'espressione significa «le scienze propriamente dette» e cioè le scienze vere e proprie¹²⁸. Ciascuna di esse ha principî propri, οἰκτεῖαι ἀρχαί, sui quali non c'è niente da dire par-

tendo da loro, perché sono primi, e, dunque, al riguardo si potrà dire qualcosa solo partendo dalle opinioni, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων. Quindi i logoi κατὰ φιλοσοφίαν saranno i logoi che attengono alla considerazione delle diverse scienze in funzione dei propri principî, e cioè dei principî particolari, per cui i logoi che a questi si oppongono saranno al di là, esterni, rispetto ad essi, dal momento che non prendono in esame un genere preciso, ma questioni più generali¹²⁹. È chiaro che tali scritti potevano avere un carattere meno tecnico, un procedimento non dimostrativo ma dialettico, uno stile da dialogo non da trattato. Potevano essere, quindi, dialoghi, ma non erano solo dialoghi. L'espressione «logoi essoterici» ha un'estensione maggiore di dialoghi e si comprende pertanto come tra gli scritti a cui i logoi essoterici rimandano se ne trovino alcuni che non sono dialoghi: così è supposizione abbastanza sicura che *Met.* XIII, 1, 1076a 26-29 (test. 36) alluda al *de ideis*¹³⁰. E anche questo risulta dall'esame attento delle citazioni, delle quali alcune sono precedute da καὶ che ha un valore ben preciso. Si badi ad es. a test. 33, da dove si comprende senza dubbio di sorta che l'argomento dei beni esterni e interni non era trattato soltanto nei logoi essoterici, ma in altre opere. (cfr. pure testt. 31, 36 etc.). In conclusione:

A) i logoi essoterici non erano discussioni orali, ma veri e propri scritti;

B) agitavano gli stessi problemi delle lezioni. Ciò lascia intendere come taluni dei logoi e delle lezioni siano più o meno contemporanei. Niente vieta, comunque, che anche nel secondo soggiorno di Atene Aristotele abbia fatto assegnamento sui suoi antichi scritti, che conservavano pertanto il loro valore;

C) dal momento che taluni di tali logoi erano dialoghi, è ovvio che per la loro natura si distinguessero dalle lezioni in qualche particolare. Le lezioni scendevano a esaminare certe questioni che quelli evitavano, erano impostate in maniera più tecnica e rigorosa, e infine, in una forma più essenziale e meno elaborata, tre qualità che determinati logoi, e cioè i dialoghi, data la loro natura, non avevano. Proprio per questo taluni

logoi, quelli cioè più adatti e per il tema che affrontavano e per il modo in cui l'affrontavano, erano pubblicati¹³¹ e potevano servire da primo approccio per quanti alla filosofia non attendevano di proposito. Così nei logoi essoterici ricordati in *Pol.* VII, 1 sarà indicato un dialogo: il *Protrettico* secondo alcuni¹³², e, in effetti, il *Protrettico* è indirizzato non a studiosi di professione, ma a Temisone, re di Cipro, il quale, pur non essendo filosofo, aveva più degli altri possibilità di filosofare.

La soluzione proposta risale allo Stahr ed è stata di recente ripresa da Berti¹³³. Anche se non è al di là di ogni dubbio¹³⁴, ha dalla sua di poggiare su una distinzione fissata da Aristotele e, in più, di avere una base filosofica: risponde infine alla situazione storica in cui operava l'Academia. Per questo si presenta più accettabile di altre, le quali non tengono conto della tradizione e non affrontano il problema nel suo complesso. Così per Jannone gli ἔξωτεροὶ λόγοι sarebbero i ragionamenti esterni, e cioè preliminari, proemiali che, in quanto tali, precedono il brano in cui il rimando si trova. Ogni rimando, quindi, non esce dall'opera in cui sta e Jannone cerca di individuarli caso per caso, nelle sezioni precedenti il rimando stesso, e dunque, nei primi capitoli o nei primi libri dell'opera stessa¹³⁵. Per il Wieland¹³⁶ l'espressione alluderebbe alla produzione letteraria di Aristotele maestro di retorica durante gli anni dell'Academia: tale produzione ha molta importanza non solo dal punto di vista del contenuto, ma anche dell'impostazione metodologica. Altre soluzioni vengono prospettate da altri¹³⁷.

Il termine ἔξωτερός non si registra prima di Aristotele: fu coniato da lui sulla falsariga degli aggettivi in ἰκός per indicare qualcosa o qualcuno adatto, capace a stare al di fuori, al di là, nel senso descritto. Forse Aristotele lo spiegava in qualche parte¹³⁸, ma poiché il brano andò perduto o se ne disattese l'importanza, il termine, ch'era, s'è visto, quanto mai comprensivo, fu inteso come poté essere inteso. E pertanto gli studiosi, d'istinto, fecero una separazione netta tra scritti di fuori e scritti non di fuori, fondandosi soprattutto sullo stile: ma è chiaro che non potevano dimenticare altri particolari, ad es. l'impianto e il procedimento che erano diversi nei due tipi

di scritti. Pare, insomma, che gli antichi abbiano visto solo una parte del problema, non l'abbiano visto tutto nella sua interezza. Per questo la loro posizione va accettata nei limiti in cui è vera e integrata alla luce di quanto s'è detto.

In effetti nelle testimonianze di Cicerone troviamo la distinzione tra i due tipi di scritti (test. 10), la paternità aristotelica dell'aggettivo ἑξωτερικός (test. 12), la possibilità di un inglobamento dei dialoghi negli ἑξωτερικοὶ λόγοι, perché non c'è dubbio che «Cicerone ha in mente i dialoghi di Aristotele quando parla di libri ἑξωτερικοί¹³⁹»: troviamo ancora in Cicerone (test. 10) che quella distinzione non fu propria soltanto di Aristotele: valeva, per lo meno, anche per Teofrasto: appellabant... reliquerunt... Qualche anno dopo Cicerone, la stessa definizione torna in Andronico e ci è stata trasmessa da Gellio, il quale riporta le sue citazioni proprio all'*Andronici liber* (test. 40). Il Düring suppone¹⁴⁰ che Andronico venne a Roma tra il 50 e il 40 a.C. e che qui, servendosi dei testi aristotelici salvati da Apellicone e portati a Roma da Silla e, in più, di altri testi portati a Roma da Lucullo, pose in ordine l'intera mole degli scritti. Del libro¹⁴¹ al quale accenna Gellio ben poco sappiamo, ma è certo che in esso si parlava della differenza tra essoterico e acroatico (= acroamatico). Andronico applicava la distinzione alle discipline che si insegnavano nella scuola e, lascia intendere, al modo in cui erano trattate e allo stile usato in tale trattazione, per cui i problemi più profondi e sottili («philosophia remotior subtiliorque») erano esposti in una forma congenere, al contrario degli altri, meno ardui e complessi, che naturalmente erano esposti e trattati in forma diversa. La distinzione non è solo fissata nel brano di Gellio, ma evidenziata pure dalle due lettere apposte al brano, e precisamente dalla risposta di Aristotele ad Alessandro che si era dispiaciuto della pubblicazione dei trattati acroamatici. Il filosofo risponde che tali trattati, anche se pubblicati, sarebbero rimasti muti a quanti quegli stessi problemi non avessero sentito dalla viva voce del Maestro. Le due lettere sono, molto probabilmente, un falso. Ma, al di là di questo, ciò che più interessa è coglierne il fine, fine che, a mio parere, è stato ben visto dal Düring¹⁴²: esse, cioè, vogliono giustificare i termini essoterico e acroamatico. E la spiegazione

che ne danno non è, in conclusione, **differente** da quella solita. Taluni, è pur vero, hanno notato che¹⁴³ la posizione di Cicerone e di Gellio nei riguardi degli essoterici non è la stessa: per Cicerone sarebbero opere destinate al pubblico, per Gellio una specie di opere di iniziazione. Contro tale interpretazione si pone giustamente il Düring, ridimensionando il brano di Gellio e dimostrando come in sostanza le due visioni non sono in contrasto, anche se in Gellio si possono trovare spunti, i quali giustificano l'ulteriore interpretazione degli *ἔξωτερικοί λόγοι* come una specie di dottrina iniziatica. In effetti questo in Gellio non c'è: del resto le lettere rivelano un Aristotele non contrario alla pubblicazione, in quanto tale, degli scritti acroamatici: egli ritiene solo inutile tale pubblicazione per la difficoltà che gli scritti presentano¹⁴⁴.

Lo stesso scarto nel significato di essoterico, come l'interpretiamo noi e come l'interpretavano gli antichi, si avverte nella test. 26. Ivi Simplicio, commentando il *de caelo* I, 9, 279a 19 nota che in Aristotele una tesi filosofica, l'eternità del mondo, la difendono il trattato ch'egli sta spiegando *καὶ τὰ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι πολλαχοῦ προφαινόμενα ἐν τοῖς λόγοις*. Si badi all'espressione. Si distinguono *τά*, le cose, gli argomenti, le dottrine che costituiscono *τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα*, e i logoi che accoglievano codesti *τὰ ἐν τοῖς ἐγκύκλιοις φιλοσοφήμασι*. *Φιλοσοφήματα* sono le dimostrazioni e *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* le dimostrazioni divulgative: è questo il significato dell'aggettivo quale risulta dalla radice¹⁴⁵. Se *ἐγκύκλια* sono *τὰ φιλοσοφήματα*, è chiaro che analoghi saranno *οἱ λόγοι*, nei quali essi comparivano di frequente: dunque nel nostro brano *οἱ λόγοι* non potranno non essere che *ἐγκύκλιοι*: e lo dimostra, se ce ne fosse bisogno, Simplicio stesso quando, più avanti, aggiunge che tali *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα* «noi siamo soliti chiamarli essoterici», caricando così nel vocabolo *φιλοσοφήματα* anche il senso di logo, senso che invece nel brano iniziale è tenuto distinto, per cui si parla di *φιλοσοφήματα* contenuti nei logoi. Di qui la traduzione letterale: «...l'attestano anche le dottrine contenute nelle dimostrazioni divulgative, che compaiono spesso negli scritti (divulgativi)».

Siffatti logoi avevano un fine diverso dai trattati, erano

pubblicati (test. 3) e redatti in forma ad essi conveniente. Simplicio ne ricorda uno, il *de philosophia*, nel quale, s'è visto, si trattava dell'eternità del divino (fr. 26 Ross). Pertanto, dopo il dialogo che si vuole vedere indicato in *Pol.* VII, 1, qualunque esso sia, un altro dei cosiddetti dialoghi farebbe parte dei logoi essoterici.

Siamo con ciò tornati al punto di partenza. Se sul piano scientifico non è accettabile, in mancanza di prove, l'estensione di tale risultato a tutti gli altri «dialoghi», è già molto aver dimostrato che uno, se non due, di quei dialoghi appartenevano agli ἔξωτερικοὶ λόγοι. E di questo dobbiamo contentarci.

I commentatori ripresero la distinzione, opere essoteriche e opere acroamatiche, e l'articolarono nel più complesso quadro di una presentazione generale di tutte le opere del Filosofo. Un quadro del genere esisteva già in Andronico e torna più articolato nei commentatori neoplatonici. Noi possiamo rendercene conto studiando Ammonio. Di lui, discepolo di Proclo, ci è restato un interessante commento alle *Categorie*¹⁴⁶. Per mettere il lettore in grado di comprendere l'opera nella sua complessità, Ammonio premette un'introduzione articolata in dieci punti: primo, la denominazione delle differenti scuole filosofiche di Grecia, secondo «qual è la distinzione degli scritti di Aristotele», terzo, da dove bisogna iniziare a studiare la filosofia di Aristotele etc. A proposito del secondo punto¹⁴⁷, egli distingue le opere di Aristotele in μερικά, particolari, quali le epistole, μεταξύ, di mezzo, intermedie, ad es. le opere storiche, come le *Costituzioni*, che non sono né particolari né generali e, infine, καθόλου, generali, che ricercano la natura delle cose, ad es. il *de anima*, il *de caelo* etc. Le καθόλου si distinguono, a loro volta, in ὑπομνηματικά, appunti, pro-memoria, e συνταγματικά, trattati: ὑπομνηματικά, (cfr. test. 25) quelle in cui erano fissati solo i punti generali e potevano essere semplici e composte, a seconda che trattassero di un unico argomento o di più argomenti: συνταγματικά, i veri e propri trattati che sfruttavano i punti fissati negli ὑπομνηματικά e li davano al lettore in forma più elaborata e completa. I συνταγματικά si distinguono in διαλογικά e αὐτοπρόσωπα, opere dialogiche e

opere condotte in prima persona. Le dialogiche erano fondate sulla domanda e sulla risposta che si scambiano più persone, le seconde, tutte quelle che Aristotele scrisse ὡς ἄφ' ἑαυτοῦ, «come da se stesso», e cioè in nome proprio, svolgendo posizioni sue. «Le opere dialogiche¹⁴⁸, continua Ammonio, sono chiamate anche essoteriche, mentre quelle condotte in prima persona anche assiomatiche ovvero acroamatiche. Ed è giusto ricercare il motivo di tali denominazioni. Alcuni dicono che le chiamarono dialogiche ed essoteriche, perché in esse Aristotele non espone il proprio pensiero, ma, servendosi di altre persone, dà forma a quel che capita ἀλλ' ὡς ἐξ ἄλλων προσώπων ἀναπλάττει τὰ τυχόντα. Il che è falso: si dicono essoteriche perché sono scritte per chi ha un'intelligenza comune, e il filosofo s'è sforzato di usare in esse uno stile più chiaro e dimostrazioni non apodittiche, ma piuttosto convincenti, tratte dall'opinione: quelle acroamatiche, invece, le ha composte come se dovesse ascoltarlo il filosofo vero, l'autentico amante della filosofia». Le acroamatiche abbracciano tre campi: θεωρητικόν, πρακτικόν, ὀργανικόν. Il primo verte intorno alla distinzione vero-falso, il secondo intorno alla distinzione bene-male, il terzo intorno al modo di costruire una dimostrazione vera. Le opere teoretiche si suddividono in teologiche, matematiche, fisiologiche, quelle pratiche in etiche, economiche, politiche, le organiche comprendono infine lo studio dei principî del metodo, del metodo vero e proprio e di tutto quanto riguarda il metodo: sono contenute nell'*Organon*.

Tale è la distinzione di Ammonio. Identica la trattazione di Simplicio¹⁴⁹ che, come discepolo di Ammonio, si riporta anche per questa parte al Maestro, e degli altri neoplatonici. Quanto sia importante siffatto quadro appare dalle pagine del Moraux¹⁵⁰, dalle quali si colgono i profondi legami che riportano tali divisioni neoplatoniche al catalogo di Diogene Laerzio, e si riesce a intravedere la lista originaria che sta alla base di entrambi.

Ai nostri fini importa soltanto confrontare le differenti presentazioni che degli scritti essoterici fanno Ammonio, Simplicio, Elias, Alessandro d'Afrodisia: si vedrà che nelle grosse linee coincidono tra loro, e, quel che più è interessante,

coincidono con le analoghe testimonianze che in maniera più rapsodica ci hanno lasciato Cicerone e Gellio. In effetti:

a) gli scritti essoterici sono redatti in forma ricercata, usano dimostrazioni non apodittiche, ma convincenti: cfr. per Cicerone test. 10; per Quintiliano test. 15; per Gellio test. 40 a proposito delle discipline essoteriche¹⁵¹;

b) si rivolgono a persone che hanno un'intelligenza comune e cioè a chi non fa il mestiere di filosofo: lo stesso si deduce dalla test. 9 di Cicerone, in cui si accenna ai *Topici* che, in quanto oscuri, non potevano essere offerti a chiunque, ma solo a chi avesse avuto un'adeguata preparazione filosofica. È logico che gli altri scritti, quelli ad es. ricordati a test. 7, 8 etc. erano diversi e potevano essere affrontati da chiunque. Cfr. pure Gellio *l.c.*

c) sono dialoghi: cfr. test. 13.

Questa la sostanza vera di tali testimonianze: di qui si devono intendere certe deformazioni a cui accennano Ammonio ed Elias: qui si devono riportare, per comporli, certi contrasti che si vogliono veder tra loro. Così secondo Ammonio taluni affermavano che negli scritti essoterici Aristotele non esponeva il proprio pensiero, ma, facendo parlare altre persone, ἀναπλάττει τὰ τυχόντα, e cioè finge, forma, costruisce quel che capita, sempre, s'intende, in rapporto alle determinate posizioni che i vari interlocutori del dialogo difendevano e che, si sottintende, erano talvolta in contrasto con la posizione di Aristotele che guidava la conversazione. Per Ammonio tale interpretazione è un errore e, dunque, anche nelle opere essoteriche Aristotele difendeva ed esponeva il proprio pensiero. Ma non poteva farlo senza ricordare il pensiero altrui, e forse, proprio dal «fingere quel che capitava» e cioè dal dare maggiore spazio alle posizioni altrui, Aristotele faceva emergere la sua. In più, quelle opere erano scritte in uno stile più chiaro, erano dirette a tutti, si fondavano su un procedimento meno tecnico. In conclusione la testimonianza di Ammonio non si oppone a quanto abbiamo detto. Allo stesso modo si deve intendere la posizione di Alessandro d'Afrodisia in Elias: cfr. test. 27. La frase va adeguatamente interpretata: essa si fonda sul contrasto tra il vero che Aristo-

tele esprimeva nelle sue opere e il falso che esprimeva nei dialoghi. Non si può ammettere che Aristotele costruisse un'opera solo per esporre il «falso»: mettere il «falso» in bocca ad altri era il primo tempo: ad esso doveva seguire il «vero»: insomma nei dialoghi il falso era la premessa sulla quale si discuteva per raggiungere poi il vero, un metodo al quale l'Aristotele delle lezioni torna più volte. Ma allora non si vede perché la frase non possa essere accettata.

Quanto si è detto prova con sufficiente chiarezza la posizione avanzata in principio, che cioè, anche se i logoi essoterici non sono solo i dialoghi, taluni dialoghi, per lo meno, sono indicati con tale denominazione. Era questo il punto fondamentale che m'interessava dimostrare: gli altri problemi sui logoi essoterici vanno al di là del mio compito.

Forse tutta la questione s'illumina di luce giusta se la si riporta alla necessità che Aristotele sentì di continuare, come s'è già accennato, la grande opera di Platone, soprattutto in seguito allo scontro con Isocrate, allorché ebbe la piena consapevolezza che doveva badare non solo alla scuola ma a quel che stava al di là della scuola, e che pertanto l'ambiente della scuola e quello più vasto della società, lo richiedevano maestro, entrambi con gli stessi diritti, con le stesse esigenze¹⁵². La filosofia, per le sue implicanze in ogni campo, non poteva rimanere chiusa entro le pareti dell'Accademia, esaurirsi nelle discussioni tra maestro e discepoli: bisogni più impellenti la coinvolgevano nella vita degli uomini, di ogni condizione e di ogni grado, imponendole procedimenti diversi e una veste diversa. Era il minimo che essa doveva pagare per assolvere il suo ufficio, non limitato come quello delle altre scienze, ma universale. Se quindi, e il *Protrettico* lo dimostra con ampiezza, la filosofia è il fondamento di tutto e per questo è indispensabile a tutti per tutto, tutti ne devono venire in qualche modo a conoscenza, nei limiti delle loro possibilità. Di qui le due funzioni che Aristotele rivendicò a se stesso, di maestro nella scuola e nel più ampio campo della società. Si ripropone con ciò il fenomeno che si ebbe nell'Accademia con Platone, autore di dialoghi e di lezioni: unica differenza è la proporzione inversa in cui dei due filosofi ci sono arrivati lezioni e dialoghi; di Platone abbiamo tutti i dialoghi e il

ricordo d'una lezione¹⁵³, anche se accenni a un Platone esoterico non si possono negare nel corpo stesso dei dialoghi: di Aristotele, invece, abbiamo tutte le lezioni e qualche frammento di dialoghi.

Come si vede, quindi, la tradizione relativa ai logoi essoterici non va rifiutata in blocco: va solo interpretata e collocata nella giusta dimensione alla luce di un approfondito esame di tutto il problema.

5.

LA PRESENTE RACCOLTA DI FRAMMENTI: CRITERI, CONSISTENZA, LIMITI.

Il primo studioso sistematico dei frammenti di Aristotele è stato Valentino Rose nell'*Aristoteles Pseudepigraphus* del 1863¹⁵⁴: ivi egli riprendeva la posizione già illustrata in un'altra opera nove anni prima, nel 1854¹⁵⁵, secondo la quale nessuno dei cosiddetti «dialoghi» può essere attribuito ad Aristotele. Tale assunto, comunque lo si giudichi, ha non pochi riflessi nella raccolta, uno soprattutto ben messo in rilievo dal Wilpert¹⁵⁶, e cioè che frammenti e notizie dossografiche sono accostati insieme, senza che si dia un benché minimo giudizio sulla loro consistenza e validità, e mentre un tale procedere poteva valere per il Rose, convinto di raccogliere un Aristotele pseudepigrafo, non vale più per quanti dopo di lui hanno affrontato lo stesso problema partendo dalla posizione contraria: essi dovevano far luce sul valore delle fonti e dei frammenti, discuterne la consistenza, giudicarne il significato. E tuttavia, nonostante l'assunto, l'*Aristoteles Pseudepigraphus* ha ancora la sua importanza nell'ambito degli studi sui frammenti aristotelici. Per rendersi conto dell'ampiezza di vedute, della serietà, della solidità filologica e filosofica con cui il Rose l'ha realizzato, bastano due confronti. Settant'anni prima, nel 1793, G. C. Harles aveva curato la quarta edizione della celebre *Bibliotheca* del Fabricio¹⁵⁷. L'autore studia gli «scripta deperdita» di Aristotele nel III vol. pp. 388-408: si tratta di un elenco, in cui tali scritti sono

recensiti in ordine alfabetico. Quindi nessuna distinzione tra opere dialogiche, lettere, opere sistematiche: solo, sotto ogni titolo è apposta una piccola nota specificatrice. Per darne un esempio, cito due casi, l'*Erotico* e il *περὶ παιδείας*.

«Ἐρωτικός α': Laert. V, 22. Sed Athenaeo XV pag. 674 laudatur secundus liber ἐρωτικῶν et Anonymus Menagii memorat ἐρωτικῶν libros sex. Forte ex hoc opere sunt, quae profert Athenaeus XIII p. 564»¹⁵⁸... «περὶ παιδείας α' ἢ παιδευτικόν. Laert. V. 22 et IX, 53. Anonymus Menagii»¹⁵⁹.

Nessuno nega l'utilità delle notizie ivi date: manca, comunque, qualsiasi impostazione critica del problema riguardante le fonti dei frammenti, qualsiasi studio dei frammenti, qualsiasi tentativo di ricostruzione d'un'opera.

Nel 1860 e, dunque, tre anni prima dell'*Aristoteles Pseudepigraphus*, Guglielmo Thomas in una dissertazione inaugurale trattò dei logoi essoterici di Aristotele¹⁶⁰. L'importanza dei dialoghi nello svolgimento del pensiero dello Stagirita è del tutto minimizzata: il bisogno di scriverli è rapportato alla nequizia dei tempi che spingevano a un'opera di sistemazione piuttosto che di creazione: il loro numero è quanto mai esiguo: «quae cum ita sint, Aristotelem si omnino aliquos, certe paucos dialogos scripsisse admodum verisimile est, eosque si conjicere licet, scripsit adolescens, quum nondum quid sibi agendum esset, satis perspexisset»¹⁶¹. Di fronte a tali trattazioni, che non sono certo rare tra gli studiosi del secolo scorso¹⁶², si capisce il grande passo compiuto dagli studi aristotelici con la raccolta del Rose.

Limitandoci ai dialoghi, nell'*Aristoteles Pseudepigraphus* p. 26 il Rose ne recensisce ventitre e cioè

- | | |
|----------------------------|-------------------------|
| 1 ... περὶ φιλοσοφίας | 9 ... σοφιστής |
| 2 ... περὶ τὰγαθοῦ | 10 ... Γρύλλος |
| 3 ... μαγικός | 11 ... Μενέξενος |
| 4 ... Εὐδήμος ἢ περὶ ψυχῆς | 12 ... περὶ ποιητῶν |
| 5 ... περὶ εὐχῆς | 13 ... πολιτικός |
| 6 ... προτρεπτικός | 14 ... περὶ δικαιοσύνης |
| 7 ... περὶ παιδείας | 15 ... περὶ ἡδονῆς |
| 8 ... Νήρινθος (Κήρινθος?) | 16 ... περὶ βασιλείας |
| | 17 ... Ἀλέξανδρος |
| | 18 ... περὶ εὐγενείας |

19 ... περὶ πλούτου	θους ὀργῆς)
20 ... ἔρωτικός	22 ... περὶ μέθης
21 ... περὶ ὀργῆς (περὶ πά-	23 ... συμπόσιον

Del *Menesseno* e del περὶ ἡδονῆς è ricordato solo il titolo.

Analogo quadro si ha nella seconda edizione curata dal Rose nel 1870, nella quale, però, il *Menesseno* e il περὶ ἡδονῆς non vengono neppure menzionati, per cui i titoli si riducono a ventuno. Il titolo del περὶ ὀργῆς, tentativamente ricostruito dal Rose¹ περὶ πάθους ὀργῆς, diventa περὶ παθῶν ὀργῆς. Tale edizione, si sa, insieme al supplemento degli *Scoli ad Aristotele* e all'*Index Aristotelicus* del Bonitz, costituisce il V volume delle *Opere Aristoteliche* pubblicate dalla Reale Academia Prussiana sotto la direzione di Imm. Bekker¹⁶³.

Tra Rose¹ e Rose² vengono alla luce alcune pubblicazioni di notevole interesse per gli studi aristotelici. Nel 1863, l'anno stesso di Rose¹, appare l'opera di J. Bernays *Die Dialoge des Aristoteles*¹⁶⁴, il quale vede nei logoi essoterici i dialoghi e quindi rivaluta i frammenti delle opere perdute di Aristotele: così nel 1865 il libro di Heitz, *die Verlorenen Schriften des Aristoteles*¹⁶⁵, che riprende la stessa posizione e anticipa la raccolta dei frammenti curata sempre dall'Heitz e stampata nel 1869¹⁶⁶. Egli recensisce ventuno dialoghi e cioè tutti quelli ricordati da Diogene Laerzio, ad eccezione del *Menesseno*: a questi aggiunge l'*Economico*, il περὶ μέθης, il μαγικός.

Al 1886 risale la terza edizione del Rose¹⁶⁷: recensisce sedici titoli e cioè

1 περὶ φιλοσοφίας	9 σοφιστής
2 περὶ τὰ γαθῶ	10 Γρύλος ἢ π. ῥητορικῆς
3 μαγικός	11 περὶ ποιητῶν
4 Εὐδημος ἢ π. ψυχῆς	12 περὶ πολιτικοῦ
5 περὶ εὐχῆς	13 περὶ δικαιοσύνης
6 προτρεπτικός	14 περὶ εὐγενείας
7 περὶ παιδείας	15 ἔρωτικός
8 Νήρινθος	16 συμπόσιον (π. μέθης)

Sono scartati il *Menesseno* e il περὶ ἡδονῆς, come nella seconda edizione: scartato è pure il περὶ πλούτου, smembrato

tra il *Protrettico* e il *περὶ δικαιοσύνης*: maggiore consistenza acquista il *Politico*, inglobando i frammenti di quel che nella I e nella II edizione era stato il *περὶ ὀργῆς*: il *περὶ βασιλείας* e l'*Ἀλέξανδρος* vengono relegati tra le lettere, mentre il *περὶ μέθης* è apposto come sottotitolo del *Simposio*.

Ai primi decenni del secolo risalgono due opere di grande valore su Aristotele, gli *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik* nel 1912 dovuti a W. Jaeger, e sempre dello Jaeger l'*Aristoteles* del 1923¹⁶⁸. Nel 1936 appariva l'*Aristotele perduto* del Bignone¹⁶⁹ che riprendeva l'idea centrale di Jaeger e la svolgeva con ampiezza di ricerche fondandosi sul confronto tra opere di Epicuro e opere giovanili di Aristotele. Non pochi studi del Bignone erano apparsi in varie riviste prima che fossero raccolti e organizzati entro un quadro più organico: ciò spiega come le posizioni sue e, per rimbalzo, di Jaeger siano presenti nella raccolta dei frammenti di Aristotele pubblicati dal Walzer nel 1934¹⁷⁰: essa si diffonde soprattutto sui tre grossi scritti l'*Eudemo*, il *Protrettico*, il *de philosophia*, e sui due minori il *Politico* e il *de oratione*.

La più recente silloge, del Ross¹⁷¹, risalente al 1955, prende in considerazione diciotto dialoghi, scartato il *Meneseno* per le note ragioni.

Criterio simile ho seguito nella raccolta che presento. Quindi non sono esaminati il *περὶ τὰγαθοῦ*, il *μαγικός*, l'*οἰκονομικός*, ai quali avevano pensato in qualche modo il Rose e l'Heitz: diverso discorso va fatto per il *περὶ μέθης*.

Gli studi recenti hanno dimostrato in maniera sempre più decisa l'importanza del *περὶ τὰγαθοῦ*¹⁷², che vuol essere il resoconto della lezione o del corso di lezioni tenute sull'argomento da Platone: in quanto tale, esula dalla nostra ricerca.

Al *μαγικός* abbiamo tre accenni sicuri, uno della Suda, gli altri due di Diogene Laerzio. La Suda¹⁷³, trattando di Antistene, reca: «Antistene ateniese, dopo aver frequentato i retori¹⁷⁴, diventò filosofo socratico: fu chiamato prima peripatetico e poi si dette al cinismo...». Accennando alle sue opere, scrive: «costui compose dieci libri: primo il *Magico*; parla di Zoroastro, un mago che ha trovato la sapienza: quest'opera, però, alcuni la riportano ad Aristotele, altri a Rodone». Tali parole sono immerse in un contesto quanto mai ricco di

imprecisioni, se non di errori veri e propri. Non si capisce come Antistene possa essere stato chiamato prima peripatetico e poi cinico, senza che si dia ragione di tale cambiamento: non si capisce perché si limiti la recensione delle opere di lui alla prima, trascurando le altre — e si noti che un *μαγικός* non ricorre nel catalogo laerziano delle opere antisteniche¹⁷⁵: non si capisce l'identità di Rodone, donde correzioni e congetture. In un quadro siffatto, rilevato da tutti i critici¹⁷⁶, si vede bene quale valore possa avere l'attribuzione del *μαγικός* ad Aristotele. Gli altri due accenni si trovano nell'introduzione delle *Vite* di Diogene Laerzio. Parlando di quanti ammettevano l'origine barbarica della filosofia, τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἐνίοι φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι, Diogene attesta (par. 1) che «Aristotele nel libro *Magico* e Sotione nel libro ventitreesimo della *Successione dei filosofi* dicono che gl'iniziatori furono i Magi presso i Persiani, i Caldei presso i Babilonesi e gli Assiri, e i Gimnosofisti presso gl'Indiani, i così detti Druidi e Semnotei presso i Celti e i Galli...» (tr. Gigante). Esposta la posizione degli Egiziani, per i quali la filosofia ebbe inizio da Efesto, figlio di Nilo, e fissati alcuni dati cronologici sui Magi (par. 2), passa a illustrare la propria concezione secondo cui la filosofia ebbe la culla in Grecia (parr. 3-4). Successivamente (parr. 5 sgg.) torna a quanti accettano l'origine barbarica della filosofia «...i medesimi sostenitori dell'origine barbarica della filosofia, οἱ δὲ φάσκοντες ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι φιλοσοφίαν κτλ.», che si riporta evidentemente al par. 1 «quelli che attribuiscono ai barbari la scoperta della filosofia», si sofferma sul modo di filosofare dei gimnosofisti, dei druidi, e poi riprende la trattazione dei magi e ne spiega taluni costumi (par. 8): «che fossero inesperti degli incantesimi della magia. l'afferma Aristotele nel libro *Magico*». I due rinvii ad Aristotele sono in realtà uno soltanto e potrebbero riferirsi a un qualche passo d'una qualche opera sua che prendeva in esame l'origine della filosofia e la parte che al riguardo avevano avuto i magi, e, cioè, i sapienti di Persia. Visto che la testimonianza della Suda non ha alcun valore, basterà l'accenno di Diogene a stabilire l'esistenza del *μαγικός*? Si badi che il catalogo di Diogene Laerzio ignora tale titolo: lo registra invece il catalogo anonimo, ma nell'appendice, tra le opere pseudepigrafi,

al n. 192 — ed è noto che su tale parte le posizioni degli studiosi sono divise (cfr. cap. II, testo nota 3). Tutto lascia pensare che il *μαγικός* fosse uno scritto attribuito ad Aristotele, perché nel I libro del *de philosophia* trattava dei Magi. L'opinione è accettata da taluni¹⁷⁷. Si badi però:

a) l'assenza del *μαγικός* nel catalogo laerziano è sintomatica. Com'è che Diogene, il quale cita il *μαγικός* all'inizio dell'opera, non s'accorge di citare da uno scritto che non sembra autentico? È ammissibile tale disattenzione?

b) il contesto in cui si hanno le due citazioni del *μαγικός*, s'è visto, tratta di quanti ritenevano che la filosofia avesse avuto inizio dai barbari, un tema svolto nel *de philosophia*, e il *de philosophia* è ricordato da Diogene, sempre nell'introduzione, subito dopo la seconda citazione del *μαγικός*, all'inizio del paragr. 8: «che fossero inesperti degli incantesimi della magia l'afferma Aristotele nel libro *Magico* e Dinone... Aristotele nel I libro *della Filosofia* dice che i Magi sono anche più antichi degli Egizi...»

Come si vede, più che da due opere, le citazioni del *Magico* e del *de philosophia* sembrano tolte da una stessa opera. Se pensiamo che il *de philosophia* era composto di tre libri e che ciascun libro faceva parte a sé, con un suo proemio e una sua dinamica, non potrebbe essere *μαγικός* il titolo d'uno dei tre libri del *de philosophia*? Tanto più che, se i magi erano più antichi degli Egizi, e avevano dato inizio al filosofare presso i Persiani, ben si conveniva mutuare da loro il titolo d'un libro. Diogene avrebbe citato quindi la stessa opera o meglio un libro o due della stessa opera, ma una volta col titolo proprio, un'altra col titolo generale. E non so se giovi all'ipotesi prospettata il fatto che i frr. 11, 4-5 del *de phil.* Ross p. 79 parlano di uno scambio di titolo tra *π. φιλοσοφίας* e *π. τοῦ ἀγαθοῦ*, il che, comunque si voglia spiegare¹⁷⁸, dimostra insicurezza da parte del commentatore nell'indicare l'opera aristotelica.

Comunque, se si accetta l'ipotesi prospettata, si renderebbe ragione della citazione di Diogene e si eviterebbe di supporre l'esistenza di un *μαγικός* di cui i cataloghi tacciono e che d'altronde Diogene Laerzio, sia pure indirettamente, riteneva meritevole di menzione. Insieme si renderebbe ragione di un altro brano di Diogene Laerzio II, 45 che, alla fine della

vita di Socrate, reca: «Aristotele dice che un mago venne dalla Siria in Atene e molte cose predisse a Socrate tra le quali che avrebbe avuto una fine violenta». Il Rose lo riporta sotto il *Magico*¹⁷⁹: non lo riporta invece l'Heitz: comunque sia dell'attribuzione, peraltro molto dubbia, l'ipotesi illustrata potrebbe essere valida anche per un'eventuale accettazione di tale passo nel *de philosophia*, visto che altri frammenti parlano di Socrate¹⁸⁰.

Quanto all'*Economico* ho già affrontato l'argomento e rimando quindi ai miei studi in proposito¹⁸¹.

Resta da parlare del *περὶ μέθης* che ci obbliga a dire qualcosa sui titoli e sottotitoli di libri nel mondo antico.

Si sa bene come soprattutto nel periodo presocratico non si sentì la necessità di apporre a ogni opera un titolo e come spesso le prime parole sopperivano alla bisogna: questo spiega perché gli scritti dei filosofi presocratici siano indicati con l'unica formula *περὶ φύσεως*. Le cose cambiano coi sofisti e, poi, con Platone. C'è adesso il bisogno di distinguere l'una dall'altra opere che trattavano argomenti più o meno uguali: c'è il bisogno, squisitamente scolastico, di connotare la natura dell'opera onde sia subito riconosciuta: infine, in talune di queste opere, di impianto particolare, si sente il bisogno di ricordare coloro che in esse si muovono e intorno a cui gli altri si muovono. Di qui i titoli platonici che rievocano una galleria indimenticabile di personaggi, grandi e meno grandi, nobili e meno nobili, famosi e meno famosi, ma che hanno avuto, tutti, la stessa sorte di incontrarsi con Socrate e di porre a lui — o di suscitare in lui — un problema, una domanda. Sicché, quella domanda si identifica con colui che la pone o al quale Socrate-Platone la pone, e la domanda, sia in senso attivo, sia in senso passivo, s'adatta naturalmente al personaggio che la fa o la riceve. Questo spiega il titolo dei dialoghi platonici con le sue due parti, titolo e sottotitolo, e cioè il nome del personaggio, che è al centro dell'azione, e la specificazione dell'argomento — e spesso al sottotitolo se ne affianca in epoca posteriore un altro che vuole indicare il genere del dialogo, logico, etico, maieutico etc. H. Alline, fondandosi sul modo particolare con cui Aristotele cita in *Rhet.* III, 14, 1415b 30 il *Menesseno* e in *Pol.* II, 4, 1262b 11 il

*Simposio*¹⁸², suppone che già nell'Academia dovesse esserci l'uso di dare un titolo e un sottotitolo a un'opera. Questo vale allo stesso modo per le opere di Aristotele: abbiamo accennato al *Grillo*, all'*Alessandro*, all'*Eudemo*, di cui ciascuna ha un sottotitolo. S'è pure cercato di cogliere il motivo di tale sottotitolo in una maggiore indipendenza dell'autore dalla tradizione. Ciò posto, non è illogico ritenere col Rose che, come s'è detto, *περὶ μέθης* sia il sottotitolo del *Simposio*. D'altronde nel caso in questione, la spiegazione era più che necessaria, in quanto si trattava di specificare la peculiarità del *Simposio* aristotelico di fronte all'altro tanto più conosciuto di Platone. Tale osservazione, mi sembra, avalla la posizione dell'Alline riguardo all'origine dei titoli e dei sottotitoli in Platone, i quali, quindi, non si devono ritenere invenzione degli eruditi alessandrini.

Scartato, dunque, il *Menesseno*, di cui non si hanno frammenti, riportato il *Magico* al *περὶ φιλοσοφίας* e il *περὶ μέθης* al *Simposio*, i dialoghi ricordati da Diogene Laerzio si riducono a diciotto. Di tale diciotto scritti, quindici sono trattati in questi due volumi, e cioè tutti meno il *de philosophia*, l'*Eudemo o dell'anima*, il *Protrettico*, che sono rimandati al prossimo. La divisione della materia è stata imposta dalla necessità più che ragionevole di dare inizio alla ricerca dalla sezione più bisognosa, in quanto più negletta, ossia, in altre parole, dai dialoghi meno studiati, in assoluto. Sugli altri tre, soprattutto dopo le ricerche dello Jaeger, si sono soffermati molti studiosi: se ne ha quindi, sia pure nelle linee generali, una certa conoscenza e tale approfondimento, che di continuo s'accresce, rende più drammatica la situazione degli altri. Di qui il bisogno di affrontarne i frammenti e di affrontarli in blocco, perché solo un loro studio globale può addurre qualche risultato. Un siffatto esame comporta, ov'è possibile, un confronto di questi frammenti, sia tra loro, sia con quelli molto più consistenti dei tre grandi dialoghi: tra loro, perché, date certe simiglianze che li connotano, un frammento può servire a spiegare l'altro, con quelli dei più grandi dialoghi, perché, data la loro redazione più o meno contemporanea, dovevano presentare un Aristotele sostanzialmente uguale. Per ciò, se anche i tre grandi dialoghi non compaiono nelle pagine

seguenti, certe posizioni che in essi sono fermate, restano sempre presenti e sottintese nella trattazione¹⁸³.

Finora i frammenti dei dialoghi, diciamo così minori, sono stati esaminati solo rapsodicamente. Taluni studiosi hanno sentito sì la necessità di esplorarne qualcuno, ad es. il Moraux s'è occupato del *περὶ δικαιοσύνης*, il Thillet del *Grillo*, lo Stark del *Politico*: ma tutto si è limitato a note ed articoli, che non possono esaurire un problema ben più complesso. Neppure coloro che ne hanno curato una traduzione hanno affrontato il problema nella sua vera portata. Prescindendo dall'Heitz, la cui opera risale alla fine del secolo scorso, ricordo il Gohlke, Gigon, Ross, Giannantoni¹⁸⁴. Perciò, come dicevo, abbiamo un discreto numero di contributi su questo o quel frammento, ma manca un lavoro d'insieme. Gli unici tentativi d'un certo rilievo sono dovuti al Chroust e a un gruppo di studiosi francesi. Il Chroust ha affrontato non pochi problemi riguardanti l'uomo e lo scienziato Aristotele e, inoltre, la sua opera giovanile. A ragione, poi, ha raccolto i suoi articoli in due volumi che offrono un quadro sufficientemente completo di tale attività giovanile dello Stagirita¹⁸⁵. Il secondo tentativo è stato avviato da un'équipe di studiosi francesi che, sotto la guida di P. M. Schuhl, nel 1968, illustrarono cinque dialoghi¹⁸⁶. L'opera che per molti aspetti era ben organizzata, sia per la pluralità delle voci, sia per la sapienza della guida, non ha avuto seguito, ch'io sappia.

Di recente nella collana *Wege der Forschung* è stata pubblicata una serie di studi sui *Frühschriften* di Aristotele¹⁸⁷. Nell'introduzione il Moraux, dopo averne spiegato il significato e illustrato il rapporto cogli esoterici, traccia a grandi linee i problemi più importanti dell'Aristotele giovanile, soprattutto il suo platonismo, si sofferma sull'*Eudemo*, sul *Prorettico*, sul *de philosophia*, accenna al *de iustitia*, al *Grillo*, al *Politico*, cita gli altri. Tutto qui, ché nel volume, si eccettui l'articolo di J. Pépin sul *περὶ εὐχῆς*, a nessuno degli altri dialoghi minori è consacrata una trattazione conveniente, e non perché la loro interpretazione sia pacifica e acquisita, ma perché non lo permettevano esigenze tipografiche. Pur con questi limiti il volume curato dal Moraux è un'ottima introduzione ai *Frühschriften* di Aristotele, anche perché alla fine

recensisce gli studi più importanti che si sono avuti su alcuni dialoghi negli ultimi cinquant'anni.

La stessa strada battono il Guthrie nel VI volume della sua *A History of Greek Philosophy* [solo un breve cenno alle opere «minori» (p. 55 e 66) e un capitolo alle «tre grandi» (p. 67-88)] e H. FLASHAR, *Aristoteles* in UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, 3, herausg. von H.F., Basel 1983 pp. 279-285. Come si vede, la ricerca sui dialoghi minori è ancora ai primi passi.

Più complesso è il discorso riguardo al «materiale» che dà senso ai vari titoli. È un luogo comune ormai tra gli studiosi che le raccolte dei frammenti di cui disponiamo non sono più adeguate ai bisogni. Si è già riportata una critica del Wilpert che inficia alla radice la raccolta del Rose e quelle che ad essa hanno tenuto dietro, dopo averla presa a fondamento. All'apparire della silloge del Ross più voci si sono levate a indicarne manchevolezze e omissioni, deficienze e imperfezioni¹⁸⁸. Olof Gigon, sotto la cui direzione si sta pubblicando una nuova edizione dell'opera del Bekker, si è assunto il compito di rielaborare la raccolta dei frammenti curata dal Rose: l'opera però non è ancora apparsa¹⁸⁹. Le quattro edizioni dei frammenti, del Rose, dell'Heitz, del Walzer, del Ross, rispondono nei loro limiti a determinate esigenze e nelle loro impostazioni si adeguano al livello raggiunto dall'*Aristotelesforschung* nel momento in cui apparvero. Si tratta di andare avanti, sfruttando ovviamente quel tanto di buono che in esse si trova, senza dimenticare le indicazioni che negli ultimi anni sono state suggerite e si assommano in un'unica regola: essere critici sia nell'accettare un frammento, sia nell'interpretarlo¹⁹⁰.

Questo spiega il mio assunto: ho fondato la mia raccolta sulle precedenti (soprattutto su quella del Ross) cercando, però, di giustificare ogni frammento nella sua appartenenza, nel suo contenuto, nel suo contesto. Mi interessa chiarire questo punto, che ritengo fondamentale.

A. Per quanto concerne il giudizio sull'appartenenza o meno di un frammento a un'opera, si richiede estrema cautela. Ci sono frammenti dei quali la fonte che li tramanda fornisce l'autore e il titolo dell'opera dalla quale sono tratti, altri dei

quali la fonte ricorda solo uno dei due elementi e, cioè, quasi sempre la paternità, dato che richiamare il nome dell'autore è spontaneo in chi fa la citazione, mentre è più raro l'altro caso¹⁹¹. I primi sono i frammenti certi, gli altri, pur sicuramente aristotelici, sono di incerta collocazione. I primi sono rari, almeno per i dialoghi aristotelici, ma costituiscono il punto basilare sul quale lo studioso deve poggiare ogni sua ricerca, ch  soltanto una loro sempre pi  profonda penetrazione permette di ampliare la conoscenza dell'opera da cui sono stati tolti¹⁹². Questo in generale: talvolta anche tali frammenti richiedono una verifica, ch  l'errore pu  annidarsi, per molteplici ragioni, — e di fatto si   annidato — pure nei frammenti tramandatici in tal guisa¹⁹³. Riguardo agli altri, che sono i pi  numerosi, la materia   la sola base su cui ci si fonda per cercare di indovinare l'opera a cui appartengono, un criterio ovvio in assoluto e abbastanza sicuro se il frammento presenta un unico spunto: questo, allora, porta agevolmente all'individuazione del titolo e offre una sicurezza accettabile, anche se non si   mai al di l  di ogni ragionevole dubbio, giacch  si deve tener conto di divagazioni, di annotazioni, di eventuali specificazioni che l'autore vuol dare e che lo portano ad uscire dal tema, inteso in senso stretto.

Pi  complessa   la questione quando il frammento offre pi  spunti. Si rilegga ad es. Diogene Laerzio II, 45, citato poco fa a proposito del *Magico*. Per s  il brano, prescindendo dalla sua aristotelicit , poteva trovarsi in uno scritto sui Magi: ma non poteva essere in una vita di Socrate? o in una raccolta di biografie di filosofi? o in un trattato sulla divinazione? Per non parlare di altre possibilit . In tali casi bisogna scartare le attribuzioni che non trovano sicuro riscontro nei titoli e cercare quell'unica che lega pienamente titolo e materia del frammento. Ma poich  l'operazione «scarto» non si esaurisce quasi mai appieno, restano sempre pi  titoli a pretendere ciascuno per s  il frammento. Per cui, quando una fonte d  il nome dell'autore e non quello dell'opera da cui il brano   tolto, la questione dell'attribuzione   sempre complicata e di rado si trovano argomenti che la risolvano in maniera perentoria. Si spiegano cos  i cambiamenti del Rose nel distribuire gli stessi frammenti da un'edizione all'altra, un fenomeno che

continua¹⁹⁴ e che difficilmente cesserà, nonostante le non poche proposte avanzate al riguardo. Il Chroust¹⁹⁵, ad es., propone tre vie di soluzione: o raccogliere tutti questi frammenti sotto la denominazione generica «frammenti aristotelici non identificabili» o enumerarli secondo il tema che trattano o sembra che trattino, o tentare di riportarli a un qualche titolo, aggiungendo, però, esplicitamente che quell'attribuzione è del tutto tentativa e congetturale, per cui resta libero il campo alla discussione.

La prima via tutela sì la consistenza del frammento, ma non risponde al desiderio dello studioso di renderlo vivo e parte d'un'opera; la seconda, tentando una sistemazione dei frammenti in riferimento al tema, si trova dinanzi alle difficoltà dei frammenti che presentano più temi e, quindi, sono di difficile collocazione: per ciò, dovendosi correre un rischio, è preferibile correrlo affrontando la strada più immediata, e cioè la terza. Che è quella alla quale mi sono attenuto, pienamente convinto della parte che suggestioni consapevoli e inconsapevoli giocano nel proporre una scelta. È opportuno, comunque, rendere trasparenti i motivi dell'attribuzione, motivi, che, s'intende, devono restare come base d'un'ulteriore discussione per un sempre più sicuro approccio alla verità¹⁹⁶.

B. Diverso è il caso che si presenta quando si cerchi di cogliere echi di un frammento in questa o in quella pagina dei trattati. Che i trattati possano illustrare un frammento è indubbio, giacché tra i due gruppi di scritti ci sono dei rapporti, e lo dimostrano non poche ricerche, alle quali si è già accennato. La difficoltà nell'affrontarle è grande, ché il confronto non è quasi mai esauriente e ci si basa generalmente su un periodo che magari nel frammento si rivela tornito, nel trattato più stringato e rigido. Tali elementi possono trarre in errore: in effetti, un'espressione con una certa sfumatura, un vocabolo, una particella s'ingigantiscono nella fantasia inconsiamente preoccupata dello studioso, creano agganci con questa o quell'opera e finiscono per diventare in qualche modo la base di un edificio, il quale ha la consistenza che ha¹⁹⁷. Nessuno vuol negare l'importanza di tali ricostruzioni, purché si qualificino per quel che sono, costruzioni partico-

lari, con particolari requisiti, con particolari fondamenti. Compito della critica sarà ancora di verificarne la solidità.

Dire *non liquet* è, certo, segno di prudenza scientifica, che ha sempre valore, soprattutto quando nello studio di un problema si è riusciti a fissare un qualche punto sicuro: quel poco già appaga. Ma quando si ha tra le mani un titolo, una parola o due parole che non dicono niente perché dicono tutto, il *non liquet* potrebbe suonare rinuncia ingiustificata. E allora è preferibile escogitare una qualche via per dare un senso a quel titolo, a quel vocabolo, pur senza che si dimentichi la natura di quel tentativo. Sarà forse sbagliato e destinato all'insuccesso: può però essere il primo passo che guidi alla verità, se un altro riuscirà a scorgere certi legami che il primo non ha saputo esplicitare: non pertanto è stata inutile la sua fatica. Tali casi son quelli che turbano più degli altri lo studioso, diviso tra il timore di dire troppo o troppo poco, e contemperare le due spinte non è sempre agevole. L'essenziale è sfuggire a certe tentazioni e fermarsi al momento giusto: insieme documentare, nei limiti del possibile, ogni supposizione, ogni ricostruzione.

C. Possiamo studiare, dopo B, la consistenza dell'influsso che un frammento ha esercitato in altri autori. Non va dimenticato che le opere dialogiche di Aristotele, anche se ebbero vita più ristretta, furono senza dubbio conosciute e sfruttate da altri studiosi, retori, filosofi, grammatici, storici, i quali, però, non le nominarono¹⁹⁸. Di qui deriva un complesso lavoro di ricerca in tutta la produzione letteraria tra l'età ellenistica¹⁹⁹ e i primi secoli dell'era cristiana al fine di cogliere echi, spunti, reminiscenze del cosiddetto Aristotele perduto²⁰⁰. Tale opera presenta enormi difficoltà rilevate da molti critici, ma non si può negare che anch'essa possa riuscire a dare qualche buon risultato.

Ho sfruttato per quanto ho potuto tutto ciò che di buono sapevano offrire i punti A, B, C, tenendo presente, per A che, anche quando le fonti antiche ci trasmettono talune espressioni di Aristotele, non si può credere in assoluto che siano proprio le stesse usate dal filosofo. La nozione di «frammento» è molto incerta, soprattutto quando si tratta di opere

in prosa, a differenza di quelle in poesia, in cui può essere di valido aiuto il fattore metrico. Se è vero che Aristotele, quando cita altri autori, cita molto spesso a memoria (si pensi al II libro della *Politica* dedicato in gran parte all'esame delle posizioni politiche di Platone) e di conseguenza, li storpia, sia pure in particolari di lieve momento, non si vede perché lo stesso non debba essere capitato a lui. Quindi, anche dove la citazione sembra avvalorata da tutti i crismi dell'autenticità, l'esattezza del dettato non è al di là di ogni dubbio. Quanto a B, e soprattutto a C, ho sempre tenuto davanti agli occhi il contesto della citazione, le categorie mentali di chi la trasmette, il motivo che la richiama, altri elementi i quali, come a proposito del punto A, possono avere assoggettato il genuino pensiero aristotelico a una rielaborazione, per non dire deformazione. Ciò comporta ovviamente una estrema oculatezza nel servirsi delle citazioni, delle 'parole', del pensiero di Aristotele.

D. Per penetrare il frammento nel suo contenuto, ho ritenuto necessario esaminare talvolta differenti lezioni di codici. Possedere il testo critico è condizione indispensabile per qualsiasi discussione — non per niente le critiche rivolte alla raccolta del Ross riguardano per buona parte precisamente tale punto. Certo, la costituzione d'un testo critico, soprattutto quando si tratta di frammenti, comporta un'opera gigantesca e, mancando questa, come nel nostro caso, ci si deve rifare alle edizioni delle singole fonti. Solo là dove la scelta del testo condizionava in misura rilevante l'interpretazione filosofica, mi sono soffermato su questioni filologiche. Ho inoltre ampliato la citazione dei frammenti, sì da muoverli con respiro più vasto nel corpo dello scritto da cui sono tolti e giustificare insieme le osservazioni che si fanno sul significato d'un vocabolo o sull'eventuale datazione di un passo. Sempre in vista dello stesso fine ho riportato brani paralleli diversamente orientati: la discussione delle differenze che in essi si colgono, serve talora a fissare un punto nella ricostruzione d'un'opera o a confermare una certa posizione.

E. Data la grande importanza della discussione nell'ambito dell'Academia antica, e, per conseguenza, del lavoro di

gruppo, ho cercato di rapportare titoli e frammenti aristotelici a titoli e frammenti consimili di altri autori, discepoli anch'essi di Platone, come Aristotele, un punto, questo, già sottolineato da molti²⁰¹. È verisimile che le due trattazioni, in quanto obbedivano a sollecitazioni più o meno simili e affrontavano gli stessi temi, fossero pure orientate in direzioni non del tutto diverse. Donde la possibilità, più che giustificata, di illuminare l'una mediante l'altra.

F. L'ordine della trattazione segue l'ordine del catalogo diogeniano. In effetti è difficile, per non dire impossibile, disporre cronologicamente delle espressioni le quali non offrono talvolta il men che minimo aggancio a un qualche punto di riferimento. Quel che potrebbe essere lecito per un *Protrettico* o un *de philosophia*, non lo è per un *περὶ πλούτου* o un *Sofista*. E poi, pur ammesso che l'aggancio ci sia per uno, non c'è per gli altri. Il Ross²⁰² suppone che i titoli di una parola sola hanno preceduto i titoli di più parole: quelli ricordano il gusto platonico, questi tradiscono lo spirito nuovo del trattato. Dunque, il *Grillo*, il *Sofista*, il *Menesseno* sono stati composti prima del *περὶ δικαιοσύνης* e del *περὶ ποιητῶν*. A parte la fragilità del criterio, difficile soprattutto per i titoli doppi, il problema ritorna in seno ai due gruppi di scritti: quale ebbe la precedenza nel tempo, il *Grillo* o il *Nerinto*? Il *περὶ φιλοσοφίας* o il *περὶ ποιητῶν*? Più accettabile forse che le opere complesse, quali il *περὶ δικαιοσύνης* in quattro libri o il *περὶ ποιητῶν* in tre, siano state composte dopo le altre. Ma in ogni caso si tratta di criteri molto labili, su cui non si può fare affidamento. Meglio pertanto rinunciarvi e attenersi per comodità al catalogo di una lista, ad esempio quella di Diogene Laerzio, che sembra la più attendibile. Tale catalogo ho seguito: mi sono soltanto permesso di invertire i num. 17 *Alessandro* e 18 *de regno*, trattando prima quest'ultimo (cap. XIII) poi l'altro (cap. XIV). E solo per motivi cronologici, in quanto è molto verisimile, come poi si vedrà, che il *de regno* preceda l'*Alessandro*.

Questi, in generale, i criteri ai quali mi sono attenuto.

Il mio, in definitiva, è stato, in primo luogo, un tentativo di «rilettura» dei «frammenti» dei dialoghi aristotelici, fondato

sulle raccolte già fatte, in particolare su quella del Ross. Tale «rilettura» ha cercato di essere esauriente nel senso più pieno. Sono giunto talora agli stessi risultati da lui fissati, talora a risultati diversi. Così ritengo d'aver dimostrato che ATHEN. Ep. 6d che secondo il Ross va riportato al περί ἡδονῆς, in effetti non ha niente a che fare con quell'opera; che i brani da Seneca consacrati all'ira meglio si convengono al περί παθῶν che al *Politico*; che THEM. or. 26d-27b non appartiene al περί δικαιοσύνης e via dicendo. Fissata una struttura sufficientemente solida, ho tentato, in secondo luogo, di andare avanti nei limiti consentitimi dalla ricerca, e di ampliare qua e là l'orizzonte di questa e di quell'opera. Si tratta di poche aggiunte che, però, in un campo come questo, hanno un loro significato, in quanto possono indicare nuove vie, suggerire nuovi rapporti tra posizioni ancora estranee l'una all'altra, e, in tal modo, permettere, o, forse meglio, preparare una visione più piena del primo Aristotele.

NOTE

¹ Vedilo in ROSE³, pp. 3-9; HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 1-5; MORAUX, *Listes*, pp. 22-27. Quanto al catalogo di Diogene, l'opinione comune ritiene che risalga a Ermippo il callimacheo (sec. III a.C.) al quale risale pure una certa parte della vita che D. L. traccia dello Stagirita (cfr. A. H. CHROUST, *Aristotle*, I, 25-53). MORAUX, *Listes*, pp. 221-48 ha avanzato un'ipotesi differente e lo riporta a Aristone di Ceo, scolarca del peripato nel III sec. a.C. In proposito cfr. I. DÜRING, *Ariston or Hermippus* in «Classica et Mediaevalia», 17 (1956), pp. 11-21, il quale, sia pure con certi accomodamenti, non rinuncia alla tesi comune. Più critico al riguardo M. PLEZIA, *Supplementary Remarks on Aristotle in the ancient biographical Tradition* in «Eos» LI (1961), pp. 241-49, sulle orme di O. GIGON, *Interpretationen zu den antiken Aristoteles-Viten* in «Museum Helveticum» XV (1958), 149 n. 3.

² ROSE, *Arist. Libr.*, p. 47. La stessa osservazione in ROSE, *Arist. Ps.*, pp. 9-10.

³ Tra gli altri si menzionino BERNAYS, *Dialogue*, 131-132; MORAUX, *Listes*, 27 e 145 «l'examen des titres portés sur la liste de Diogène permet d'entrevoir l'existence de groupes d'ouvrages apparentés». ROSS, *Select Fragm.*, p. VIII; ARISTOTELES, *Einführungsschriften*, von O. GIGON, Zürich 1961, pp. 45-6.

⁴ La citazione del περὶ τῶγαθοῦ in tre libri (ma l'ultima precisazione è errata: l'opera abbracciava due libri soltanto, come si evince da Alessandro di Afrodisia, per il quale fr. 5 Ross) lascia intendere che con esso ha inizio un differente blocco di scritti: di qui lo stacco dal primo. Problematica, quindi, la posizione del Rose che lo riporta tra i dialoghi: *Arist. Ps.*, p. 46-47.

⁵ MORAUX, *Listes*, 43-44; BERNAYS, *Dialogue*, p. 89 pensa che trattasse argomenti politico-retorici più che etici. GIGON, *die Dialogue des Aristoteles*, p. 197 ritiene che il titolo del dialogo fosse tratto o dall'eroe dell'omonimo scritto di Platone ovvero da uno dei figli di Socrate (cfr. PLATO, *Apol.*, 34d, *Phaedo* 116b etc.) e che, in ogni caso, l'azione fosse ambientata ai tempi di Socrate, come non pochi altri dialoghi di cui conosciamo solo il titolo: così il *Fedonde* di Demetrio Falereo (D.L., V, 81) il *Cherecrate* e l'*Epigene* di Stilpone (D. L., II, 120) etc. Quale ne fosse l'argomento non sappiamo.

⁶ Nel dialogo platonico che, com'è noto, è un tentativo di esaminare il concetto di amicizia, intorno al giovinetto che dà il nome allo scritto ne roteano altri, tra i quali Menesseno, legato a lui di vero affetto, e Ippotale, seguace della Venere pandem e amante di Liside. Tale circostanza poteva suggerire ad Aristotele di intitolare da Menesseno un dialogo sullo stesso argomento. I testi di Aristotele sull'amicizia sono raccolti in ARISTOTELE, *I libri sull'amicizia* a c. di R. LAURENTI, Napoli 1985.

⁷ Vedilo in ROSE³, pp. 9-18; HEITZ, *Fragm. Arist.*, 5-9; MORAUX, *Listes*, p. 195 sgg. È riportato alla fine della vita Menagiana, così detta perché fu edita per la prima volta da G. Ménage, in appendice al suo Diogene Laerzio apparso a Londra nel 1663. Sulla fonte di tale vita c'è discussione tra gli studiosi. Per alcuni, ad es. il ROSE, *Arist. Libr.*, pp. 48-50 è Esichio di Mileto (VI sec. d.C.) dal cui *Onomatologo* (H. SCHULTZ in P. W. RE., VIII, 1323 sgg.) sarebbe stata desunta, come dimostra la corrispondenza puntuale con la vita di Aristotele che è stata conservata dalla Suda e deriva precisamente da Esichio. L'ipotesi del Rose ha avuto molti seguaci, tra cui l'HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 5. Più scettico MORAUX, *Listes*, 195-96.

⁸ MORAUX, *Listes*, 205 sgg.

⁹ L'identificazione di Tolemeo è questione molto complessa. Il CHRIST, *Gesch. der Gr. Lit.* München 1912⁶, I p. 722 sgg., II, 2 p. 620 ritenne che il soprannome el-garib (= l'ignoto) dato dagli Arabi a Tolemeo fosse la traduzione del greco ξένοϛ. Si tratterebbe pertanto di Tolemeo Chenno, lo scrittore nato ad Alessandria e vissuto a Roma tra il I e il II sec. d.C., autore di drammi mitologici e di una *καὶνή ιστορία*. Critici di fronte a tale posizione, oltre il BUSSE, *Die Neuplatonische Lebensbeschreibung des Aristoteles* in «Hermes» 28 (1893), p. 263 sgg., si sono mostrati A. DITLE in P. W. RE., XXIII, 1859-60, MORAUX, *Listes*, 292-94, DÜRING, *Biog. Trad.*, 475 sgg. Nel 1961 uno studioso arabo Muhsin Mahdi trovò la vita di Aristotele scritta da Tolemeo in traduzione araba. Fu studiata da eminenti aristotelisti, quali I. DÜRING, *Ptolemy's Vita Aristotelis rediscovered* in «Philomathes - Studies and Essays in the Humanities in memory of Ph. Merlan», The Hague 1971, pp. 264-69, e Mariano Plezia. Quest'ultimo se ne serve anche per raccogliere qualche notizia su Tolemeo: Cfr. *De Ptolemaeo Pinacographo* in «Eos» 63 (1975), pp. 37-42. Egli nota come il fine della filosofia aristotelica, quale appare dall'operetta, non è dissimile da quello presentato dai commentatori neoplatonici. Per questo dovrebbe risalire al sec. IV. Tolemeo sarebbe quindi un maestro di filosofia aristotelica dello stesso scorcio di tempo. La supposizione è rafforzata dal fatto che colui per il quale l'opera è composta, e cioè un certo Gallo, potrebbe essere identificato con quel Flavio Claudio Costanzo Gallo, fratello dell'imperatore Giuliano, e che, per quanto ne sappiamo, fu molto versato in dialettica.

¹⁰ Il confronto è fatto in base al catalogo di Tolemeo ricostruito da MORAUX, *Listes*, pp. 295-96. È vero che il primo gruppo di otto titoli

raccoglie solo dialoghi, ma non dobbiamo dimenticare altri titoli di dialoghi, che s'incontrano nel gruppo immediatamente seguente.

¹¹ È noto che il catalogo di Tolomeo risale in buona parte ad Andronico di Rodi, che nel I sec. a.C. tentò di riordinare gli scritti di Aristotele e ne pubblicò l'*Organon* e altre pragmatie. Si discute se nel suo catalogo, *πύνακες*, Andronico incluse anche una biografia di Aristotele. Lo nega il DÜRING, *Biogr. Trad.*, 420-25; lo ammette il PLEZIA, *Supplementary Remarks*, cit., p. 247 sgg. Cfr. pure MORAUX, *Listes*, pp. 306-09 e dello stesso *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin 1973, pp. 81-94. Più recente P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982 pp. 81-92.

¹² Ad. es. il *περὶ διαφορῶς* in quattro libri. A sua volta, il *περὶ τοῦ φωλεῦειν* i.e. *περὶ τῶν φωλευόντων* e cioè, il trattato degli animali che vivono nelle tane va restituito a Teofrasto: cfr. MORAUX, *Listes*, p. 294 sgg.

¹³ Dopo aver tracciato un quadro della produzione «dialogica» dell'Accademia, il ROSE, *Arist. Ps.*, 23-26, pone la questione del tempo in cui Aristotele avrebbe scritto i suoi «dialoghi»: «...aut eadem omnes vitae aetate necessario scripsit quum juvenis adhuc erat et Platonici magisterii auctoritate atque imitatione impeditus... aut si hoc serioris temporis scholaeque Peripateticae vestigia passim relicta vetitant, variis vitae momentis et studiorum quasi quadam remissione juvenis partim, partim senex edidit...». Ma da giovane, s'è visto, con la immensa figura di Platone davanti, è difficile che Aristotele attendesse a una produzione di scritti così notevole. È difficile pure che vi attendesse da vecchio, allorché la sua forma mentale e i suoi interessi filosofici s'erano messi per una strada che rifuggiva ormai dal dialogo. Dunque, se Aristotele non scrisse dialoghi né da giovane né da vecchio, non scrisse mai dialoghi. Come si vede, al di sotto di tale posizione ci sono una scarsa considerazione per il genere dialogico, buono solo a riempire spazi di tempo privi di vero impegno culturale, una scarsa considerazione della personalità di Aristotele, soggiogato in tutto e per tutto dal Maestro, una assoluta disattenzione per il lavoro di gruppo che, forte nell'Accademia, doveva riproporsi nel Peripato, con tutti i suoi frutti — e il frutto più immediato era proprio il dialogo —. Non parlo della disistima totale dei non pochi accenni a un'attività «dialogica» né dello Stagirita. E lo vedremo meglio in seguito. Contro la posizione del Rose l'atteggiamento degli studiosi è quasi unanime: basti per tutti ricordare A. H. CHROUST, *Aristotle*, II, pp. XI-XIV.

¹⁴ Nota giustamente l'HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. II-III «neque solum hic loquor de incredibili paene voluminum numero quae ab eo (*scil.* Aristotele) conscripta esse comperimus, nec de argumentorum quae tractavit mira varietate, sed quum scribendis genere atque forma ad normam Socraticorum atque Platonis accedente eum usum esse constet, quum praeterea et quendam sententiarum in deperditis libris expositarum differentiam deprehen-

dere liceat, jam quasi alterum habebimus Aristotelem ab eo quem e superstitibus scriptis noscere licet diversum».

¹⁵ BERNAYS, *Dialogue*, p. 2 suppone che tutte le opere ricordate nella parte prima del catalogo di Diogene siano dialoghi. La stessa supposizione condivide HEITZ, *verl. Schrif.*, p. 168. Il Ross, *Fragm. Sel.*, p. VI nota che, poiché cinque dei 19 scritti erano sicuramente dialoghi, secondo l'attestazione degli antichi, e cioè il *de poetis*, il *de philosophia*, l'*Eudemo*, il *Politico*, e il *de nobilitate*, è probabile che tutti fossero dialoghi. Ma l'illazione è per lo meno azzardata. Più cauto il giudizio di ZELLER, *Phil. der Gr.*, Leipzig, 1879, II, 2 pp. 57-63 che ritiene ad es. il *Protrettico* «ein fortlaufender Vortrag»: dubita pure sulla forma del $\pi\rho\omicron\varsigma \eta\delta\omicron\nu\eta\varsigma$, dell'*Alessandro* e di altri scritti. Così ÜBERWEG-PRAECHTER, *Grundriss*, I, 365-66; O. GIGON, *Aristoteles Einführungsschriften*, cit., pp. 46-48 pensa che, a eccezione del *Protrettico* e di qualche altro, fossero tutti dialoghi. Il *der Kleine Pauly*, 2, 1575 ritiene dialoghi tra gli altri il *de iustitia*, il *de philosophia*, l'*Eudemo*, il *Grillo*, il *Politico* e non cita stranamente il *de nobilitate*. A. H. CHROUST, *Aristotle*, II, 27 suppone che la maggior parte di queste opere fossero modellate sulle analoghe di Platone, per cui, si deve concludere, erano tutti dialoghi.

¹⁶ Si pensi al $\pi\rho\omicron\varsigma \text{Νικολέα}$, che risale probabilmente al 370 (cfr. ISOCRATE, *Discours*, par MATHIEU-BRÉMOND, Paris 1961 tom. II, p. 92) la cui novità è sentita dall'autore stesso (par. 8): cfr. F. BLASS, *Die Attische Beredsamkeit*, Leipzig 1892, II, 271 sgg. Anche Platone aveva fatto appello all'esortazione: cfr. K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart 1959.

¹⁷ Cfr. in proposito cap. XIII, paragr. 2 e cap. XIV, paragr. 1. Proprio perché trascendevano il ristretto ambito privato, potevano essere distinte dalle lettere che D.L. n. 144 ricorda alla fine del suo catalogo. Cfr. in proposito le osservazioni fatte nella prefazione dell'*Aristotelis Privatorum Scriptorum Fragmenta*, recognovit M. PLEZIA, Leipzig 1977, pp. VII-XIII.

¹⁸ Le opere filosofiche di Seneca che comunemente si designano «dialoghi» ci sono tramandate dal cod. Ambrosiano del sec. XI che le introduce con queste parole: «L. Annaei Senecae dialogorum libri XII». A questi stessi trattati allude probabilmente QUINT., *inst. or.*, X, 1, 129 «tractavit etiam omnem fere studiorum materiam: nam et orationes eius et poemata et epistolae et dialogi feruntur». O. ROSSBACH, *de Senecae dialogis*, «Hermes» 17 (1882) pp. 365-76 suppone che sotto la designazione di «dialoghi» fossero raccolte tutte le opere filosofico-morali di Seneca. Sul significato di *dialogus* cfr. R. HIRZEL, *der Dialog*, II, 25 sgg. il quale rileva come anche nei cosiddetti dialoghi ritorni lo spirito e l'andamento della lettera, il grande amore di Seneca. Più recente MIRIAM T. GRIFFIN, *A Philosopher in Politics*, Oxford 1976, pp. 412-15 si riporta alla distinzione di QUINT., *inst. or.*, IX, 2, 31 tra «prosopea» e «dialogus». Comunque sia, neppure in Seneca il termine si adatta *sensu stricto* a tutte le opere contenute nel Cod. Ambrosiano.

¹⁹ Il che è riconosciuto da tutti. Cfr. ad es. *Aristoteles, Fragmente* von P. GOHLKE, Paderborn 1960, p. 6. A ragione pertanto P. AUBENQUE, *Aristote et le Lycée* in «Encycl. de la Pléiade, Histoire de la Philosophie», Paris 1969, I, 620 definisce Aristotele un «platonico dissidente». Cfr. pure J. BERNHARDT in *La Philosophie Païenne* sous la direction de Fr. Chatelet, Paris 1972, I, 147-54.

²⁰ Sulla datazione del *Parmenide* c'è abbastanza concordia tra gli studiosi, che l'accostano al *Teeteto*, anche se non sono sempre sicuri nello stabilire a quale dei due dialoghi spetti l'antioriorità rispetto all'altro. E proprio perché il *Teeteto* si fa risalire al 368-67 a.C. (cfr. nota 27) uguale datazione si dà al *Parmenide*. Così A. E. TAYLOR, *Platone* tr. it., Firenze 1968, p. 545 sgg. A detta di alcuni l'antioriorità del *Parmenide* sarebbe provata dal prologo del *Teeteto* che lo richiamerebbe. Cfr. *Plato's Theory of Ideas* by D. Ross, Oxford 1971, pp. 6-7. Contro questa posizione si è detto, già dall'antichità, che tale prologo poteva riguardare il *Teeteto* stesso in una redazione anteriore o che poteva essere stato aggiunto al *Teeteto* in un secondo tempo, dopo la stesura del *Parmenide*, pur essendo stato il *Teeteto* già composto. Cfr. PLATO, *Theaetetus* translated with notes by J. Mc DOWELL, Oxford 1973, p. 113. Comunque sia di tali supposizioni, molto discusse ovviamente, che tra il *Parmenide* e il *Teeteto* ci sia una stretta relazione, anche cronologica, è dimostrato da *Theaet.* 183e, in cui Socrate ricorda un suo incontro con Parmenide. Cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, III, 173. Dal canto suo il DIÈS, in PLATON, *Oeuvres Completes*, VIII, 1 Paris 1956, p. XIII nota che l'ordine di lettura *Parmenide*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico* può ben a ragione essere anche l'ordine di successione cronologica. Cfr. PLATON, *Parmenides* von H. G. ZEKL cit. p. XV.

²¹ La datazione che qui si dà del *Grillo* e delle altre opere aristoteliche è quella comunemente accettata. È chiaro che il problema si discuterà volta per volta nelle sedi opportune. Così per il *Grillo* cfr. cap. IV, paragr. 2: per il *Prorettico* cfr. cap. III, testo nota 26. Quanto alla posizione di Jaeger, per il *de philosophia* cfr. *Aristotele*, p. 161 sgg.

²² Sulla potenza dell'intelletto di Aristotele cfr. CHROUST, *Aristotle*, I, 103-104.

²³ Si sottolinei il carattere congetturale dell'affermazione fondata, ripeto, sulla presunzione che i dialoghi minori videro la luce nello stesso tempo che quelli più consistenti. Cfr. CHROUST, *Aristotle*, II, 1-14; MORAUX, *Listes*, pp. 323-46; GIGON, *Aristoteles, Einführungsschriften*, cit., pp. 48-9 non vede difficoltà ad ammettere che anche più tardi, nel cosiddetto secondo soggiorno ad Atene, Aristotele scrisse dialoghi. In assoluto è possibile, ma quel che s'è detto e, soprattutto, la forma di attività di Aristotele nel decennio 333-323 a.C. rendono l'ipotesi poco probabile.

²⁴ È chiaro che tale διαφορά dev'essere debitamente intesa. Cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 315-36 e soprattutto M. PLEZIA, *The Human Face of*

Aristotele in «Classica et Mediaevalia», XXII (1961), pp. 29-30. Proprio alla luce del profondo sentimento di amicizia e di venerazione ch'egli nutriva per il Maestro si devono intendere, osserva giustamente Plezia, certe prese di posizione contro le dottrine platoniche, ad es., *Eth. Nic.*, I, 6, 1096a 12 sgg. Il che è dimenticato da quegli studiosi moderni i quali esasperano talora in modo illogico i rapporti Platone/Aristotele. Cfr. *Aristotele, critique de Platon*, par E. DE STRYCKER in «L'Antiquité Classique» XVIII (1949) pp. 95-107.

²⁵ GIGON, *Aristoteles, Einführungsschriften*, cit., pp. 47-48.

²⁶ JAEGER, *Aristotele*, p. 11 sgg.; CHROUST, *Aristotle*, I, 92-104.

²⁷ A. E. TAYLOR, *Platone*, tr. it., cit., p. 499 sgg.; L. STEFANINI, *Platone*, Padova 1949², II, 77-80; PLATON, *Théétète* par DIÈS, Paris 1924, pp. 147-48; FRIEDLÄNDER, *Platon*, III, 132. Cfr. pure nota 20.

²⁸ TH. GOMPERZ, *Pensatori Greci*, tr. it., III, 2 p. 85 ha osservato che il brano 172c-177c depono per un'antiorità del dialogo rispetto al viaggio, ché in caso contrario Platone si sarebbe prestato a richiami canzonatori da parte degli altri. L'osservazione, che pure sembra abbastanza persuasiva, non è accettata da tutti: cfr. PLATON, *Théétète* par A. DIÈS cit., p. 148 n. 4, ROBIN, *Storia del pensiero greco*, tr. it., Torino 1951, p. 226.

²⁹ Sull'importanza di tale viaggio, che rimette in discussione la VII lettera di Platone e la considerazione di Platone come politico, cfr. oltre il volume di K. VON FRITZ, *Platon in Sizilien*, Berlin 1968, M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e Politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, pp. 171-204. Cfr. pure *Platonism* by J. BURNET, Univers. of California Press, Berkeley, Calif. 1928, p. 73 sgg.

³⁰ E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, p. 158 sgg.

³¹ PLATO, *Phaedr.*, 274b sgg. Cfr. *Plato's Phaedrus* by R. HACKFORTH, Cambridge 1952, pp. 162-64. Sul rapporto parola-parlata / parola-scritta cfr. pure GUTHRIE, *History*, IV, 56 sgg. e H. G. GADAMER, *Studi Platonici*, tr. it. Casale Monferrato 1983 I, pp. 44-56.

³² σκοπῶμεν... κοινῇ (*Crito* 48d); ἀλλὰ συμμέτερε καὶ σύ, ἵνα κοινῇ πάσχωμεν, ἄν τι καὶ δέη (*Theaet.* 181c); κοινῇ... σκοπεῖον (*Charm.* 158d); *Prot.* 333c etc. Cfr. pure M. UNTERSTEINER, *Studi Platonici, Il Carmide* in «Acme» XVIII (1965), p. 28 sgg. e SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 3, p. 238 sgg.

³³ Cfr. H. KUHN, *Socrate, indagini sull'origine della metafisica*, tr. it., Milano 1969, soprattutto pp. 92-101. E in questa stessa dimensione va visto il continuo dubitare di Socrate: cfr. FRITZ-PETER HAGER, *Vom Sokratischen Zweifel zur Platonischen Gewissheit* in «Museum Helveticum», 34 (1977), pp. 99-121.

³⁴ W. JAEGER, *Paideia* tr. it., I, 179 sgg., *Plato's Theory of Education* by R. C. LODGE, London 1947 pp. 114-137 e *La musique dans l'oeuvre de Platon* par E. MOUTSOPOULOS, Paris 1959, pp. 157 sgg.

³⁵ Per l'aspetto sociale e politico del problema cfr. *Origini e sviluppo della città, Il Medioevo greco* a c. di R. BIANCHI BANDINELLI, Milano 1978, pp. 183 sgg. e *The City in the ancient World* by M. HAMMOND, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1972 pp. 175-195. Più in particolare per Atene cfr. A. GIULIANO, *Urbanistica delle città greche*, Milano 1978³, pp. 66-77 e C. AMPOLO, *La politica in Grecia*, Bari 1981, pp. 12-28.

³⁶ U. VON WILAMOWITZ, *Platon*, Berlin 1920, II, 21 sgg. Sulla trasfigurazione del dialogo socratico cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, 168 sgg.: ivi il rapporto tra conversazione socratica e dialogo platonico è riportato a quello tra natura e arte. Cfr. pure W. JAEGER, *Paideia*, II, 143 sgg. Di recente il problema è stato ripreso da J. LABORERIE, *Le Dialogue Platonicien de la maturité*, Paris 1978.

³⁷ Esaltazioni dell'arte di Senofonte, soprattutto a proposito del *Simposio* e dell'*Economico*, non mancano. Cfr. XÉNOPHON, *Banquet, Apologie de Socrate* par F. OLLIER, Paris 1961, pp. 29 sgg. É. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957, p. 344 sgg. J. LUCCIONI, *Xénophon et le Socratism*, Paris 1953, p. 110 sgg. Né si può negare una certa grazia in taluni capitoli dei *Memorabili*: cfr. ad es. II, 1 che contiene il famoso racconto prodico di Eracle al bivio, III, 11 l'incontro tra Socrate e Teodote, IV, 2 la conversazione tra Socrate e Eutidemo. Data però la natura dialogica di tali capitoli e «l'indifferenza per l'elemento drammatico e scenico» che Senofonte mostra di solito nel rievocare questi logoi socratici (cfr. O. GIGON, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1956, p. 82) s'intende che la bellezza di tali quadri sia soprattutto nello studio dell'anima, nell'approfondimento dei sentimenti dei vari interlocutori. Quanto alla lingua si sa come quella di Platone sia di gran lunga più pura di quella senofontea: cfr. A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris 1930⁶, pp. 229-231.

³⁸ In tal modo Platone superava l'obiezione già rivolta contro la parola scritta: «il dialogo è l'unica forma di libro che sembra annullare la forma stessa di libro» FRIEDLÄNDER, *Platon* I, 177. Una buona indagine della base culturale ed ideologica del dialogo tenta M. BUCCELLATO, *Studi sul dialogo platonico* in «Rivista Critica di Storia della Filosofia» XVIII (1963), pp. 527 sgg. L'articolo fa seguito ad altri due apparsi nella stessa «Rivista» (cfr. XV [1960] pp. 339 sgg.; XVI [1961] pp. 3 sgg.) e tendenti ad illuminare il rapporto linguaggio: società alle origini del pensiero filosofico greco. Per un esame dello stile di Platone vale ancora E. NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, Leipzig 1898 pp. 104-13. Per una introduzione alla forma «dialogica» in quanto forma di temi filosofici cfr. H. CHERNISS, *Ancient Forms of philoso-*

phic discourse in «Selected Papers» edited by L. TARAN, Leiden 1977 pp. 14-35.

³⁹ Sui rapporti tra dialogo e tragedia si sofferma, sulla scorta di I. BRUNS, *Das Literarische Porträt der Griechen*, Hildesheim 1961² pp. 224 sgg. M. RUCH, *Le Préambule dans les Oeuvres philosophiques de Cicéron*, Paris 1958, p. 34 sgg. Sia il dialogo, sia la tragedia toccano numerosi punti che si devono tutti tener presenti, senza limitarsi a quella che è la 'conclusione'. Scrive J. STENZEL, *Zum Aufbau des platonischen Dialoges* in «Kleine Schriften zur Griechischen Philosophie», Darmstadt 1957², p. 335 «das blosse Ergebnis eines platonischen Dialoges, wo ein solches überhaupt fassbar ist, herauszuheben, bedeutet nicht viel mehr, als die Moral eines Schlusschors der Tragödie, in der die gewaltige Bewegung aus-und abklingt, für deren eigentliches Wesen anzusehen».

⁴⁰ Non si deve dimenticare l'influenza che ebbe su Platone Epicarmo (cfr. *Theaet.* 152e) anche se è da escludersi che le opere di lui siano state portate ad Atene dal filosofo (cfr. KAIBEL in P. W. RE., VI, 39). Cfr. pure L. ROBIN, *Platone*, trad. it. cit., p. 16 e *Platonica, the Anecdotes concerning the life and writings of Plato*, by A. SWIFT RIGINOS, Leiden 1976, pp. 178-79. Sull'importanza del dialogo come opera drammatica e sulle conseguenze che da tale circostanza si traggono per la comprensione del pensiero platonico, in primo luogo che bisogna non solo leggere, ma assistere all'azione cfr. A. KOYRÈ, *Introduzione a Platone*, tr. it., Firenze 1973, p. 3 sgg. Un'idea ripresa e rinnovata da altri, e di recente da R. BRAGUE, *Le Restant*, Paris 1978, *introd.*, soprattutto pp. 37-41.

⁴¹ In altre parole in molti dialoghi la parte filosofica è adeguatamente preparata da quella descrittiva, per cui il passaggio dalla qualità all'essenza è graduale: quando tale passaggio non sarà più tale, si avrà lo squilibrio. Cfr. *Les dialogues de Platon* par V. GOLDSCHMIDT, Paris 1971, pp. 22-24.

⁴² L'importanza dell'attività didattica di Platone è stata sempre sottolineata, dall'Usener al Ritter, a Jaeger. Fondamentale in proposito è ARISTOX. *Harm.*, 2, 20, 16-31, 3 in Ross, *Fragm. Sel.*, p. 111, per il quale cfr. qui note 153 e 172. Non diversa sarà la lezione di Musonio a quanto attesta EPICR., *Diatr.*, III, 23, 27-29.

⁴³ È interessante vedere come in taluni degli ultimi dialoghi il modo di esprimersi di Platone sia molto stringato, sia che spieghi una sua posizione, sia che confuti quella dell'avversario. Cito per tutti *Phileb.*, 16c-d che nel procedere vigoroso e pregnante richiama alla memoria certi passaggi aristotelici. Tale circostanza, penso, avalla l'ipotesi di un Platone esoterico, sul quale molto è stato scritto dagli studiosi della scuola di Tubinga. Cfr. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.

⁴⁴ τοὺς μὲν δραματικούς, τοὺς δὲ διηγηματικούς, τοὺς δὲ μεικτούς. Tale distinzione, che tien dietro a un'altra distinzione che, a quanto pare,

D.L. III, 49 sembra preferire, è criticata, in quanto «parte dal punto di vista scenico più che filosofico» (tr. Gigante). E proprio per questo più ci interessa. Cfr. *What Plato said*, by P. SHOREY, Chicago 1933, pp. 58-73. Una buona trattazione della forma dei dialoghi platonici in *Platons Philosophische Entwicklung* von H. RAEDER, Leipzig 1920, pp. 44-61. Il Raeder raccoglie i dialoghi platonici in due grossi gruppi, drammatici e dieghematici, e giustamente sottolinea come la distinzione debba essere intesa con un certo criterio, nel senso che anche in taluni «dieghematici» il dialogo che apre l'azione ha non minore importanza di quello che costituisce il grosso dell'opera. Esempio emblematico l'*Eutidemo*, in cui la conversazione iniziale tra Socrate e Critone è ripresa con pari vigore alla fine su un tema di non piccolo interesse qual è quello dell'educazione e del contributo che ad essa possono portare l'oratoria e la filosofia. Sottolinea pure come l'*Apologia*, contenga piccoli dialoghi, al pari del *Fedro* e delle *Leggi*.

⁴⁵ Di qui si spiega ad es. il bisogno di veracità nei particolari (cfr. M. RUCH, *Le Prémambule* cit., pp. 32-33) bisogno che rispondeva al più ampio concetto di «imitazione» che anche per Socrate sta alla base dell'arte: cfr. XEN., *Mem.*, III, 10, 1-8 e G. LANATA, *Poetica preplatonica*, Firenze 1963, p. 288 sgg. Sullo stesso bisogno cfr. G. CALOGERO, *L'età socratico-platonica nello sviluppo della logica classica* in «Studi Filosofici, Istituto Universitario Orientale di Napoli», II, 1979, pp. 1-33.

⁴⁶ P. M. SCHUHL, *L'opera di Platone*, tr. it., Roma 1977, p. 31 sgg.

⁴⁷ L. STEFANINI, *Platone*, Padova 1949², I, LXXIII sgg.

⁴⁸ J. ANDRIEU, *Le dialogue antique*, Paris 1954, p. 306 sgg. e PLATONIS *Convivium Phaedrus ex recog.* C. F. HERMANNI, Lips. 1898 p. 139.

⁴⁹ Per questo aspetto del resoconto cfr. *The Symposium of Plato*, by R. G. BURY, Cambridge 1969, p. XVII sgg. Il Bury, sulla scorta di 172b, suppone che quando Platone redasse la sua opera, ce ne fosse in giro un'altra, ch'egli volle screditare, e che, sempre secondo il Bury, risaliva probabilmente a Policrate, l'accusatore dei *Memorabili*.

⁵⁰ Ad es. «diceva (*scl.* Aristodemo) che aveva incontrato Socrate lavato e calzato...» (174a): chi parla è Apollodoro. E poi in seguito per tutto il dialogo. GUTHRIE, *History*, IV, 366 scrive: «the circumstances of its narration are made extraordinarily complicated» e più avanti parla di «involved introduction» la quale senza dubbio ha la sua buona giustificazione.

⁵¹ ἔφη ὁ Ἀντιφῶν φάναι τὸν Πυθόδορον κτλ. (136e) Sulla macchinosità del *Parmenide* cfr. FRIEDLÄNDER, *Platon*, III, 173-74.

⁵² Si avverta la differenza tra διηγήσεις e λόγοι. διηγήσεις sono narrazioni, «bits of narration» (Mac Dowell) poste tra un discorso e l'altro (λόγοι) degli interlocutori. Esse variano a seconda del procedere del dialogo,

e, come spiega Platone, si riducono a una breve annotazione che indica l'atteggiamento degli interlocutori, i quali parlando, rispondono, accettano, respingono la posizione dell'altro. Tali αὐ μεταξὺ τῶν λόγων διηγήσεις non si possono identificare con τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων di *Resp.*, III, 393b, e 394b. Nella *Repubblica* si distinguono αὐ ῥήσεις e cioè i discorsi che i vari personaggi fanno e τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων, tutto ciò che è interposto tra un discorso e un altro e cioè la parte in cui il poeta fa veramente il narratore: di qui il carattere misto dell'epos che è narrazione e imitazione. Τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων saldano mediante il racconto l'azione diretta dei personaggi. Donde la differenza con l'espressione del *Teeteto* che, s'è detto, è chiaramente spiegata da Platone ed è diversa anche nella forma: il τὰ di μεταξὺ τῶν ῥήσεων è molto più comprensivo che non αὐ διηγήσεις. Cfr. pure J. ANDRIEU, *op. cit.*, p. 285.

⁵³ *Theaet.*, 143b-c, tr. Valgimigli, leggermente ritoccata.

⁵⁴ Mi riferisco soprattutto alla cura di evitare l'iato che appare nelle ultime opere, un accorgimento che gli era stato suggerito probabilmente da Isocrate. Cfr. BURNET, *Platonism* cit., p. 54 sgg. Per Isocrate cfr. WALZ, *Rhet. Graeci*, VI, p. 156, 16 sgg.

⁵⁵ Per ricordar un solo caso, nelle *Leggi*, I, 625b, c'è un breve accenno alla strada che va da Cnosso all'antro e al tempio di Zeus, ai grandi alberi, all'ora ardente: ma chi legge con attenzione avverte che si tratta di concessione a un'abitudine più che di qualcosa veramente sentito come in certi dialoghi precedenti. Nota in proposito il JOWETT, *The Dialogues of Plato*, Oxford 1892, V, p. XII «but the externals of the scene, which are briefly and inartistically described, soon disappear, and we plunge abruptly into the subject of the dialogue», e continua richiamando la grande arte del *Fedro* ormai lontana. Cfr. pure W. HIRSCH, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971, pp. 259 sgg., e le fini osservazioni sullo «scenario» delle *Leggi* in O. GIGON, *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New York 1972, p. 155 sgg. Nota H. RAEDER, *Platons Philosophische Entwicklung*, cit., p. 58 a proposito degli ultimi dialoghi: «la lingua non è, come negli altri dialoghi, una lingua che convenga a una garbata conversazione, ma piuttosto a un trattato. Mancano del tutto vita drammatica e caratterizzazione delle persone che sono introdotte. Tali persone, talora, sono ombre senza nome. Anche il luogo in cui il dialogo si svolge è lasciato del tutto indeterminato (fanno eccezione le *Leggi*). Platone si è ritirato dalla vita nella scuola».

⁵⁶ «Ma Socrate, non vedi quanti siamo e tutti giovani? Non hai paura che ti diamo addosso insieme a Filebo, se ci disprezzi?» PLATO, *Phil.*, 16a. Osserva a ragione SHOREY, *What Plato said* cit., p. 317 «Socrates guides the debate, and the appeal of the young men not to baffle them with unsolved puzzles and questions which they cannot answer hofhand marks the change of tone and method still more apparent in the *Laws* from that of the so-called dialogues of search».

⁵⁷ E ciò non ha in sé niente di illogico né racchiude un senso nascosto (cfr. R. LORIAUX, *Le Phédon de Platon*, Namur 1969, I, 24). Forse l'assenza di Platone lasciava più libero spazio a quelle idee pitagoriche che fondano l'immortalità dell'anima e, insieme, a Simmia e a Cebete, alla cui amicizia Platone eleva un monumento, come farà più tardi con la *Repubblica*, monumento perenne all'amore fraterno: cfr. HIRZEL, *Der Dialog*, I, 193-94.

⁵⁸ Per il pensiero di Platone sulla nobiltà cfr. π. εὐγενείας par. 2.

⁵⁹ *Platonism* by J. BURNET cit., p. 29. Il che non significa che non si riesca a cogliere qualche traccia della sua presenza nei dialoghi: cfr. ad es. M. J. BRUNSCHWIG, Διήγησις et μύμησις dans l'oeuvre de Platon in «Revue des Études Grecques», LXXXVII (1974), pp. XVII-XIX.

⁶⁰ Cfr. ad es. *Lys.* 218e. Eccessivo forse N. GULLEY, *Plato's Theory of Knowledge*, London 1962 p. 4 per il quale taluni tratti di Socrate, ad es. la professione di ignoranza sarebbero stati sottolineati, se non addirittura creati, da Platone, per rilevare la necessità di un criterio di verità più adeguato che quello su cui poggiava il metodo socratico: Ma cfr. pure W. SCHULZ, *Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons* «Die Gegenwart der Griechen im Neueren Denken»: festschrift für H. Georg Gadamer, Tübingen 1960 pp. 261-275.

⁶¹ Che il τί ἔστιν risalga a Socrate è discusso. Anche di recente s'è negato: cfr. A. PATZER, τί ἔστιν bei Sokrates? in «Dialogos», Wiesbaden 1975 pp. 49-55, il quale vede il vero Socrate nei quattro scritti, *Apologia*, *Critone*, *Ippia minore* e *Ione*, nei quali il τί ἔστιν non compare. Il τί ἔστιν sarebbe un passo avanti rispetto alla genuina posizione di Socrate, un passo compiuto da Platone, come dimostrerebbe il fatto che al τί ἔστιν corrisponde l'idea e, dunque, se platonica è l'idea, platonica sarà anche la questione a cui l'idea corrisponde. Al che si può opporre che una predicazione socratica in chiave morale non poteva suscitare tanto scalpore in una città come Atene, se non fosse stata sorretta da un'adeguata base filosofica. E non si vede altra base se non la ricerca del quid che era oggetto della discussione, e cioè, della virtù. Alla stessa conclusione porta una sia pur breve meditazione sulla massima «conosci te stesso», che sotto forma imperativa velava la domanda eterna di ogni filosofia dell'uomo: chi sei? Cfr. V. BROCHARD, *L'oeuvre de Socrate* in «Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne» Paris 1974 pp. 34-45 e M. MONTUORI, *Socrate, fisiologia di un mito*, Firenze 1974 pp. 153 sgg.

⁶² J. STENZEL, *Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges* in «Kleine Schriften», cit., pp. 32-47.

⁶³ Per il lavoro di gruppo nell'Academia cfr. *Platonism ancient and modern* by P. SHOREY, Berkeley California 1938, pp. 1 sgg. Riguardo ad Aristotele è noto quante volte usi la prima persona plurale: διορίζομεν, BONITZ, *I.A.*, 200A 12, 22-23 etc. λέγομεν e simili *ibid.*, 425A 3 sgg.

⁶⁴ Cfr. le osservazioni sull'atteggiamento di Socrate, forte soprattutto della sua passione e del suo profondo sentimento morale che mancava ai suoi competitori, in *Plato, The Written and Unwritten Doctrines* by J. N. FINDLAY, London 1974, pp. 83-5.

⁶⁵ Anche se con Platone non siamo più ai tempi di un Esiodo o di un Erodoto, nelle cui opere è molto difficile cogliere l'unità, o meglio si coglie in esse un'unità tutta particolare, che noi possiamo non condividere, ma che in ogni caso dobbiamo comprendere: cfr. H. FRAENKEL, *Wege und Formen früh-griechischen Denkens*, München 1955, pp. 40 sgg.

⁶⁶ Sul rapporto Cicerone-Aristotele cfr. O. GIGON, *Cicero und Aristoteles* in «Hermes» 87 (1959), pp. 143-162; RUCH, *Le Préambule* cit., pp. 39-43; P. MORAUX, *Der Aristotelismus* cit., I, 37 sgg. osserva che già nel 55 a.C. Cicerone poteva frequentare la biblioteca di Fausto Silla, figlio del più grande Silla, nella quale biblioteca c'erano senz'altro trattati di Aristotele (*ad Att.*, IV, 10, 1. Cfr. pure T. KLEBERG, *Commercio librario ed editoria nel mondo antico* in «Libri, editori e pubblico nel mondo antico», a cura di G. CAVALLO, Bari 1975, p. 40 sgg.). Ma, oltre Cicerone, altri scrittori, ad es. Filodemo di Gadara, attestano che il *Corpus Aristotelicum* non era del tutto sconosciuto in Italia nella prima metà del I sec. a.C. Cfr. O. GIGON, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros* in «Recherches sur la Tradition platonicienne» Entretiens sur l'Antiquité Classique., Vandoeuvres-Genève, 1955, III, 23-61. Rapporti tra Cicerone e il Peripato, in particolare Teofrasto e Dicaarco, tenta di fissare HILDEBRECHT HOMMEL, *Symbola*, herausg. von B. GLADIGOW, Hildesheim 1976, I pp. 290-307.

⁶⁷ *Rhet.* I, 1, 1355a 29-35. I *Topici* sono l'esemplificazione di tale esercizio. Cfr. pure fr. nota 6 e HEITZ, *die verl. Schrift.*, p. 150-51.

⁶⁸ PLATO, *Phaedr.*, 267a. Del resto basta ricordare D.L. IX, 51, che a proposito di Protagora scrive «e per primo disse che intorno a ogni cosa ci sono due discorsi in contrasto tra loro» un'asserzione che si può estendere agevolmente a molta parte della sofistica. Cfr. M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano 1967², I, 47 sgg.; A. CAPIZZI, *Protagora*, Firenze 1955, p. 235 sgg.

⁶⁹ A. WEISCHE, *Cicero und die Neue Akademie*, Münster 1961, p. 18 sgg.

⁷⁰ Il fr. 1 *Theophr.* WIMMER comincia osservando che le posizioni riguardanti la sensazione si riducono a due, quelle che la spiegano fondandosi sul simile (Parmenide, Empedocle, Platone) e quelle che si fondano sul dissimile (Anassagora, Eraclito). Interessante pure il fr. 30. A un tipo di contrarietà si riportano anche certi titoli di opere teofrastee, ad es. il *περί καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως* etc.

⁷¹ WEHRLI, *Sch. Arist.*, V, fr. 122-27 e pag. 77.

⁷² GIGON, *Cicero und Aristoteles* cit., pp. 150-51.

⁷³ Lo vedremo meglio più avanti nella discussione dei logoi essotericoi, ma che ci fosse un nesso tra lezioni e scritti è dimostrato da più d'un fatto, ad es. che e le une e gli altri si alimentavano fundamentalmente alla stessa fonte, e cioè alla discussione della scuola.

⁷⁴ *Rhet.*, III, 14, 1414b 19 sgg. Cfr. pure RUCH, *Le Prémabule* cit., p. 93 sgg.

⁷⁵ *Cic.*, *ad Att.*, XIII, 32, 2-3.

⁷⁶ BERNAYS, *Dialogue*, 137.

⁷⁷ «L'essere del tutto estranei i proemi a quel che segue, τὸ δὲ παντελῶς ἀλλότρια τὰ προοίμια τῶν ἐπομένων, come sono quelli dei dialoghi di Eraclide pontico e di Teofrasto, disturba un ascolto partecipe di giudizio critico.» PROCL. in *Platon. Parmenidem comm.* IV, p. 54 COUSIN, in WEHRLI, *Sch. Arist.*, VII, fr. 23.

⁷⁸ Cfr. BONITZ, *I.A.*, 831A 27-35 per φορομιμάζεσθαι; 640B 22 sgg. per προοίμιον. Ma gli stessi termini si incontrano in Platone; cfr. PLATON, *Lexique*, II, 440-41.

⁷⁹ WEHRLI, *Sch. Arist.*, VII, fr. 73-75. I fr. 68-70 accennano a un'opera intitolata *Zoroastro*, i fr. 71-72 a un περὶ τῶν ἐν Ἄιδου.

⁸⁰ Nonostante la differenza tra un Abari e uno Scipione l'Africano minore, quali personaggi di dialoghi, Cicerone sembra considerare «dialogo eraclideo» quello in cui agiscono personaggi non coevi all'autore, se mette sullo stesso piano Eraclide e se stesso, autore del *de re publica* «ut et Heraclides in multis et nos in VI *de re publica* libris fecimus» (test. 13).

⁸¹ «This is quite agreeable if the characters belong to history». Così traduce D. R. SHACKLETON BAILEY, *Cicero's Letters to Atticus*, Cambridge 1966, V, 211. Proprio la presenza di tali personaggi faceva sì che le opere di Eraclide fossero «un interessante miscuglio di serie discussioni scientifiche e di elementi fantastici» DAEBRITZ in *P.W. RE.*, VIII, 474.

⁸² PHILIPPSON in *P.W. RE.*, 2R. VII, 1136; *Cicero's Letters to Atticus* by D.R. SHACKLETON BAILEY cit., V, 211 «but my recent compositions follow the Aristotelian pattern, in which the other roles in the dialogue are subordinate to the author's own». P. LEBRECHT SCHMIDT, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift Ueber die Gesetze*, Roma 1969, pp. 28-30: «...dieser (scil. Aristoteles) beanspruchte principiell die Führung des Dialoges...»; *Cicero, Letters to Atticus*, by E.O. WINSTEDT, London 1918, III, 141: «...the conversation of the others is so put forward as to leave him the principal part.» HIRZEL, *der Dialog* cit., I, 292-94, cerca di cogliere il significato di

principatus dall'impianto del *de finibus*; M. RUCH, *Le Préambule* cit., p. 41; I. DURING, *Biogr. Trad.*, pp. 363-4; M. T. CICERONIS, *Epistolarum ad T. Pomponium Atticum* libri XVI, recensuit I. C. G. BOOT, Amstelodami 1886, p. 575 «ego sic censeo, Aristotelem in dialogis non solum fuisse ipsum loqui, sed post alios postremo loco induxisse aliquem qui ipsius sententiam explicaret. Atque hoc est quod Cicero nunc vocat *penes ipsum fuisse principatum*.» HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 16, anche se non spiega la frase, sembra l'interprete nello stesso modo nel quale è stata presentata, se scrive: «deinde ipsum Aristotelem in dialogo partes egisse.» *Opere retoriche di Cicerone*, vol. I a c. di G. NORCIO, Torino 1970, p. 35. All'interpretazione data può riportarsi anche quella di O. HAMELIN, *Le système d'Aristote* publié par L. ROBIN, Paris 1976, pp. 19-20, il quale spiega la frase in questione «autrement dit, c'est toujours l'auteur qui parle» nel senso ovviamente che gli altri dipendono tutti da lui, e di conseguenza parlano di meno. E. ZELLER, *Die Phil. der Gr.* Leipzig 1879, II, 2, p. 57. Solo per curiosità ricordo la posizione di G. THOMAS, *De Aristotelis ἑξωτερικοῦς λόγοις deque Ciceronis Aristotelio more* dissertatio inauguralis quam scripsit GUILLELMUS THOMAS, Gottingae 1860, p. 93 secondo il quale Aristotele non interveniva a colloquiare nelle sue opere: «...Aristotelem tamen in istis dialogis non ipsum colloquentem prodiisse ex iis quae supra disputavimus colligi posse videtur». Il Thomas sembra non s'accorga che l'*Aristoteles mos* non comporta sempre, di rigore, tutt'e tre i punti di cui s'è detto, e, quindi, crede di provare la sua tesi fondandosi su Cic., *ad fam.*, I, 9, 23 (test. 11) e su qualche altro passo di commentatori aristotelici, che in apparenza si oppongono all'intervento dell'autore nel dialogo. In realtà tali testimonianze vanno viste e collegate alle altre e solo in un orizzonte adeguato possono avere un loro significato.

⁸³ M. TULLI CICERONIS, *de finibus bonorum et malorum* libr. I et II, edidit A. SELEM, Roma 1962, pp. XXIII-XXIV.

⁸⁴ MERGUET, *Lexikon*, III, 165.

⁸⁵ Cfr. cap. XI, framm. nota 3.

⁸⁶ Cfr. nota 82. Quel che asserisce il Boot potrebbe essere vero e probabilmente si ebbe in qualche dialogo aristotelico, dal momento che niente vietava ad Aristotele di nascondersi dietro qualche personaggio. Ma allo stesso modo niente gli vietava di intervenire nel corso della discussione e di trarne poi le conclusioni.

⁸⁷ HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 16.

⁸⁸ ROSE, *Arist. Ps.*, p. 25. Che nei dialoghi aristotelici le posizioni di Platone fossero discusse è fuori dubbio, comunque tali posizioni fossero presentate. Più problematica, invece, è la presenza di Platone, come interlocutore, non tanto per l'atteggiamento critico del discepolo di fronte al

Maestro (cfr. nota 24) quanto perché né la tradizione ci dice niente in proposito, né i pochi frammenti che ci sono giunti la richiedono.

⁸⁹ JAEGER, *Aristotele*, p. 37.

⁹⁰ V. PALADINO, *Cicerone retore e oratore* in «M. Tullio Cicerone, nel bimillenario della morte», Roma 1961, pp. 138 sgg. E. BIGNONE, *Storia della Letteratura Latina*, Firenze 1946 I, pp. 588-89; K. KUMANIECKI, *Cicerone e la crisi della repubblica romana*, Roma 1972, p. 331 sgg. Per quanto riguarda l'esaltazione dei due oratori cfr. *de oratore* II, 2, 6 sgg. e G. ROLIN, *La Jeunesse perturbée de M. Tullius Cicero* in «Les Etudes Classiques», XLVIII, 1980, p. 43 sgg.

⁹¹ *Cicéron, de l'orateur*, livre premier, par E. COURBAUD, Paris 1962, p. X. Anche Platone aveva tentato di fare lo stesso: cfr. cap. IV.

⁹² K. KUMANIECKI, *Tradition et Apport personnel dans l'oeuvre de Cicéron*, in «Scripta Minora» Wratistavia 1967, pp. 440 sgg. La posterità evidenzierà soprattutto quest'aspetto di lui: cfr. *Non Hominis Nomen, sed Eloquentiae*, by L.M. CLARKE, in «Cicero» edited by T.A. DOREY, London 1965, pp. 81-109.

⁹³ Cicerone abbondò nell'uso dei prologhi: ad es. nell'*Orator* che pure è in un libro solo, se ne contano tre, e ciò dà l'impressione che si tratti di opera composita: cfr. A. YON, *Sur la composition de l'Orator de Cicéron* in «Bulletin de l'Ass. G. Budé, Lettres d'Humanité», XVII (1958), pp. 70-84.

⁹⁴ *ad Att.*, XVI, 6, 4 e PHILIPPSON in P.W. RE. 2R., VII, 1127-28. Il brano ciceroniano fissa in maniera molto precisa il progressivo sganciarsi del proemio dal testo per acquistare una sua propria fisionomia.

⁹⁵ HIRZEL, *der Dialog*, I, 276-77. Di recente B. WISNIEWSKI, *Protagoras, Hippias et le de re publica de Cicéron*, in «Les Études Classiques» XLVI (1978), pp. 281-91 ha cercato di rintracciare nel dialogo ciceroniano echi della controversia Protagora-Ippia, a proposito del diritto e delle leggi.

⁹⁶ PHILIPPSON, *art. cit.*, 1095-96 vede l'*Aristoteles mos* del *de oratore* nei proemi. SCHANZ-HOSIUS, *Gesch. der Röm. Lit.*, München 1927, I, 460 sottolineano la funzione di Crasso e di Antonio: «nach Aristotelischer Manier liegt die Gedankenentwicklung wesentlich bei den Hauptpersonen Crassus und Antonius».

⁹⁷ Sul platonismo del *de oratore* cfr. *Cicéron, de l'Orateur* par COURBAUD *cit.*, pp. VIII-IX. Lo rileva Cicerone stesso *ad Att.*, IV, 16, 3 sgg.

⁹⁸ I personaggi del dialogo ricordati in test. 12 ritornano gli stessi nella lettera a Quinto III, 5, 1, con la sola omissione di Spurio Mummio (cfr.

MÜNZER in P.W., *RE.*, XVI, 525-27): essi appartengono al circolo degli Scipioni che tanta influenza ebbe sulla storia di Roma nel II sec. a.C. Cfr. pure nota 25 e *Cicero and the Scipionic Circle* by J.E. G. ZETZEL in «Harvard Studies in Classical Philology», 76 (1972), pp. 173-79.

⁹⁹ *Resp.*, I, 9, 14.

¹⁰⁰ Cfr. *ad Quint.*, III, 5, 2 e S. HÄFNER, *Die Literarischen Pläne Ciceros* in «Ciceros Literarische Leistung» herausg. von B. KYTZLER, Darmstadt 1973, p. 41.

¹⁰¹ K. KUMANIECKI, *Cicerone e la crisi della repubblica romana* cit., pp. 342-43. Per quanto riguarda lo svolgimento del dialogo cfr. CICÉRON, *La République* par E. BRÉGUET cit. pp. 32 sgg.

¹⁰² Sullo sviluppo del *de finibus* cfr. F. GIANCOTTI, *Profilo interiore del de finibus*, in «Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani», Roma 1959, I, 225 rileva che nell'opera è progressiva la struttura logica, in quanto procede dalla tesi meno valida alla più valida, mentre regressivo è l'inquadramento cronologico dei dialoghi, per cui il più lontano nel tempo è l'ultimo, quello narrato nel V libro, la cui introduzione è, più delle altre, carica di nostalgia, proprio perché si riportava a un passato ormai del tutto concluso.

¹⁰³ Su tali proemi cfr. M. RUCH, *Le Préambule* cit., p. 273 sgg.

¹⁰⁴ PHILIPPSON in P.W. *RE.* cit., 1140.

¹⁰⁵ Per l'interpretazione del comparativo cfr. fr. nota 14.

¹⁰⁶ *Orat.*, 29, 101 e K. KUMANIECKI, *Scripta Minora* cit., pp. 442-44.

¹⁰⁷ «Ma è un fatto innegabile che di tali scritti Aristotele non ha tenuto alcun conto e li ha ripudiati, se mai, dico mai, ne fa una esplicita citazione». Così A. JANNONE, *I Logoi Essoterici di Aristotele* in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», 1954-55, tomo CXIII, p. 278.

¹⁰⁸ Si tratta, come ben si vede, del problema tanto discusso del cosiddetto «svolgimento» del pensiero di Aristotele, sul quale tanto si è scritto, soprattutto dopo l'*Aristotele* di Jaeger. (cfr. nota 168). Al problema vorrebbe dare un piccolo contributo anche la presente ricerca, appoggiando la posizione di quanti non negano il «platonismo» di Aristotele, ma cercano di inquadralo nel soggetto che lo recepì e nelle condizioni storiche in cui lo recepì: badando, poi, a ciò che nel platonismo era il punto essenziale, quello delle idee, credono che dalla critica all'idea separata, una posizione che Aristotele raggiunse ben presto, egli abbia derivato una conseguente visione della vita e delle cose, che si può riscontrare in tutti i campi d'indagine, anche in quelli «giovanili». Cfr. cap. XVI, paragr. 3.

¹⁰⁹ PLATON, *Lexique*, I, 130.

¹¹⁰ BONITZ, I.A., 184A 4.

¹¹¹ Così traduce Colli, in *Aristotele, Organon*, Torino 1955, p. 309 e nota a p. 901. «Dialectical arguments» rende Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford 1949, p. 550. Ma sull'espressione cfr. i dubbi di BARNES, *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford 1975, p. 146.

¹¹² Sul *de plantis* è noto il duro giudizio di O. Apelt in *Aristotelis Quae Feruntur de Plantis* etc., Lipsiae 1888, p. IV. Comunque si pensi dell'autenticità dell'operetta, (rivendicata ad Aristotele dal DÜRING, *Aristotele*, p. 578) non si può negare l'efficacia dell'argomento tratto dalla lingua, la quale non sembra essere troppo diversa da quella dello Stagirita.

¹¹³ «Un examen assez éloigné de notre sujet» AUBONNET in *Aristote, Politique*, Paris 1960, I, 19. Nello stesso modo TRICOT, in *Aristote, La Politique*, Paris 1962, I, 39 «examen par trop étranger à notre sujet».

¹¹⁴ J. BERNAYS, *Dialogue*, passim.

¹¹⁵ H. DIELS, *Ueber die exoterischen Reden des Aristoteles* in «Sitz. der Königl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin», 1883, pp. 477-94. Ma già aveva asserito lo stesso FR. MEUNIER, *Aristote a-t-il eu deux doctrines, l'une ostensible, l'autre secrète?* Paris 1864: ἔξωτερικοὶ λόγοι sarebbero «le opinioni estranee alla scuola (*scil.* di Aristotele), ciò che si dice al di fuori del liceo» (pag. 18). A sua volta ROSE, *Arist. Libr.*, pp. 104 «omnino ille (*scil.* Aristoteles) non de libris scriptis cogitans nisi per accidens, nedum de suis ipsius sed de receptis tunc temporis in philosophia locis... et Platoniorum qui dominabantur in vulgus latis definitionibus...» L'esegesi del Diels fu in parte accettata da F. SUSEMIHL, *Die ἔξωτερικοὶ λόγοι bei Aristoteles und Eudemos* in «Neue Jahrb. für Phil.» CXXIX, 1884, p. 265-77, da W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, p. 134, dal Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1966, II, 408-10. Molto critica, anche se volta nella stessa direzione, la posizione del DIRLMEIER, *Physic* IV, 10 (ἔξωτερικοὶ λόγοι = EL) in «Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrastus» herausg. von I. Düring, Heidelberg 1969, pp. 51-59: Cfr. pure, dello stesso, *Aristoteles NE.*, pp. 274-75 in cui propone una serie di argomenti contro l'identificazione di ἔξωτερικοὶ λόγοι coi dialoghi e afferma che, fin quando tali argomenti non trovano una loro soluzione, ἔξωτερικοὶ λόγοι non può indicare 'dialoghi'.

¹¹⁶ Per rendersi conto dello svolgimento della ricerca aristotelica nei riguardi dell'*EE* si confronti la posizione di MARTINI in P.W., *RE*, VI, 900 (1907) e di I. DÜRING in P.W., *RE*, Suppl., XI, 282 (1968). Il primo scrive che L. Spengel, *Abb. Akad. Münch.*, III (1841), 534 sgg. ha dimostrato irrefragabilmente (unumstösslich) che Eudemo di Rodi è l'autore dell'*EE* tramandataci sotto il nome di Aristotele. Scrive il Düring: «È sicuro che

Eudemo di Rodi non è l'autore (*scil.* dell'*EE*), già dallo stile. La maggior parte degli aristotelisti moderni pensa che l'*EE* sia un'opera autentica, anche se arrivatoci frammentariamente. Gigon crede a un redattore postaristotelico... Cherniss, invece, vede nell'*EE* un'opera nonaristotelica».

¹¹⁷ Già O. HAMELIN, *Le Système d'Aristote* cit., p. 48, scrivendo contro quanti supponevano che *de anima*, I, 4 (= test. 32 ἐν κοινῷ γινόμενοι λόγοι) alludesse a conversazioni tra il pubblico colto, notava «Non, sans doute, car la question en jeu est déjà trop délicate, et Aristote se réfère trop évidemment à une réfutation qu'il regarde comme précise et concluante».

¹¹⁸ Su questo punto cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Gr.* cit., II, 2, p. 119 sgg. nota 2: ivi sostiene che *Pol.* VII, 1, 1323a 21, *EN.*, I, 13, 1102a 26, *Met.*, XIII, 1, 1076a 28 non si spiegano ricorrendo a discussioni orali.

¹¹⁹ Scrive DIRLMEIER, *NE.*, p. 275 «non è possibile che le proposizioni ὑπὸ e διὰ (*scil.* τῶν ἑξωτερικῶν λόγων *Met.*, XIII, 1, 1076a 28 e *Phys.*, IV, 10, 217b 30) indichino 'in' un dialogo». Ma si veda test. 18 e nota 36, in cui διὰ = ἐν. Un'altra obiezione del Dirlmeier è tolta dal fatto che in *Phys.*, II, 2, 194a 36 u n o di tali «dialoghi», il περὶ φιλοσοφίας, è citato col suo titolo, mentre in altri passi, t u t t i i dialoghi sarebbero citati, in maniera molto indeterminata, ἑξωτερικοὶ λόγοι. È verisimile questo, si chiede, quando tutti i dialoghi avevano un loro titolo? A parte il fatto che il rimando di *Phys.*, II, 2, 194a 36 è molto preciso di fronte ai rimandi più vaghi a cui alludono οἱ ἑξωτερικοὶ λόγοι, non vedo grande differenza tra le due citazioni, se si tiene conto di coloro ai quali erano rivolte. Essi dovevano comprendere con la stessa facilità e l'accento al περὶ φιλοσοφίας espressamente ricordato e un eventuale accenno al περὶ παιδείας o all'*Erotico* e al *Simposio*, non espressamente ricordati. Si pensi a ἐν τῷ λόγῳ di *EE.* VII, 1244b 31 che dovrebbe indicare il *Protrettico*. Cfr. K. GAISER, *Zwei Protrepticus-zitate in der EE des Aristoteles*, in «*Rhein. Mus.*» 110 (1967) pp. 314-45.

¹²⁰ I. DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 351 e M. PLEZIA, *The Human Face of Aristotle* cit., p. 16 sgg. Cfr. pure BONITZ, *I.A.* 425 A 3-4.

¹²¹ L'osservazione è del resto comune tra gli studiosi; cfr. R. LAURENTI, *Genesi e formazione della Politica*, Padova 1965, p. 104 sgg.

¹²² Heitz, *verl. Schrift.*, 122-40.

¹²³ Cfr. nota 115.

¹²⁴ JAEGER, *Aristotele*, p. 331 sgg.

¹²⁵ Nonostante qualche diversità nei particolari accettano la posizione di Jaeger, E. BIGNONE, *Arist. Perd.*, I, 34 sgg. e passim, ARISTOTE, *Metaphysique* par TRICOT, Paris 1933, II, 197 nota 3, *A la recherche de l'Aristote Perdu: le dialogue sur la Justice* par P. MORAUX, Paris 1957, p. 16 sgg.

GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, I, 1, pp. 63-67. Cfr. pure D. J. ALLAN; *La filosofia di Aristotele*, tr. it., Milano 1973, pp. 8-9, J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris 1962, p. 281 nota 2, GUTHRIE, *History* VI pp. 49 sgg.

¹²⁶ Per la datazione dell'*EE* cfr. I. DÜRING, *Aristotele*, p. 62 che la colloca dopo il 355 a.C.; per i *Topici* cfr. ARISTOTELE, *Topiques* par J. BRUNSWIG, Paris 1967, I, LXXXV sgg.

¹²⁷ ARISTOTELE, *Organon* a c. di COLLI cit., p. 409; ARISTOTELE, *I Topici*, a c. di A. Zadro, Napoli 1974, p. 85; *Aristotele, Topiques* par BRUNSWIG cit., I, p. 3.

¹²⁸ P. AUBENQUE, *La dialectique chez Aristote* e E. BERTI, *La dialettica in Aristotele*, in «L'Attualità della problematica aristotelica», Atti del Convegno Franco-Italiano su Aristotele, Padova 1970, pp. 9-31 e 33-80.

¹²⁹ La tesi potrebbe essere avallata da altri brani del *Corpus*, in cui ricorrono vocaboli derivati da ξῶ. Particolarmente interessante, mi sembra, *EE* VII, 1, 1235 a 5 sgg, a proposito dell'essenza dell'amicizia. Alcuni pensatori affrontano la discussione dall'esterno, οἱ ἐξωθεν περιλαμβάνοντες e, dunque, non secondo una scienza determinata, ed estendono poi le loro conclusioni al tema ch'è oggetto del loro esame. Tali pensatori si fondano sui principî fondamentali del simile che va al simile e del simile che va al dissimile. Dopo averli ricordati, Aristotele conclude: «sono queste due posizioni sull'amicizia, le quali, essendo tanto separate, sono troppo generali, λίαν τε καθόλου κηχωρισμέναι τοσοῦτον: ce ne sono altre più vicine e convenienti agli oggetti di osservazione, ἄλλαι δὲ ἤδη ἐγγυτέρω καὶ οικειότεραι τῶν φαινομένων». Mi pare che καθόλου ed ἐγγυτέρω ripropongano la distinzione che si è cercato di illustrare nel testo, in quanto καθόλου corrisponde agli ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἐγγυτέρω alle πρὸς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας.

¹³⁰ Sul brano cfr. test. 36. Ma non solo al *de ideis* si ha allusione nella *Metafisica*. Si è notato infatti che in cinque degli otto luoghi nei quali si ha il rimando agli ἐξωτερικοὶ λόγοι si accenna alla dottrina delle «divisioni». Cfr. *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, ed. H. MUTSCHMANN, Lips. 1907, p. XXI, e P. MORAUX, *Témoins méconnus des Divisiones Aristoteleae* in «L'Antiquité Classique», 46 (1977), pp. 100-27. Il che convalida l'ipotesi avanzata che i temi affrontati nei «dialoghi» erano comuni anche ad altre trattazioni: di qui la non assoluta coincidenza «dialoghi»: ἐξωτερικοὶ λόγοι».

¹³¹ Qui s'intende di pubblicazione nel senso più proprio, diverso da quella semipubblicazione riservata a certe lezioni, le quali ῥεῖstavano in ogni caso in possesso dell'autore. Cfr. W. JAEGER, *Studien zur Entsteh. der Metaph.*, pp. 148 sgg. Cfr. pure F. DIRLMEIER, *Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik*, in «Sitz. der Heidelb. Akad. der Wiss.», 1962, p. 5 sgg.

¹³² Cfr. JAEGER, *Aristotele*, p. 372. Che la fonte sia un dialogo è certo, anche se si discute sull'identificazione di tale dialogo: cfr. cap. V, paragr. 2. Vedremo più avanti, (cap. XV, paragr. 2) che brani del περὶ παιδείας si trovano nei libri VII-VIII della *Politica*.

¹³³ STAHR, *Aristotelia, Leben, Schriften und Schüler des Aristoteles*, I-II Halle 1830-32, II, 271-79; E. BERTI, *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, p. 65 sgg.

¹³⁴ Le obiezioni che si possono muovere contro tale posizione sono recensite in DIRLMEIER, *EN.*, pp. 274-75. Hanno senz'altro un certo valore, ma ammettono tutte una risposta, quale più, quale meno convincente — e se ne sono considerate alcune nel corso della trattazione, altre nel commento ai frammenti. Si aggiunga, poi, la consistenza degli argomenti a favore della posizione opposta, e, infine, il valore della tradizione studiata criticamente nei suoi esponenti più rappresentativi.

¹³⁵ *art. cit.* a nota 107. La stessa tesi è svolta in *Les Oeuvres de jeunesse d'Aristote et les λόγοι ἑξωτερικοί* in «Rivista di Cultura Classica e Medioevale», I, 1959, pp. 197-207. A parte altre considerazioni c'è un passo che, a mio parere, smentisce tale teoria, o, per lo meno, ne smentisce la formulazione categorica e assoluta. È *Pol.*, III, 6, 1278b 6 sgg. Aristotele sta parlando delle costituzioni. Osserva: «in primo luogo bisogna determinare per quale fine esista lo stato e quante siano le forme di governo che riguardano l'uomo e la vita in comune. S'è già detto, secondo i primi discorsi εἴρηται δὴ κατὰ τοὺς πρώτους λόγους, in cui si sono fatte delle precisazioni sull'economia domestica e sull'autorità padronale, che l'uomo è per natura una creatura incline alla polis... (15 sgg.)». Il rimando è ovviamente a I, 2, 1253a 1 sgg. Dopo avere disquisito sul fine che raccoglie gli uomini, continua, (30 sgg.) rimanendo nello stesso giro di pensiero: «è senz'altro facile distinguere le forme di autorità di cui si parla comunemente, e infatti nei logoi essotericoi noi diamo spesso al riguardo delle precisazioni καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἑξωτερικοῖς λόγοις διοριζόμεθα περὶ αὐτῶν πολλάκις». Jannone rimanda al libro I della *Politica* e cita 1252a 8-12, 1254a 24-25, 1259a 37. E non fa male. Ma mi domando: come si spiega che lo stesso luogo, *Pol.*, I, 1-3 grosso modo, è nella stessa pagina indicato una volta come κατὰ τοὺς πρώτους λόγους e un'altra ἐν τοῖς ἑξωτερικοῖς λόγοις? Aristotele, si vede, distingue con cura πρώτοι da ἑξωτερικοί e mentre πρώτοι indica quel che viene prima, ἑξωτερικοί indica qualcosa di più. Quindi i due termini non si possono assolutamente confondere.

¹³⁶ W. WIELAND, *Aristoteles als Rhetoriker und die exoterischen Schriften* in «Hermes», 86 (1958), pp. 323-46. L'ipotesi del Wieland è interessante e sottolinea l'importanza in cui Aristotele tenne la retorica, non solo in quanto fu tra le prime dottrine a cui si dedicò. Ciò posto, però, non si può negare che è ipotesi da una parte troppo riduttiva, nel limitare gli ἑξωτερικοί λόγοι alla retorica, dall'altra troppo vaga, e perché è difficile stabilire

con esattezza le opere di retorica che risalgono alla prima attività di lui e perché si impoverirebbe illogicamente tale attività, la quale, oltre la retorica, affrontò non pochi altri campi di ricerca.

¹³⁷ K. GAISER in *Histor. Wörterb. der Philosophie*, Basel 1972, II, 865-67. G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge 1966, p. 24 imposta il problema in rapporto non a opere scritte, ma a discorsi parlati e, dunque, i dialoghi essoterici sarebbero quelli recitati al gran pubblico, gli esoterici quelli tenuti agli studenti della scuola. Mi pare che anche contro tale interpretazione valgano le obiezioni avanzate.

¹³⁸ Test. 12 riferisce che Aristotele taluni suoi libri li chiamava essoterici: cfr. pure test. 10. Data la vasta comprensione dell'aggettivo, come s'è dimostrato, e dato ancora che fu usato per la prima volta da lui, non era necessario, anzi doveroso, che se ne indicasse con esattezza la valenza? Tanto più se pensiamo alla presenza imponente di definizioni in tutta l'opera aristotelica. La supposizione è avallata da test. 34 in cui la distinzione tra scritti essoterici e scritti κατὰ φιλοσοφίαν è presentata come qualcosa di comune, facilmente comprensibile; il che, pure, esige che fosse spiegata da Aristotele stesso. È avallata da test. 26 in cui Simplicio attesta che Aristotele indicava il senso di ἐγκύκλια ed ἐγκύκλια è sullo stesso piano di ἔξωτεροι-κοὶ λόγοι. Di qui l'ipotesi di chi ritiene che l'idea di costruire una classe di ἔξωτερικά sia stata suggerita da qualche testo in cui Aristotele osservava che una ricerca dovesse essere fatta διὰ τῶν ἔξωτερικῶν o che era fatta ἐν τοῖς ἔξωτερικοῖς. Cfr. MORAUX, *Listes*, p. 167.

¹³⁹ DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 426.

¹⁴⁰ DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 420 sgg. Ma sia l'opera che la vita di Andronico è oggetto di discussione tra gli studiosi. Cfr. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen* cit., I, p. 45 sgg.; P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero* cit. p. 83 sgg. mette in luce gli stimoli che Andronico ricevette da Antioco d'Ascalona.

¹⁴¹ Il «liber Andronici» comprendeva per lo meno cinque sezioni, come appare dalla lista di Tolomeo n. 90a, ROSE³, p. 22. Cfr. pure O. GIGON, in *Theol. Realencycl.*, III, 731-34.

¹⁴² DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 433. Le due epistole, greche e latine, sono state pubblicate anche da M. PLEZIA, *Arist. Priv. Script.*, p. 28 sotto il titolo «Epistulae integrae quae Aristotelis fuisse ferebantur». Cfr. in proposito K. PRAECHTER, *Zu ps. Aristoteles ep.*, 6 (*Arist. fragm.* 662 Rose³) in «*Philologus*», 85 (1930), pp. 97-100 e più recente L. GAMBERALE, *La traduzione in Gellio*, Roma 1969, pp. 163-68.

¹⁴³ MORAUX, *Listes*, p. 168 sgg. e *Der Aristotelismus* cit., p. 8.

¹⁴⁴ DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 432. Per la risposta di Aristotele cfr. Introd. fr. 40. Nell'originale tramandatoci da Gellio, c'è, in realtà, un accenno al segreto con cui dovevano essere custoditi quei libri, ολόμενος δεῖν αὐτοὺς φυλάττειν ἐν ἀπορητοῖς. L'accenno, però, è chiaramente ridimensionato da quanto è spiegato in seguito, e il seguito rileva la difficoltà della dottrina che Aristotele insegnava, difficoltà che bastava da sola a preservare gli scritti acroatici dagli assalti dei profani. Si può accostare al testo della lettera THEMIST., or., 20 ed. SCHENKL, II, p. 5, 3-6.

¹⁴⁵ BERNAYS, *Dialoge*, p. 93 sgg. Ma cfr. DÜRING, *Aristotele*, p. 412. Il FABRICIUS, *Biblioth. Graeca*, III, 392 ricorda la strana posizione di alcuni studiosi, per i quali ἐγκύκλια erano un poema epico «in quo post certum numerum versuum subinde ultima verba primis responderint». W. K. C. GUTHRIE, *The Development of Aristotle's Theology* in «The Classical Quarterly» XXVII (1933), p. 168 traduce la nostra espressione con «in the more popular philosophical works...» evidenziandone il meno filosofico impegno che, quindi, esigeva un dettato più accessibile alle intelligenze comuni e non sorrette da adeguati studi.

¹⁴⁶ AMMON., in *Arist. Categ.*, ed. BUSSE, pp. 1-15, che contengono il proemio.

¹⁴⁷ AMMON., *op. cit.*, p. 3, 20 sgg.

¹⁴⁸ AMMON., *ibid.*, p. 4, 18 sgg.

¹⁴⁹ SIMPL. in *Arist. Categ.*, ed. KALBFLEISCH, p. 4, 10-5, 2.

¹⁵⁰ MORAUX, *Listes*, p. 145 sgg.

¹⁵¹ È precisamente in rapporto alla forma che THUROT, *Études sur Aristote*, Paris 1860, pp. 209-23 segna la differenza tra ἔξωτερικοὶ λόγοι e gli altri. Per lui, ἔξωτερικοὶ λόγοι è un'espressione che significa qualcosa come διαλεκτικῶς, λογικῶς, πρὸς δόξαν e indica, dunque, i ragionamenti della dialettica, della disputa, i ragionamenti fondati su opinioni plausibili, in opposizione ai ragionamenti fondati sulla verità, ai ragionamenti scientifici, filosofici, alle dimostrazioni propriamente dette (ἀποδείξεις).

¹⁵² Mi pare che l'osservazione abbia la sua importanza. Socrate non aveva scritto nulla: non aveva una «scuola» nel senso rigoroso del termine; non aveva una dottrina specifica da tramandare. Platone, quindi, alla morte di lui si trovò di fronte non un'accolta di discepoli, ma gli stessi interlocutori del Maestro. E anche questo giustifica la scelta ch'egli fece di scrivere dialoghi. Aristotele, invece, ebbe un Maestro molto diverso da Socrate, un maestro che, prima di dedicarsi con piena coscienza alla scuola, aveva guardato alla società — e alla società era rimasto sempre attaccato, pur dopo avere aperto l'Accademia: anzi, dopo, aveva capito ancor meglio la funzione della scuola. I due poli dell'azione del Maestro spiegano agevolmente gli

stessi poli dell'azione di Aristotele, la quale, di conseguenza, fu suggerita dalla necessità di rivolgersi e farsi capire da un doppio uditorio.

¹⁵³ La lezione (o secondo alcuni il corso di lezioni) a cui si allude, è il *περὶ τὰ γὰθῶν* per il quale cfr. avanti nota 172.

¹⁵⁴ Per una visione d'insieme del problema cfr. P. WILPERT, *The Fragments of Aristotle's Lost Writings* in «Düring-Owen, *Aristotle and Plato*», pp. 257-64, CHROUST, *Aristotle*, II, p. XI sgg. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, pp. 101-22.

¹⁵⁵ V. ROSE, *Arist. Libr.*, per i dialoghi cfr. pp. 104-112.

¹⁵⁶ *The Fragments of Aristotle's Lost Writings* cit., p. 258 «Since there was nothing here (e cioè nei frammenti) but falsifications, he (*scil.*, Rose) did not feel obliged to adopt a selective approach or to make any distinction between the more and less genuine parts».

¹⁵⁷ IOANNI ALB. FABRICII, *Bibliotheca Graeca*, editio IV, cur. GOTTLIEB CHR. HARLES, Hamburgi 1793. La prima edizione, in 14 volumi, venne alla luce tra gli anni 1705 e 1728.

¹⁵⁸ *Biblioth.*, cit., III, 393.

¹⁵⁹ *Biblioth.*, cit., III, 399.

¹⁶⁰ *De Aristotelis εξωτερικοῖς λόγοις* citato a nota 82.

¹⁶¹ THOMAS, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶² Hegel consacra poco spazio alla questione. Cfr. G. G. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Stuttgart 1965 II, p. 310. Lo stesso si dica di T. Gomperz, nei suoi *Griechische Denker*, editi a Leipzig tra il 1896 e il 1909 (cfr. ora T. GOMPERZ, *Pensatori Greci*, tr. it., Firenze 1967², IV, pp. 43 sgg.) e di W. Windelband (cfr. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* von W. W., Tübingen 1916⁶, p. 85, ma la prima edizione risale al 1889). Non mancarono studiosi che l'affrontarono con maggiore risolutezza. Basta ricordare l'UEBERWEG, *Geschichte der Philosophie des Altertums*, I, paragr. 46, p. 127 (cfr. UEBERWEG-PRAECHTER, *Grundr. der Gesch. der Philosophie*, Berlin 1926, I, 353 sgg.) il FORCHHAMMER, *Aristoteles und die exoterischen Reden*, Torstrik, Zeller, al quale si è accennato, Ritter-Preller e Grote. L'opera del RITTER-PRELLER, *Historia Philosophiae Graecae* ebbe varie ristampe e fu continuamente accresciuta: così nell'ottava edizione, Gotha 1898, curata da E. Wellmann, a proposito dei dialoghi aristotelici, (pagg. 288-91) sono citati GELL., *Noct. Att.*, XX, 5 (= introd. test. 40) e STRABO XIII, 1, 54 a proposito delle avventure della biblioteca di Aristotele. Notevole è pure la bibliografia sull'argomento. Ancora più ampio spazio vi dedica G. Grote. Secondo il GROTE, *Aristotle*,

London 1880², pp. 27-53 ἔξωτετικός indica estraneo, al di fuori della filosofia considerata nel suo speciale aspetto didattico e dimostrativo. Dunque ἔξωτετικοὶ λόγοι sarebbero qualcosa che accompagna e prepara la filosofia. E non si deve estendere il significato dell'aggettivo dall'un brano in cui compare all'altro: ogni brano esige che sia studiato e spiegato in sé e per sé: può indicare i dialoghi di Aristotele, ma pure quelli di Platone o di altri; può indicare opere scritte o discussioni orali, e così via. In tal modo il Grote poteva accettare questa o quella opinione, essendo ciascuna «parzialmente vera».

¹⁶³ *Aristotelis Opera*, edidit Academia Regia Borussica, vol. V, *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta, Scholiorum in Aristotelem Supplementum, Index Aristotelicus*, Berolini 1870.

¹⁶⁴ J. BERNAYS, *Die Dialoge*, Berlin 1863 e ora Darmstadt 1968. L'importanza dell'opera di Bernays è rilevata da A. MOMIGLIANO, *Jacob Bernays* in «Quinto Contributo alla storia degli Studi Classici e del mondo antico», Roma 1975, pp. 127-58.

¹⁶⁵ *Die Verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig 1865.

¹⁶⁶ *Fragmenta Aristotelis, collegit, disposuit, illustravit* A.E. HEITZ, Parisiis 1869.

¹⁶⁷ ROSE³, Lipsiae 1886.

¹⁶⁸ W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, Berlin 1912; W. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin 1923. Una presentazione puntuale dell'*Aristoteles* di Jaeger in CHROUST, *Aristotle*, II, 231-69, il quale giustamente mette in rilievo come intento di Jaeger non è stato di raccogliere frammenti, anche se ne ha ampliato in maniera notevole il numero, ad es. per il *Protrettico*, ma solo di offrire un quadro dello svolgimento del pensiero dello Stagirita. Sugli studi aristotelici dal 1912 al 1942 cfr. *Die ersten dreissig Jahre Moderner Aristoteles-Forschung* von A. HERMANN CHROUST, in «Aristoteles in der Neueren Forschung», herausg. von P. MORAUX, Darmstadt 1968, pp. 95-143. Dal 1942 si hanno molte raccolte di studi su Aristotele: basta consultare i comuni sussidi bibliografici.

¹⁶⁹ E. BIGNONE, *L'Aristotele Perduto*, Firenze 1936, ora in seconda edizione accresciuta, Firenze 1973. Nella presentazione V. E. Alfieri traccia una succinta storia dell'opera del Bignone e torna sull'idea chiave dell'opera stessa: «se si prendono in esame le opere giovanili di Aristotele, non è possibile negare il platonismo dell'*Eudemo*, del *Protrettico*, e anche del più maturo *Della Filosofia*, che pure sottopose a critica la teoria delle idee». (pag. XV). Ora, che Aristotele, discepolo di Platone, sia stato platonico, non è un problema: il contrario sarebbe un problema. Il problema consiste nel fissare l'esatta valenza di tale platonismo e nel cercare, pertanto, se, per caso, non sia diversa da quella presentata dal Bignone. (cfr. *supra* nota 108 e cap. XVI, conclusione).

¹⁷⁰ *Aristotelis Dialogorum Fragmenta in usum scholarum selegit R. WALZER*, Firenze 1934, ora Hildesheim 1963².

¹⁷¹ *Aristotelis Fragmenta Selecta*, recognovit W. D. ROSS, Oxonii 1955, con successive ristampe.

¹⁷² Sul περὶ τὰγαθοῦ, come del resto sul περὶ ἰδεῶν resta fondamentale la ricerca del WILPERT, *Zwei Aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949. Scettico al riguardo si mostra H. CHERNISS, *L'enigma dell'Accademia antica*, tr. it., Firenze 1974. Il più recente lavoro al riguardo è di K. GAISER, *Plato's Enigmatic Lecture «on the Bene» in «Phronesis» XXV (1980)*, pp. 5-37. Secondo Gaiser, la lezione «sul bene» fu qualcosa di unico ed eccezionale, a cui Platone fu costretto da due motivi soprattutto: 1) pur essendo la dottrina dei principi dibattuta entro la ristretta cerchia dei discepoli, se ne erano divulgate versioni false e distorte: qualcosa in proposito si coglie dalla VII lettera, 341b-c; 2) la dottrina ch'egli impartiva, i suoi rapporti con uomini come Dionigi di Siracusa, potevano farlo passare, e in effetti lo facevano passare, per antidemocratico. Così, non serviva un regime di tale tipo la formula che il Bene è l'Uno? Platone, quindi, volle intervenire personalmente e ristabilire la verità, spiegando i caposaldi del suo pensiero. La VII lettera non fa cenno alla lezione: ciò significa che fu scritta dopo, e dunque tra il 355 a.C. e il 348/47, anno della morte di Platone. L'ipotesi di Gaiser cerca di spiegare la notizia di Aristosseno (per la quale cfr. qui nota 42 e, più avanti, cap. III, par. 3B e relativa nota 86) calandola in una realtà storica non impugnabile, e, insieme, evidenziandone la consistenza alla luce di certe reazioni della massa ateniese, indicate anche da altre fonti.

¹⁷³ *Suidae Lexicon* ed. ADLER, Leipzig 1928, I, p. 243 sub v. Antisthenes e Rose³ fr. 32-36 pagg. 43-44.

¹⁷⁴ ἀπὸ ῥητόρων φιλόσοφος Σωκρατικός: Sull'espressione cfr. NATORP in P. W., *RE.*, I, 2538 e *Antisthenis Fragmenta*, collegit F. DECLEVA CAZZI, Milano 1966, p. 61 e 119.

¹⁷⁵ D.L., VI, 15. Cfr. pure *Antisthenis Fragmenta* cit., p. 77.

¹⁷⁶ Si citi ROSE, *Arist. Ps.*, pp. 50-51; HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 66-67.

¹⁷⁷ MORAUX, *Listes*, pp. 266-67; JAEGER, *Aristotele*, p. 177 nota 1 lo ritiene spurio, come pure H. MAIER, *Socrate*, tr. it., Firenze 1970, I, p. 85, nota. BIGNONE, *Arist. Perd.*, I, 72 nota 1 ne difende l'autenticità.

¹⁷⁸ M. UNTERSTEINER, *Aristotele, Della Filosofia*, Roma 1963, p. 162.

¹⁷⁹ ROSE, *Arist. Ps.* p. 51; ROSE², p. 1479; ROSE³, p. 43. Nell'*Assioco* pseudoplatonico 371a sgg. Socrate riferisce un discorso sull'oltretomba che gli fece il mago Gobria. Socrate si mostra incredulo di fronte alla favolosa

storia del Mago, ma è certo che anche questo brano testimonia l'esistenza di una tradizione che voleva in qualche modo accordare la sapienza dei Magi con quella di Socrate. Niente di strano che la stessa tradizione fosse rifluita in Aristotele. Sui magi cfr. anche cap. XV, testo nota 27.

¹⁸⁰ *de philos.*, fr. 1 Ross.

¹⁸¹ *Aristotele, Il trattato sull'economia* a c. di R. LAURENTI, Bari 1967; idem, *Studi sull'Economico attribuito a Aristotele*, Milano 1968.

¹⁸² Cfr. *Histoire du texte de Platon* par H. ALLINE, Paris 1915, pp. 54-56. Ma per quanto riguarda il *Simposio* cfr. cap. VIII, paragr. 1. Più recente M. UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirollo e di M. Venturi Ferriolo, Milano 1980, p. 8.

¹⁸³ E così certi problemi che saranno approfonditi nella seconda parte alla luce di materiale più abbondante e sicuro: cfr. B. DUMOULIN, *Recherches sur le premier Aristote*, Paris 1981.

¹⁸⁴ *The Works of Aristotle* translated into English under the editorship of sir D. Ross, vol. XII, *Select Fragment*, Oxford 1952-67; *Aristoteles, Fragmente*, herausg. von P. GOHLKE, Paderborn 1960 (l'opera si riporta a Rose³); *Aristotele, Opere* a cura di G. GIANNANTONI, Bari 1973, IV, 683 sgg. Quanto a Gigon cfr. nota 189.

¹⁸⁵ *Aristotle I, II*. Gli studi concernenti i dialoghi si hanno in prevalenza in II. Ma gli apporti del Chroust sono continuati in misura notevole.

¹⁸⁶ ARISTOTE, *de la richesse, de la prière, de la noblesse, du plaisir, de l'éducation*. Fragments et Témoignages, édités, traduits et commentés sous la direction et avec une préface de P. M. SCHUHL, Paris 1968.

¹⁸⁷ *Frühschriften des Aristoteles* her. von MORAUX, Darmstadt 1975.

¹⁸⁸ Cfr. tra gli altri B. EINARSON in «Classical Philology», LI (1956), pp. 176-79; D. J. ALLAN in «The Classical Review» N.S., VI (1956), pp. 224-25; É. DES PLACES in «L'Antiquité Classique», XXV (1956), pp. 177-78. Anche P. WILPERT, *The Fragments of Aristotle's Lost Writings* cit., pp. 260-61 lamenta nella raccolta del Ross la mancanza di un criterio direttivo, l'assenza di citazione di studi recenti, e della giustificazione di certe scelte di fronte al Rose e al Walzer. Su talune di tali critiche tornerò in seguito.

¹⁸⁹ *Aristotelis Opera* ex recensione I. BEKKERI edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit O. GIGON, Berolini 1960. Ma sull'argomento Gigon è tornato molte volte, sia in articoli di pregevole fattura (cfr. ad es. *die Dialoge des Aristoteles*) sia nell'introduzione a scritti

aristotelici, quali la *Politica* e l'*Etica*, sia infine nell'edizione di scritti su Aristotele (cfr. *Vita Aristotelis Marciana*, edidit O. GIGON, Berlin 1962).

¹⁹⁰ Per una trattazione generale dei problemi relativi alla ricostruzione storica (problemi delle testimonianze, dei frammenti, dell'autenticità delle opere e simili) cfr. R. MONDOLFO, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, Firenze 1952, pp. 105 sgg. Quanto alle proposte riguardanti eventuali nuove edizioni dei frammenti aristotelici cfr. ad es. *Select Fragm.* by Ross, pp. XI-XII; P. WILPERT, *Die aristotelische Schrift über die Philosophie* in «Autour d'Aristote», Louvain 1955, pp. 99-116; O. GIGON, *Prolegomena to an Edition of the Eudemus* in «DÜRING-OWEN, *Aristotle and Plato*», pp. 19-30. Più rigoroso di tutti RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, University of California Press 1957, le cui conclusioni, senz'altro eccessive, sono state impugnate da I. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus, An Attempt at Reconstruction*, Acta Universitatis Gothoburgensis 1961, pp. 12 sgg. il quale ha dimostrato l'aristotelicità del testo di Giamblico da un'analisi minuziosa dei vocaboli, ritrovabili tutti nell'*Index Aristotelicus* del Bonitz, ad eccezione di una diecina, che, però, sono attestati o da Platone o dagli oratori attici.

¹⁹¹ Ma non impossibile, quando si tratta di un'opera tanto conosciuta che basta il titolo a qualificarla, al di là del nome dell'autore. Aristotele usa tale modo, ad es. nel citare i libri del Maestro: cfr. BONITZ, *I.A.*, 598A 9 sgg. Cfr. pure la discussione su *ἐν τῷ συμποσίῳ* cap. VIII, framm. nota 5.

¹⁹² «Such facts as these (e cioè le ricerche non sempre critiche né ordinate fatte intorno al *Protreptico*) indicate that if we are ever to possess a clearly definite knowledge of the *Protrepticus*, we must return to the study of the fragments» Così RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus* cit., p. 22. Il che ovviamente vale per tutte le opere che si tenta di ricostruire.

¹⁹³ Per addurre un caso si veda EPICR., *diss.*, II, 6, 9 in cui si attribuiscono a Crisippo parole che non sono sue: cfr. VON ARNIM, *SVFr.*, III, 191 pag. 46 e nota. Un caso del genere, per quanto ne sappia, non si riscontra nei frammenti dei dialoghi di Aristotele.

¹⁹⁴ Anche O. GIGON, *Prolegomena to an edition of Eudemus* cit., p. 23 si chiede se *de philosophia* 27 Ross non sia preferibile riportarlo all'*Eudemo*.

¹⁹⁵ A. H. CHROUST, *The problems of the Aristotelis Librorum Fragmenta* in «The Classical Journal» 62 (1966), pp. 71-74 ora, con qualche mutamento, in *Aristotle* II, pp. XI-XX.

¹⁹⁶ È in sostanza la posizione interlocutoria suggerita dalla prudenza e condivisa da non pochi studiosi. Niente vieta, però, che ulteriori ricerche e una più profonda visione delle cose la modifichino, conferendole sufficiente stabilità. Il che è capitato non una volta sola: è ad es. il caso del *Protreptico*.

¹⁹⁷ «Quicumque fragmenta librorum quorumlibet perditorum edere vult, sciat se certum ordinem fragmentorum lectori philologo proponere, non imponere debere». Così O. GIGON nella prefazione alla II edizione dell'*Aristotelis Opera* ex rec. Bekkeri. In quel proporre c'è tutta la responsabilità dell'uomo e dello studioso, consapevole dei suoi limiti: c'è, insieme, la provocazione al dialogo, mediante il quale anche l'opera sua si perfeziona.

¹⁹⁸ Un caso del genere è illustrato da BARRY BALDWIN, *Lucian. de hist. conscrib.* 34: *an unnoticed Aristotelian Source* in «Philologus» 121 (1977), pp. 165-68. Egli osserva che σύνεσις πολιτική, usata ivi da Luciano, occorre in ARIST., *Pol.*, 1291a 28. Se allora si suppone che tra i due scritti ci sia una qualche relazione, è logico porsi la domanda sull'estensione di tale influsso di Aristotele su Luciano, con tutte le conseguenze che facilmente si intuiscono. Anche MORAUX, *Frühschriften* cit., p. XXVII scrive che la discussione sul *Grillo* non è chiusa e che ulteriori tracce se ne potranno rinvenire e nei trattati di Aristotele e in autori a lui posteriori.

¹⁹⁹ Proprio perché convinto dell'influsso di Aristotele sulla posteriore fioritura filosofica dell'età ellenistica, O. GIGON, *Prolegomena to an Edition of the Eudemus* cit., p. 20 giustifica l'assunto dell'*Aristotele Perduto* di E. Bignone.

²⁰⁰ Tentativi del genere furono compiuti dal Lazzati e continuati dall'Alfonsi e da altri. In proposito cfr. RABINOWITZ, *op. cit.*, p. 20 sgg.

²⁰¹ Cfr. H. CHERNISS, *L'Enigma dell'Accademia antica*, tr. it., Firenze 1974, I cap. e *Aristotle's School*, by J. P. LYNCH, Berkeley 1972, pp. 75 sgg. Sempre di H. F. CHERNISS, *The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy*, in «Studies in Presocratic Philosophy» edited by D. J. FURLEY and R. E. ALLEN, London 1970, I, soprattutto pp. 1 sgg. Più di recente, A. GRILLI, *Sui criteri per l'edizione di frammenti filosofici*, in «La critica testuale greco-latina, oggi: Metodi e Problemi», Atti del Convegno Internazionale (Napoli 29-31 ottobre 1979) a cura di E. Flores, Edizione dell'Ateneo 1982 pp. 111-122.

²⁰² *Fragm. Sel.*, p. VI.

CAPITOLO I

ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

SOMMARIO: *Testimonianze e frammenti.* 1. I frammenti del περὶ δικαιοσύνης. 2. Tentativi di interpretazione del dialogo. 3. La ricostruzione del Moraux. 4. La giustizia in sé: giustizia naturale, totale, particolare. 5. La giustizia soggettiva. Il problema dell'anima: il fr. 5. 6. I frr. 2, 3, 4. 7. Il fr. 1. Conclusione. 8. Frammenti di sede incerta: 1a, 1b, 1c; fr. 2, fr. 3, fr. 4.

ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

TESTIMONIA

Cic. *Rep.* 3. 8. 12. Alter autem de ipsa iustitia quattuor implevit sane grandes libros.

FRAGMENTA

(R² 71, R³ 82)

1 DEMETR. *Eloc.* 28. Ούτε δήτα ἐν δεινότητι χρῆσιμα τὰ τοιαῦτα, ὡς ἔδειξα, οὔτε ἐν πάθει καὶ ἡθεσιν· ἀπλοῦν γὰρ εἶναι βούλεται καὶ ἀποίητον τὸ πάθος, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἦθος. Ἐν γοῦν τοῖς Ἀριστοτέλους περὶ δικαιοσύνης δὲ τὴν Ἀθηναίων πόλιν ὀδυρόμενος, εἰ μὲν οὕτως εἶποι ὅτι 'ποῖαν τοιαύτην πόλιν εἶλον τῶν ἐχθρῶν, οἶαν τὴν ἰδίαν πόλιν ἀπώλεσαν;', ἐμπαθῶς ἂν εἰρηκῶς εἶη καὶ ὀδυρικῶς· εἰ δὲ παρόμοιον αὐτὸ ποιῆσει 'ποῖαν γὰρ πόλιν τῶν ἐχθρῶν τοιαύτην ἀπέλαβον, ὅποῖαν τὴν ἰδίαν ἀπέβαλον;', οὐ μὰ τὸν Δία πάθος κινήσει οὐδὲ ἔλεον ἀλλὰ τὸν καλούμενον κλαυσιγέλωτα. Τὸ γὰρ ἐν πενθοῦσι παίζειν κατὰ τὴν παροιμίαν τὸ τὰ τοιαῦτα ἐν τοῖς πάθει κακοτεχνεῖν ἐστί.

2 a

(R² 73, R³ 84)

SUET. *De Blasph.* p. 416 (Miller) s.v. Εὐρύβατος. Ὁ πανούργος καὶ Εὐρυβάτης δὲ αὐτός. . . Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ δικαιοσύνης κλέπτην αὐτὸν γεγονέναι φησίν, ἀλόντα καὶ δεθέντα καὶ δεῖξαι προτραπέντα παρὰ τῶν φυλάκων ὅπως διὰ τῶν τοίχων ἀνιῶν εἰς τὰς οἰκίας παρέρχοιτο.

SULLA GIUSTIZIA

TESTIMONIANZE

CIC. *de re publ.* III, 8, 12. ... l'altro¹ sulla giustizia in se stessa ha riempito quattro libri davvero grandi.

FRAMMENTI

DEM.² *de elocut.* 28 (*Rhetores Graeci*, Spengel III, 267-68). Nei 1 passaggi che esprimono concitazione, quindi, non sono utili gli omoioteleuti³, come ho dimostrato⁴, e neppure in quelli che esprimono passioni e caratteri⁵. La passione, in effetti, vuole essere semplice e non artefatta, come pure la descrizione del carattere. Nei libri di Aristotele *Sulla Giustizia* c'è uno che compiangere la città degli Ateniesi⁶. Se dicesse: «quale città hanno preso ai nemici, come la loro che hanno distrutto?» parlerebbe il linguaggio della passione e della pietà. Ma se ricorrerà alle assonanze: «quale città ai nemici hanno strappato come la loro ch'hanno rovinato?»⁷ non susciterà, per Zeus, né affetto né compassione, ma un misto di riso e di pianto⁸. Usare mezzi così falsi in momenti carichi di passione è, per dirla col proverbio, scherzare tra chi piange⁹.

SUET. *de blasph.* 416 Miller. s.v. Euribato¹⁰. Il ribaldo e 2 a Euribato, lo stesso... Aristotele nel I libro *Sulla Giustizia* dice che era un ladro e che, preso e gettato in carcere, fu pregato dalle guardie perché mostrasse loro in che modo entrava nelle case salendo per le pareti. Lasciato libero, si adattò ai piedi

Λυθείς οὖν ἐγκεντρίδας ὑποδησάμενος καὶ τοὺς σπόγγους λαβὼν ἀνέβη τε ῥᾶστα καὶ τὸν ὄροφον ἐξελεθὼν φυγὰς ὤχετο.

2b GREG. COR. *Ad Hermog.* c. 19. Εὐρυβάτου πράγμα· ὁ Εὐρυβάτης οὗτος παλίμβολος γέγονεν ἀνήρ. Ὁ δὲ Ἄριστοτέλης κλέπτην μὲν αὐτὸν γενέσθαι, ἀλόντα δὲ ἐπ' αὐτοφώρῳ δεθῆναι καὶ δημοσίᾳ φυλάττεσθαι, κάπειτα τοὺς φυλάττοντας, ἐπιθυμοῦντας θεάσασθαι ὅπως διὰ τῶν τοίχων ἀνιῶν εἰς τὰς οἰκίας παρίοι, λύσαντάς τε αὐτόν, ἐπιδείκνυσθαι παρακαλεῖν. Τὸν δὲ τὰς τε ἐγκεντρίδας ὑποδησάμενον καὶ τοὺς σπόγγους λαβόντα ἀναβῆναί τε ῥᾶστα καὶ τὸν ὄροφον τῆς οἰκίας ἐξελεθῆναι, εἶτα ἐν ὄσφ περιήεσαν οἱ φύλακες ἐτέρωθεν ὅπως λάβοιεν κατιόντα, οἴχεσθαι φεύγοντα.

2c *Sudas* sub v. ed. ADLER II, pp. 470-71. Νίκανδρος Αἰγίναϊον Εὐρύβατον πανουργότατον, οὗ μνημονεῦει Ἄριστοτέλης ἐν ᾧ περὶ δικαιοσύνης. . . . λέγεται τὸν Εὐρύβατον κλέπτην ὄντα, εἰρχθέντα καὶ παραφυλαττόμενον, ἐπειδὴ συμπίνοντες ἔλυσαν αὐτόν οἱ φυλάττοντες καὶ ἐκέλευσαν ἐπιδείξασθαι τὴν ἐπὶ τοὺς οἴκους ἀναρρίχησιν, τὸ μὲν πρῶτον διωθεῖσθαι, δεομένων δὲ ὡς οὐ βουλόμενον, ἐπεὶ μόλις ἀνέπεισαν, περιθέμενον τοὺς σπόγγους καὶ τὰς ἐγκεντρίδας ἀναδραμεῖν εἰς τοὺς τοίχους. Ἄναβλέποντες δὲ ἐκεῖνοι καὶ θαυμάζοντες τὰς τέχνας, λαβεῖν αὐτὸν τὸν ὄροφον καὶ ὑπερβάλλοντα, πρὶν ἐκεῖνοι κύκλω περιέλθωσι, διὰ τοῦ τέγγους καταπηδήσαι.

3a

(R² 74, R³ 85)

LACT. *Inst.* 5. 15. Carneades autem ut Aristotelem refelleret ac Platonem iustitiae patronos, prima illa disputatione collegit ea omnia quae pro iustitia dicebantur, ut posset illam, sicut fecit, euertere.

3b LACT. *Epit.* 55. Plurimi quidem philosophorum, sed maxime Plato et Aristoteles, de iustitia multa dixerunt adserentes et extollentes eam summa laude virtutem, quod suum cuique

una morsa aculeata, prese le spugne e si arrampicò con estrema facilità, uscì sul tetto e si dileguò in fuga.

GREG. COR. *ad Hermog.* c. 19. L'impresa di Euribato: questo 2 b
Euribato era un uomo scaltro. Aristotele dice che era un ladro e che, arrestato in flagrante, fu messo in catene e gettato nella galera pubblica. Poiché i custodi desideravano vedere come entrasse nelle case salendo per le pareti, lo liberarono e l'esortarono a darne anche a loro una prova. Egli allora si adattò ai piedi una morsa aculeata, prese le spugne e si arrampicò con estrema facilità, uscì sul tetto della casa e, nel tempo che le guardie circondavano l'edificio dall'altro lato per acciuffarlo quando fosse sceso, sparì dandosi alla fuga.

Sud. s.v. ed. ADLER II, pp. 470-71. Nicandro¹¹ attesta che 2 c
Euribato fu un eginese quanto mai ribaldo, di cui fa menzione Aristotele nel I libro *Sulla Giustizia...* si dice che Euribato, essendo un ladro, fu chiuso in galera e posto sotto custodia. Ma le guardie, avendo bevuto, lo liberarono e l'esortarono a mostrar loro un'arrampicata sulle case. Dapprima rifiutò, ed essi a insistere, mentre lui fingeva di non volere: alla fine, riuscirono a convincerlo. Egli allora, adattatesi le spugne e una morsa aculeata, sale sulla parete e mentre quelli lo seguono con lo sguardo in alto, stupiti della sua abilità, guadagna la soffitta e superatala prima ch'essi circondassero l'edificio, si getta dal tetto e fugge via¹².

LACT. *div. inst.* 5.15. Carneade, poi, per confutare Aristotele e 3 a
Platone, campioni della giustizia, nella prima orazione¹³ raccolse tutti gli argomenti che si portavano in favore della giustizia per poterla poi distruggere, come fece.

LACT. *Epit.* 55. In realtà moltissimi filosofi, ma soprattutto 3 b
Platone e Aristotele, discussero a lungo sulla giustizia, rivendicando i diritti di questa virtù ed esaltandola con somme lodi, perché dà a ciascuno il suo, perché mantiene l'uguaglianza in

tribuatur, quod aequitatem in omnibus servet; et cum ceterae virtutes quasi tacitae sint et intus inclusae, solam esse iustitiam quae nec sibi tantum conciliata sit nec occulta, sed foras tota promineat et ad bene faciendum prona sit, ut quam plurimis prosit. Quasi vero in iudiciis solis atque in potestate aliqua constitutis iustitia esse debeat et non in omnibus. Atquin nullus est hominum ne infimorum quidem ac mendicorum in quem iustitia cadere non possit. Sed quia ignorabant quid esset, unde proflueret, quid operis haberet, summam illam virtutem, id est commune omnium bonum, paucis tribuerunt eamque nullas utilitates proprias aucupari, sed alienis tantum commodis studere dixerunt. Nec immerito extitit Carneades, homo summo ingenio et acumine, qui refelleret istorum orationem et iustitiam, quae fundamentum stabile non habebat, everteret, non quia vituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi, nihil firmi de iustitia disputare.

(R² 75, R³ 86)

- 4 PLU. *Mor. (De Stoic. Repugn.)* 1040 e. Ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ ᾗ περὶ δικαιοσύνης. . . Ἀριστοτέλει περὶ δικαιοσύνης ἀντιγράφων οὐ φησιν αὐτὸν ὀρθῶς λέγειν ὅτι τῆς ἡδονῆς οὐσης τέλους ἀναιρεῖται μὲν ἡ δικαιοσύνη, συναναιρεῖται δὲ τῇ δικαιοσύνη καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἕκαστη.

(R² 76, R³ 87)

- 5 PORPH. *in De Int.* apud BOETH. *in De Int.* ed. 2, 1. 1. p. 27 (Meiser). Aristoteles . . . in opere de iustitia sic . . . dicens: φύσει γὰρ εὐθὺς διήρηται τὰ τε νοήματα καὶ τὰ αἰσθητά, quod interpretari Latine potest hoc modo: natura enim <statim> divisa sunt intellectus et sensus.

FRAGMENTA INCERTAE SEDIS

- 1^a STOB. *Flor.* XX, 46 (Rose³ 661). Ἀριστοτέλους· ἢ οὐχ ὀρθῶς, ὅτι τῶν ἐν ὀργῇ διαπραττομένων ἀπάντων ὁ λογισμὸς ἀποδημεῖ φεύγων τὸν θυμὸν ὡς πικρὸν τύραννον;

ogni cosa, e, mentre le altre virtù sono, per così dire, silenziose e chiuse in se stesse, unica è la giustizia che non è accetta solo a se stessa né occulta, ma si protende tutta al di fuori ed è pronta a fare il bene, per giovare a quanti più possa: quasi che la giustizia debba trovarsi solo nei giudici e in quanti hanno una qualche autorità, e non in tutti. Invece non c'è uomo, nemmeno tra i più bassi e pezzenti, in cui non possa risiedere la giustizia. Ma dal momento che non sapevano che cosa fosse, donde sgorgasse, quale fosse la sua funzione, attribuirono a poche persone quella virtù somma che costituisce il bene comune di tutti e dissero ch'essa non bada ad alcun utile personale, ma attende solo agli interessi altrui. E non senza motivo Carneade, uomo di sommo ingegno e perspicacia, criticò le loro affermazioni e distrusse una giustizia che non aveva una base solida, non perché ritenesse biasimevole la giustizia, ma perché voleva dimostrare che i suoi difensori non dicevano al suo riguardo niente di certo, niente di sicuro.

PLUT. *Mor. (de stoic. rep.)* 1040 E. Crisippo nel terzo libro 4 *Sulla Giustizia*¹⁴... scrivendo contro Aristotele a proposito della giustizia, sostiene che non è giusto quanto afferma e cioè che, se il piacere è fine, è soppressa la giustizia e insieme alla giustizia ciascuna delle altre virtù.

PORPHYR. *in de interpret.* apud BOET. *in de inter.* ed. 2,1.1 p. 5 27 Meiser. Aristotele... nell'opera *Sulla Giustizia* così scrive φύσει γὰρ εὐθὺς διήρηται τὰ τε νοήματα καὶ τὰ αἰσθη-
ματα, che in italiano¹⁵ si può rendere: per natura sono <subi-
to> separati i pensieri e le sensazioni.

FRAMMENTI DI SEDE INCERTA

STOB. *Flor.* XX, 46 (Hense I, p. 548) di Aristotele. «O non i vedi come da tutto quanto si compie in preda all'ira¹⁶ il ragionamento s'allontana, perché fugge la collera come un cattivo tiranno?»

1b Στοβ. *ibid.* XX, 55 (Rose³ 660). Ἄριστοτέλους· Ὡσπερ ὁ καπνὸς ἐπιδάκνων τὰς ὄψεις οὐκ ἔα βλέπειν τὸ κείμενον ἐν τοῖς ποσίν, οὕτως ὁ θυμὸς ἐπαιρόμενος τῷ λογισμῷ ἐπισκοτεῖ καὶ τὸ συμβησόμενον ἔξ αὐτοῦ ἀτοπον οὐκ ἀφήσι τῇ διανοίᾳ προλαβεῖν.

1c Στοβ. *ibid.* XX, 65. Ὁ θυμὸς ἐστὶ πάθος θηριῶδες μὲν τῇ διαθέσει, συνεχὲς δὲ τῇ λήψει, σκληρὸν δὲ καὶ βίαιον τῇ δυνάμει, φόνων αἴτιον, συμφορᾶς σύμμαχον, βλάβης συνεργὸν καὶ ἀτιμίας, χρημάτων ἀπώλεια, ἐτι δὲ καὶ φθορᾶς ἀρχηγόν.

2 PROCL. *Schol. in Hes. Op.* 359 sgg. p. 232 GAISFORD.

Ὅς δέ κεν αὐτὸς ἔλῃται ἀναιδείῃφι πιθήσας
καὶ τε σμικρὸν ἔόν, τό γ' ἐπάχνωσεν φίλον ἦτορ·
εἰ γάρ κεν καὶ σμικρὸν ἐπὶ σμικρῷ καταθεῖο
καὶ θὰ μὰ τοῦτ' ἔρδοις, τάχα κεν μέγα καὶ τὸ γένοιτο.

«Εἰ γάρ κεν καὶ σμικρόν». Δοκεῖ μὲν ἀπηρτησθαι τοῦτο τοῦ προρορηθέντος· ἔχει δὲ καὶ συνέχειαν. Ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν ὅτι κὰν ἦ σμικρὸν τὸ ἀφαιρεθὲν, παχνοῖ τὸν ἀφαιρεθὲντα διὰ τὴν ἀκούσιον ἀφαιρέσιν, ἐπήγαγεν ὅτι τὸ σμικρὸν ἐπισωρευόμενον μὲν μέγα τι γίνεται, ἀφαιρούμενον δὲ εἰς τὸ μηδὲν καταλήγει· ὥστε εἰκότως λυπεῖ καὶ τὸ σμικρὸν ἀφαιρούμενον. Καὶ εἰ τοῦτο ἀληθὲς, ὀρθῶς Ἄριστοτέλης ἔλεγεν, ὅτι χεῖριστον τῶν ἐν τῷ βίῳ τὸ μὴ παρὰ τοῦτο λεγόμενον. Εἰ γὰρ καταφρονοῖτο ὡς μικρὸν ἕκαστον καὶ ἐπιλέγοιμεν Μὴ παρὰ τοῦτο, κακῶς πράξομεν. Ἐν μὲν οὖν οἰκονομίαις λιμῶξομεν τοῦτο αἰεὶ ἐπάδοντες· ἐν δὲ τῇ διαίτῃ νοσήσομεν, πολλάκις μὲν παρορῶντες τὸ ὀρθόν, λέγοντες δὲ ταύτην τὴν φωνήν· ἢ γὰρ καθ' ἐν ἕκαστον ἔλλειψις μεγάλην ἀθροίζει τοῖς παρορῶσι τὴν βλάβην.

3 *Pap. Herc.* 3. 1020 (*Hercul. Vol. Coll. alt. X.* 112-77, col. I n = *Ox. Ma.*). Τούτοις δὲ ὡς φασιν ἀκολουθεῖ τὸ τοὺς σοφοὺς ἀνεξαπατήτους εἶναι καὶ ἀναμαρτήτους κατ' Ἄριστοτέλην καὶ πάντα πράττειν εὖ.

Stob. XX, 55 (Hense I, p. 550) di Aristotele. «Come il fumo 1 b
avventandosi contro gli occhi non fa vedere quel che sta da-
vanti ai piedi, così la collera, sollevandosi contro il ragiona-
mento, l'ottenebra e non fa prevedere alla ragione le conse-
guenze illogiche che ne derivano».

Stob. XX, 65 (Hense I, p. 553). «La collera è un'affezione be- 1 c
stiale nell'atteggiamento, tenace nel possesso, dura e violenta
nella potenza, causa di stragi, alleata di sciagure, operatrice di
danno e di disonore, rovina di ricchezza e, ancora, origine di
distruzione».

PROCL. *Schol. in Hes. Op.* 359 sgg., p. 232 Gaisford

2

«Chi poi ghermisce, cedendo all'impudenza,
anche s'è poca cosa, questo sì agghiaccia il cuore!
Perché, se aggiungi un poco a un poco,
e lo fai spesso, subito quel poco diverrà grande'.

'Anche s'è poca cosa': tale massima par che sia staccata dalla
precedente e invece ha un nesso con quella. Dopo aver detto:
'quel ch'è strappato, anche se è poco, attrista colui al quale è
strappato, perché contro voglia gli è strappato' continua: 'il
poco a forza di aggiunte diventa grande e ciò da cui di
continuo si toglie finisce nel niente'. Di conseguenza, anche il
poco che si toglie reca dolore. Se questo è vero, s'è espresso
bene Aristotele che nella vita non c'è detto peggiore di questo:
'non fa niente'¹⁷. Se si disprezza ogni cosa perché è di poca
consistenza e diciamo pure 'non fa niente' staremo male. Nel
reggere la casa soffriremo la fame, ripetendo quel ritornello,
nel definire una linea di alimentazione ci ammalaremo, di-
sprezzando sempre il giusto e ricantando la canzoncina. L'o-
missione di certe cose procura il più grave danno a chi non se
ne cura».

Papyr. Hercul. 1020 (V. H.² X, 112-117 = Chrysippus fr. 131 3
SVFr. II, p. 41). Di qui deriva, come dicono, che i saggi non
possono essere ingannati né cadere in errore, a quanto dice
Aristotele¹⁸, e stanno in tutto bene¹⁹.

THEM. Or. 26d-27b. Ζηλοῦντές με τοῦ ἐπαίνου . . . ἀλλὰ Ζήνων μὲν ὁ τῆς στοᾶς ἀρχηγέτης, καίπερ τὰ ἄλλα σεμνὸς ὢν καὶ ὑψηλόλογος, ὅμως ἐγανύσκετο καὶ ἐλαμπρύνετο, ἐπειδὴ αὐτὸν Ἀθηναῖοι ξένον τε ὄντα καὶ Φοῖνικα ἐπὶ τοῖς λόγοις δημοποιήτον ἐποίησαντο, ἐγὼ δὲ οὕτως ἀγεννῆς καὶ ἀνήκοος Ἀριστοτέλους, ὃν προὔταξάμην τοῦ βίου τε καὶ τῆς σοφίας, ὥστε πᾶσαν οἶεσθαι τιμὴν καὶ παρ' ὄτουοῦν καὶ ἐφ' ὄτωοῦν ἀχάριστον εἶναι ἀνδρὶ σπουδαίῳ, καὶ ἐν Καρὸς μοῖρα; καὶ οὐ μέμνημαι ἄρα τῶν λόγων οἷς διορίζει χαυνότητα μεγαλοψυχίας; διορίζων δὲ ὧδε φησὶ που καὶ περὶ τιμᾶς τὰς μεγάλας, ὥσπερ καὶ περὶ τὰ ἄλλα τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ, εἶναι μὲν ἄμετρον σπουδῆν τοῖς ἀνθρώποις, εἶναι δὲ ἔμμετρον καὶ ξὺν λόγῳ. Τὸν μὲν δὴ ἐπὶ δήμου θορύβοις καὶ κρότοις ἐξογκούμενόν τε καὶ ἐγείροντα τὴν ὀφρῦν ὅτι σφίσιν εἰς θέατρα ἢ ἵπποδρόμους πολλὰ χρήματα ἐξέχεε, χαυνόν τε εἶναι καὶ ξυνέχεσθαι τῇ κακίᾳ ἢ τοῦνομα τοῦτο τὴν χαυνότητα ἐπιτίθησι, τὸν δὲ τούτων μὲν τῶν θορύβων καταφρονοῦντα καὶ σμικρὸν οἰόμενον διαφέρειν ῥοθίου κυμάτων αἰγιαλοῖς προσηχούντων, ψῆφον δὲ ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἀκολάκευτον ἐπ' ἀρετῇ περὶ πλείστου πάντων ποιούμενον, τοῦτον εἶναι τῷ ὄντι μεγαλόψυχόν τε καὶ μεγαλογνώμονα.

THEM. Or. 2, 26d-27b. invidiandomi per la lode . . . ma Zenone, ⁴ il fondatore della stoa, sebbene fosse sotto ogni rispetto orgoglioso e presuntuoso, tuttavia si riempì di gioia e diventò raggianti, quando gli Ateniesi gli concessero la cittadinanza in grazia dei suoi scritti: era straniero, in effetti, e precisamente fenicio. Ed io sarò così degenerare, così sordo davanti ad Aristotele che ho preso come mio maestro sia di vita sia di filosofia, da ritenere oggetto sgradito e di nessun conto per l'uomo eccellente ogni onore, qualunque ne sia la provenienza, qualunque la motivazione? Non ricordo forse con quali ragionamenti distingue la vanità dalla magnanimità? Proprio in occasione di tale distinzione egli dice in qualche luogo che per i grandi onori come pure per gli altri cosiddetti beni c'è negli uomini una cura smodata, ma ce n'è pure una moderata e ragionevole. E che chi si gonfia e aggrota gli occhi per gli applausi e gli strepiti della folla, per i cui divertimenti ha profuso tante ricchezze nei teatri e negli ippodromi, è un uomo vano e afflitto da quel male a cui dà il nome di vanità, mentre chi disprezza tali applausi e non li ritiene troppo diversi dal rumoreggiare delle onde che si frangono contro la spiaggia, e apprezza sopra ogni cosa l'approvazione sincera dei buoni per la virtù, costui ha in verità un animo grande e grandi sentimenti.

NOTE

¹ E cioè Aristotele, citato dopo Platone. Cfr. *M.T. Ciceronis, de re publica*, recognovit K. ZIEGLER, Lips. 1969, p. 87.

² L'identificazione di Demetrio è problema antico di secoli. MARTINI in P. W. *RE*. IV, 2839-41 si mostra contrario a vedere in lui il più noto Demetrio Falereo: l'argomento principe che adduce contro l'identificazione è che verso la fine dello scritto, al par. 289, l'autore cita il Falereo. Lo stesso argomento è condiviso da FR. WEHRLI, *Sch. Arist.* IV, 204, pagg. 88-89. Cfr. pure D. PESCE in *Encicl. Filos* II, 318. La questione è stata ripresa da G. M. A. GRUBE, *A Greek Critic, Demetrius on Style*, Univers. of Toronto Press 1961, pp. 32-56: egli arriva alla conclusione che lo scritto fu redatto ad Alessandria non molto dopo l'anno 270 a.C. da un autore che in parte ci sfugge, ma che dovette essere legato al peripato, e, più precisamente, a Demetrio di Falero, le cui opere, come quelle di Teofrasto e di Aristotele, conosceva molto bene. Dello stesso Grube cfr. *The date of Demetrius On Style* in «Phoenix» XVIII (1964) pp. 294-302, e *Greek Historians and Greek Critics* in «Phoenix» XXVIII (1974) p. 75, nota 4. Diversamente altri. Al sec. I d.C. lo riporta il LESKY, *Storia della letteratura greca*, tr. it. Milano 1969³ III, p. 859, una data condivisa da E.G. SCHMIDT, *Die Drei Arten des Philosophierens* in «Philologus» 106 (1962) p. 23 nota 4. Le citazioni sono tolte da *Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*, edidit L. RADERMACHER, Stuttgartiae 1967².

³ La definizione di omoiofiteuto è data da Demetrio nelle righe precedenti (RADERMACHER, *op. cit.*, p. 10, par. 26): gli omoiofiteuti hanno lo stesso esito, εἰς ὁμοία καταλήγοντα, sia esso un nome sia una sillaba.

⁴ «A chi parla concitatamente (δεινῶς λέγοντι) non s'addicono gli omoiofiteuti: la cura e la ricerca ch'essi comportano spezzano la concitazione. E ce lo dimostra Teopompo: nel suo attacco contro gli amici di Filippo, dice: 'essendo per natura omicidi, erano di costumi dissoluti: si chiamavano amici ed erano amiche: ἀνδροφόνου δὲ τὴν φύσιν ὄντες ἀνδρόπορον τὸν τρόπον ἦσαν· καὶ ἐκαλοῦντο μὲν ἑταῖροι, ἦσαν δὲ ἑταῖραι'. L'uguaglianza delle clausole e l'antitesi spezzano la concitazione

con un brutto artificio. La collera non ha bisogno d'arte: quel che si dice in tali attacchi dev'essere in certo modo naturale e semplice». (RADERMACHER, *op. cit.*, p. 10, par. 27). Sulla δεινότης come termine retorico cfr. GRUBE, *op. cit.*, pp. 136-137. Su un piano molto vicino, nello pseudo-platonico *Assioco* 369d-e, si legge: «le sofferenze non sopportano i sofismi, ma vogliono solo ciò che riesce ad alleviare l'animo». E questo sembra giustificare la posizione di quanti ritengono che l'autore dell'*Assioco* sia più retore che filosofo, nonostante la sua base fondamentalmente accademica: cfr. *Platon, Dialogues Apocryphes*, par J. SOUILHÉ, Paris 1962, p. 135.

⁵ οὐτε ἐν πάθει καὶ ἤθεισιν. Per l'esatto significato dei due vocaboli cfr. *Antike Rhetorik: Technik und Methode*, von J. MARTIN, München 1974, p. 158 sgg. Per πάθος ARIST., *Rhet.* II, 1, 1378a 19 sgg., per ἤθος *Rhet.* I, 2, 1356a 5 sgg. Cfr. GRUBE, *op. cit.*, p. 68.

⁶ Cfr. testo § 7.

⁷ Ho cercato di rendere in italiano l'assonanza del testo greco: ἀπέλαβον hanno preso agli altri, hanno strappato, ἀπέβαλον hanno perduto, hanno rovinato.

⁸ ἀλλὰ τὸν καλούμενον κλαυσίγελωτα. κλαυσίγελως, vocabolo raro e di composizione trasparente, corrisponde al nostro dolce-amaro. Apollodoro in ΑΘΗΝ. XIII, 591c afferma che ci furono due Frine, delle quali l'una era soprannominata κλαυσίγελως, l'altra σαπέριδιον, saperdide, nome di pesce.

⁹ L'accenno al proverbio si spiega in un retore come Demetrio, studioso del pensiero peripatetico. Aristotele, come si sa, aveva curato una raccolta di proverbi (MORAUX, *Listes*, pp. 128-29) e i proverbi cita non di rado nelle sue opere. Cfr. A. M. IERACI BIo, *Il concetto di ΠΑΡΟΙΜΙΑ in Aristotele*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere, Belle Arti di Napoli», NS. LIII (1978), pp. 235-48. Riporto in nota la fine del brano di Demetrio: «ma talora (gli omoioleuti) sono utili, come dice Aristotele, 'io da Atene a Stagira sono andato, causa il monarca grande, διὰ τὸν βασιλέα τὸν μέγαν, poi da Stagira a Atene, causa l'inverno grande, διὰ τὸν χειμῶνα τὸν μέγαν'. Se sopprimi il secondo 'grande' sopprimerai anche la grazia del discorso. Clausole di tale natura concorrono all'eleganza della frase, come le molte antitesi di Gorgia e di Isocrate». Cfr. in proposito *Arist. Epist. Fragm.*, pp. 119-121.

¹⁰ Cfr. HOFER in P. W. RE. VI, 1319. Sull'origine degli aneddoti fioriti intorno a Euribato cfr. Eforo, in JACOBY, *Fr. Gr. Hist.* 70 fr. 58 (IIA, pp. 57-58).

¹¹ *Nicandrea*, coll. O. SCHNEIDER, fr. 112 p. 132 Lips. 1856. Cfr. pure

NICANDER, *The Poems and Poetical Fragments*, by GOW and SCHOLFIELD, New York, 1979, pp. 166-67.

¹² Le tre versioni si accordano nel descrivere gli strumenti che il ribaldo usò per mostrare la sua arrampicata sui muri, la morsa aculeata, ἐγκεντροίδες, e le spugne, σπόγγοι. Di tali spugne si servivano i ladri per non farsi sentire. Cfr. EUSTATHII, *Comm. ad Hom. Iliad.* 1173, 42 (III, p. 112).

¹³ Sulla venuta di Carneade a Roma e sulle orazioni da lui tenute ai Romani sulla giustizia cfr. M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950, p. 122 sgg.

¹⁴ Il contesto lascia intendere che περὶ δικαιοσύνης è il titolo del libro di Crisippo, modellato sull'analogo titolo dello scritto del suo avversario: cfr. *SVFr.* III, 24 p. 8. Donde si deduce con sicurezza che l'espressione aristotelica citata da Crisippo era tratta dal περὶ δικαιοσύνης di Aristotele, anche se per sua natura poteva comparire in altre opere. Cfr. BERNAYS, *Dialogue*, p. 153 e περὶ ἡδονῆς testo nota 32.

¹⁵ Mi sono permesso di rendere in italiano dal latino quel che nell'originale è traduzione latina dal greco. εὐθύς indica la ragione che «subito» si presenta a chi medita su una data questione, la ragione che, prima delle altre, è «a portata di mano» (Cfr. BONITZ, *I. A.* 296A 21 sgg.). Si potrebbe rendere: «si vede subito che per natura sono separati etc.». Per questo è accettabile l'avverbio *statim* aggiunto dal Meiser nel testo boeziano.

¹⁶ τῶν ἐν ὀργῇ διαπραττομένων «ab omnibus quae per iram committuntur» HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 23; MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice*, p. 80 volge all'attivo l'espressione e l'intende al maschile «chez tous ceux qui agissent sous le coup de la colère».

¹⁷ Per l'interpretazione del testo esiodeo cfr. W. NICOLAI, *Hesiods Erga*, Heidelberg 1964, pp. 82-84. Il significato dell'espressione μὴ παρὰ τοῦτο è intuibile dal contesto e soprattutto da PLUT. *Mor.* 85e. In entrambi i luoghi si evidenzia la cura per il piccolo, indizio di animo che sente la bellezza della virtù e non si lascia andare ad atteggiamenti lassisti, ma si sorveglia di continuo e opera di conseguenza, dovunque e comunque. La traduzione che ne danno gli studiosi è però diversa, a seconda della diversa interpretazione di παρὰ. Per alcuni significa «in rapporto a...», per altri «dopo». Così SANDBACH, *Plutarch's Moralia*, London 1969, XV, 145 rende: «Not enough to matter». FR. COLE BABBITT, *Plutarch's Moralia*, London 1927, I, 455 «What difference does this make?» Invece F. DÜBNER nell'edizione plutarchea del Firmin Didot, (*Plutarchi Scripta Moralia*, Parisiis 1885, I, 102) «quid tum postea?» W. W. GOODWIN, *Plutarch's Morals*, Boston 1874, II, 474 «What matters it what comes after?». E l'HEITZ, *Fragm. Arist.*,

p. 22 «quid tum postea, nil hoc refert». Preferibile la prima interpretazione, avallata, s'è detto, da PLUT. *Mor.*, 85e. Si tratta di espressione brachilogica, che letteralmente suona «non (c'è niente) in rapporto a questo» e cioè la cosa che devo fare è di nessuna o poca rilevanza in relazione a quel che è il fine che devo raggiungere e per questo posso non considerarla o addirittura ometterla. La sottovalutazione del poco comporta quindi o un assoluto fallimento nel raggiungimento del fine o un raggiungimento penoso e illusorio. Ho cercato di dare all'espressione un taglio forte, quale si addice a un'espressione passata in proverbio. Pertanto «non fa niente» non significa «non m'importa niente» ma piuttosto, come s'è detto, che quel poco che posso e devo fare non vale niente, non dice niente, nel campo dell'economia del mio agire, in riferimento a quel che intendo realizzare.

¹⁸ Si riconosce subito il colorito stoico del frammento e in effetti è riportato dal VON ARNIM in *SVFr.* II, p. 41, 23-25. Il BIGNONE, *L'Aristotele Perd.*, I, 220 sgg. trattando della morale del primo Aristotele, crede di cogliere in lui un certo rigorismo etico e sostiene il suo punto di vista facendo appello ad alcuni brani di Cicerone e al frammento ora citato. Il CRÖNERT, *Die ΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ des Chrysippos* in «Hermes» 36 (1901), p. 549, nota 2, pensa che quelle parole si riferiscano a *Pol.* VI, 4, 1319a 1-3. Giustamente, però, il Bignone ha notato la differenza sostanziale della visione prospettata nei due brani: in verità, in *Politica* non si ha cenno ai σοφοί bensì agli ἐπιεικεῖς, i quali, in quanto sono tenuti a dare il rendiconto agli altri di ogni loro azione, sono costretti a governare come si deve: di qui la loro condotta irreprensibile. Nel papiro tale condotta non è riportata a strumenti esterni, bensì alla costituzione del sapiente stesso, alla coscienza ch'egli ha delle sue capacità. Pertanto il Bignone ha supposto che il brano facesse parte del περὶ δικαιοσύνης e tale supposizione è stata accolta di recente da altri, ad es. GIANNANTONI, *Aristotele* IV, p. 826. Non mi sembra, però, che ci siano motivi decisivi per accettarla. In effetti nel περὶ δικαιοσύνης si tratta dell'uomo che è giusto in quanto realizza la pienezza del δίκαιον e, di conseguenza, non erra, non sbaglia, sta bene in tutto. Ma il particolare accenno ai σοφοί, sottolineato dal papiro, non ai δίκαιοι, sembra escludere il περὶ δικαιοσύνης dalle opere atte a contenere il brano. Problematica pure la posizione del Ross che lo riporta, non senza dubbi, al *Politico*. Forse la esaltazione dei σοφοί potrebbe far pensare al *Protrettico*. In ogni caso il frammento risente di quel clima dell'Accademia che si avverte in più d'un'opera essoterica e tra le esoteriche, soprattutto in quelle etiche.

¹⁹ Questo mi sembra il senso dell'espressione peraltro molto comune in Aristotele e non «e tutto operano bene» come traduce Bignone, seguito da Giannantoni. «Lo star bene (τὸ εὖ πράττειν) e il viver bene (τὸ εὖ ζῆν) sono lo stesso che l'essere felici...» *EE.* II, 1, 1219b 1 sgg. Sulla distinzione ποιεῖν/πράττειν cfr. BONITZ, *I A.* 608A 17 sgg.

I FRAMMENTI DEL ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ

Il catalogo di Diogene Laerzio ha inizio, come s'è visto, col *περὶ δικαιοσύνης* in quattro libri. Data l'ampiezza dell'opera e la specificità del tema, si è tentato di riesumarne il più gran numero di frammenti. Nell'*Arist. Ps.* pp. 87-93 il Rose ne recensisce sette e cioè:

DEMETRIO, *de elocutione* 28;

ATHEN. *epit.* I, 6 d;

Suidas s.v. Εὐρύβατος; GREG. COR. *ad Herm.* 19;

PLUT. *de stoic. rep.* 13;

PORPHYR. in ARIST. π. ἐρμην. apud BOET. in *de interpr.*;

ATHEN. VIII, 335 f; CIC. *Tusc. disp.* 5, 35; CIC. *de fin.* 2, 32, 106 con qualche incertezza;

PROCL. *schol. in Hes. Op.* 359.

Ricompaiono tutti in Rose² pp. 1487-89, ad eccezione dell'ultimo: ivi, però, vengono aggiunti due passi di Lattanzio e precisamente LACT. *inst. div.* V, 14, e *epit.* 55. Non diverso in sostanza Rose³ fr. 82-90 pp. 86-91: taluni frammenti sono citati in forma più vasta (così al frammento riguardante Euribato è accostato il brano di SUEΤ. *περὶ βλασφημιῶν* p. 416): tra i nuovi sono inseriti il fr. 88 (THEM. *or.* 2 p. 31) e l'89 (CIC. *de off.* II, 16) che in *Arist. Ps.* era riportato al *περὶ πλούτου* (cfr. cap. IX, § 3).

L'Heitz¹ ritiene appartenenti con sicurezza al *περὶ δικαιοσύνης* i cinque frammenti tolti dalla Suda, da Demetrio, da Boezio, da Plutarco, *de stoic. rep.*, e da Proclo, *schol. in*

Hes. Op. Aggiunge, ma con una certa titubanza, *STOB. Flor.* XX, 65; XX, 55; XX, 47.

Sei frammenti recensisce il Ross² e cioè scarta di Rose³ il fr. 83, *ATHEN. ep.* I, 6 riportato al *περὶ ἡδονῆς*, il fr. 89 *CIC. de off.* II, 16 riportato al *περὶ πλούτου*, il fr. 90 *ATHEN.* VIII, 335, *CIC. tusc. disp.* V, 35, *CIC. de fin.* II, 32, 106 riportati al *Protrettico*. Di questi sei frammenti i primi cinque possono essere accettati, non così l'ultimo, il fr. 6 (*THEM. or.* 26 d - 27 b) la cui attribuzione al *περὶ δικαιοσύνης* non è affatto sicura. Ciò giustifica perché non lo si dia nella presente raccolta. Del frammento, come degli altri respinti, si discuterà nel § 8.

2.

TENTATIVI DI INTERPRETAZIONE DEL DIALOGO

L'ampiezza del π. *δικαιοσύνης* ne spiega la complessità. Secondo il Bernays³, l'opera comprendeva tre sezioni, una politica, una etica, una logica. Della prima è testimonianza il fr. 1: esso tradirebbe lo scoraggiamento che invase Atene alla fine della guerra del Peloponneso: della seconda il fr. 4 in cui Aristotele criticerebbe il principio di Aristippo che il piacere è fine, giacché con tale ammissione si distrugge la giustizia e, insieme alla giustizia, ogni altra virtù: tale dimostrazione richiedeva, secondo il Bernays, una lunga trattazione sul fine, sul piacere, sul rapporto tra fine e piacere. Dal fr. 5, infine, che pone in evidenza la distinzione tra νοήματα e αἰσθήματα, si dedurrebbe che una parte del libro era dedicata a ricerche logiche. Un'opera di tale ampiezza e complessità non può non ricordare la *Repubblica* di Platone, imperniata anch'essa sulla giustizia e che reca come sottotitolo *περὶ δικαίου*. La similitudine delle due opere sarebbe dimostrata dal fr. 3a-b, secondo cui Carneade, quando venne a Roma nel 155 a.C. insieme a Critolao, scolarca del liceo, e a Diogene di Babilonia, scolarca della stoa, e tenne le due famose lezioni sulla giustizia, nella prima, quella in difesa della giustizia, attinse argomenti da Platone e da Aristotele: egli, cioè, li accomuna, in quanto «iustitiae patronos» e quindi si può supporre che sia la *Repubblica* sia il *περὶ δικαιοσύνης* obbedissero a un'ispirazione

fondamentalmente identica. Il taglio delle due opere lascia intendere che anche in quella aristotelica si dovesse riprendere con la stessa ampiezza il problema delle idee, tanto dibattuto nella *Repubblica* e anche a tale riguardo, come nel *Politico* e nel *Sofista*, l'atteggiamento del discepolo era di critica⁴.

Il Rose nell'*Arist. Ps.* p. 89 riporta il dialogo al tempo della dominazione macedone su Atene (cfr. nota 6 dei frammenti). In esso erano presi in esame i rapporti tra la giustizia e le altre virtù da una parte, il piacere dall'altra: ciò spiega perché il Rose, come s'è premesso, collochi sotto il *περὶ δικαιοσύνης* il brano di ATENEO *epit.* 1, 6 (fr. 83 R³) che tratta del piacere. Autore dell'opera, secondo la teoria generale del Rose, sarebbe un fervido platonizzante, come appare tra l'altro dalla concezione della giustizia e della virtù.

L'Heitz⁵, pur ammettendo che il *περὶ δικαιοσύνης* sia un Gegenstück della *Repubblica* platonica, si mostra molto critico di fronte a talune posizioni del Bernays e del Rose. Del primo non condivide la divisione del dialogo in tre parti, dato il debole appoggio che la distinzione trova nei frammenti: del secondo rifiuta l'idea fondamentale e cioè l'inautenticità delle cosiddette opere giovanili di Aristotele che, per quanto riguarda il *περὶ δικαιοσύνης*, è molto difficile ad accettarsi, dato il chiaro riferimento alla polemica di Crisippo contro Aristotele, contenuta nel fr. 4, il quale frammento, nel caso di inautenticità del *περὶ δικαιοσύνης*, dovrebbe essere respinto. Né d'altronde è accettabile a occhi chiusi l'interpretazione che il Rose dà del fr. 1 e che non trova solido fondamento «in re». Si è già accennato ai tre brani di Stobeo, *flor.* III, XX, 65; XX, 46, XX, 55 che l'Heitz riporta al *περὶ δικαιοσύνης* e che esamineremo più avanti, a proposito del *Politico*.

Jaeger⁶ sottolinea fortemente il carattere platonico dell'opera, fondandosi sul fatto che Cicerone nel suo *de re publica* si vale del dialogo aristotelico e della *Repubblica* platonica. Lo stesso fa il Bignone⁷, rilevando il rigorismo della dottrina etica che nel dialogo si celebrava ed evidenziando caratteristiche uguali nelle due opere. Al *περὶ δικαιοσύνης* egli riporta altri brani, tra cui ELIANO, *della natura degli animali* VI, 49 e STOBEO *Eclog.* II, 7, 13⁸. Proprio in ciò che il *περὶ δικαιοσύνης* era in rapporto con la *Repubblica* platonica, il Gigon⁹

vede il motivo per cui ne sappiamo tanto poco: l'opera del Maestro avrebbe oscurato quella del discepolo. Sempre in forza di codesto rapporto, Robin e altri¹⁰ pensano a una datazione antica del dialogo.

3.

LA RICOSTRUZIONE DEL MORAUX

Nel 1957 è apparso lo studio più completo sul περί δικαιοσύνης: è dovuto a P. Moraux¹¹. Fondandosi sul principio accettato comunemente che Aristotele negli scritti di scuola sfruttò non pochi spunti già svolti nei dialoghi, egli osserva che in *Pol.* III, 6 si accenna a vari tipi di autorità, la cui trattazione più vasta si aveva nelle opere essoteriche. Nella stessa *Politica* I 1, 1252a 9-16 Aristotele polemizza con quanti ritengono che tra l'uomo di stato, il re, l'amministratore, il padrone ci sia una differenza solo quantitativa, non specifica, e a tale visione, che è di Platone (*Pol.* 259c), oppone la sua che, per il modo in cui è condotta, fa pensare che sia un sunto di più ampia trattazione, la stessa forse a cui allude *Pol.* III, 6. In essa si dovevano spiegare le diverse forme di autorità che nella *Politica* sono solo ricordate: c'era un tipo di ἀρχή despótica o padronale, quella del padrone nei riguardi dello schiavo, che governa tenendo conto dell'utilità del padrone, un secondo tipo di ἀρχή familiare, fondato sul rapporto padre-figlio, marito-moglie, che cerca in prevalenza il bene dei subordinati: un terzo tipo che si instaura nell'ambito delle poleis, fondate sulla parità dei cittadini, i quali a turno governano e sono governati: tale tipo di governo ricerca il bene dei governati e, dunque, data l'alternanza al potere, dei governanti. Δεσποτεία, οἰκονομική, πολιτική: le prime due forme trovano un loro equivalente nel più vasto campo delle diverse comunità politiche, in quanto il rapporto padrone-schiavo è alla base della costituzione tirannica e il rapporto padre-figlio alla base della costituzione monarchica, in cui il re è come un buon padre che cerca il bene dei sudditi. Al rapporto marito-moglie corrisponde sul piano politico il regime aristocratico che fissa

una certa superiorità d'una famiglia sugli altri. L'autorità politica che suppone persone uguali, la si ritrova tra fratelli.

Si vede, quindi, come il rapporto «forme di autorità»: «forme di comunità» ἀρχῆς εἶδη: κοινωνίας εἶδη fosse fecondo, e lo prova, tra l'altro, la frequenza con la quale Aristotele ci torna sopra. Non era difficile trattare del giusto politico, il giusto che corrisponde alla giustizia esistente nella comunità ove tutti i membri sono uguali e vivono nella libertà: più difficile, invece, trattare del πατρικόν e del δεσποτικόν δίκαιον, dato che, a parlare con rigore, schiavo e figli (questi, per lo meno, finché non arrivino a una certa età) sono proprietà e parte del padrone e del padre: più articolata la trattazione del giusto esistente tra gli sposi. La giustizia che si realizza tra i membri d'una polis è aritmetica, quando a uguaglianza di natura corrisponde uguaglianza di diritti: quando, invece, si ha disuguaglianza di natura, si dovrà avere disuguaglianza di diritti e, dunque, a superiorità di natura corrispondono diritti più consistenti: si avrà in tal caso giustizia proporzionale. Le due forme di giustizia erano trattate senza dubbio nel περὶ δικαιοσύνης e messe a confronto con la concezione più comune della giustizia: giustizia come legalità. È probabile, anzi, che nel dialogo, come nell'*Etica*, la nozione di δίκαιον = ἴσον prendesse progressivamente il posto dell'altra tutta provvisoria di δίκαιον = νόμιμον. Parallele a tali forme di giustizia sono quelle di amicizia che, insieme alla giustizia, ha tanto spazio nelle *Etiche*. C'è una forma di amicizia basata sull'uguaglianza: è quella tra fratelli, tra ἑταῖροι, tra cittadini d'una politia. C'è un'amicizia proporzionata ai meriti di colui del quale si è amici: tale l'amicizia dell'uomo verso Dio, del suddito verso il re, dei figli verso il padre. Lo studio dell'amicizia porta Aristotele nelle *Etiche* ad affrontare un problema di grande importanza e cioè se è possibile avere amicizia verso se stessi. La soluzione non può aversi se non sulla base di una precisa psicologia: l'anima è costituita di due parti, i cui differenti rapporti provocheranno condizioni differenti nell'anima stessa e, di conseguenza, nel corpo: si avrà armonia piena e, dunque, giustizia e amicizia, sia pure per analogia, qualora comandi la parte dell'anima destinata per natura a comandare e obbedisca quella destinata a obbedire. Si avrà ingiustizia e

inimicizia nel caso opposto. Quanto ai rapporti anima-corpo, Aristotele non poteva non riprendere il problema già affrontato in altre opere. All'epoca a cui risale il *περὶ δικαιοσύνης* era superata, secondo il Moraux¹², l'opposizione radicale riscontrabile nell'*Eudemo* e il corpo era considerato strumento dell'anima: il pensiero psicologico di Aristotele era quindi in quella fase che il Nuyens chiama strumentale¹³ (il rapporto tra anima e corpo sarebbe quindi simile a quello tra artigiano e arnese) e che precede l'ilemorfismo del *de anima*. Torna, dunque, anche a proposito del rapporto anima-corpo quella forma di autorità esistente tra padrone e schiavo, in cui lo schiavo è lo strumento in mano al padrone. La stessa osservazione si legge nel *Protrettico* e giustifica l'ulteriore ricerca tendente a fissare una cronologia relativa delle due opere¹⁴. Da un confronto tra esse si possono fissare taluni punti: a) il *Protrettico* non conteneva, per quanto se ne può giudicare, alcuna critica esplicita del platonismo, cosa che si rileva nel *περὶ δικαιοσύνης*; b) il *Protrettico* esaltava la *φρόνησις*, attività della ragione, mentre non dava spazio alle virtù della parte inferiore dell'anima né all'eccellenza che risulta dall'armonioso equilibrio delle parti costitutive dell'anima, cosa che invece si può cogliere nel *περὶ δικαιοσύνης*; c) infine, nonostante l'accento alla forma di subordinazione del corpo all'anima, pare che le differenti forme di comando non fossero nel *Protrettico* distinte con tanta ricchezza di particolari come nel *περὶ δικαιοσύνης*. Tutto ciò lascia pensare a una posteriorità del *περὶ δικαιοσύνης* rispetto al *Protrettico*¹⁵.

In conclusione tutte queste dottrine politiche, psicologiche, economiche costituivano un blocco sufficientemente compatto, pienamente articolato su determinati rapporti che legano gli uomini tra loro: erano, quindi, tali da offrire materiale per un dialogo di considerevole ampiezza. Si giustificano in esso i diversi temi studiati e riportabili tutti alla giustizia, la considerazione e la critica di talune posizioni platoniche, lo studio della forma della giustizia particolare (distributiva), l'esame dei rapporti «giustizia: giusto», «autorità: comunità», «giustizia: amicizia». Su tale sfondo emergono con maggiore spicco i pochi frammenti che ci sono rimasti, soprattutto quello tratto dalla *Repubblica* di Cicerone, e insieme si comprende

l'attento studio che il Moraux consacra al V libro dell'*Etica Nicomachea*, nel quale, nonostante aggiunte e inserti, si possono cogliere posizioni e spunti che spiegano i nostri frammenti e, reciprocamente, ne prendono luce¹⁶.

Tale la sostanza del libro del Moraux. Il quale ha il grande merito di avere fissato in modo più consapevole le istanze che da tempo si sentivano e che possono essere rintracciate in note e articoli soprattutto sull'*Etica* e sulla *Politica*: in queste due opere, là dove la trattazione riguarda la giustizia, Aristotele non poteva non ricorrere a dottrine già svolte, e lo suggerisce egli stesso citando i famosi logoi essoterici, tra i quali c'era il περί δικαιοσύνης. Non è senza ragione che degli otto luoghi, in cui, s'è visto, Aristotele accenna ai logoi essoterici, due si incontrino nella *Politica*, quattro nelle *Etiche*. Tale massiccia presenza è significativa.

Il Moraux ha dato corpo a tali istanze, raccogliendo un «fascio di temi»¹⁷ sui quali lo Stagirita aveva a lungo meditato alla scuola di Platone: è noto come molte posizioni di lui derivino dal ripensamento di analoghe posizioni platoniche. Tra questi temi penso se ne possano individuare con una certa sicurezza per lo meno tre:

A. le diverse κοινωνίαί, ciascuna con una sua dinamica e sue proprietà. Tali κοινωνίαί, sulle quali Platone aveva già fermato la sua attenzione (*Leg.* III, 690 sgg.), vengono al solito da Aristotele organizzate e inquadrare in un sistema pienamente organico;

B. la giustizia come virtù totale e, vicino ad essa, con una sua fisionomia propria, la virtù particolare;

C. la giustizia interna dell'anima, con tutte le implicanze che la questione si trascinava dietro.

Che questi temi fossero trattati nel περί δικαιοσύνης e in qualche modo raccordati tra loro è accettabile, perché si ricavano da un'attenta analisi dei frammenti sicuri del dialogo, sicché è il frammento sicuro a provarne l'esistenza. Il Moraux, invece, sembra servirsi soprattutto dei temi a cui accennano i logoi essoterici per ricostruire il dialogo. Nessuno disconosce l'importanza dei logoi essoterici, tra cui c'era sicuramente il περί δικαιοσύνης. Ma non era il solo. Di conseguenza i temi a cui accennano i logoi essoterici e che potevano essere

inseriti nel *περὶ δικαιοσύνης* (ma potevano pure non esserlo) dovranno essere trattati con estrema cautela. Così, che nel *περὶ δικαιοσύνης* si parlasse di *φιλία* è accettabile, ma che se ne parlasse nelle dimensioni che il Moraux opina, questo lo è già di meno, anche perché sappiamo dell'esistenza di un *περὶ φιλίας*¹⁸, ch'era la sede più conveniente a studiare tali problemi. Lo stesso si deve dire a proposito del rapporto *poiesis-praxis* e così via. Il *περὶ δικαιοσύνης* era un'opera molto vasta, senza dubbio, ma non per questo la si deve immaginare come quella che raccogliesse tutti gli spunti che con un po' di abilità si possono riportare all'assunto centrale. Voglio dire, cioè, che l'appartenenza di questo o di quel tema all'opera dev'essere provata con argomenti sicuri e non solo in base a congetture. Pertanto non è poco aver fissato un certo numero di «temi». Volerne fissare molti, in base a mere supposizioni, volere, per di più, articularli in un certo modo nel dialogo, questo è di gran lunga più arduo. Quindi si potrà dubitare dei passaggi, degli agganci, dei rapporti che il Moraux pone tra loro.

D'altra parte non è semplice parlare d'uno svolgimento del pensiero aristotelico sulla giustizia. Che Aristotele per un certo tempo abbia in proposito condiviso la posizione dei più è fuori discussione. Ma il problema è vedere se, proprio mentre condivideva tale posizione, se ne stesse pago o non piuttosto l'assoggettasse a critica, alla luce dell'idea di *φύσις* che rischiarava e dà un senso a tutto il pensiero aristotelico. E lo vedremo in altri campi. Per cui il procedere della critica e la nuova posizione andavano di pari passo e potevano trovarsi insieme anche nel *περὶ δικαιοσύνης*, come in effetti si trovano insieme nel V libro dell'*EN*, che costituisce la sistemazione definitiva del suo pensiero in tema di giustizia. Tale pensiero si accrebbe proprio con la critica. E dal travaglio nasce la nuova posizione, che supera l'antica anche se non la rifiuta, perché il nuovo concetto di giustizia si riempie di contenuto diverso e, dunque, andava collocato su un piano diverso. L'antico concetto di giustizia era quello dei più, della tradizione: giustizia come legalità. Il nuovo baderà a un determinato tipo di giustizia, la cosiddetta giustizia particolare: era naturale, di conseguenza, che giustizia totale e giustizia parti-

colare fossero inquadrate in contesti differenti. Questo impone che si tratti con molta cura il V libro dell'*EN*, cercando di stabilire, se ci sono, i brani più antichi e i più recenti, e si tenti di collocare su un orizzonte più adeguato le diverse posizioni che in esso compaiono: in tal modo si risolvono, da sé, alcune perplessità del Moraux.

Insomma la ricerca del Moraux, ripeto, è importante in quanto tenta di fissare un certo numero di temi che furono oggetto di meditazione da parte di Aristotele: accettare però si possono solo quelli che si recuperano *a posteriori*, dallo studio dei frammenti, svolgendone la ricchezza e la pregnanza, che rimane ancora il vero e unico strumento per ricostruire l'Aristotele perduto. Non è senza motivo che quasi tutti i critici hanno rilevato il carattere per larga misura ipotetico dell'opera del Moraux, dal Verbeke al Weil, dal Morrow al Düring¹⁹. Berti²⁰, a sua volta, non manca di evidenziare quell'attenzione alla complessità del reale che giustamente Moraux scorge nel dialogo: tale attenzione, secondo Berti, è «del tutto incompatibile con la dottrina delle idee» e poiché, continua, neppure nel *Protrettico* si può sostenere l'esistenza della dottrina delle idee separate, cade con ciò la cronologia relativa che il Moraux aveva fissato. Non si può quindi parlare di successione delle due opere, bensì della comune appartenenza di entrambe a una stessa fase di sviluppo dottrinale. Il Chroust, accettando nelle linee generali la ricostruzione del Moraux, se ne serve per proporre anch'egli una «tavola di contenuti verisimili» svolti nel dialogo. Si tratta di cinquantuno punti, che a suo parere lo sostenevano: taluni sono sicuri, altri solo probabili, ma, comunque, pienamente comprensibili nel *περὶ δικαιοσύνης*²¹. Gauthier-Jolif citano più volte nel loro commento all'*EN*, il libro del Moraux: ritengono solida nelle grandi linee la sua ricostruzione «même si elle appelle dans le détail des précisions et des nuances»²². Più o meno nello stesso senso, si esprimono De Strycker, Cadiou, Evrard, altri²³.

4.

LA GIUSTIZIA IN SÈ. GIUSTIZIA NATURALE,
TOTALE, PARTICOLARE

L'opera prendeva a esaminare la *δικαιοσύνη*, una virtù diversa dalle altre, giacché per la sua complessità è difficile fissarne le caratteristiche e indicarne i limiti. L'insistenza con cui Platone torna a studiarla dimostra di certo l'importanza che le annetteva, non solo come regolatrice di rapporti esterni, ma soprattutto di quelli interni e cioè dei rapporti tra le varie parti dell'anima, al fine di realizzare tra loro l'armonia più piena. Aristotele non poteva non sentirsi spinto dalla grandiosa opera del Maestro ad affrontare lo stesso problema, ma in tale impresa non poteva non portare quello spirito critico che lo caratterizza. La giustizia era il fulcro dello stato platonico, sia di quello delineato nella *Repubblica* che dell'altro abbozzato nelle *Leggi*²⁴. Sull'argomento, però, e soprattutto a proposito della consistenza dello Stato, Aristotele aveva non poche obiezioni da muovere, un'eco delle quali si coglie nel secondo libro della *Politica*, sulla cui datazione si discute, ma che, in ogni caso, non può non risalire, per lo meno nella parte più strettamente critica, agli anni del suo soggiorno all'Academia²⁵.

Altro punto di frizione era quello del sorgere dello Stato. Platone, profondamente convinto del nesso giustizia-polis, traccia nella *Repubblica* e nelle *Leggi* le tappe fondamentali della storia dell'uomo: lo stesso fece Aristotele nel *de philosophia* e nella *Politica*²⁶. La polis sorge per entrambi dal bisogno, ma, mentre Platone assolutizza tale bisogno, dimenticando addirittura o non badando sufficientemente alla natura del soggetto nel quale esso si trova — e in effetti la narrazione della *Repubblica* tenta di ricostruire una polis (*Resp.* 369c sgg.) in funzione dei bisogni prevalentemente economici dell'uomo (bisogno del nutrimento, dell'abitazione, del vestito etc.) — Aristotele nella *Politica*, soprattutto, inquadra tali bisogni in un orizzonte più vasto e, dunque, li vede nella natura di chi li possiede e ad essi conferisce, insieme, una forte rilevanza storica²⁷.

D'altra parte, il catalogo di Diogene Laerzio V, 22 reca vari titoli di scritti aristotelici che prendono in esame aspetti particolari dell'opera platonica, anche la giustizia: sono il sunto e la presentazione di posizioni platoniche, un lavoro che ben si comprende in Aristotele durante gli anni di scuola, ad es. gli *Estratti dalle Leggi e dalla Repubblica*²⁸. A proposito di quest'ultimo Proclo attesta espressamente che si trattava di un compendio in cui l'autore aveva raccolto l'opera del Maestro, ἐπιτέμνεσθαι τὴν πολιτείαν²⁹. Che tali compendi fossero di grande utilità per gli studenti è comprensibile³⁰: si discute invece sulla loro natura, nel senso che, pur essendo sunti e presentazioni della dottrina di Platone, forse non mancava qua e là una qualche critica: né è irragionevole la supposizione del Weil³¹ per il quale proprio compendi di tale natura Aristotele usò quando nella *Politica* assoggettò a critica la *Repubblica* e le *Leggi* platoniche: si giustificerebbero in tal modo certe innegabili deficienze che vi si incontrano.

Tutto ciò spiega come la giustizia fosse tra i temi più agitati nell'Academia, e, dunque, anche da Aristotele. Sulla giustizia, vedremo, era fondato il *Nerinto*: particolari aspetti della giustizia erano presi in esame nel *Grillo* e in altri scritti. Lo conferma Cicerone: «alter autem de ipsa iustitia quattuor implevit sane grandes libros», grandes, e cioè grandi non solo per estensione, bensì anche perché significativi, importanti, notevoli per dottrina³². C'è di più: che significa 'de ipsa iustitia'? Si citi l'analoga espressione di apertura della *Poetica*: περὶ ποιητικῆς αὐτῆς τε καὶ τῶν εἰδῶν αὐτῆς. La *Poetica* si proponeva di studiare la poesia in sé, nella sua essenza, che è mimesi, e i generi della poesia, l'epopea, la tragedia, la commedia etc.³³: qualcosa di simile si proponeva il περὶ δικαιοσύνης, anche se nell'espressione di Cicerone è evidenziata la prima parte e cioè lo studio della giustizia in sé, nella sua essenza. A questo punto doveva apparire il problema fondamentale dell'idea. Per Platone la giustizia è un'idea, una di quelle idee che l'anima vede nella regione sovraceleste: «nel suo giro essa (*scil.* l'anima) contempla la giustizia in sé (αὐτὴν δικαιοσύνην), contempla la saggezza, contempla la scienza, non quella a cui si aggiunge la nascita, né quella ch'è diversa, essendo ora in uno ora in un altro di quelli che noi adesso

chiamiamo esseri, ma quella che è veramente scienza in ciò che è essere» (*Phaedr.* 247d-e). A proposito dell'in-sé, si sa, era scoppiato un dibattito quanto mai vivace nell'Academia: «che cos'è l'in-sé? come lo si doveva concepire? quale il suo rapporto con le cose?» E s'era tirato dietro tanti dubbi, difficoltà, obiezioni, perplessità ampiamente attestate dagli scritti di Platone e di Aristotele. Aristotele continuava a parlare della giustizia in-sé, come della poetica in-sé, ma in modo diverso da Platone, perché non poteva non tener conto di quei dubbi che vedremo ancora e che nella fattispecie erano resi molto più forti dalla particolare indole della giustizia, una virtù ch'era radicata nel tessuto umano e nell'anima dell'uomo e che aveva una ricchezza tale da informare di sé il reale tutto. Al problema c'è un cenno nel V libro dell'*EN.* cenno fuggevole ma significativo. Alla fine del I capitolo, 1130a 8 sgg., Aristotele scrive: «ora, tale giustizia (e cioè la virtù totale) non è parte della virtù, ma è la virtù nella sua interezza: così l'ingiustizia, il suo contrario, non è parte del vizio, ma il vizio nella sua interezza. In che differisca dalla virtù la giustizia così intesa, è chiaro da quanto s'è detto: essa è la stessa che la virtù, ma nell'essenza non è la stessa cosa: in quanto si rivolge a un altro è giustizia, in quanto è uno stato abituale semplicemente è virtù: ἔστι μὲν γὰρ ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἡ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ἡ δὲ τοιάδε ἕξις ἀπλῶς, ἀρετή»³⁴.

Significativa è la stringatezza dell'espressione: significativo che la questione riguardante l'essere della giustizia sia posta in relazione alla giustizia come virtù totale. Τὸ εἶναι indica la nozione sostanziale (BONITZ, *I.A.* 221 A 34 sgg.) che, per la virtù, consiste nell'essere una determinata ἕξις: ciò coinvolge lo studio dell'uomo, dell'anima, del suo atteggiamento verso gli altri, della sua capacità di «razionalizzare» certe spinte ch'egli sente di fronte alle cose. E per questo, nell'*EN*, all'inizio della trattazione sulla δικαιοσύνη, ritorna, sia pure ridotto all'essenziale, un cenno al πάθος, alla δύναμις, all'ἕξις, e cioè a quelli che erano gli ingredienti della psicologia aristotelica. S'intende di qui come sia problematico supporre che nel περὶ δικαιοσύνης Aristotele fosse supinamente agganciato alla posizione platonica dell'idea separata.

Per non dire di più, il suo atteggiamento al riguardo dové essere critico, se studia la giustizia in quanto dinamica d'un'azione.

Quindi la giustizia generale o totale, proprio per la sua particolare natura, esigea che la si considerasse da diverse angolazioni, e che la trattazione della virtù, in quanto rivolta all'altro, πρὸς ἕτερον, fosse accompagnata da quella della virtù in quanto τοιάδε ἕξις ἀπλῶς. Di conseguenza, come nella *Poetica* c'è uno stretto rapporto tra l'in-sé e le specie, così dovette esserci nel περὶ δικαιοσύνης. La prima specie presa in esame non poteva non essere la virtù in senso generale, che aveva dato l'avvio alla trattazione dell'in-sé. Come virtù totale o generale, giustizia era la legalità: δίκαιον = νόμιμον, una posizione molto comune in Grecia e, in particolare, in Atene, soprattutto dopo che la democrazia, sostituendosi alle antiche forme di governo gentilizie, aveva dato agli uomini la coscienza del cittadino. Ciò spiega perché la legge della polis accentrasse in sé ogni potere e legiferasse in ogni campo. Per ciò tale concezione la si ritrova, sia pur con diverse colorazioni, nei sofisti, in Senofonte, in Socrate, in Platone e in Aristotele³⁵. Ciò dimostra che tale forma di giustizia fosse presa in esame nel περὶ δικαιοσύνης: ma lo dimostrano altri motivi:

a) il titolo del dialogo esigea che si studiasse quel che i più chiamavano giustizia;

b) da un punto di vista metodologico, Aristotele, prima di esprimere la sua posizione, suole citare quelle degli altri, soprattutto dei più, come avevano fatto Socrate e Platone. Questo nelle opere esoteriche³⁶: ma niente vieta che lo stesso procedimento avesse già adottato nelle opere di divulgazione, nelle quali, come nel περὶ δικαιοσύνης, data la natura dialogica, tale procedimento era enormemente agevolato dalla presenza degli interlocutori³⁷. Se ne ha del resto una riprova nel già citato περὶ εὐγενείας fr. 2 Lau, in *Protr.* fr. 8 Ross³⁸ e altrove;

c) il fr. 4 fissa il rapporto tra la giustizia e le altre virtù, un rapporto molto puntuale, in quanto la distruzione o la salvezza della giustizia comporta l'analoga distruzione o salvezza delle altre virtù: dunque nella giustizia esse erano com-

prese: di conseguenza la giustizia di cui si discute non può non essere la giustizia legale.

Questi motivi sono abbastanza solidi per provare che nel *περὶ δικαιοσύνης* si dovesse parlare della giustizia in senso generale. Può avallare la tesi l'osservazione fatta da taluni che in *EN. V*, 1 alcune parti mostrano un andamento poetico e, quindi, più adatto a un'opera destinata alla pubblicazione che non a un trattato o a una lezione: tale, ad es. il passo contenente il paragone tra la virtù e la stella della sera, che ebbe fortuna nell'antichità, se la si ritrova in Plotino³⁹. L'argomento ha il suo valore: non lo si può comunque confrontare con quello che si è addotto nell'introduzione per provare che *Pol. VII*, 1 sgg. derivi da opere essoteriche — e in realtà, nell'*EN.* si tratta di espressioni, lì, nella *Politica*, invece, di capitoli interi.

La posizione *δίκαιον*=*νόμιμον* comportava di necessità un ampliamento della discussione: da una parte non si potevano dissimulare le obiezioni mosse contro tale concezione della giustizia, dall'altra non si poteva non affrontare il problema del *νόμος*, sul quale la concezione stessa si reggeva⁴⁰. Di qui l'esame del diritto e, in particolare, del diritto naturale. In *EN. V* la discussione sul diritto naturale e convenzionale si ha nel cap. VII a proposito della giustizia politica. Questo capitolo, come il precedente, presenta, in talune parti, caratteristiche tali che si è supposto si tratti o di «fogli volanti» inseriti non troppo felicemente nel contesto del V libro, o di brani tolti da una precedente opera⁴¹ — e non sarebbe illogico pensare in tal caso al *περὶ δικαιοσύνης*, che, contenendo una trattazione della giustizia, sia pure sotto forma dialogica e con intenti ben definiti, rappresentava comunque (o poteva rappresentare) il modello e la guida di qualsiasi ulteriore indagine. E Aristotele non disdegna quel che ha costruito. Quanti impugnavano l'esistenza di un diritto naturale si richiamavano all'immutabilità della natura e Aristotele si fa portavoce della loro posizione a *EN. V* 10, 1134b 26: «il fuoco brucia egualmente da noi e tra i Persiani», mentre «le cose giuste sono mutabili». Il brano, quanto mai stringato, vuole sottolineare la diversità tra *φύσις* in quanto principio e

ordinamento delle cose e in quanto principio dell'attività umana. Si tratta dello stesso principio nei due casi, che però va debitamente inteso, a seconda che lo si veda in rapporto alle cose inanimate e agli esseri dotati di anima. A proposito della seconda concezione di φύσις, Cicerone nel *de re publica*, in cui rifluisce più di un'argomentazione di Carneade, adduce taluni esempi che potrebbero riportarsi al περὶ δικαιοσύνης. Così, riguardo alla diversità delle credenze dei vari popoli, gli Egiziani⁴² credevano nella divinità d'un bue, i Greci elevavano agli dèi templi, dai quali, invece, rifuggivano i Persiani al punto che, nel corso delle cosiddette guerre persiane, infiammati da ardore religioso, avevano bruciato quelli dei loro avversari: — e, continuava Cicerone, Filippo ed Alessandro avevano ideato la guerra contro i Persiani per vendicare l'affronto. E come diversi erano i templi, così diversi erano i sacrifici, diversi gli istituti della vita, diversi i costumi⁴³. Ma se gli istituti, i costumi, gli atteggiamenti esistenti tra gli uomini erano tali e tanti e così contrari tra loro, come sostenere che fossero espressione d'un'unica legge, della cosiddetta legge naturale? Aristotele risolve l'obiezione con la solita stringatezza: «Che le cose giuste siano mutabili, non è affatto vero, ma lo è solo in un certo senso: anche se presso gli dèi le cose non stanno affatto in questo modo, presso noi, uomini, c'è un diritto naturale e, peraltro, mutabile tutto: esiste, comunque, una giustizia la cui fonte è la natura e un'altra la cui fonte non è la natura»⁴⁴. L'accento al mondo degli dèi, l'accento alle cose giuste che sono immutabili e, in certo modo, mutabili, la distinzione di una giustizia che risale alla natura e d'un'altra che ha una fonte diversa, erano temi che non si potevano liquidare in poche parole e tutto ciò costituisce un ulteriore argomento, di non piccolo valore, a sostegno di quel che s'è detto sulla provenienza dei capp. VI e VII.

Quindi, dalla giustizia in sé alla giustizia totale e, in seguito alla critica di tale giustizia, alla giustizia particolare. Che tale giustizia particolare fosse studiata nel περὶ δικαιοσύνης è fuori discussione. In caso contrario, se tutto si fosse limitato alla giustizia legale, ci sarebbe stata un'inconcepibile sproporzione tra l'assunto dell'opera e lo svolgimento, e cioè, quattro libri per un tema che ne richiedeva molti di meno. Ma una prova ben più decisiva si può trarre dal V libro dell'*EN*.

Ivi a 1134a 24 sgg. Aristotele afferma che oggetto della sua ricerca è il giusto in assoluto e il giusto politico, τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον, e cioè il giusto in quanto tale e il giusto che si realizza nella polis⁴⁵. Siamo in quel capitolo sesto, delle cui particolarità s'è parlato or ora. Ad es. si è notato che a 1130a 14, qualche pagina prima, Aristotele scrive: «ora noi cerchiamo la giustizia che è una virtù particolare». Esaminando 1134a 24 sgg. alla luce di quest'affermazione ci si è chiesti: che cosa cerca in realtà Aristotele, la giustizia particolare o la giustizia politica? C'è contraddizione tra i due asserti? E ancora: come va che nei captt. VI-VII tutta la trattazione bada al giusto politico e il giusto in assoluto è trascurato? In realtà non bisogna insistere troppo su tali presunte contraddizioni, che molto spesso si spiegano con la natura stessa dell'*Etica*, la quale, in quanto risulta da una raccolta di lezioni, può contenere squilibri, ripetizioni e simili anomalie. D'altronde, il giusto in assoluto non mi sembra molto diverso dal giusto in generale di cui al cap. 1, anche se al cap. 1 si parla di δικαιοσύνη e δικαιοσύνη indica la virtù, mentre τὸ δίκαιον indica l'oggetto giusto con cui l'uomo ha a che fare. Allo stesso modo il giusto politico non è diverso dal giusto particolare di cui ai capp. II-V. Quindi l'espressione τὸ ἀπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον riprende la trattazione dei temi di cui all'inizio del libro V. Però la nuova formulazione potrebbe prestarsi a qualche osservazione. Com'è che non compare mai nelle pagine precedenti? Si può forse rispondere che fosse desunta da un'opera in cui dominava ed era ampiamente spiegata. In tale opera, proprio come nel V dell'*Etica*, si doveva parlare dapprima di un ἀπλῶς δίκαιον, poi tale δίκαιον lo si incarnava in una determinata comunità politica, in cui i partecipanti, per la loro stessa natura, tendevano a un'esistenza autosufficiente. L'uguaglianza essendo fondata sulla proporzione geometrica e aritmetica, dovevano essere prese in esame differenti forme di costituzione, da quella democratica, in cui gli uomini sono numericamente uguali, a quelle oligarchiche e aristocratiche, in cui l'uguaglianza si ha in rapporto a determinati elementi esaltati dalla costituzione. In *EN. V*, 10, 1135a 4 sgg. l'accento alle costituzioni è troppo succinto perché non si pensi a un

voluto riassunto di più vasta trattazione: lo stesso si dica dell'accenno alla costituzione migliore. Si vede, pertanto, come la disamina del giusto politico nell'opera dalla quale l'*EN*. riassume, fosse la conclusione di precedenti ricerche, in cui il giusto era studiato nei rapporti che legano gli uomini nella famiglia, nel villaggio e infine nella polis, sia nella polis ideale sia nelle poleis rette dalle costituzioni comuni. In tale esame Aristotele poteva riprendere il problema lasciato aperto dal *Politico* di Platone riguardante l'unica scienza che vale per l'uomo di stato, per il re, per l'amministratore e per il padrone a cui, s'è detto, Aristotele accenna molto concisamente all'inizio della *Politica*, traendo in maniera troppo sbrigativa la conseguenza che, dunque, tra costoro, si poteva ammettere solo una differenza quantitativa in rapporto cioè al numero dei subordinati⁴⁶. E non è senza significato che, proprio alla conclusione del cap. VI vengano ricordati i rapporti padrone-schiavo, padre-figlio, marito-moglie, che si adattano pienamente in un esame del giusto politico (e, dunque, dovevano essere parte integrante della trattazione da cui derivano) ma del quale, ripeto, in *EN*. V fino a questo momento non si è fatto mai cenno, per lo meno sotto tale denominazione. Di conseguenza il brano 1134a 24 - 1135a 8 potrebbe essere tolto da un'opera anteriore all'*EN*⁴⁷ e a quale opera più converrebbe assegnarlo che al περὶ δικαιοσύνης? All'*EN* fu poi adattato. Né l'adattamento riuscì difficile: il giusto politico diventa il giusto particolare, del quale s'era già trattato: restano, ma come relitti di antica ricerca, spunti facilmente individuabili, in primo luogo il rapporto uomo buono: buon cittadino, che s'intravede nelle ultime parole del passo «ma la migliore (costituzione) secondo natura è comunque una sola, dovunque», la cui trattazione conveniva in un'opera fondata sull'esame della giustizia. Per questo chi legge *EN* V capp. VI-VII e *Pol.* III, 1-4 in cui si affronta la questione del cittadino e del rapporto «cittadino: uomo» e in cui, si noti, c'è l'accenno ai logoi essoterici, avverte una temperie più o meno simile e l'un brano serve a spiegare l'altro. Reco un esempio. Parlando in *Pol.* III, 4, 1277b 7 sgg. delle varie forme di comando, Aristotele ricorda quella con la quale l'uomo regge persone della stessa stirpe e libere e la definisce «co-

mando politico» τὴν πολιτικὴν ἀρχήν, e cioè il comando che si conviene a quelli che partecipano a una polis. Come si doveva chiamare il giusto conveniente a tale comando politico? Non forse τὸ δίκαιον πολιτικόν?

Esattamente quel che incontriamo nel brano dell'*Etica* citato. Di conseguenza, non sarebbe illogico pensare che *EN. V*, capp. VI-VII e *Pol. III*, 1-3 derivino da un testo comune, il *περὶ δικαιοσύνης*. Che poi cenni allo stesso problema potessero trovarsi in altri scritti, ad es. nel *Politico*, è ben comprensibile, data la natura del tema che si prestava ad essere svolto in opere di ispirazione fondamentalmente uguale, e l'abbondanza della produzione di Aristotele soprattutto durante gli anni del discepolato presso Platone. Del resto, anche in Platone s'incontra lo stesso tema variamente atteggiato in più d'un dialogo.

In conclusione, il «giusto politico» in *EN* non è un'altra distinzione che si aggiunge a quelle già studiate: «esso è, secondo Gauthier-Jolif, il giusto correttivo e distributivo, ma visti nella loro realizzazione nel seno della città»⁴⁸. Si comprende quindi come un δίκαιον πολιτικόν supponga una polis e come una sua trattazione si giustifichi in un esame della polis: tale esame, d'altronde, aveva lo spazio più adatto in un'opera come il *περὶ δικαιοσύνης*, che non si limitava a studiare il giusto in astratto, ma scendeva nel concreto tra gli uomini e le associazioni a cui gli uomini danno vita, seguendo la natura.

Abbiamo dunque confermato i risultati del Moraux, in quella parte, almeno, che c'è parsa accettabile. La trattazione del giusto politico, s'è detto, doveva essere non poco complessa. In *EN. V* cap. III si parla precisamente della giustizia distributiva che, come dice il nome, deve distribuire in maniera conveniente tra i componenti della polis onori e oneri: tale distribuzione va fatta secondo la proporzione geometrica: così potrà mantenere l'eguale, τὸ ἴσον, tra gli uomini. A tale forma di giustizia doveva fare appello Aristotele nel *περὶ δικαιοσύνης* per fissare i rapporti tra i membri delle diverse comunità. Ed è sintomatico che in *EN. V* 6, 1131a 24 per spiegare meglio l'essenza della distribuzione geometrica Aristotele ricorra all'espressione consimile, distribuzione secondo il merito, κατ' ἄξίαν. La stessa espressione ricorre altrove e in *Pol. VII*, 9,

1329a 2 sgg. in cui si tratta di distribuire come si deve l'ufficio di militare e di giudice tra i cittadini della polis ideale: tale distribuzione, osserva Aristotele, *ibid.* 17 dev'essere fatta κατ' ἄξιόν, nel senso che gli stessi dovranno ricoprire i due uffici, quello di soldato, quando sono nel pieno delle forze, l'altro di giudice, quando sono ormai avanti negli anni. Il passo della *Politica* è interessante perché il libro VII, dato il suo assunto di descrivere la costituzione ideale, è generalmente ritenuto tra i più antichi della *Politica* stessa.

Che la giustizia distributiva trovasse spazio nel περὶ δικαιοσύνης può essere confermato da Lattanzio, il quale nel già citato fr. 3b ricorda che i due più validi campioni della giustizia, Platone e Aristotele, la esaltarono, il primo «quod suum cuique tribuat», il secondo «quod aequitatem in omnibus servet». Tali spiegazioni fissano le caratteristiche che Aristotele e Platone videro rispettivamente nella giustizia. Per Platone essa deve dare a ciascuno il suo, in modo che nessuno invada il campo altrui e tutta la vita sociale si muova in un'armonia perfetta, ognuno riempiendo la propria sfera di azione. Aristotele sottolinea con maggior vigore l'*aequitas*⁴⁹, τὸ ἴσον. Ora τὸ ἴσον è tale solo in quanto si rapporta a più membri: e non sono membri le parti costitutive delle varie comunità? Se ogni comunità dev'essere collocata sulla giustizia, è ovvio che tale giustizia avrà una sua propria configurazione rispetto alla comunità alla quale si applica: non può trattare allo stesso modo il figlio e la moglie o i servi, per quel che riguarda la famiglia, né una comunità statale retta a monarchia obbedisce allo stesso modulo che domina nella tirannide. Insomma, se Aristotele, come Platone, voleva cogliere il sorgere e lo stabilirsi della giustizia nella polis, non poteva fermarsi alla forma generale ma doveva scendere a quelle che nell'*Etica Nicomachea* dirà forme particolari⁵⁰. Nonostante le non poche differenze esistenti tra stato e stato, tra famiglia e famiglia, sia lo stato sia la famiglia erano sorretti dalle stesse forze.

La giustizia distributiva obbedisce alla proporzione geometrica e cioè è in rapporto al merito di colui che ha da fare con onori e oneri, diritti e doveri. Tale concetto di proporzionalità, largamente usato già da Platone⁵¹, dovette essere oggetto di meditazione per Aristotele: infatti egli critica l'ἀντι-

πεπονθός pitagorico, proprio in quanto lo si intendeva come una mera restituzione in misura quantitativamente uguale di quel che si era ricevuto. Purtroppo di tale critica abbiamo solo lo scarno accenno dell'*Etica*, ma sappiamo che Pitagora e la sua scuola furono oggetto di studio per Aristotele, se il catalogo di Diogene Laerzio 97 reca un πρὸς τοὺς πυθαγορείους e *ibid.* 101 un περὶ τῶν πυθαγορείων: a tali libri rinvia anche *Metaph.* I 5, 986a 12⁵². L'importanza che Aristotele annette alla speculazione dei Pitagorici si può misurare proprio dall'uso ch'egli fa dell'ἀντιπεπονθός: se, in certi casi, l'ἀντιπεπονθός doveva essere ridimensionato, in altri conservava ancora il suo valore. È il caso della cosiddetta giustizia commutativa a proposito del commercio (*EN.* V, cap. V) e della giustizia correttiva (*EN.* V, cap. IV), anche se a questo proposito il pensiero di Aristotele dev'essere visto in tutta la sua ampiezza, perché certe espressioni di 1132a 2 sgg. possono prestarsi a interpretazioni unilaterali. Diciamo meglio: mentre la giustizia commutativa poggia sull'ἀντιπεπονθός, la giustizia correttiva poggia sull'ἀντιπεπονθός rettamente inteso, o, se vogliamo dirlo con Aristotele, sull'autentica διόρθωσις⁵³. Dal fatto, però, che nel περὶ δικαιοσύνης era presente la giustizia distributiva e che questa è in qualche modo legata a quella commutativa-correctiva, si potrebbe forse concludere che anche questa seconda lo fosse. Il Moraux non sembra troppo d'accordo⁵⁴, ma i suoi argomenti non sono del tutto convincenti. Dire che nei pochi frammenti restatici non ricorrono le nozioni di giustizia commutativa non ha senso, se si pensa che dei *quattuor grandes libros* non abbiamo quasi niente. E poi il fatto che la giustizia commutativa stia alla base di ogni compravendita e, dunque, regoli il mercato e la moneta che del mercato è l'operatore principale, potrebbe lasciar pensare che nel περὶ δικαιοσύνης si avesse un cenno a tale forma di giustizia, anche perché era materia trattata da Platone. Inoltre, se nello stato ideale la classe che sta al comando con alternanza di potere era costituita da persone rigorosamente uguali, non doveva Aristotele fare appello, e spesso, alla giustizia commutativa per regolare i loro rapporti? Ancora: la trattazione delle tre forme di giustizia nell'*EN.* occupa, più o meno, la stessa estensione: non potrebbe tale osservazione

suggerire che erano tutt'e tre trattate e con molto maggiore ampiezza in altre opere? Lattanzio, infine, nel fr. 3b scrive: «e mentre le altre virtù sono, per così dire, silenziose e chiuse in se stesse, unica è la giustizia che non è accettata solo a se stessa né occulta, ma si protende tutta al di fuori ed è pronta a fare il bene per giovare a quanti più possa: quasi che la giustizia debba trovarsi solo nei giudici, *in iudicibus solis*, e in quanti hanno una qualche autorità e non in tutti». Perché ricorda i giudici? Se nel testo aristotelico ricorreva la stessa parola, e il testo aristotelico è il *περὶ δικαιοσύνης*, dovremmo concludere che anche la giustizia correttiva era trattata nel dialogo, giacché della giustizia correttiva sono depositari i giudici. L'importanza che Aristotele attribuisce ai giudici appare dalla lunga trattazione che nell'*Athenaion Politeia* consacra ad essi⁵⁵ e ai procedimenti che essi seguono, appare in *Pol.* IV, 4, 1291a 24 sgg. ove i giudici, i militari, i consiglieri, in quanto promuovono la vita politica sono dichiarati superiori alla classe dei lavoratori che procurano il soddisfacimento delle necessità quotidiane. Giudici e moneta potevano essere, insomma, oggetto della meditazione di Aristotele ancora membro dell'Accademia e una loro eventuale trattazione avalla l'ipotesi di quanti sostengono che anche la giustizia correttiva-commutativa fosse presa in esame nel *περὶ δικαιοσύνης*. A meno che non si voglia lasciare ancora la questione *sub iudice*.

Come l'altra questione riguardante il modo in cui nel dialogo si operava il passaggio della trattazione dalla giustizia legale a quella particolare. Secondo il Moraux⁵⁶ tale passaggio era compiuto da Aristotele stesso che, dopo avere esaminato la giustizia in senso totale e averle mosso contro non poche obiezioni, veniva poi a parlare dell'uguaglianza di diritti e di doveri e in tale eguaglianza trovava il criterio che gli permetteva di concludere all'eccellenza di struttura d'una società e all'eccellenza delle leggi che tale struttura determinavano. Siamo di fronte a un'ipotesi, probabile quanto si voglia, ma non più che ipotesi.

Altro problema della stessa natura dei precedenti è quello che pretende stabilire se la forma di giustizia distributiva sostituisse davvero nel dialogo, come vuole il Moraux, l'antica forma di giustizia legale⁵⁷. La giustizia distributiva, si è detto,

è diversa da quella legale: questa è generale, mentre l'altra è particolare. Tale differenza rende problematica addirittura la formulazione della domanda. Se, come riconosce pure *EN. V*, cc. I-II, la giustizia totale aveva un suo preciso campo d'azione e un altro ne aveva la giustizia particolare, perché doveva la giustizia totale cedere all'altra? Che contro la giustizia generale si potessero muovere varie obiezioni è vero: ma di qui non si può concludere a un rifiuto assoluto della giustizia stessa.

Forse, meno complesso di quel che potrebbe sembrare a prima vista è il problema riguardante il giusto mezzo: colse cioè già nel *περὶ δικαιοσύνης* Aristotele il «mezzo» che costituisce la struttura portante delle due *Etiche* e, più in generale, del suo pensiero morale? Intendo principalmente il mezzo in senso oggettivo, in quanto determinazione di quel tanto che si deve dare o ricevere perché sia rispettato il giusto. Se pensiamo che τὸ μέσον, quel che è misurato, che è al centro, al mezzo, torna con insistenza già in Platone e nel pensiero di alcuni suoi discepoli, soprattutto di Speusippo, non si vede perché Aristotele non dovesse tener conto di un concetto che non solo rispondeva a esigenze ingenite dello spirito greco⁵⁸, ma risolveva altresì o, per lo meno, era adatto a risolvere molti problemi in molti campi. Tanto più se si ammette col Krämer che la dottrina della μεσότης è conseguenza diretta della dottrina dei principi, quale soprattutto si coglie nel *περὶ τὰ γὰρ θεῶν*⁵⁹.

5.

LA GIUSTIZIA SOGGETTIVA.
IL PROBLEMA DELL'ANIMA. IL FR. 5

Dunque, nel *περὶ δικαιοσύνης* una certa parte era riservata allo studio della giustizia, sia nella forma generale sia nelle forme particolari, distributiva certamente, ma forse anche correttiva-commutativa. Lo studio considerava la giustizia in senso oggettivo; però tale considerazione aveva il suo logico risvolto nell'altra considerazione, quella soggettiva, che studiava l'uomo in se stesso e il suo atteggiamento di fronte

alle cose. Come poteva quest'uomo realizzare in se stesso la giustizia in quanto composto di anima e di corpo? Come dolev'essere internamente disposto per agire da giusto?

La speculazione platonica s'era soffermata a lungo sul problema, mettendone in luce le tangenze con la politica, la psicologia, la pedagogia: la realizzazione della giustizia nell'uomo aveva addirittura identificato con l'indiamento dell'uomo stesso⁶⁰. Poteva mancare in Aristotele? Le sue prime opere danno non poco spazio alla psicologia — si ricordi l'*Eudemo* e il *Protrettico* —, trattano di politica — si ricordino i già citati *Estratti dalla Repubblica e dalle Leggi*, — trattano di morale — alcune sezioni di *Rhet.* I-II, che sono probabilmente le lezioni da lui tenute all'Academia, studiano varie passioni in quanto di estrema utilità per l'oratore⁶¹.

Per quanto ci riguarda, sarà bene tornare al *Protrett.* fr. 3 Ross: «...bisogna ritenere che la felicità non consiste nel possedere molte cose, quanto piuttosto in una certa disposizione dell'anima, μάλλον ἢ ἐν τῷ πως τὴν ψυχὴν διακεῖσθαι»⁶². L'anima, dunque, si deve rapportare alle cose in un certo modo, ma perché tale rapportarsi riesca come si conviene, bisogna che l'anima pure stia nella condizione conveniente, condizione che nel caso di un composto si realizza quando la parte inferiore obbedisce a quella superiore e cioè la parte irrazionale alla parte razionale. Quando tale condizione è raggiunta, l'atteggiamento dell'anima verso le cose sarà ottimo: l'anima avrà, quindi, la virtù, l'ἔξις giusta. Ἐξις, che in termini moderni può rendersi con «corretta disposizione emozionale»⁶³, è vocabolo di larga accezione: ricorre nel *Protrettico* e torna in *EN V* 1⁶⁴ e altrove. Di tutto questo si parlava nel περὶ δικαιοσύνης, e a ragione: in effetti la giustizia è una virtù, anzi la virtù per eccellenza e, dunque, era un tema specifico che andava esaminato in ogni aspetto. Anche rispetto alla sede, e cioè all'anima. Tale studio dell'anima è del resto richiesto da altri frammenti: il fr. 1 mette a confronto la giustizia con la retorica: i fr. 2 e 4 con l'utile e il piacere. Lo stesso studio presuppone il fr. 5, nonostante la difficoltà di spiegarlo adeguatamente.

Quest'ultimo ci è conservato da Boezio nel commento al *de interpretatione* aristotelico 16 a 3-9: «quel che si proferisce

con la voce è simbolo delle affezioni che stanno nell'anima⁶⁵ e quel che si scrive è simbolo di quel che si proferisce con la voce: e come le lettere non sono le stesse per tutti, così neppure i suoni sono gli stessi, ma le cose, di cui questi sono fondamentalmente i segni, sono le stesse in tutti, e cioè le affezioni dell'anima, e le cose di cui queste sono le similitudini sono, anche queste, le stesse, e cioè gli oggetti. Sull'argomento si è parlato nel *de anima...*». Boezio cerca perché Aristotele si ponga il problema del rapporto tra «cose» e «espressione» e cioè tra «realtà» e «simbolo fonico» e, scartate le ipotesi di Ermino e di Alessandro d'Afrodisia, accede a quella di Porfirio, il quale aveva approfondito il problema e tentato di risolverlo («qui, *scil.* Porphyrius, omnem apud priscos philosophos de significationis vi contentionem litemque retexit»). Le opinioni degli antichi erano differenti: alcuni ritenevano che mediante i vocaboli si designassero le cose («res vocibus designari»); altri, con Platone, le idee («alii vero incorporeas quasdam naturas meditabantur, quarum essent significationes quaecumque vocibus designarentur»); altri le sensazioni; altri, infine, le immaginazioni. «Aristotele pensa che nomi e verbi non indichino le cose ad essi soggette (res subiectas) né le sensazioni né le immaginazioni. Che nomi e verbi non siano voci indicative di sensazioni l'attesta nel *de iustitia* dicendo φύσει γὰρ εὐθὺς διήρηται τὰ τε νοήματα καὶ τὰ αἰσθήματα, quod interpretari Latine potest hoc modo: natura enim <statim> divisa sunt intellectus et sensus. Perch'egli ritiene che tra senso e intelletto c'è una qualche differenza. Ma chi dice che i nomi indicano le affezioni dell'anima, non parla delle sensazioni: sensazioni sono le affezioni del corpo. Quindi, se avesse detto che con le parole si indicano le affezioni del corpo, avremmo giustamente pensato alle sensazioni. Ma poiché ha stabilito che nomi e verbi indicano le affezioni dell'anima, si deve pensare ch'egli parli non delle sensazioni, ma delle intellezioni». E dopo avere dimostrato come i nomi non sono neppure frutto di immaginazione, data appunto la differenza tra immaginazione (φαντασία) e intellezione, quale risulta dal *de anima* III 8, 432a 10-14, Boezio conclude⁶⁶: «quare recta Aristotelis sententia est: quaecumque in verbis nominibusque versantur, ea neque sensus neque

imaginationes, sed solam significare intellectuum qualitatem».

Noήματα sono le intellezioni, le nozioni raggiunte con l'intelletto: αἰσθήματα le cose raggiunte con la sensazione⁶⁷. Se νοήματα e αἰσθήματα sono distinti per natura, si dovrà ammettere che per natura sono distinte αἰσθησις e νόησις, gli atti che sfociano negli αἰσθήματα e nei νοήματα, e così pure il senso e l'intelletto, che sono la fonte dei due atti, un punto su cui Aristotele tornerà anche nel *de anima* III 3, 427b 6-8: «in realtà che sentire e pensare, τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, non siano lo stesso, è evidente: dell'uno partecipano tutti gli esseri animali, dell'altro pochi soltanto etc.» Il che non esime, anzi esige che si studino i rapporti tra i due.

Secondo Boezio la distinzione aveva un suo valore nel campo logico: il Rose⁶⁸ da un confronto con *EN. X, 5* ritiene che l'espressione si inquadrasse in una discussione sui diversi generi di piacere. Né l'una né l'altra supposizione è convincente, dato che la distinzione poteva essere sfruttata in altri campi, ad es. per dibattere una discussione sulla conoscenza o sul modo di vita migliore, se è vero che la contemplazione ha da fare coi νοήματα. Comunque si voglia inquadrarlo, il frammento esige la trattazione del problema psicologico.

Difficile fissare con sicurezza quale fosse la psicologia accettata nel dialogo. Probabilmente vi dominava la bipartizione dell'anima. Tale dottrina fu comune nell'Academia, soprattutto negli ultimi anni di Platone. Il Rees ha notato che nelle *Leggi*, nonostante i dodici libri che le compongono, una tripartizione dell'anima chiara e precisa non compare mai⁶⁹. Ha pure notato che l'atteggiamento di Platone nei riguardi di θυμός è ambiguo⁷⁰, che le virtù più studiate, per lo meno nei primi libri, sono coraggio e temperanza e che, pur continuando a sussistere la quadripartizione delle virtù, essa non esige di necessità la tripartizione dell'anima, se Aristotele nel *Protrettico* fonda la stessa quadripartizione sulla bipartizione dell'anima⁷¹. D'altro canto, la bipartizione dell'anima è ampiamente attribuita a Platone dalla tradizione dossografica⁷². Tutto ciò è indicativo e conferma certe perplessità che anche Aristotele dimostra nello stesso campo della psicologia. Tali perplessità comparivano probabilmente nei già citati *Estratti dalla Repubblica* o dalle *Leggi*, nei quali l'esame delle opere

platoniche gli dava la possibilità di prendere posizione al riguardo. Forse una delle critiche rilevava l'artificiosità con cui Platone voleva far coincidere le tre classi dello Stato con le tre parti dell'anima, un'altra le difficoltà di definire θυμός e più ancora, μέρος o μόριον. Il problema delle «parti» dell'anima torna più volte in Aristotele, ma non trova mai una soluzione definitiva. Così in *de anima* I 1, 402b 1 sgg. lo recensisce tra quelli che il filosofo deve affrontare e a III, 9, 432a 24 sgg. si limita a enumerare le soluzioni comuni, sia pur apportandovi delle critiche. Alcuni parlano di tripartizione, λογιστικόν, θυμικόν, επιθυμητικόν, altri di bipartizione, οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. Ma se ogni funzione risale all'anima, egli osserva, si avrebbero parti infinite di anima. Il fatto è che il termine «parte» dovette apparirgli del tutto inadeguato: «si animum partiri velis, partes sunt quasi infinitae: adeo varius est et uberrimus actionum fons ut, quoniam singula quaeque quasi partes tenere licet, infinitae sint partes»⁷³. Per cui giustamente l'Hicks⁷⁴ ritiene una questione aperta quella che riguarda il vero significato del vocabolo, proprio in vista della più alta concezione che Aristotele avanza dell'anima come d'un'unità in cui si possono distinguere due facoltà, una superiore, l'altra inferiore. Era, in qualche modo, un riprendere la bipartizione, sia pure prospettandola su un nuovo orizzonte, data la differenza tra parte e facoltà. Motivi atti ad avallare tale posizione Aristotele ne aveva, e non pochi:

a) l'incertezza del Maestro, se sono vere le conclusioni del Rees. È chiaro pertanto che, essendo instabile la tripartizione proprio a causa dell'elemento di centro, il θυμός, acquisisse credito la bipartizione, che fissava un elemento razionale e uno irrazionale, salvo poi a cogliere nell'irrazionale una parte riconducibile al razionale ovvero nell'elemento razionale un razionale per sé, autonomo, e un razionale ancorato al razionale per sé. Vedremo che in *EN*. I, 13 Aristotele prospetta le due possibilità, senza comunque decidersi per l'una o per l'altra. In ogni caso, tale parte (seconda, se non si tiene conto dell'irrazionale che non è soggetto di virtù umana, terza, se se ne tiene conto) è aiuto e sostegno di quella razionale autonoma. Di conseguenza più d'un discepolo di Platone

dovette accedere a tale visione, soprattutto Senocrate⁷⁵, il quale, secondo alcuni, avrebbe influito su Aristotele. Ciò potrebbe essere: resta fermo, però, che non fu questo l'unico movente che lo spinse verso la dicotomia;

b) con la bipartizione, comunque la si intendesse, si potevano stabilire nell'anima quei rapporti comandante-comandato che Aristotele aveva scorto in altre κοινωνίαι, e sia le κοινωνίαι sia i rapporti erano fondati su leggi di natura. Tale rapporto Platone lo richiama talvolta nelle sue opere, ma certo non lo sfrutta con la sistematicità di Aristotele, il quale ne evidenzia spesso l'importanza e l'universalità di applicazione.

Per questo la bipartizione dell'anima fu per Aristotele una buona ipotesi di lavoro, ch'egli accettò e sfruttò sia nelle opere essoteriche sia in quelle esoteriche. L'afferma il *Protrettico* nel già cit. frammento 6 Ross⁷⁶: «dell'anima una parte è ragione (λόγος) che per natura comanda e dà giudizi su noi, l'altra (τὸ δὲ) segue ed è fatta di sua natura per obbedire». Questa seconda parte che segue e obbedisce non è altro che τὸ ἐπιθυμητικόν-ὄρεκτικόν, e non senza motivo Aristotele la lascia senza qualificazione: in realtà è razionale-irrazionale. La riprende, e con ampiezza, *EN*. I, 13, 1102a 5 sgg.⁷⁷ in cui c'è un significativo rimando ai logoi essoterici: «dell'anima si dicono in maniera sufficiente talune cose anche nei logoi essoterici e si devono usare». L'anima ha due parti, una irrazionale, ἄλογον, l'altra razionale. La parte irrazionale, comune a tutti, è il principio della nutrizione e dello sviluppo: ovviamente non partecipa di virtù umane. C'è poi un'altra parte dell'anima, irrazionale sì, ma che partecipa in qualche modo della ragione e pertanto non la si può confondere con la parte vegetativa o nutritiva, né con la ragione. «La parte vegetativa, φυτικόν, non partecipa affatto di ragione, quella concupiscibile e, in generale, desiderativa, ἐπιθυμητικόν καὶ ὄλωσ ὄρεκτικόν, partecipa di ragione, in quanto è docile e remissiva ad essa. Così diciamo di tener conto (λόγον ἔχειν) del padre e degli amici e non come delle questioni scientifiche, τῶν μαθηματικῶν. Che in qualche modo l'irrazionale obbedisca al razionale lo dimostrano l'ammonimento e ogni rimprovero ed

esortazione. Se poi si deve dire che anche questa parte [e cioè l'ἐπιθυμητικόν] ha la ragione, ci sarà una doppia parte fornita di ragione, una parte principale e autonoma, l'altra che può obbedire, come al padre» (1102b 29 sgg.).

Il brano è complesso sia per la pregnanza di talune espressioni, sia per la difficoltà di fissare con sicurezza il testo. In ogni caso si avrebbe una parte razionale, τὸ λόγον ἔχον, una parte irrazionale, τὸ ἄλογον, e una irrazionale-razionale, τὸ ἐπιθυμητικόν-ὄρεκτικόν. Qualcosa di simile aveva detto Platone se in *Resp.* IV, 440e sgg. accenna allo θυμοειδές, che è distinto dall'ἐπιθυμητικόν, e porta aiuto, τίθεσθαι τὰ δπλα, al λογιστικόν. In *Phaedr.* 253c sgg. il cavallo buono, τὸ θυμοειδές, si oppone a quello cattivo, τὸ ἐπιθυμητικόν, e si schiera dalla parte della ragione. La terminologia non è la stessa nei due filosofi: Aristotele raccoglie in ἐπιθυμητικόν-ὄρεκτικόν, quel che Platone distingue, e tuttavia la sostanza del pensiero è la stessa, giacché entrambi colgono nell'anima una «parte» che va distinta da quella irrazionale in assoluto e che può sostenere quella razionale — è la parte passionale, τὸ θυμοειδές, come la chiama Platone, τὸ ὄρεκτικόν, come vuole Aristotele in *EN*.

Per quanto riguarda poi l'esegesi della frase, è difficile rendere λόγον ἔχειν⁷⁸, che significa «avere la regola», «tener conto della regola», e, infine, «avere, conoscere la ragion d'essere di qualcosa»: si è cercato di rendere il tutto con «tener conto»: in realtà, l'esortazione del padre, i suoi moniti non hanno il potere costrittivo di una dimostrazione scientifica. Il senso è comunque pienamente intellegibile. L'ἐπιθυμητικόν, s'è detto, è irrazionale-razionale o razionale *secundum quid*, in quanto può obbedire alla ragione. La ragione è per esso quel che è per un figlio il padre, per un amico l'amico, la cui autorità nei riguardi dell'altro è d'una forma tutta particolare. Ora è sintomatico che per indicare l'atteggiamento dell'ἐπιθυμητικόν di fronte alla ragione Aristotele faccia appello all'immagine del figlio verso il padre e dell'amico verso l'amico. Secondo alcuni⁷⁹, il paragone spezzerebbe l'andamento del dettato e s'è cercato di sopprimere le due righe 1102b 31-33, commettendo un doppio errore:

1. L'immagine del padre torna a 1103a 2-3 nello stesso

periodo: ciò significa ch'essa esprimeva nel modo più puntuale il pensiero di Aristotele e quindi è vano toglierla da una parte se compare nell'altra. Più logica, allora, sembra l'ipotesi di Gauthier-Jolif⁸⁰, di trasportare cioè tutto il periodo dopo ὄσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι a 1103a 3. Il paragone va quindi lasciato.

2. Non si è pensato che l'immagine del padre e degli amici potesse essere tolta da una delle opere esoteriche alla quale Aristotele rimanda all'inizio della trattazione. Se, infatti, i rapporti padre-figlio, amici-amici, costituivano uno dei punti fondamentali del περὶ δικαιοσύνης, è logico pure pensare che le stesse nozioni, le stesse immagini accompagnassero pressoché immutate tutta l'opera e, dunque, anche la sezione che era consacrata allo studio dell'anima. Col che si verrebbe a concludere che i logoi esoterici cui rimanda *EN.* I, 13, 102a 26-28 potrebbero essere i libri del περὶ δικαιοσύνης e che nel περὶ δικαιοσύνης dominava la visione dicotomica dell'anima come nel *Protrettico*. Né ciò contrasta con l'asserto di Plutarco *de virt. mor.* c. 3, 442b-c, sul quale ci soffermeremo più avanti nel § 8. Quanto al motivo o ai motivi per cui era agitato il problema dell'anima, possiamo fare appello solo a ipotesi — e qualcuna s'è già avanzata.

6.

I FRAMMENTI 2, 3, 4

Allo stesso problema della giustizia dell'anima alludono i fr. 2 e 4. Essi prospettano per l'anima la possibilità di trovarsi in situazioni tali che esigano una scelta ben precisa, pena la distruzione della giustizia che in essa deve regnare. Vediamoli più da vicino.

Il fr. 2 illustra lo scontro giusto-utile. Euribato è un ladro, uno di quelli che secondo *EN.* V, 10, 1134a 18-22 compiono ἀδικήματα. Si presenta spontaneo il confronto tra lui e il Gige platonico, confronto che è tanto più valido, in quanto, ha notato il Bignone⁸¹, compaiono entrambi all'inizio dell'opera, Gige nel II libro della *Repubblica*, Euribato nel I libro del περὶ δικαιοσύνης: pertanto dovettero avere una

funzione più o meno simile. La narrazione platonica è sbalzata in un'atmosfera fantastica, mentre quella aristotelica tiene più d'occhio i fatti della vita quotidiana. Gige è un pastore, una razza di uomini esaltati sia da Aristotele sia da Platone⁸²: un caso imprevisto scatena in lui brame che prima gli sarebbero apparse impossibili: egli le asseconda e con la più pesante ingiustizia si procura quella che i più considerano felicità. Euribato, al contrario, è un ladro: Aristotele, per lo meno il frammento che ci è arrivato, non indica il momento che l'ha portato sulla mala strada: è arrestato e gettato in galera. Ma anche a lui, come a Gige, si presenta un caso imprevisto; la richiesta da parte dei guardiani di mostrare loro la sua bravura nel salire sui tetti. Egli, al pari di Gige, sfrutta l'occasione con estrema abilità, come appare dalla versione della *Suda*. Ivi il ribaldo si mostra dapprima restio alle preghiere delle guardie. Tale atteggiamento, senza dubbio voluto, non indica rifiuto dell'esistenza eslege fin allora vissuta e alla quale voleva dire addio: è solo un mezzo per accrescere la curiosità dei custodi. Questi «alla fine riuscirono a convincerlo» e cioè la loro volontà si allinea alla volontà del ladro nel realizzare un atto che né l'uno né gli altri potevano volere. Esempio chiarissimo, come Gige, dell'osservazione avanzata da Platone: «privatamente ogni uomo giudica assai più vantaggiosa l'ingiustizia che la giustizia»⁸³. In realtà in Platone la giustizia prende spesso spicco dall'urto con l'utile e col piacere. Egli conosce assai bene l'atteggiamento dei più, i quali chiamano «sciocco e disgraziato»⁸⁴ chi, potendo commettere impunemente soprusi, se ne astiene. Interi dialoghi, ad es. il *Gorgia*, e squarci interi di altri tornano con insistenza sul problema per chiarire la stessa idea, che, cioè, al di là di ogni apparenza, il giusto è l'unico e vero utile. Gli stoici avevano ripreso il problema e poi Carneade, e mentre i primi avevano fondato la giustizia sulla φύσις, valida, quindi, per tutti gli uomini, Carneade, dopo un preciso e profondo esame di tale concezione, aveva concluso che la giustizia altro non era se non le leggi particolari dei diversi popoli, dettate, come tali, dall'utile di ciascuno. Di qui il dilemma⁸⁵ «proinde aut nullam esse iustitiam aut, si sit aliqua, esse stultitiam, quoniam sibi noceret alienis commodis consulens». Dilemma che per Platone non aveva senso,

poiché, se un'azione era giusta, era per ciò stesso utile e non dannosa, se ingiusta, inutile e non giovevole⁸⁶. Si ricordi solo il *Gorgia* 476d sgg. ove si sottolinea l'importanza della pena per riportare alla normalità una situazione sconvolta. Ogni sforzo per restituire l'ordine è lodevole, anzi doveroso, e solo chi non vede le cose nelle vere dimensioni, e, dunque, scambia l'apparenza con la realtà, può pensare altrimenti. Di qui s'intende pure che cosa dovesse pensare Platone dei tanti casi nei quali l'utile veniva, o pareva venire, a conflitto col giusto, e sui quali insistettero soprattutto gli scettici. Se mentre la nave affonda, c'è, vicino a me, uno, debole, attaccato a una tavola, lo devo o no strappare alla sua salvezza per servirmene io? E se, mentre l'esercito è in fuga, trovo uno ferito, che s'allontana su un cavallo gagliardo, lo dovrò sbalzare di sella per mettermi io in salvo⁸⁷? Significativo al riguardo *Alcib. I*, 115a-116c.

Quell'artificiosa contrapposizione per Platone non dimostrava niente: per lui il conflitto era provocato da mancanza di chiarezza, con la conseguenza che compito dell'uomo era di recuperare precisamente quella chiarezza. Ma se non si ammette un'idea di giustizia, se non si ammette che l'unico e vero utile è la giustizia, s'intende come si possa, anzi, si debba, esaltare il gretto e miope utile personale. E allora strapperò il debole alla sua tavola e lo lascerò annegare, sbalzerò di sella il ferito e lo lascerò morire. E potrò tacitare la mia coscienza pensando che nessuna legge positiva mi obbligava alla condotta contraria, dal momento che le leggi positive nascono dall'utile di chi le promulga: tanto meno mi obbligava la legge eterna, dal momento che legge eterna non esiste. C'era in tutto questo una chiara convinzione nella bontà della tesi difesa, ma c'era anche un non celato amore per la polemica antistoica, i due punti sui quali generalmente si muove il pensiero di Carneade.

Noi non sappiamo con sicurezza se Aristotele collocasse il brano riguardante Euribato nella stessa dimensione nella quale l'abbiamo posto: è probabile. Se allora nel ribaldo si celebra il conflitto utile-giusto, la risposta al problema che il suo caso poneva non doveva essere diversa da quella già data da Platone a proposito di Gige. E ci conforta in questo il fr. 4 in cui si nota una posizione intransigente nei riguardi del piacere.

Tale posizione non si spiega se non come espressione di una visione della vita ben definita, la quale, se rifiuta di porre al centro dell'esistenza il piacere, doveva ugualmente rifiutare lo stesso posto all'utile che in qualche modo gli corrisponde. Dice il fr. 4: «se il piacere è fine, è soppressa la giustizia e, insieme alla giustizia, ciascuna delle altre virtù». La proposizione ben si comprende in un dialogo come il *περὶ δικαιοσύνης*, al quale partecipavano vari personaggi, tra cui non potevano mancare il seguace dell'edonismo, esaltatore del βίος ἀπολαυστικός, e il suo avversario, esaltatore del βίος φιλόσοφος.

Vari problemi si pongono:

- I) di che piacere si tratta?
- II) come va inteso il rapporto tra piacere e giustizia, per cui, se l'uno è fine, l'altra è del tutto distrutta?
- III) qual è la posizione di Aristotele nel dibattuto problema del piacere?

Cerchiamo di illuminare dapprima il frammento. C'è stato conservato da Plut. *de stoic. rep.* Ivi, al cap. 15 Plutarco mostra come Crisippo cada in talune contraddizioni a proposito del problema degli dèi e della virtù: ad es. critica Platone perché nella *Repubblica* per bocca di Cefalo pretende di distogliere gli uomini dall'ingiustizia appellandosi al timore degli dèi, mentre poi lui, Crisippo, esalta altrove brani di Euripide (fr. 991 Nauck²) e di Esiodo (*Op.* 242) nei quali torna la stessa dottrina. Contraddizioni simili si riscontrano riguardo al piacere: in taluni brani Crisippo asserisce che, ammesso il piacere come bene, si salva la giustizia, in altri, che, ammesso come bene qualcosa che sia diverso dall'onesto, e quindi, ammesso ad es. come bene il piacere, si distruggono tutte le virtù.

Contraddizioni più o meno dello stesso genere Plutarco scorge nel maestro stoico quando commenta Aristotele. «E per non lasciare spazio a una difesa delle sue contraddizioni, attaccando Aristotele in tema di giustizia, Crisippo sostiene che Aristotele sbaglia dicendo che 'se il piacere è fine, è soppressa la giustizia, e, insieme alla giustizia, ogni altra virtù': la giustizia è, in effetti, veramente soppressa da quelli⁸⁸, ma le altre virtù niente vieta che restino: seppure non saranno desiderabili per se stesse⁸⁹, saranno tuttavia sempre buone e accet-

tabili — e le cita una per una. Ma è meglio ripetere le sue espressioni: ‘anche se in siffatto ragionamento, egli dice, il piacere appare come fine, non mi sembra che tale conclusione sia in esso pienamente compresa⁹⁰. E per ciò si deve dire che nessuna virtù merita di essere scelta per se stessa né alcun vizio fuggito per se stesso, ma che bisogna riportarli tutti al fine che ad essi soggiace⁹¹. Niente quindi vieterà, secondo loro, che il coraggio, la prudenza, la temperanza, la forza e le altre virtù simili a queste siano nel numero dei beni e che i vizi contrari siano fuggiti’».

Non si può dire che sia perspicuo il resoconto di Crisippo, il quale altrove sembra accostarsi alla posizione aristotelica. Così nel *de comm. not.* 25⁹²: «se uno pone come fine il piacere, egli (*sicil.* Crisippo) ritiene che non si salva la giustizia», perché il fine è «la cosa più grande e perfetta». Davanti ad esso cede anche la giustizia, che pur partecipa del *kalón*. Differente discorso va fatto, se il piacere è visto come bene. «Se si lascia il piacere come bene, non come fine, dal momento che tra le cose desiderabili per se stesse c'è anche l'onesto⁹³, noi salveremo la giustizia, in quanto lasciamo che l'onesto e il giusto sono un bene più grande del piacere»⁹⁴. Si vede di qui la differenza tra giustizia-onesto, desiderabili per sé, e piacere, che è solo un indifferente⁹⁵ — e si sa dell'aspra polemica che ci fu sugli indifferenti preferiti⁹⁶. Si ricordino Aristone e Erillo⁹⁷, che rifiutarono la teoria dei cosiddetti *προηγμένα* e proclamarono l'assoluta indifferenza di ciò che è estraneo al valore morale.

Il brano del *de comm. not.* indica come debba essere interpretato il primo. In questo va studiato il comportamento della giustizia e delle virtù in rapporto al piacere. Nel ragionamento di Aristotele c'è, secondo Crisippo, una sfasatura tra supposizione e deduzione (si badi bene alla supposizione, che per sua stessa natura, non esige che Crisippo l'accettasse). La supposizione è che il piacere sia fine: la deduzione che la giustizia e le virtù siano distrutte. Ora questo, s'è visto, ha valore riguardo alla giustizia, non riguardo alle altre virtù: meglio si doveva dire che, se si colloca il piacere come fine, crolla la giustizia con tutta la sua grandezza, restano, o, per lo meno, possono restare le altre virtù. Insomma, la foga della

polemica ha preso la mano a Crisippo, la cui argomentazione appare molto discutibile, se si pensi alla inseparabilità delle virtù, che è una delle posizioni più ferme dello stoicismo⁹⁸, e pertanto problematica è la distinzione tra la giustizia e le altre virtù, alle quali egli fa appello. Si è cercato di superare lo scoglio, supponendo che nella posizione di Crisippo le altre virtù, quelle che restano, una volta distrutta la giustizia, «permano virtù solo per somiglianza di comportamento pratico... tra chi ha come fine il piacere e chi ha come fine la virtù»⁹⁹, una sottigliezza che rileva la difficoltà del problema. Aristotele, comunque, pensava alla giustizia come virtù totale «questa giustizia che non è parte della virtù, ma è la virtù nella sua interezza» (EN. V, 1, 1130a 8-10); per lui il problema poteva apparire più semplice, in quanto il crollo di tale giustizia implicava il crollo di ogni virtù. La sua centralità nella vita dell'uomo moralmente perfetto era scontata. Ma se il piacere le toglieva quella centralità, crollava l'edificio che sopra essa era costruito. Pertanto il coraggioso non sarebbe stato più coraggioso, né l'assennato assennato, né il garbato garbato. Ci sarebbe stato uno stravolgimento di valori, conseguenza della sostituzione della giustizia col piacere.

La condanna del piacere da parte di Aristotele ha senso, quindi, solo nella supposizione di un piacere che intenda prendere un posto che non gli compete e cioè che intenda ergersi a criterio e regola di vita. Non è quindi assoluta — e lo vedremo più avanti. In realtà non si può fondare una esistenza sul piacere, ma solo sulla virtù, giacché in tal modo soltanto si rispetta quell'ordine a cui si è accennato parlando dell'anima e in forza del quale la «parte» più alta regge e comanda quelle inferiori.

Di qui si può tentare di formulare una risposta alle domande avanzate. Il taglio secco, deciso dell'espressione aristotelica suggerisce che nel frammento si trattasse di piacere, inteso sicuramente come piacere materiale, al quale Aristotele più volte fa riferimento nel *Protrettico*¹⁰⁰. Il Bernays, s'è detto, vede in quelle parole un attacco contro Aristippo di Cirene. La supposizione è dubbia, giacché nel *Corpus Aristotelicum* non è facile trovare menzione di una filosofia edonistica di Aristippo¹⁰¹. Per conseguenza l'attacco è impersonale e mira a coloro che sull'esempio di Sardanapalo avevano dedicato la

loro vita al piacere. Quanto alla seconda domanda, sul rapporto piacere-giustizia, s'è avuto modo di dire già qualcosa. Essa è legata strettamente alla terza che affronta più da vicino la posizione di Aristotele riguardo al piacere, e ne riparleremo a proposito del περὶ ἡδονῆς ¹⁰², un'opera che all'argomento era tutta dedicata e di cui purtroppo non abbiamo quasi niente. Certo, però, l'argomento era molto agitato e discusso nell'Academia ed Aristotele non poteva ignorare le ragioni che in proposito il Maestro aveva manifestato nel *Filebo*. Se quindi Platone aveva tentato di collocare nella vita dell'uomo il piacere, sia pure un certo piacere, Aristotele doveva tenerne conto: ugualmente, di contro agli avversari del piacere doveva tener conto di quelli che, come Eudosso, si battevano in favore del piacere. Alla posizione di costoro accede Aristotele, posizione che non è contraddetta dal nostro frammento, il quale riconosce apertamente che la giustizia e le virtù in essa racchiuse sono distrutte, se si pone il piacere, e precisamente il piacere materiale, come fine. Ma la vita conosce altri piaceri oltre quelli materiali, i quali esigono un tutt'altro discorso. Conosce per i piaceri altre collocazioni, diverse dal fine: e anche questo esige un tutt'altro discorso. Discorso che doveva farsi in relazione alla natura dell'uomo, composto di anima e di corpo, nel quale, quindi, come in ogni altro composto, andava osservato un certo ordine, per cui il «superiore» doveva reggere l'inferiore — e s'è già avvertito. In tale quadro di relazioni ben precise anche il piacere trovava il suo posto.

7.

IL FR. 1. CONCLUSIONE

Il fr. 1 ci pone davanti un punto della dottrina aristotelica che incontreremo altre volte e cioè il nesso retorica: giustizia. Si accenna a qualcuno che compiangere la città di Atene e, più in particolare, al modo in cui la compiangere, giacché se tale compianto è calato nelle artificiose forme retoriche, non scuoterà nessuno, mentre, se segue la spontaneità dei sentimenti, troverà accoglienza presso chi ascolta. Di conseguenza Demetrio, che ce lo trasmette, presenta due periodi, il primo docile

alle regole retoriche, l'altro al parlare comune. Secondo Rose e Bernays il retore ricordato dal frammento avrebbe pronunciato il primo in occasione del disastro che Atene subì alla fine della guerra del Peloponneso (Bernays) o della conquista della città da parte di Antipatro (Rose)¹⁰³. Secondo l'Heitz, invece, al nostro retore andrebbe riferito il secondo¹⁰⁴. Una lettura attenta del brano demetrianò corregge le due ipotesi. La prima frase è immessa nella forma ipotetica della possibilità $\epsilon\iota\ \mu\grave{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \epsilon\lambda\pi\omicron\iota\ \omicron\tau\iota\ldots$ Ma chi dice che l'ipotizzato retore l'abbia usata? Quanto alla seconda «ma se ricorrerà alle assonanze...» sembra piuttosto una regola generale, precisa, di valore indiscusso, non una constatazione. E pertanto anche questa nessuno attesta che l'abbia usata il retore cui si allude.

Si tratterà forse dell'aggiustamento di una qualche frase che Aristotele leggeva in un'opera di contemporanei? L'ipotesi è stata avanzata e difesa con molto vigore da E. Schütrumpf¹⁰⁵. Egli nota che nell'orazione di Lisia *adv. Eratosth.*, § 38, c'è un brano che potrebbe riecheggiare quello di Demetrio. Dopo avere enumerato le malefatte dell'accusato, uno dei trenta tiranni, Lisia invita i giudici a chiedergli se mai il suo agire in guerra potesse compensare, col valore, le turpitudini commesse in pace: «invitatelo a dirvi dove hanno ucciso¹⁰⁶ tanti nemici quanti cittadini, o dove hanno preso tante navi quante ne hanno consegnate o quale città che valesse la vostra, da essi resa schiava, aggiunsero al vostro impero, $\eta\ \pi\acute{o}\lambda\iota\nu\ \eta\gamma\upsilon\tau\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\epsilon\kappa\tau\eta\sigma\alpha\nu\tau\omicron\ \omicron\iota\grave{\alpha}\nu\ \tau\eta\nu\ \upsilon\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\ \kappa\alpha\tau\epsilon\delta\omicron\upsilon\lambda\acute{\omega}\sigma\alpha\nu\tau\omicron$ (tr. Albinì)». Questa la frase che Aristotele avrebbe preso a modello e presentato in due forme, come s'è detto. L'ipotesi dello Schütrumpf permetterebbe di trarre non poche conseguenze sui rapporti Lisia-Aristotele, peraltro già abbastanza noti, Aristotele e i trenta tiranni, senza dire che la presenza di Lisia in un dialogo sulla giustizia sarebbe quanto mai acconcia, chi pensi all'analoga presenza del padre di lui Cefalo nella *Repubblica* platonica, che pure in questo particolare sarebbe il modello del $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\varsigma\eta\varsigma$.

E tuttavia, nonostante tali contatti, nonostante la convinzione con cui lo Schütrumpf la difende, la tesi mi sembra molto problematica. In primo luogo la dimostrazione si fonda su una frase molto comune, non capace, da sola, a indicare

con sicurezza la derivazione di un testo da un altro. Inoltre la frase è rimaneggiata in Aristotele e ciò rende il confronto meno decisivo. La discussione con la quale lo Schüttrumpf pretende di spiegare le differenze tra il testo base e i due derivati, è interessante, ma non coglie il punto essenziale: non si vede, cioè, perché Aristotele avrebbe dovuto mutare l'espressione di Lisia con un'altra atteggiata allo stesso modo — e si badi che l'espressione non conta più di dieci vocaboli. Se fosse vera la supposizione di cui discutiamo, alla frase di Lisia corrisponderebbe la seconda di Aristotele, quella immessa dall'εί δὲ παρόμοιον αὐτὸ ποιήσει. Ma si badi: in Aristotele è molto più marcata la correlazione tra ποίαν... ὅποιαν; è indicata la fonte a cui la polis è stata tolta, i nemici, τῶν ἐχθρῶν; infine sono mutati i verbi. Egli usa ἀπέλαβον... ἀπέβαλον, forma di assonanza molto evidente, non però più evidente di quella usata da Lisia προσεκτήσαντο... κατεδουλώσαντο. Mi domando, allora, perché Aristotele citi uno che compiangere Atene, il quale sarebbe Lisia, e, nello stesso tempo, ne strazi in tal modo la frase senza un perché. In realtà 1. il mutamento, o, meglio, i mutamenti apportati alla frase del presunto Lisia non esimono Lisia dalla stessa condanna chiaramente inflitta alla frase che risulta dal mutamento dell'originale: l'una e l'altra frase sono prive di valore; 2. Perché Aristotele avrebbe voluto indicare Lisia e nello stesso tempo fare in modo che non lo si riconoscesse?

Tutto ciò mi pare troppo complicato e, alla fin fine, inutile. Se teniamo per fermo che Aristotele si riporti a un brano di oratore del suo tempo, non poteva distorcerne le parole, ma doveva renderle così come quello le aveva scritte: il fine ch'egli perseguiva gli vietava una citazione approssimativa¹⁰⁷. E poiché le due espressioni dateci nel brano di Demetrio non si incontrano *iisdem verbis* in nessuno degli oratori che abbiamo, la conclusione è che Aristotele vuole, molto più semplicemente, addurre un esempio. In effetti Demetrio parla di uno che compiangere Atene, ma non aggiunge nessun particolare che ci aiuti a dar corpo alla notizia. Non solo: ci si potrebbe addirittura chiedere se nell'originale di Aristotele costui desse forma a tale suo compianto in una frase o più frasi, e presentasse qualche regola riguardante il modo di

costruire un «compianto», parlando della *motio affectuum* o dei tropi retorici quale l'assonanza o simili. E allora un disastro capitato ad Atene, vero o inventato, sarebbe un esempio sul tipo di quelli ai quali i retori ricorrevano per esercitare i discepoli nell'arte del parlare. Come si doveva esprimere un tale fatto eccezionale? Nel dialogo aristotelico erano probabilmente prese in esame varie maniere e Demetrio riassumeva le due più pesantemente in contrasto tra loro, quella fondata sulla retorica e l'altra rispecchiante un sentire immediato.

Ritorniamo alle frasi che immettono i due compianti: «se dicesse...» «ma se ricorrerà alle assonanze...». L'una, s'è visto, è in forma ipotetica: l'altra è al futuro: indicano, comunque, in modo diverso, due possibilità: ciò conferma la natura di ipotesi che entrambe rivestono. «Se dicesse»: e può dirlo, anche se, forse, la forma, incerta, nasconde la difficoltà di evitare certe attrattive della retorica che pesavano sull'oratore, pur quando doveva annunciare un fatto eccezionale, che parlava da sé. «Ma se ricorrerà...» e qui la forma, certa, prefigura la conclusione disastrosa d'un tale comportamento.

Cheché si pensi dell'ipotesi avanzata, il brano indica come dovesse parlare l'oratore per suscitare nel pubblico emozioni genuine: si richiedeva, cioè, in lui una partecipazione autentica a quel che diceva. Il problema era stato probabilmente già trattato nel *Grillo*, e possiamo ancora studiarlo in certo senso in quello che adesso costituisce il III libro della *Retorica*, ma che, secondo alcuni, era stato concepito in origine separatamente, quale scritto a parte sulla prosa, come attesta il titolo *περὶ λέξεως*¹⁰⁸. Qui si insiste sulla naturalezza del discorso e al cap. VII si sottolinea la necessità d'un stretta convenienza tra espressione, *λέξις*, e passione, oggetto della *λέξις*: «...quando c'è oltraggio, il linguaggio è quello d'un uomo in collera, quando si tratta di atti empì e cattivi, quello d'un uomo che si indigna e si guarda quasi dal parlare, quando si tratta di atti degni di lode, quello dell'ammirazione, quando si tratta di atti che destano compassione, quello dell'umiltà e così via per il resto»¹⁰⁹.

Il caso presentato nel frammento rientrava in quelli che destano compassione, tanto più grande in quanto la sciagura non s'era abbattuta su una famiglia soltanto, ma su tutte le

famiglie che costituivano lo Stato. Parlare a quanti erano stati colpiti da tale sciagura non era facile: costoro, però, tutto avrebbero accettato fuorché una prosa elaborata, ricca di ornamenti e di orpelli, misurata, ritmata, che si sarebbe stranamente scontrata con la pienezza dei loro sentimenti. Era la retorica della verità che platonicamente Aristotele riprendeva ed esaltava, opponendola a quella di Isocrate e della sua scuola.

Da quanto si è detto si riesce a vedere l'impianto del *περὶ δικαιοσύνης*, un dialogo molto vasto che, data la natura specifica del tema, doveva riferirsi di continuo all'uomo e alle cose, al soggetto e all'oggetto, al mondo esterno e al mondo interno. Ciò comportava la trattazione di problemi di varia natura, di psicologia, di politica, di logica, di morale, di metafisica, insomma di tutto ciò che costituisce il mondo dell'uomo, giacché è questo mondo nella sua totalità l'oggetto della giustizia. Come queste trattazioni fossero legate le une alle altre è impossibile dire: ogni supposizione, anche la più fondata, resta sempre supposizione. Che ci fosse un logico procedere dalla giustizia in sé, intesa nel modo che s'è detto, alla giustizia totale e poi a quella particolare, s'è fissato con una certa sicurezza, ma come tale trapasso fosse graduato non è possibile affermare, soprattutto perché la forma dialogica permetteva le più diverse soluzioni nell'affrontare i vari problemi.

Il grande antagonista, fosse o non fosse apertamente citato, era Platone, ma per rilevare i rapporti col platonismo è semplicistico porre il problema in termini di mera opposizione o di continuazione. Il *περὶ δικαιοσύνης* era l'uno e l'altro¹¹⁰, come appare a chi esamini il problema psicologico, in cui Aristotele riprende la posizione platonica e l'adatta alla legge naturale della necessaria soggezione dell'inferiore al superiore o la dottrina delle ἀρχαί che doveva essere invece una critica al *Politico* platonico. Platonica era la visione della retorica — condannata, se avesse imboccato la strada sulla quale si mettevano i retori del tempo, recuperata, se avesse riacquisitato sentimenti umani e un'espressione conveniente a ciò che diceva (e lo vedremo meglio studiando il *Grillo*). Platonica era la concezione della vita, accettabile solo se fondata sulla virtù, non accettabile se fondata su un qualunque compromesso sia

con l'utile sia col piacere volgare dei sensi. Piacere e utile, per lo meno intesi secondo il comune modo di vedere, sono forme di egoismo e l'egoismo, elevato a misura regolatrice dei rapporti umani, li inquadrava in una visione filosofica e sociale che cozzava violentemente con quella aristotelica. Per questo andava respinto, comunque apparisse. L'uomo dominante nel *περὶ δικαιοσύνης* era quello che Platone aveva incarnato in sé, dimostrando come si è insieme buoni e beati¹¹¹. La vita di costui è la vera vita. Dunque, la maggior parte dei problemi risaliva a Platone e alla scuola, ma la sistemazione che Aristotele ne dava mostrava uno spirito diverso, più attento al concreto, più sensibile al divenire della realtà, più consapevole dell'esperienza del singolo.

C'era nel *περὶ δικαιοσύνης* l'abbozzo d'uno stato ideale? Difficile dare una risposta. Certo è che uno stato ideale troveremo nel *Politico*¹¹² e, pertanto, niente vieta che nel *περὶ δικαιοσύνης* ritornasse, sia pure in maniera più sommaria, la trattazione d'un tema molto comune nell'*Academia*.

Per quanto riguarda il problema delle idee, s'è già detto ch'era troppo discusso nell'*Academia* per essere trascurato nel nostro dialogo. La posizione di Aristotele in proposito non poteva non essere quella che si coglie da un esame attento dei primi suoi scritti, l'*Eudemo*, il *Protrettico*, il *de ideis*, ai quali si è già accennato. Era, di conseguenza, la sua, una posizione estremamente critica, tormentata, che cercava di mantenere quel che era l'istanza più vera del platonismo e di integrarla alla luce di una visione che lo strappasse alle non poche obiezioni che gli si muovevano contro, una posizione, insomma, alla cui costruzione doveva cooperare in non piccola misura il fecondo concetto di φύσις.

Resta il problema della datazione. A tal fine alcuni studiosi sono ricorsi al *Protrettico*, nel quale vedono una problematica fondamentalmente uguale a quella del *περὶ δικαιοσύνης* e il *Protrettico* va collocato all'incirca tra il 353 e il 350 a.C.¹¹³. Secondo Moraux, però, il *περὶ δικαιοσύνης* sarebbe posteriore all'altro, data la maggiore complessità delle questioni in esso affrontate e un certo approfondimento di posizioni che nell'altro erano solo accennate (cfr. testo nota 15): risalirebbe quindi al 352 o a qualche tempo dopo¹¹⁴. Lo stesso

pensa Gauthier in Gauthier-Jolif, *Éthique I*, 1 p. 21. Düring, invece, crede alla priorità del *περὶ δικαιοσύνης* rispetto al *Protrettico*, in quanto lo colloca «nella prima metà degli anni 50» pur non giustificando nel caso specifico la sua posizione¹¹⁵.

A sua volta Chroust¹¹⁶ lo pone in uno degli anni che vanno tra il 358/57 e il 352: il primo termine, *post quem*, è in rapporto al *Politico* di Platone, il secondo, *ante quem*, in rapporto al *Protrettico*, che il Chroust considera posteriore al dialogo: di qui il suo essenziale convenire con il Düring. Espressioni differenti di una stessa temperie culturale ritiene Berti¹¹⁷ e il *Protrettico* e il *περὶ δικαιοσύνης*. Insomma le posizioni degli studiosi si riportano più o meno tutte al quinquennio 357-52/51.

Per quanto mi riguarda, penso si debbano tenere presenti le seguenti circostanze:

1. la particolare ampiezza del *περὶ δικαιοσύνης* comporta che Aristotele si fosse già da tempo cimentato nell'arte del dialogo;

2. la varietà dei temi affrontati non si giustifica se non in uno che aveva alle spalle un lungo tirocinio in queste ricerche;

3. alcuni di tali temi esigevano un contatto col concreto, che è frutto d'una certa esperienza — e lo dimostra l'arricchimento dell'idea di giustizia che troviamo nell'opera.

Quanto al confronto col *Protrettico*, non ne nego l'importanza, ma non posso non ricordare che del *περὶ δικαιοσύνης* possediamo pochissimi frammenti e che il *Protrettico* aveva un'impostazione diversa del tutto dal nostro dialogo. Il *Protrettico* era un'esortazione alla filosofia, mentre il *περὶ δικαιοσύνης* l'analisi di una virtù, o meglio, della virtù per eccellenza e del suo influsso nella vita privata e sociale dell'uomo. Tale particolare impostazione ridimensiona di necessità il valore del confronto tra le due opere. D'altra parte è bene arrivare al confronto cronologico attraverso un confronto di contenuti, condotto su un'opera non ricostruita, come il *Protrettico* o l'*Eudemo*, ma tramandataci integra dagli antichi. Tale confronto lo rende possibile l'*EE*. In *EN*. I, 4, 1096a 11 sgg. Aristotele affronta il problema del bene e dell'i-

dea del bene: la sua argomentazione si riporta a *EE* I, 8, 1217b 16 sgg. in cui afferma di avere svolto il problema καὶ ἐν τοῖς ἑξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. Di qui credo si può dimostrare una sia pur lata contemporaneità tra *EE* I e il περὶ δικαιοσύνης. Nella critica all'idea di Platone¹¹⁸ Aristotele scrive (*EE* I 8, 1217b 25 sgg.) che l'essere si dice in tanti modi in quanti si dice il bene: esso, infatti, indica la sostanza, la quantità, la qualità, il tempo e le altre categorie: così pure il bene. E passa all'esemplificazione: «nella sostanza il bene è l'intelletto e dio, nella qualità il giusto...» ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῶ τὸ δίκαιον. In *EN*. I 4, 1096a 23 sgg. riprende lo spunto: «ancora: il bene si dice allo stesso modo che l'essere (si dice infatti, della sostanza, ed è allora dio e l'intelletto, della qualità, e sono le virtù...)» καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί. Si confronti l'ultima parte dei due brani:

EE ἐν δὲ τῷ ποιῶ τὸ δίκαιον

EN ἐν δὲ τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί.

Si osservi: il bene riguardo alla qualità, che nell'*EE* era definito τὸ δίκαιον, nell'*EN* è definito αἱ ἀρεταί. Nell'*EE* domina la concezione della giustizia come compendio delle virtù ovvero della virtù-giustizia, la concezione che in *EN*. V, 1 è ricordata soltanto perché già svolta altrove, senza dubbio nel περὶ δικαιοσύνης in cui, nonostante critiche e dibattiti, doveva avere una parte consistente (e si badi che i libri V, VI, VII sono comuni a *EE* e a *EN*). Questa coincidenza mi pare abbastanza significativa per dedurre che il περὶ δικαιοσύνης segna un approfondimento della posizione fissata nell'*EE*, giacché, vicino alla nozione di virtù in generale, e cioè di virtù-giustizia, affrontava l'esame di altre specie di giustizia. Quindi περὶ δικαιοσύνης e *EE* obbedivano alle stesse esigenze, anche se il dialogo, in quanto approfondimento di *EE*, sembra in qualche modo posteriore. E se *EE* va collocato dopo il 355 a.C., come s'è visto¹¹⁹, anche il περὶ δικαιοσύνης andrà collocata dopo tale data e, più precisamente, qualche tempo dopo *EE*. Volere specificare di più penso non si possa: per ciò, ripeto, i raffronti *Protrettico*: περὶ δικαιοσύνης, dato lo scarso numero dei frammenti che abbiamo delle due opere, non riescono ad approdare a conclusioni sicure.

8.

FRAMMENTI DI SEDE INCERTA: 1a, 1b, 1c
(Stob. Flor. XX, 46; XX, 55; XX, 65)

I tre frammenti stobeici di sede incerta, 1a, 1b, 1c ai quali particolare importanza annette l'Heitz, trattano di θυμός, l'animosità, la collera, e tradiscono, sempre secondo l'Heitz, una concezione diversa da quella che sullo stesso tema ci offrono altri brani di Aristotele, ad es. nell'*EN*, e certe espressioni che sull'ira Seneca gli attribuisce e nelle quali l'ira è considerata compagna d'ogni bella impresa, arma per combattere, sprone della virtù e così via¹²⁰. Dato che il περὶ δικαιοσύνης era un Gegenstück della *Repubblica* platonica, l'Heitz pensa che fosse ispirato alla stessa psicologia dominante nell'opera platonica, e, dunque, alla tricotomia dell'anima, e avvalora la sua ipotesi facendo appello a *PLUT. de virt. mor.* 3, 442b-c, in cui, parlando delle concezioni psicologiche di Platone e di Aristotele, Plutarco osserva che in un primo tempo Aristotele condivise le idee platoniche e che solo in un secondo tempo, abbandonata la tricotomia dell'anima, passò alla dicotomia. Introducendo i tre frammenti in *Fragm. Arist.* p. 22, l'Heitz scrive in maniera dubitativa: «praeter hos locos (sono gli altri frammenti riportati) ad Aristotelis *de iustitia* libros libenter retulerim quae apud Ioannem Stobaeum tribus locis, nullo indicato libro, ex Aristotele de θυμῷ disputante laudantur».

Che dire di tale supposizione?

Il brano di Plutarco è più complesso di quanto non appaia a prima vista. Non sarà fuori luogo citarlo e cercare di trarne le conclusioni che più ci interessano. «ταύταις ἐχρησασαο ταῖς ἀρχαῖς¹²¹ ἐπὶ πλεῖστον Ἀριστοτέλης, come è chiaro da quanto ha scritto: più tardi egli congiunse la parte irascibile alla parte desiderativa, ὕστερον δὲ τὸ μὲν θυμοειδὲς τῷ ἐπιθυμητικῷ προσένειμεν, in quanto l'ira è una sorta di desiderio e brama di restituire male per male, e ha continuato a trattare fino alla fine la parte passionale e irrazionale come distinta dalla parte razionale, non perché è totalmente irrazionale, come lo è la parte sensitiva o nutritiva o vegetativa

dell'anima: queste, in effetti, sono del tutto indocili alla ragione e sorde, quasi escrescenze della carne e perfettamente piantate nel corpo, mentre la parte passionale è priva e non partecipa di una ragione propria, ma tuttavia portata per natura ad obbedire alla ragione e all'intelligenza, a volgersi ad essa, a cedere e a conformarsi ad essa, a meno che non sia affatto distrutta o da un piacere volgare o da una vita sfrenata».

L'interpretazione della frase iniziale è abbastanza sicura, indicando l'ἔπι πλείστον¹²² un uso vasto, su vasta scala, in ampia misura. Così Dumortier¹²³ traduce: «Aristote a fait le plus grand cas de ces principes» e i principi riguardano naturalmente la tripartizione dell'anima. Ora, l'uso che Aristotele ne fece, reverenziale che fosse, poteva non essere disgiunto da una qualche critica, un atteggiamento ch'egli assunse nei riguardi del Maestro anche in altri campi. Si aggiunga che qui il Maestro stesso poteva aver suggerito la critica, in quanto presenta τὸ θυμοειδές come un possibile alleato della ragione «a meno che non sia guastato da una cattiva educazione»¹²⁴. Tale osservazione comporta alcune conseguenze:

a) impedisce di porre un rapporto necessitante tra la posizione psicologica di Aristotele e i brani di Stobeo con l'esclusione dei passi di Seneca, proprio perché la posizione ambigua di θυμός giustifica e Stobeo e Seneca;

b) dà un senso vero alla notizia di Plutarco, in quanto fa capire che la posizione raggiunta da Aristotele «più tardi» fu frutto di meditazione esercitata sulla posizione platonica. Si tratterebbe, quindi, con maggiore verità, di un approfondimento più che di un mutamento¹²⁵.

Quando si ebbe un siffatto mutamento? Plutarco, s'è visto, parla di ὕστερον, e precisare la valenza dell'avverbio non è facile. Tuttavia la dicotomia appare nel *Protreptico* (fr. 6 Ross), che fu redatto tra il 353 e il 350 a.C. e che, se si ammette la nostra ipotesi, è contemporaneo più o meno del περί δικαιοσύνης. Quindi, considerato alla luce di quel che abbiamo, il periodo di tempo nel quale Aristotele usò i principi platonici, e cioè la tricotomia — e, ripeto, non sappiamo bene come l'usò — non dovette essere molto vasto,

perché già intorno agli anni 350 a.C. aveva abbracciato la dicotomia, sia pure come ipotesi di lavoro. Raggiungere tale conclusione è verisimile gli avesse richiesto non poco sforzo. E poiché tutto il problema delle «parti» dell'anima dipendeva da θυμός, è chiaro che su θυμός si concentrasse l'attenzione di lui, come vuole Plutarco. Ma si potrebbe andar oltre. Plutarco attesta che il mutamento si ebbe quando Aristotele definì la natura di θυμός come desiderio e brama di restituire male per male. È la definizione dell'ὄργη¹²⁶. Di conseguenza, la meditazione sulle parti dell'anima è congiunta alla redazione di quel περὶ παθῶν, di cui avremo modo di parlare più avanti (cfr. cap. III, § 4) ma che, in quanto fondato sui πάθη, esige una chiara presa di posizione sulla natura dell'anima, sede delle passioni. Tali passioni erano studiate da Aristotele anche nella *Retorica*, un'opera che assomma le sue ricerche in questo campo, aperte dalla pubblicazione del *Grillo*¹²⁷.

La *Retorica* non ci dà la definizione dell'ira come ὄρεξις ἀντιλυπήσεως, ma dimostra che lo studio delle passioni era vivo in Aristotele. Più o meno contemporaneo alla *Retorica* si dovrà porre il περὶ παθῶν, in cui Aristotele poteva dare anche all'ira una collocazione giusta, dopo avere risolto i dubbi ch'aveva a proposito delle parti dell'anima, e averli risolti in base alla stessa psicologia che si coglie nel *Prorettico*. Per ciò è difficile ammettere con l'Heitz che su θυμός egli si esprimesse nel modo così deciso, quale è presentato da Stobeo, difficile a causa dell'atteggiamento critico ch'egli ebbe sempre nei confronti della tricotomia platonica e che gli impediva di prendere una posizione troppo netta in proposito. Ciò significa che la posizione rigida recensita da Stobeo fosse affiancata da un'altra più morbida che Stobeo non ricorda. E non ricorda perché i brani ch'egli raccoglie nel cap. XX trattano dell'ὄργη nel senso peggiorativo. Il capitolo, infatti, è formato di 70 passi, tratti per la massima parte da poeti. Platone è ricordato ai numm. 42 e 57, non in quanto autore d'un'opera sul tipo della *Repubblica*, bensì in quanto eroe di fatti vertenti naturalmente sull'ὄργη, intesa nel senso ora fissato¹²⁸. Di Aristotele, invece, si hanno ai numm. 46, 55 e 65 i tre brani citati, senza la indicazione della fonte: al num. 58 è ricordato PLUT., *de cobib. ira* 458f, in cui si accenna pure ad

Aristotele. S'intende, quindi, come il bisogno in cui si trovò Stobeo di mettere insieme un capitolo dedicato all'ὄργη, intesa in un senso ben preciso, abbia potuto comportare una incompletezza nel capitolo stesso, dovuta all'esclusione di quegli altri brani che l'ὄργη presentavano in un senso differente. Si badi ancora: il Rose che nell'*Arist. Ps.*, p. 115 raccoglieva Stob. XX, 46 e 55 sotto il περὶ παθῶν ὄργης (di Stob. XX, 65 non fa menzione), nella terza edizione li ritiene frammenti di lettere inviate da Aristotele ad Alessandro (fr. 660, 661). Tale mutamento il Rose lo giustifica forse alla luce di AEL., *var. hist.*, 12, 54 (fr. 659 Rose³): «Aristotele, volendo placare Alessandro che era proclive all'ira e calmare la sua collera contro tanti, gli scrisse così: 'l'animosità e la collera non si hanno contro gli inferiori, ma contro i superiori: ora a te nessuno è pari'». In tale modo meglio si spiega l'ὄρῶς di Stobeo XX, 46 che suppone un rivolgersi di chi scrive a chi legge, un atteggiamento che non si incontra quasi mai in Aristotele, mentre è comprensibile in una lettera: in un documento del genere, né ufficiale né di scuola, volendo distogliere Alessandro dall'ira, Aristotele poteva calcare la mano sulla passione evidenziandone il lato negativo.

Ma la stessa esigenza di prospettare l'ira nell'aspetto negativo poté sentire un altro scrittore, posteriore ad Aristotele, il quale, trattandone, prese degli spunti da lui e radicalizzò certe posizioni che in lui non si trovavano isolate ma insieme ad altre, le quali, ammorbidendone l'asprezza, presentavano dell'ira un quadro sufficientemente completo, quale si ricava ad es. dall'*EE* o dall'*EN*. In tal caso i brani deriverebbero da un'opera esoterica, non da una lettera. Così il Plezia¹²⁹. Egli si fonda sulla circostanza che nel περὶ ὄργης di Filodemo di Gadara¹³⁰ si legge: «in Nicasirate¹³¹ si dice che l'ira naturale¹³² non solo per la sua propria natura addolora, ma anche offusca i ragionamenti, ἀλλὰ καὶ ἐπισκοτεῖν τοῖς λογισμοῖς». Stob., XX, 55 reca: τῷ λογισμῷ ἐπισκοτεῖν. Il Plezia ritiene che Nicasirate sia stato un peripatetico del II sec. a.C. Il ricorrere delle stesse parole in lui e nel brano riportato da Stobeo fa pensare che egli abbia voluto sfruttare un'opera esoterica del Maestro più che una lettera. La posizione del Plezia ha dei precedenti, in quanto proposta già dal Wilke¹³³,

e potrebbe avere una sua credibilità, anche se, ripeto, sull'esatta collocazione di Nicasirate non si è d'accordo¹³⁴ e la particolare espressione ὄρᾱς di Stob., XX, 46 depone piuttosto a favore d'una lettera.

All'ipotesi dell'Heitz è tornato il Moraux, fondandosi più o meno sugli stessi argomenti. Nelle *Listes*, pp. 76-81 egli pure rileva il carattere platonico dei brani di Stobeeo e pensa che il giovane Aristotele nel περὶ δικαιοσύνης, studiando la giustizia nell'individuo, non poteva non esporre la teoria delle tre parti dell'anima¹³⁵. Riprende il tema in *Le Dialogue sur la Justice*, pp. 79-81: ivi, a proposito di Stob. XX, 46 nota che, anche se la bipartizione dell'anima λογισμός-θυμός «è troppo banale per autorizzare una conclusione accettabile», tuttavia l'aver considerato θυμός un tiranno che mette in fuga λογισμός, ben si addice al περὶ δικαιοσύνης, ch'era fondato sui diversi tipi di relazione tra superiore e inferiore. «C'est un type particulier d'ἀρχή, une relation de commandant à commandé, que l'auteur découvre entre les deux parties de l'âme». Si dovrà pensare allora che nel περὶ δικαιοσύνης dominasse la dicotomia, contro quanto è stato fissato nelle *Listes*? O l'osservazione si limita al rapporto comandante-comandato, al di là di quelle che sono le reali parti dell'anima? In ogni caso il dettato non è chiaro. Inoltre, se è vero che il περὶ δικαιοσύνης è posteriore al *Protrettico*, come vuole Moraux, e se nel περὶ δικαιοσύνης dominava la tripartizione, come vogliono le *Listes*, si avrebbe il passaggio dalla dicotomia chiaramente attestata nel *Protrettico* alla tricotomia del περὶ δικαιοσύνης, esattamente l'inverso di quanto attesta Plutarco. Il che conferma quanto s'è detto sulla labilità di certi argomenti relativi a problemi molto complessi, com'è quello dell'anima, in cui una certa fluidità di posizioni si riflette inevitabilmente nell'espressione in cui vengono calate. Per ciò occorre molta ponderazione nell'interpretarle. In conclusione, anche a proposito dei tre (o due) brani di Stobeeo, è difficile fissare un'attribuzione sicura e non ci sono motivi determinanti per riportarli al περὶ δικαιοσύνης. Né sorte migliore ha il περὶ παθῶν. In effetti i tre brani non presentano un andamento scientifico, quale esigea il περὶ παθῶν, e l'ὄρᾱς, di cui s'è detto, li accosta piuttosto a una lettera. Oltre ciò, penso non si possa

proprio andare. Certo è questo: i tre brani, che sono aristotelici, vanno adeguatamente interpretati: bisogna, cioè, comprendere che la rappresentazione di θυμός è unilaterale e non esprime appieno la visione che Aristotele ne ebbe. Dire che essa corrisponde a una prima fase della speculazione aristotelica è possibile, ma va spiegato, e questo è difficile, perché, s'è visto, quel che creava difficoltà nella psicologia platonica, alla quale Aristotele si riportava, era proprio θυμός, e, dunque, l'ambiguità che circondava θυμός gli impediva di prendere una posizione troppo recisa al riguardo. In altre parole, i tre brani rappresentano l'aspetto negativo di una passione che aveva anche un aspetto positivo e questo aspetto positivo non è evidenziato in Stobeo per le ragioni che si sono illustrate: lo era senza dubbio in altri autori, ad es. in Seneca. Errore è accettare l'un aspetto escludendo l'altro: una critica equilibrata cerca di accordarli entrambi tra loro.

FRAMMENTO 2

Il motivo per il quale sia Rose¹ sia Heitz hanno considerato il frammento parte del περὶ δικαιοσύνης sta forse in ciò che il detto riguarda la vita dell'uomo, vita che, in quanto riposa sul giusto, non può non interessarsi delle cose, anche se in apparenza di poco conto. Ma una tale massima doveva essere di necessità legata al nostro dialogo? La sua vasta applicazione rende molto problematica tale posizione, anche perché Proclo la presenta come una sorta di proverbio: χείριστον λεγόμενον... τοῦτο αἰεὶ ἐπάδοντες... λέγοντες δὲ ταύτην τὴν φωνήν. Per cui mi sembra molto più conveniente al contesto e alla consistenza della citazione riportarla alla raccolta dei *Proverbi*, di cui s'è avuto modo di parlare¹³⁶.

FRAMMENTO 3

Cfr. framm. note 18-19.

FRAMMENTO 4

Nel 355 l'imperatore Costanzo aveva inviato al senato di Costantinopoli una lettera in cui esaltava Temistio e la sua opera filosofica. Tale lettera, redatta in latino, fu poi tradotta in greco, non da Temistio, e c'è arrivata tra le sue opere¹³⁷.

Inoltre, per ringraziare l'imperatore, il nostro retore si sentì in dovere di inviargli un'altra lettera, che è l'orazione dalla quale è tolto il frammento che stiamo discutendo¹³⁸. In essa egli riprende l'idea centrale dello scritto imperiale e la svolge, dimostrando come vero filosofo sia colui che non a parole, ma a fatti realizza quei principî sui quali i cosiddetti filosofi discetano, e cioè l'imperatore. Nel brano si distingue la vanità, *χαυνότης*, dalla magnanimità, *μεγαλοψυχία*, e si dice che l'uomo dabbene non deve disinteressarsi degli onori, bensì averne cura moderata e ragionevole. In *EN.*, II, 7, 1107b 21 sgg. e IV, 7, 1123a 34 sgg. parlando della cura per gli onori, *τιμαῖ*, Aristotele distingue un atteggiamento di centro, la magnanimità, *μεγαλοψυχία*, e i due vizi, l'uno per eccesso, la *χαυνότης*, la vanità, e l'altro per difetto, la *μικροψυχία*, la meschinità d'animo. Nel brano di Temistio si cita l'atteggiamento di centro, la magnanimità, di contro al vizio per eccesso, la vanità. L'uguaglianza del tema lascia pensare che Temistio si riporti a *EN.* E in tal senso si sono espressi il Downey e il Dindorf¹³⁹, editori di Temistio. Si potrebbe però obiettare che l'espressione introdotta in Temistio da *φησί που* non si trova in *EN iisdem verbis*. Di qui l'ipotesi di una diversa attribuzione, a meno che non si pensi che Temistio, colta la differenza tra il vano e il magnanimo, quale leggeva in Aristotele, l'abbia voluta spiegare adducendo l'esempio di chi si gonfia degli onori e di chi li disprezza. Perché, poi, i vocaboli che si leggono nell'esempio o non ricorrono mai in Aristotele (così *ἔξογκώ*, *ἱππόδρομος*¹⁴⁰ e ugualmente l'espressione *ἐγείρειν τὴν ὄφρῦν*) o molto di rado (così *κρότος* usato a proposito delle api che godono del rumore). Se si confronta Temistio con *EE* III, 5, 1232a 39 sgg., un brano che tratta anch'esso del magnanimo, si potrà fare qualche accostamento interessante: ad es. è rilevato subito all'inizio l'atteggiamento sprezzante del magnanimo, *τὸ καταφρονητικὸν εἶναι*, e, insieme, la sua preoccupazione di badare più all'opinione di un solo bravo che di molti insignificanti, due punti che risuonano nel brano di Temistio. E tuttavia neppure nell'*EE* c'è un cenno ai teatri, alle gare, alle spese che tali feste comportano e che ricordano un po' il *π. πλούτου* fr. 2 Lau. Per cui si dovrà concludere o che il brano accenni alle *Etiche* in generale o che

si riporti ad altra opera. Quale, però, è difficile dire, perché non ci sono motivi validi per attribuirlo con Rose³ e Ross al π. δικαιοσύνης o col Chroust al περί πλούτου¹⁴¹, nonostante il ricordo al quale s'è accennato. Per sé la distinzione «magnanimità-vanità» aveva in un libro di etica la collocazione ideale. E ciò rende preferibile la prima posizione, che può essere confortata anche da altri motivi che si colgono da una lettura attenta dell'orazione di Temistio:

a) nell'orazione Aristotele è citato non poche altre volte e quasi sempre l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*. A 31c si hanno ben tre rimandi a *EN.* e precisamente a I, 1, 1095a 5; a II, 2, 1103b 27; a II, 3, 1105b 1 sgg.¹⁴². Tali brani non sono lontani da 1107b 21 sgg. in cui, s'è visto, è fissata la distinzione lusingata nel frammento;

b) Temistio, introducendo le tre citazioni di cui al num. a, afferma che le riporterà con le stesse parole usate da Aristotele: λέγει τοίνυν (*scil.* Aristotele)... αὐτοῖς τουτοιοῖ τοῖς ὄημασι. Il confronto tra Temistio e Aristotele giustifica l'espressione: Temistio cita alla lettera. Nel nostro caso, invece, scrive: φησί που καὶ περί τιμᾶς. La formula è molto più vaga e spiega come l'oratore, soprattutto in un discorso qual era quello che stava componendo, abbia potuto prendersi una certa libertà nel presentare il pensiero dello Stagirita. Quindi si dovrà concludere che il frammento non appartiene a nessun'opera esoterica: il nucleo della citazione rimanda all'*EN.* mentre il resto deriva, in quanto esemplificazione, da Temistio.

NOTE

¹ *Fragm. Arist.*, pp. 19-23.

² Ross, *Fragm. Sel.*, pp. 96-99. Lo stesso in *Select Fragm.*, pp. 100-102. Qui, però, al fr. 4, oltre PLUT., *Mor.*, 1040e, è citato anche CIC., *Hortensius*, fr. 81 MÜLLER (= AUGUST., *c. Jul. Pel.*, 4, 14, 72).

³ *Dialoge*, p. 48 sg.

⁴ Secondo BERNAYS, *Dialoge*, p. 51 gli ἑξωτερικοὶ λόγοι, ai quali accenna *Met.* XIII, 1, 1076a 28-29 e nei quali si trattava delle idee, sarebbero proprio il περὶ δικαιοσύνης e altre opere giovanili — posizione molto discutibile, se si pensa che al problema delle idee Aristotele aveva dedicato espressamente non pochi scritti. Cfr. CHROUST, *Aristotle*, II, 324 nota 12.

⁵ *Verl. Schrif.*, p. 169 sgg.

⁶ *Aristotele*, pp. 37-38 nota 2.

⁷ *Arist. Perd.*, I, 221 sgg.

⁸ *Arist. Perd.*, II, 270 sgg. Il brano di Eliano parla di un muletto il quale, nonostante la vecchiaia, volle aiutare gli altri più giovani a portare carichi per la costruzione del Partenone. Per questo gli Ateniesi stabilirono di nutrirlo a spese pubbliche. Stobeo, a sua volta, dà una visione sintetica dell'etica peripatetica, partendo dall'anima e dalle sue distinzioni, parla poi della virtù e termina illustrando i rapporti dell'uomo coi figli, coi concittadini, con tutti i suoi simili. I due brani trattano, dunque, di giustizia, in un modo che sembra trovare consonanze in Epicuro, *max.* 32 e 33: e siccome Epicuro ha attaccato l'Aristotele «giovanile», Bignone conclude che i due brani citati avessero posto nel περὶ δικαιοσύνης. Il ragionamento è verisimile; restano, però, non pochi dubbi non soltanto rispetto all'attribuzione dei due passi, ma soprattutto alla consistenza del secondo e cioè alla sua aristotelicità, che neppure il Bignone riesce a provare pienamente. Del resto il titolo stesso di Stobeo è indicativo: Ἀριστοτέλους καὶ τῶν λουπῶν

περιπατητικῶν περὶ τῶν ἡθικῶν. Voler riportare tutto ad Aristotele mi pare un non tener conto di tale espressione.

⁹ ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik*, Zürich 1951, pp. 29-30. Torna con maggiore ampiezza sull'argomento in *Die Dialoge des Aristoteles*, pp. 193-94, in cui rileva la critica che Aristotele mosse a Platone, nega l'esistenza dell'idea separata nel dialogo e sottolinea la concretezza dell'analisi dei varî tipi di giustizia, che in esso dominavano, come in *EN*. V.

¹⁰ L. ROBIN, *Aristote*, Paris 1944, pp. 15 sgg. R. HIRZEL, *Der Dialog*, I, 287 sgg.; E. ZELLER, *Phil. der Gr.*, 1879³ II, 2, pp. 57-9. Non si pronuncia H. FLASHAR, *Die Philosophie der Antike* cit. 3, p. 283, ma ritiene che *Etica e Politica* presuppongano il dialogo — e ciò giustifica il tentativo di ricostruzione.

¹¹ *A la recherche de l'Aristote Perdu, Le dialogue sur la Justice*, par P. MORAUX, Louvain, Paris 1957.

¹² MORAUX, *Le dialogue sur la Justice*, p. 41 sgg.

¹³ *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, par F. NUYENS, tr. fr. Louvain 1948, p. 93 sgg.

¹⁴ MORAUX, *Le dialogue sur la Justice*, pp. 156 sgg.

¹⁵ Sui rapporti «*Protrettico* — περὶ δικαιοσύνης» il Moraux è tornato in un saggio *From the Protrepticus to the Dialogue on Justice* in «DÜRING-O-WEN, *Aristotle and Plato*», pp. 113-32. Ivi ribadisce la più complessa visione delle diverse forme di autorità che s'incontra nel περὶ δικαιοσύνης rispetto al *Protrettico*, sottolinea la più precisa definizione del rapporto anima-corpo, che suppone uno studio più puntuale della natura di tali rapporti, evidenzia come l'intellettualismo radicale dominante nel *Protrettico* sia stato ammorbidito e rileva, infine, come nel περὶ δικαιοσύνης sia stata abbandonata la teoria delle idee. Tale approfondimento di problemi giustifica le conclusioni già riportate in *Le Dialogue sur la Justice*.

¹⁶ MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice*, p. 109 sgg.

¹⁷ MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice*, p. 52.

¹⁸ Cfr. quel che s'è detto a proposito del *Menesseno* intr. § 1.

¹⁹ G. VERBEKE, *Bulletin de littérature aristotélicienne* in «Revue Philosophique de Louvain» 56 (1958), pp. 608-14; R. WEIL, *A la recherche de l'Aristote Perdu* in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» CLII (1962), pp. 401-12 (e del Weil cfr. già *Aristote et l'Histoire* cit., pp. 149-150, nota 406); G. R. MORROW, in «Gnomon» XXX (1958), pp. 441-42;

DÜRING, *Aristotele*, tr. it., p. 538 «il tentativo di ricostruzione del Moraux è molto allettante, ma deve rimanere un'ipotesi».

²⁰ E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, p. 437 sgg.

²¹ A. H. CHROUST, *Aristotle's On Justice: A Lost Dialogue* in «The Modern Schoolman» XLIII (1966), pp. 249-63 ora in *Aristotle* II, 71-85. A proposito dei 51 punti scrive Chroust p. 80: «they are certainly not quotations, nor are they fragments in the traditional sense of the term, but should be regarded merely as a kind of tentative (and disorderly and probably incomplete) 'table of likely contents'».

²² ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, Paris 1958, Ie. édit. I, p. 12, nota 32. Nella seconda edizione, del 1970, *Éthique* I, 1, p. 21 l'accenno al libro del Moraux è più sfumato.

²³ É. DE STRYCKER, in «Les Etudes Classiques» XXVI (1958), pp. 205-06; R. CADIOU, *Aristote et la notion de justice* in «Revue des Études Grecques» LXXIII (1960), pp. 224-29; É. ÉVRARD, *A propos de l'Aristote perdu* in «Revue Belge de Philologie» XLVIII (1970), pp. 963-4. De Strycker e Evrard recensiscono il libro e ne accettano le conseguenze. Cadiou lo presenta con ricchezza di riferimenti, pur senza prendere posizione rispetto alle tante asserzioni che fa il Moraux.

²⁴ A. KOYRÉ, *Introduzione a Platone* tr. it., Firenze 1973, p. 87 sgg.; J. DE ROMILLY, *La Loi dans la pensée grecque*, Paris 1971, p. 179 sgg.

²⁵ R. LAURENTI, *Genesi della Politica di Aristotele*, cit., p. 110 sgg.

²⁶ Per il *de philosophia* cfr. fr. 8 Ross, p. 75 e sgg. e per la *Politica*, cfr. I, 2, 1252a 24 sgg.

²⁷ *Polis e economia nella Grecia antica* a c. di M. VEGETTI, Bologna 1976, p. 82; WEIL, *Aristote et l'Histoire* cit., p. 332 sgg. Da rilevare quel che scrive WEIL, *ibid.*, p. 335 «Ainsi Aristote démontre-t-il le caractère naturel de la 'cité' — considérée comme une 'fin', composée d'éléments qui tous sont déjà conformes à la nature». Cfr. pure nota 38 e *Aristotle's Political Theory* by R. G. MULGAN, Oxford 1977, p. 13 sgg.

²⁸ D.L. n. 21 τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος ἄβ̄γ; n. 22 τὰ ἐκ τῆς πολιτείας ἄβ̄.

²⁹ PROCL. in *Plat. Remp.*, p. 350 BAS. (fr. 180 Rose³).

³⁰ *Listes*, pp. 40-41.

³¹ WEIL, *Aristote et l'Histoire*, pp. 146-47.

³² MERGUET, *Lexikon* II, 113.

³³ *Aristotele, Poetica* a c. di A. ROSTAGNI, Torino 1945, p. 3; *Aristotele, Dell'Arte Poetica* a c. di C. GALLAVOTTI, Milano 1974, pp. 119-20.

³⁴ GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1, pp. 343-44.

³⁵ XEN., *Mem.*, IV, 6, 5-6; PLATO, *Resp.* 339b; 359a; *Minos* 314d; *Theaet.* 172a sgg.

³⁶ Si ricordi il *de anima* I, 2, 403b 20 sgg., *Pol.* II, 1, 1260b 27 sgg.

³⁷ G. VERBEKE, *Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote* in «Revue Philosophique de Louvain» 59 (1961), pp. 405-30 mette in luce il punto di partenza della riflessione filosofica di Aristotele, che «se trouve généralement dans les opinions communes et même l'élaboration de sa pensée se fait en contact étroit avec les conceptions préphilosophiques». Ciò è in linea con quanto si legge in *Met.*, I, 2, 982b 12 sgg. sull'origine della filosofia dalla meraviglia. Cfr. A. H. CHROUST, *Philosophy starts in Wonder*, in «Divus Thomas» LXXV (1972), pp. 56-66.

³⁸ Il frammento evidenzia il profondo senso che Aristotele ebbe della storia e del divenire del pensiero umano. Cfr. GUTHRIE, *History*, I, 39 sgg. e cap. VIII, testo, nota 15.

³⁹ «Non parliamo poi dello splendore della virtù, ignoto a chi non riesca a immaginare quanto sia bello il volto della giustizia e della temperanza: non sono così belli né espero né la stella dell'aurora» *Enn.* I, 6, IV (tr. Cilento).

⁴⁰ Si ricordi l'opposizione νόμος-φύσις che emerse in tutta la sua complessità e tragicità al tempo dei sofisti, anche se se ne possono trovare i germi nella speculazione precedente. Cfr. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel 1945 (= Darmstadt 1980). Più recente G. CASERTANO, *Natura e istituzioni umane nella dottrina dei sofisti*, Napoli 1971 e il già citato volume di J. DE ROMILLY, *La Loi dans la Pensée grecque* (cfr. nota 24).

⁴¹ Che il libro V dell'*EN.* sia costituito di due parti, capp. I-V e capp. VI-IX è ammesso da tutti e risponde al vero. È pure constatazione comune che nella seconda parte non c'è la stessa omogeneità e fusione che nella prima: cfr. *Aristotele, Il libro della Giustizia* a c. di R. LAURENTI, Bari 1978, p. 180 n. 115. Più specificamente, sul disordine dei capp. VI-VII cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1 p. 385 sgg. DIRLMEIER *NE.*, 416-17; MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice* cit., pp. 124-125 n. 44 considera la sezione 1133b 28 -

1134a 23 una «feuille volante» inserita nel contesto. In effetti, in quanto il diritto naturale era fondamento di tutte le altre specie di diritto, una sua trattazione era comprensibile all'inizio del libro, e non ben al di là della metà! E quindi, anche da questa considerazione si conclude che in qualche altra opera l'ordinamento della materia era più organico, più «secundum naturam» e non ci sarebbe niente di strano che tale opera fosse il *περὶ δικαιοσύνης*.

⁴² CIC. *de re publ.*, III, 9, 14 sgg.

⁴³ CIC. *de re publ.*, III, 10, 17.

⁴⁴ ARIST. *EN.*, V, 10, 1134b 27-30.

⁴⁵ Cfr. *The Ethics of Aristotle* by J. BURNET, London 1900 p. 232 sgg. e GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, II, 1, 385 sgg.

⁴⁶ Sul modo estremamente conciso e non troppo ortodosso con cui Aristotele fa giustizia della posizione platonica cfr. *The Politics of Aristotle* by W. L. NEWMAN, Oxford 1887, II, 99-100. Ma cfr. pure l'osservazione di E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., p. 443.

⁴⁷ In tal modo si giustificherebbero le supposizioni che i critici hanno avanzato a proposito di *EN.* V, capp. VI-VII: vedi nota 41. Così pure troverebbe conferma la tesi di A. K. KENNY, *The Aristotelian Ethics*, by A. K. Oxford 1978, pp. 60-69, secondo il quale lo studio di *EN.* V-VII, i cosiddetti libri comuni, rivela un impasto lessicale e un giro di pensiero che si riportano all'*EE* e non all'*EN*: questo tanto più si spiegherebbe, se parte di *EE* derivasse da un'opera come il *περὶ δικαιοσύνης*.

⁴⁸ GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, II, 1, p. 386.

⁴⁹ MERGUET, *Lexikon*, I, 100.

⁵⁰ τὴν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην: *EN.*, V, 4, 1130a 14.

⁵¹ Sul vasto impiego di elementi matematici in Platone cfr. tra gli altri CH. MUGLER, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strasbourg 1948. Per il concetto di ἀναλογία, proporzione, che è tra i più antichi del pensiero greco, solidamente fissato già in Eraclito, cfr. *ibid.*, p. 81 sgg. e *Polarity and Analogy* by G. E. R. LLOYD, Cambridge 1966, p. 172 sgg. Né si dimentichi con quanta passione, svolgendo posizioni pitagoriche, Platone studiò l'irrazionale nell'aritmo geometria: cfr. P. COSENZA, *L'incommensurabile nell'evoluzione filosofica di Platone*, Napoli 1977.

⁵² Sui rapporti Aristotele-Pitagorici cfr. *Met.*, I, 5, 985b 23 sgg. e le note di REALE, ARISTOTELE, *La Metafisica*, Napoli 1968, I, pp. 164-65.

⁵³ ARISTOTELE, *Il libro della giustizia* cit., pp. 155-57 note 71-72.

⁵⁴ MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice*, p. 120.

⁵⁵ *Athen. Pol.*, 63-69.

⁵⁶ MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice* cit., p. 121.

⁵⁷ MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice*, p. 119.

⁵⁸ ARISTOTELE, *Il libro della giustizia* cit., pp. 125-126.

⁵⁹ *Arete bei Platon und Aristoteles* von H. J. KRAEMER, Heidelberg 1959, p. 244 sgg. e DÜRING, *Aristotele*, p. 505 sgg.

⁶⁰ PLATO, *Theaet.*, 176a-b.

⁶¹ Per il DÜRING, *Aristotele*, pp. 141-143 i primi due libri della *Retorica* risalirebbero alla fine del periodo 360-355.

⁶² È dottrina comune nell'Accademia: DÜRING, *Protrepticus*, p. 177.

⁶³ Per ξῆτις cfr. BONITZ, *I.A.*, 260B 31 sgg. e D. J. ALLAN, *La filosofia di Aristotele* tr. it., Milano 1973, p. 152.

⁶⁴ DÜRING, *Protrepticus*, p. 98 e *EN.*, V, 1, 1129a 7 sgg.

⁶⁵ «Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae...» BOETHII, *Comm. in libr. Aristotelis περὶ ἑρμηνείας* pars posterior ed. MEISER, Lipsiae 1880 p. 25. Sull'importanza del brano cfr. V. SAINATI, *Storia dell'Organon aristotelico*, Firenze 1968 p. 209 sgg. e A. PAGLIARO, *Il capitolo linguistico della Poetica di Aristotele* in «Nuovi Saggi di Critica Semantica», Firenze Messina 1963², p. 114 sgg.

⁶⁶ *op. cit.*, p. 29, 13 sgg.

⁶⁷ Sul processo della sensazione cfr. *de anima*, II, 5, 416b 32 sgg. e ARISTOTLE, *de anima* by R. D. HICKS, Amsterdam 1965², p. 350 sgg. Sul processo dell'intellezione cfr. *de anima* III, 4, 429a 10 sgg.

⁶⁸ *Arist. Ps.*, p. 92.

⁶⁹ «Plato nowhere explicitly abandons the tripartition of the soul, but

in the later dialogues it falls into the background, and it is difficult to say that in any of them, the *Timaeus* apart... it is unambiguously presupposed» D. A. REES, *Bipartition of the Soul in the Early Academy* in «Journal of Hell. Studies» LXVII (1957). p. 113 e a pag. 116 a proposito delle *Leggi* «The *Laws* does, in fact, suggest a bipartition of the soul more naturally than a tripartition, as is confirmed by IX, 863e-864a».

⁷⁰ REES *art. cit.* p. 115 sottolinea l'ambiguità di *Leg.* 863b, in cui non viene specificato se θυμός sia μέρος ο πάθος.

⁷¹ Cfr. *fr.* 5, p. 33, 15-20 Ross.

⁷² *MM.*, I, 1182a 23 sgg. e H. DIELS, *Doxogr. Gr.*, pp. 389-90.

⁷³ *Aristotelis de anima libri tres*, recognovit F. A. TRENDELENBURG, Ienae 1833, p. 528.

⁷⁴ ARISTOTLE, *de anima* by R. D. HICKS, *cit.*, p. 550.

⁷⁵ *Xenokrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, von R. HEINZE, Leipzig 1892, p. 140 sgg. ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, parte II, vol. III/2 a c. di M. ISNARDI PARENTE, Firenze 1974, pp. 969 sgg.

⁷⁶ Cfr. D. A. REES, *Theories of the Soul in the early Aristotle* in DÜRING-OWEN, *Aristotle and Plato*, pp. 191-200.

⁷⁷ Oltre gli articoli del REES *cit.* cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, II, 1, p. 93 sgg. Sulla difficoltà del testo cfr. DIRLMEIER, *NE.*, pp. 292-93.

⁷⁸ GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, II, 1, p. 98.

⁷⁹ *Aristotelis Ethica Nicomachea*, recognovit F. SUSEMIHL, Lips. 1887, p. 24.

⁸⁰ GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, II, 1, p. 98.

⁸¹ BIGNONE, *Arist. Perd.*, I, 222-23. Ma già HIRZEL, *Der Dialog* *cit.*, I, 287. Riprende l'osservazione MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice*, p. 59.

⁸² *Pol.*, VI, 4, 1319a 19 sgg. e PLATO, *Leg.*, III, 677b.

⁸³ *Resp.*, II, 360c.

⁸⁴ *Resp.*, II, 360d.

⁸⁵ LACT., *inst. div.*, V, 16, 2-4.

⁸⁶ Cfr. *Plato's Moral Theory: the early and middle Dialogues* by T. IRWIN, Oxford 1977, pp. 239 sgg.

⁸⁷ I due casi sono prospettati da LACT., *inst. div.*, V, 16, 5-14. Per una spiegazione del contrasto che doveva avvertire Carneade tra giustizia e utile e cioè tra istinti e *virtus-ratio* cfr. S. NONVEL PIERI, *Carneade*, Padova 1978, pp. 37-52 e «Lo Scetticismo Antico» Atti del Convegno tenuto a Roma, 5-8 nov. 1980, Bibliopolis, Napoli 1981, voll. I, II *passim*.

⁸⁸ Sono coloro che pongono il piacere come fine.

⁸⁹ Mi pare sia questo il punto sul quale fa leva la dimostrazione di Crisippo, la differenza cioè del desiderabile per sé e di ciò che è buono e accettabile. Cfr. M. POHLENZ, *La Stoa* tr. it., Firenze 1967, I, 243 sgg.

⁹⁰ E cioè che ogni virtù sia soppressa. Cfr. PLUTARCO, *Le contraddizioni degli Stoici* a c. di M. ZANATTA, Bari 1976, p. 19.

⁹¹ E cioè al piacere.

⁹² *SVFr.*, III, 23, p. 8.

⁹³ τῶν δὲ δι' αὐτὰ αἰρετῶν ὄντος καὶ τοῦ καλοῦ: *SVFr.*, III, 23, p. 8. Su τὸ καλόν cfr. *SVFr.*, III, 29-37, pp. 9-11.

⁹⁴ μείζον ἀγαθὸν ἀπολιπόντες τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον τῆς ἡδονῆς *SVFr.*, III, 23, p. 8.

⁹⁵ *SVFr.*, III, 117, pag. 28.

⁹⁶ Sugli indifferenti προσηγμένα καὶ ἀποπροσηγμένα cfr. *SVFr.*, III, 127, p. 31 sgg.

⁹⁷ M. POHLENZ, *La Stoa* cit., I, pp. 37-39 e 248 sgg. Su Aristone A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, 1980, pp. 142 sgg.

⁹⁸ M. POHLENZ, *La Stoa* cit., I, 258 sgg.

⁹⁹ PLUTARCO, *Gli opuscoli contro gli Stoici* a c. di M. BALDASSARRI, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1976, I, p. 78.

¹⁰⁰ Cfr. cap. XII, fr. 1a-d (= *Protr.* fr. 16 Ross).

¹⁰¹ Accenni ad Aristippo ricorrono solo in *Met.*, II, 2, 996a 32 (cfr.

XIII, 3, 1078a 33) ove si rileva il disinteresse di lui per le matematiche e a *Rhet.*, II, 23, 1398b 29 in cui si puntualizza il parlare arrogante di Platone di fronte a quello tutto diverso di Socrate. Dottrine edonistiche di Aristip-po Aristotele non conosce, secondo G. GIANNANTONI, *I Cirenaici*. Firenze 1958, pp. 88-95 e cap. XII, testo nota 44. Ma in contrario cfr. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* par J. TRICOT, Paris 1972³ p. 369 nota 3.

¹⁰² Cfr. cap. XII, § 1.

¹⁰³ ROSE, *Arist. Ps.*, p. 89; BERNAYS, *Dialogue*, p. 49.

¹⁰⁴ «... mihi nullo modo persuadere possum priorem locum, non vero posteriorem ab Aristotele in dialogo positum fuisse...» *Fragm. Arist.*, p. 20.

¹⁰⁵ E. SCHÜTRUMPF, *Aristoteles über Athen in* περὶ δικαιοσύνης (fr. 1 Ross) in «Hermes» 108 (1980), pp. 322-37.

¹⁰⁶ δπου... ἀπέκτειναν: il plurale riferito al singolare Eratostene si giustifica col fatto che i trenta eran considerati quasi un unicum, nonostante la molteplicità delle persone.

¹⁰⁷ Questo va messo bene in evidenza perché si sa con quanta disinvoltura Aristotele e, in generale, gli antichi, son soliti talora citare. Qui il caso è del tutto differente: si trattava di citare alla lettera, perché il brano valeva solo se riportato come era stato scritto dall'autore.

¹⁰⁸ Sui problemi del περὶ λέξεως cfr. DÜRING, *Aristotele*, p. 143 sgg. e *Aristote, Rhétorique* III par M. DUFOUR-A. WARTELE, Paris 1973, p. 5 sgg.

¹⁰⁹ *Rhet.*, III, 7, 1408a 16-19.

¹¹⁰ Per una trattazione di tali rapporti cfr. P. MORAUX, *Le dialogue sur la Justice*, pp. 140-64.

¹¹¹ ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ: Ross, *Fragm. Sel.*, p. 146. È accostabile all'«egoista buono» di *EN*. IX, 8, 1168a 28 sgg.

¹¹² Cfr. *Politico* testo, § 2.

¹¹³ Cfr. cap. III, testo nota 26.

¹¹⁴ MORAUX, *Le Dialogue sur la Justice*, p. 156 sgg.

¹¹⁵ Così, in DÜRING, *Protrepticus* 1961, p. 287, in cui la collocazione temporale del περὶ δικαιοσύνης nella prima metà degli anni 50, e cioè, a quanto sembra, nel quinquennio 360-355 a.C., è data non senza un qualche

dubbio «possibly». Il *Protrettico* compare, invece, qualche anno dopo. Nell'*Aristoteles*, che è del 1966, tr. it., 62-63 *Protrettico* e il dialogo *Sulla giustizia* sono allineati e collocati nel periodo che va dal 355 circa fino alla morte di Platone. La stessa posizione in P. W. RE., 1968 Suppl. XI, 333. Tuttavia, come s'è notato, al di là della questione sulla priorità d'un'opera rispetto all'altra, conta l'atmosfera uguale che regna nei frammenti dei due scritti e che li riporta allo stesso periodo.

¹¹⁶ *The Probable Dates of Some of Aristotle's Lost Works* in «Aristotle» II, 6-7.

¹¹⁷ E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., pp. 437-46.

¹¹⁸ Per una presentazione del capitolo di *EE* cfr. G. VERBEKE, *La critique des Idées dans l'Éthique Eudémienne* in «Untersuchungen zur Eudemischen Ethik» Akten des 5. Symposium Aristotelicum, Berlin 1971, herausg. von P. Moraux und D. Harlfinger, pp. 135-157. Cfr. pure E. BERTI, *Multiplicité et unité du bien selon EE I 8*, *ibid.*, pp. 157-184.

¹¹⁹ Cfr. introd. testo nota 126.

¹²⁰ Vedili in *Politico* cap. III, Frammenti di sede incerta.

¹²¹ Le ἀρχαί a cui si accenna sono i princípi della psicologia platonica, e cioè la tricotomia dell'anima. Per il libello plutarqueo cfr. F. BECCHI, *Contributi allo studio del de virtute morali di Plutarco* in «Studi Italiani di Filologia Classica» NS. XLVI (1974), pp. 129-47.

¹²² *Thes. Gr. Ling.* sub v. πολύς.

¹²³ PLUTARQUE, *Oeuvres Morales* VII, 1 par DUMORTIER-DEFRADAS, Paris 1975 p. 25. Cfr. pure DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 353-55.

¹²⁴ PLAT., *Resp.* 441a.

¹²⁵ Sembra quindi eccessivo quel che scrive HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 22, commentando il brano di Plutarco «in quo loco illud praecipue notatu dignum puto, Aristotelem sibimet ipsi opponi, ita ut, quum primum Platonis sententiam probasset scriptisque expressisset, postea eam immutaverit...» Proprio la natura di approfondimento di cui s'è detto, riesce a spiegare anche la posizione di F. NUYENS, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote* cit., pp. 90 sgg. secondo il quale, nel *Protrettico*, vicino alla concezione dell'unione anima/corpo come castigo, apparirebbe l'altra, quella teleologica, che finirà per dominare nel pensiero aristotelico. Se tali concezioni coesistono nel *Protrettico*, non dovevano contrapporsi con violenza tra loro, e

pertanto la seconda, più rispondente alle esigenze del suo pensiero, Aristotele la vide come lo svolgimento logico della prima.

¹²⁶ *de anima*, I, 1, 403a 30 sgg.

¹²⁷ Cfr. nota 61. Diversa posizione in *Aristote, Rhétorique* par DUFOUR Paris 1960², I, pp. 14-16.

¹²⁸ Ecco il n. 42: «Platone, adiratosi un giorno con un servo, gli impose di ringraziare gli dèi ch'era adirato: se non lo fosse stato, non avrebbe assolutamente evitato la punizione». E il 57: «Platone, adiratosi un giorno con un servo, alla presenza di Senocrate, disse: 'Prendilo e sferzalo, perché sono adirato'».

¹²⁹ *Arist. Epist. Fragm.*, p. 126. Più di recente *Aristotelis Privatorum Scriptorum Fragmenta*, recognovit M. PLEZIA, Lips. 1977, pp. 26-27: ivi recensisce Rose³ fr. 660 e 661 tra i «fragmenta quae vix recte ad epistolas referri solent.».

¹³⁰ ROSE³, p. 416 e PHILODEMI *de ira liber* edidit C. WILKE, Lips. 1914, XXXVIII, 28 sgg., p. 78.

¹³¹ ROSE³, *ibid.*, legge παρὰ δ' ἐνὶ Πασικράτει λέγεται κτλ. mentre Wilke *ibid.* παρὰ δὲ Νικασικράτει λέγεται. Tale lezione è condivisa da Plezia.

¹³² È noto che gli epicurei distinguevano tra «ira naturale» e quella che definivano «ira vana»: τὴν κενὴν ὀργήν... τὴν δὲ φυσικὴν ὀργήν: Cfr. PHILODEMI *de ira* cit., XXXVIII, 1 sgg. Per essi l'ira naturale non era un male, anzi era male non accoglierla.

¹³³ PHILODEMI *de ira liber* cit., p. XXI sgg.

¹³⁴ R. PHILIPPSON in P. W. RE. XVII, 281-82 lo ritiene un epicureo, capo, per di più, della scuola di Rodi che in non pochi punti si scontrò con la scuola epicurea di Atene. Uno di questi era precisamente l'ira, che per Nicasirate era un male e, dunque, andava rifiutato, mentre l'opinione comune, di cui a nota 132, voleva il contrario.

¹³⁵ I brani di Stobeo *Flor.* XX, 47 e 55 «sono molto probabilmente estratti d'un dialogo scritto sul modello della *Repubblica*, il περὶ δικαιοσύνης. Aristotele, studiando in esso la giustizia nell'individuo, non poteva mancare di esporre, sul modello di Platone, la teoria delle tre parti dell'anima» MORAUX, *Listes*, p. 78.

¹³⁶ Framm. nota 9.

¹³⁷ THEMISTII *Orationes quae supersunt*, recensuit SCHENKL, opus consummaverunt G. DOWNEY ET A. F. NORMAN Lips. 1974, III, pp. 121-28. Sull'autore della traduzione si discute e non è affatto probabile che sia stato Temistio: cfr. THEM. *Orationes* cit., III, p. 122, nota.

¹³⁸ THEMISTII *Orationes* cit., I, pp. 31-32.

¹³⁹ DOWNEY (*Themistii Orationes* cit., I, p. 32) e il DINDORF (W. DINDORF, *Themistii Orationes*, Hildesheim 1961², p. 508 «tota quae sequitur sententia usque ad εἰ οὖν οὐ φιλόσοφος ex Aristotele petita est 2 Eth. c. 3»). Sulla μεγαλοψυχία cfr. D. A. REES, *Magnanimity in the Eudemean and Nicomachean Ethics*, in «Untersuchungen zur Eudemischen Ethik» cit. pp. 231-243.

¹⁴⁰ In Aristotele non si ha cenno all'ippodromo, nonostante che in Atene ce ne fosse uno, ricordato più volte: cfr. K. SCHNEIDER in P. W. RE. VIII, 1743. Platone lo menziona una volta a *Crit.* 117c.

¹⁴¹ *Aristotle* II, p. 291 si limita a scrivere che il brano di Temistio «may possibly be a fragment of the Aristotelian *On Wealth*.».

¹⁴² Non sarà inutile citare il brano intero: «dice dunque l'un legislatore (*scil.* Aristotele) nei libri in cui tratta della virtù etica, con queste stesse parole, che il "fine di essa non è la conoscenza, ma l'azione": e ancora: "non facciamo l'esame per sapere che cos'è la virtù, ma per diventare buoni mediante le azioni" e altrove: "riguardo alle altre scienze il sapere ha grande importanza, riguardo alle virtù il sapere vale poco o niente, mentre le opere non sono poco, ma tutto".».

CAPITOLO II

ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΩΝ

SOMMARIO: *Testimonianze e frammenti* 1. Il περὶ ποιητῶν di Aristotele 2. Ipotesi sulla composizione dello scritto e rapporti con la *Poetica* 3. La trattazione della mimesi 4. Contro la condanna platonica della poesia: la catarsi delle passioni 5. Il II libro del περὶ ποιητῶν 6. I frr. 8 e 9 e il III libro del περὶ ποιητῶν 7. I frr. 2a, 2b, 2c 8. Conclusione.

ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΩΝ

TESTIMONIA

- 1 ARIST. *Poet.* 1454b 15-18. Ταῦτα δὴ διατηρεῖν, καὶ πρὸς τούτοις τὰ παρὰ τὰς ἕξ ἀνάγκης ἀκολουθούσας αἰσθήσεις τῇ ποιητικῇ· καὶ γὰρ κατ' αὐτάς ἐστιν ἀμαρτάνειν πολλάκις, εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις ἱκανῶς.
- 2 *Vita Arist. Marciana*, p. 427. 3-7 (Rose). Ἔως μὲν οὖν ἔτι νέος ἦν, τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐπαιδεύετο παιδείαν, ὡς δηλοῖ τὰ γεγραμμένα αὐτῷ ὀμηρικὰ ζητήματα καὶ ἡ τῆς Ἰλιάδος ἔκδοσις ἣν δέδωκε πρὸ Ἀλεξάνδρου καὶ ὁ περὶ ποιητῶν διάλογος καὶ τὸ περὶ ποιητικῆς σύγγραμμα καὶ αἱ ῥητορικαὶ καὶ τέχναι . . .
- 3 *Vita Ar.* (ante ps.-Ammon. *in Cat.*). Ὁ μὲν οὖν Ἀριστοτέλης ἔτι νέος ὦν τὴν τῶν ἐλευθέρων παιδείαν ἐπαιδεύετο, ὡς δηλοῖ τὰ γεγραμμένα αὐτῷ περὶ ποιητικῶν καὶ πρὸς ποιητάς, ἔτι μέντοι τὰ Ὀμήρου προβλήματα καὶ αἱ ῥητορικαὶ τέχναι.
- 4 DIO CHR. *Or.* 53. 1: cfr. introd. fr. 16.

FRAGMENTA

1

(R² 59, R³ 70)

DIOG. LAERT. 8. 2. 57-58 (3). Ἀριστοτέλης δ' ἐν . . . τῷ περὶ ποιητῶν φησιν ὅτι καὶ Ὀμηρικὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν γέγονε, μεταφορικὸς τ' ὦν καὶ τοῖς

DEI POETI

TESTIMONIANZE

Arist. *Poet.*, 1454b 15-18. A tali cose deve badare (*scil.* il 1 poeta) e inoltre a quelle che si oppongono alle sensazioni che di necessità si accompagnano alla composizione poetica¹, perché anche in queste si può spesso cadere in errore, e se ne è parlato a sufficienza negli scritti pubblicati².

Vita Arist. Marciana, p. 427, 3-7 Rose. Finché fu giovane, 2 ricevette l'educazione dei liberi, come dimostrano le sue *Ricerche Omeriche*, l'edizione dell'*Iliade* che curò per Alessandro, il dialogo *Dei poeti*, lo scritto *Sulla poetica* e le arti retoriche³...

*Vita Arist. vulgo*⁴ (ante ps. Ammon. *in Cat.*). Aristotele nella 3 sua giovinezza ricevette l'educazione dei liberi, come dimostrano i suoi scritti sulle cose poetiche e ai poeti, inoltre i problemi di Omero e le arti retoriche⁵...

Dio Chr. *or.* 53, 1. Cfr. introd. fr. 16.

4

FRAMMENTI

DIOG. LAERT., VIII, 2, 57-58. Aristotele... nell'opera *Dei Poeti* 1 dice che Empedocle fu omerico e solenne nell'espressione⁶, in quanto amava le metafore e usava gli altri espedienti della poesia, e che, avendo scritto altri componimenti poetici, come la *Spedizione di Serse*⁷ e un *Proemio ad Apollo*⁸, più tardi sua

ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος· καὶ δὴ ὅτι γράψαντος αὐτοῦ καὶ ἄλλα ποιήματα τὴν τε τοῦ Ξέρξου διάβασιν καὶ προοίμιον εἰς Ἄπολλωνα, ταῦθ' ὕστερον κατέκαυσεν ἀδελφὴ τις αὐτοῦ — ἢ θυγάτηρ, ὡς φησιν Ἰερώνυμος — τὸ μὲν προοίμιον ἄκουσα, τὰ δὲ Περσικὰ βουλευθεῖσα διὰ τὸ ἀτελείωτα εἶναι. Καθόλου δέ φησι καὶ τραγωδίας αὐτὸν γράψαι καὶ πολιτικά.

2 a

(R² 60, R³ 71)

ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ. 8. 2. 51-52 (1). Ἐμπεδοκλῆς, ὡς φησιν Ἰππόβοτος, Μέτωνος ἦν υἱὸς τοῦ Ἐμπεδοκλέους, Ἀκραγαντῖνος . . . λέγει δὲ καὶ Ἐρατοσθένης ἐν τοῖς Ὀλυμπιονίκαις τὴν πρώτην καὶ ἑβδομηκοστὴν ὀλυμπιάδα νενικηκέναι τὸν τοῦ Μέτωνος πατέρα, μάρτυρι χρώμενος Ἀριστοτέλει. Ἀπολλόδωρος δ' ὁ γραμματικὸς ἐν τοῖς χρονικοῖς φησὶν ὡς ἦν μὲν Μέτωνος υἱός, εἰς δὲ Θουρίους αὐτὸν νεωστὶ παντελῶς ἐκτισμένους ὁ Γλαῦκος ἐλθεῖν φησίν'. Εἶθ' ὑποβάς 'οἱ δ' ἱστοροῦντες ὡς πεφευγῶς οἴκοθεν εἰς τὰς Συρακούσας μετ' ἐκείνων ἐπολέμει πρὸς τοὺς Ἀθηναίους . . . ἀγνοεῖν τελέως ἐμοὶ δοκοῦσιν. Ἡ γὰρ οὐκέτ' ἦν ἢ παντελῶς ὑπεργεγηρακῶς, ὅπερ οὐ φαίνεται'. Ἀριστοτέλης γὰρ αὐτόν, ἔτι τε Ἡράκλειτον, ἐξήκοντα ἐτῶν φησὶ τετελευτηκέναι. Ὁ δὲ πρώτην καὶ ἑβδομηκοστὴν ὀλυμπιάδα νενικηκῶς κέλητι τούτου πάππος ἦν ὁμώνυμος', ὥσθ' ἅμα καὶ τὸν χρόνον ὑπὸ τοῦ Ἀπολλοδώρου σημαίνεσθαι.

2 b ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ. 8. 2. 74 (11). Περὶ δὲ τῶν ἐτῶν Ἀριστοτέλης διαφέρεται· φησὶ γὰρ ἐκείνος ἐξήκοντ' ἐτῶν αὐτὸν τελευτήσαι.

2 c ΔΙΟΓ. ΛΑΕΡΤ. 8. 2. 63 (9). Φησὶ δ' αὐτὸν καὶ Ἀριστοτέλης ἐλεύθερον γεγονέναι καὶ πάσης ἀρχῆς ἀλλότριον, εἴ γε τὴν βασιλείαν αὐτῷ διδομένην παρητήσατο, καθάπερ Ξάνθος ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ λέγει, τὴν λιτότητα δηλονότι πλέον ἀγαπήσας. Τὰ δ' αὐτὰ καὶ Τίμαιος εἶρηκε, τὴν αἰτίαν ἅμα παρατιθέμενος τοῦ δημοτικὸν εἶναι τὸν ἄνδρα.

sorella — o la figlia, a quanto dice Ieronimo⁹ — li bruciò, il *Proemio* senza volerlo, ma il poema sui Persiani intenzionalmente, perché non era ben riuscito. Aggiunge in generale che scrisse tragedie e opere politiche¹⁰.

DIQG. LAERT., VIII, 2, 51-52. Empedocle, come dice Ippoboto¹¹, era figlio di Metone, figlio di Empedocle, agrigentino... Anche Eratostene¹² nelle *Liste dei Vincitori di Olimpia* attesta che il padre di Metone vinse la 71^a olimpiade, servendosi della testimonianza di Aristotele. Apollodoro il grammatico¹³ nella *Cronaca* dice così: «era figlio di Metone e a Turi / proprio da poco fondata / Glauco¹⁴ afferma che venne», e poi soggiunge: «quanti raccontano che, fuggito di casa / a Siracusa¹⁵, al loro fianco combatteva / contro gli Ateniesi... mi sembrano del tutto ignoranti / perché a quel tempo o non viveva più / o aveva più che oltrepassato la vecchiaia: e ciò non pare probabile». Perché Aristotele sostiene che lui (come anche Eraclito)¹⁶ morì a sessant'anni. Il vincitore della 71^a olimpiade «col celete era suo nonno ed avea lo stesso nome», sicché insieme al fatto era indicato da Apollodoro anche il tempo.

DIQG. LAERT., VIII, 2, 74. Riguardo al numero degli anni 2 b Aristotele è discorde, perché dice che Empedocle morì a sessant'anni.

DIQG. LAERT., VIII, 2, 63. E Aristotele attesta che egli (*scil.* 2 c Empedocle) fu libero e alieno da ogni ambizione politica, se rifiutò il potere regale che gli avevano offerto, come afferma Santo¹⁷ nello scritto dedicato a lui, in quanto naturalmente preferiva una vita semplice. Lo stesso dice pure Timeo¹⁸ e, insieme, aggiunge il motivo d'un tale suo atteggiamento democratico. (Segue la narrazione di due fatterelli: 1. Empedocle trascina in tribunale e fa condannare due persone altolocate, probabilmente di Agrigento. La prima l'aveva invitato al simposio e non si era mostrata liberale, in quanto non aveva offerto il vino prima che arrivasse il capo del consiglio¹⁹. La seconda era proprio il capo del consiglio. 2. Empedocle respinge la richiesta del medico Acrone che voleva un pezzo di

- 3a DIOG. LAERT. 3. 48 (32). Διαλόγους τοίνυν φασὶ πρώτον γράψαι Ζήωνα τὸν Ἐλεάτην· Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ ποιητῶν Ἀλεξαμενὸν τὸν Στυρέα ἢ Τήιον, ὡς καὶ Φαβωρίνος ἐν ἀπομνημονεύμασιν. Δοκεῖ δέ μοι Πλάτων ἀκριβῶσας τὸ εἶδος καὶ τὰ πρωτεῖα δικαίως ἂν ὥσπερ τοῦ κάλλους οὕτω καὶ τῆς εὐρέσεως ἀποφέρεσθαι.
- 3b ΑΤΗ. 505b-c. Ἐγκώμια αὐτοῦ διεξέρχεται ὁ τοὺς ἄλλους ἀπαξιαπλῶς κακολογήσας, ἐν μὲν τῇ πολιτείᾳ Ὅμηρον ἐκβάλλων καὶ τὴν μιμητικὴν ποιήσιν, αὐτὸς δὲ τοὺς διαλόγους μιμητικῶς γράψας, ὧν τῆς ἰδέας οὐδ' αὐτὸς εὐρετῆς ἐστὶ. Πρὸ γὰρ αὐτοῦ τοῦθ' εὔρε τὸ εἶδος τῶν λόγων ὁ Τήιος Ἀλεξαμενός, ὡς Νικίας ὁ Νικαεὺς ἱστορεῖ καὶ Σωτίων. Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ ποιητῶν οὕτως γράφει ὀυκοῦν οὐδὲ ἐμμέτρους ὄντας τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους μὴ φῶμεν εἶναι λόγους καὶ μιμήσεις, ἢ τοὺς Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηίου τοὺς πρώτους γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων, ἀντικρὺς φάσκων ὁ πολυμαθέστατος Ἀριστοτέλης πρὸ Πλάτωνος διαλόγους γεγραμέναι τὸν Ἀλεξαμενόν.
- 4a Schol. Bobiens. in Cicer. *or. pro Archia* p. 358 Orelli (Rose³ fr. 676). Alternos igitur versus dicit elegiacos, metris scilicet dissentientibus varios. Primus autem videtur elegiarum carmen scripsisse Callinos. Adicit Aristoteles praeterea hoc genus poetas Antimachum Colophonium, Archilochum Parium, Mimnermum Colophonium. Quorum numero additur etiam Solon Atheniensis legum scriptor nobilissimus.
- 4b PROCL. in *chrestom. gramm.* apud ΡΗΟΤ., *bibl.* cod. 239 p. 320, 30 BK. (Rose³ fr. 677). Εὐρεθῆναι δὲ τὸν διθύραμβον Πίνδαρος ἐν Κορίνθῳ λέγει· τὸν δὲ ἀρξάμενον τῆς ᾠδῆς Ἀριστοτέλης Ἀριωνά φησιν εἶναι ὃς πρῶτος τὸν κύκλιον ἤγαγε χορόν.
- 4c THEM. *or.* XXVI, 316d. . . ἀλλὰ καὶ ἡ σεμνὴ τραγωδία μετὰ πάσης ὁμοῦ τῆς σκευῆς καὶ τοῦ χοροῦ καὶ τῶν ὑποκριτῶν παρελήλυθεν εἰς τὸ θέατρον; καὶ οὐ προσέχομεν Ἀριστοτέλει ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ὁ χορὸς εἰσιῶν ἦδεν εἰς

terreno sull'acropoli di Agrigento, ove costruire la tomba del padre).

DIOG. LAERT., III, 48. Dicono dunque che per primo scrisse ^{3 a} dialoghi Zenone di Elea, mentre Aristotele nel primo libro *Dei Poeti* afferma che fu Alessameno di Stira o di Teo²⁰, come anche Favorino nelle *Memorie*²¹. A me pare che Platone, avendo portato a perfezione il genere, a ragione rivendichi il primato sia della bellezza sia dell'invenzione.

ATHEN., 505b-c. Encomi in onore di lui²² tesse Platone, che ^{3 b} degli altri disse assolutamente male²³, lui che nella *Repubblica* bandisce Omero e la poesia mimetica e ha scritto dialoghi in forma mimetica, una forma di cui non è neppure l'inventore. Infatti prima di lui trovò tale forma di narrazioni Alessameno di Teo, a quanto attestano Nicia di Nicea e Sotione. Aristotele nel libro *Dei Poeti* scrive così: «ma i mimi detti di Sofrone, benché non versificati, non diciamo che sono narrazioni e imitazioni, e così quelli di Alessameno di Teo, che furono i primi ad essere scritti dei dialoghi socratici?»²⁴. Con ciò il dottissimo Aristotele dice apertamente che Alessameno ha scritto dialoghi prima di Platone.

Schol. Bob. in CIC. *or. pro Archia*, p. 358 Orelli (Rose³ fr. ^{4 a} 676)²⁵. Dice che i versi elegiaci sono alterni e quindi vari per i metri che non si corrispondono. Sembra che per primo abbia scritto una poesia elegiaca Callino²⁶. Aggiunge Aristotele di seguito poeti di tal genere, Antimaco di Colofone, Archiloco di Paro, Mimnermo di Colofone, al cui numero viene aggiunto Solone, ateniese, eccellentissimo formulatore di leggi.

PROCL. in *Chrest. gramm.* apud PHOT. *bibl. cod.* 239 p. 320, ^{4 b} 30 Bk. (Rose³ fr. 677). Pindaro dice che il ditirambo fu trovato a Corinto²⁷, ma chi incominciò a scrivere un carne lirico Aristotele dice che fu Arione, il quale per primo condusse un coro ciclico²⁸.

THEM. *or.*, XXVI, 316d. E dunque, la grandiosa tragedia è ^{4 c} apparsa in teatro con tutto il suo apparato, col coro e con gli

τοὺς θεοὺς, Θέσπις δὲ πρόλογόν τε καὶ ῥῆσιν ἐξεῦρεν, Αἰσχύλος δὲ τρίτον ὑποκριτὴν καὶ ὀκρίβαντας, τὰ δὲ πλείω τούτων Σοφοκλέους ἀπηλαύσαμεν καὶ Εὐριπίδου;

5

(R² 62, R³ 73)

DILOG. LAERT. 3. 37 (25). Φησὶ δ' Ἀριστοτέλης τὴν τῶν λόγων ιδέαν αὐτοῦ μεταξύ ποιήματος εἶναι καὶ πεζοῦ λόγου.

6 a

(R² 63, R³ 81)

PROCL. *in Remp.* 1. 42. 2 (Kroll). Πρῶτον εἰπεῖν χρῆ καὶ διαπορῆσαι περὶ τῆς αἰτίας δι' ἣν οὐκ ἀποδέχεται τὴν ποιητικὴν ὁ Πλάτων . . . 10. δεῦτερον τί δήποτε μάλιστα τὴν τραγωδίαν καὶ τὴν κωμικὴν οὐ παραδέχεται, καὶ ταῦτα συντελοῦσας πρὸς ἀφοσίωσιν τῶν παθῶν, ἃ μῆτε παντάπασι ἀποκλίνειν δυνατὸν μῆτε ἐμπιμπλάναι πάλιν ἀσφαλές, δεόμενα δὲ τινος ἐν καιρῷ κινήσεως, ἣν ἐν ταῖς τούτων ἀκροάσεσιν ἐκπληρουμένην ἀνενοχλήτους ἡμᾶς ἀπ' αὐτῶν ἐν τῷ λοιπῷ ποιεῖν . . . 49. 13. τὸ δὲ δεῦτερον, τοῦτο δ' ἦν τὸ τὴν τραγωδίαν ἐκβάλλεσθαι καὶ κωμωδίαν ἀτόπως, εἴπερ διὰ τούτων δυνατὸν ἐμμέτρως ἀποπιμπλάναι τὰ πάθη καὶ ἀποπλήσαντας εὐεργὰ πρὸς τὴν παιδεῖαν ἔχειν, τὸ πεπονηκὸς αὐτῶν θεραπεύσαντας. Τοῦτο δ' οὖν πολλὴν καὶ τῷ Ἀριστοτέλει παρασχὸν αἰτιάσεως ἀφορμὴν καὶ τοῖς ὑπὲρ τῶν ποιήσεων τούτων ἀγωνισταῖς τῶν πρὸς Πλάτωνα λόγων, οὕτωςί πως ἡμεῖς ἐπόμενοι τοῖς ἔμπροσθεν διαλύσομεν . . . 50. 17-26. δεῖν μὲν οὖν τὸν πολιτικὸν διαμηχανᾶσθαι τινὰς τῶν παθῶν τούτων ἀπεράσεις καὶ ἡμεῖς φήσομεν, ἀλλ' οὐχ ὥστε τὰς περὶ αὐτὰ προσπαθείας συντείνειν, τοῦναντίον μὲν οὖν ὥστε χαλινοῦν καὶ τὰς κινήσεις αὐτῶν ἐμμελῶς ἀναστέλλειν, ἐκείνας δὲ ἄρα τὰς ποιήσεις, πρὸς τῇ ποικιλίᾳ καὶ τὸ ἄμετρον ἐχούσας ἐν ταῖς τῶν παθῶν τούτων προκλήσεσι, πολλοῦ δεῖν εἰς ἀφοσίωσιν εἶναι χρησίμους· αἱ γὰρ ἀφοσιώσεις οὐκ ἐν ὑπερβολαῖς εἰσιν ἀλλ' ἐν συνεσταλμέναις ἐνεργείαις, σμικρὰν ὁμοιότητα πρὸς ἐκεῖνα ἔχουσαι ὧν εἰσιν ἀφοσιώσεις.

6 b

IAMBL. *Myst.* 1. 11 (Parthey). Αἱ δυνάμεις τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων τῶν ἐν ἡμῖν πάντη μὲν εἰργόμεναι καθίστανται

attori? Non riflettiamo su quel che dice Aristotele che il coro entrando cantava in onore degli dèi, che Tespi trovò il prologo e il dialogo, Eschilo il terzo attore e il palcoscenico²⁹, e che tutto il resto l'abbiamo preso da Sofocle e da Euripide?

DIOP. LAERT., 3, 37. Aristotele dice che la forma dei dialoghi 5
(*scil.* di Platone) è qualcosa di mezzo tra poesia e prosa.

PROCL. *in Remp.*, I, 42, 2 Kroll³⁰. In primo luogo bisogna 6 a
parlare e discutere del motivo per cui Platone non accetta la
poesia... 10 In secondo luogo perché è soprattutto la tragedia
e la commedia ch'egli non accetta, pur contribuendo esse alla
purificazione delle passioni, le quali non è possibile eliminare
del tutto né è prudente soddisfare in pieno: esse abbisognano
di una certa eccitazione a tempo opportuno³¹ e quando tale
eccitazione è soddisfatta dalla semplice audizione di questi
generi poetici, ci lasciano per il resto indisturbati... 49, 13. Il
secondo problema, e cioè il bando della tragedia e della com-
media, una cosa assurda, se con esse è possibile soddisfare
misuratamente le passioni e, una volta soddisfatte, renderle
buone collaboratrici ai fini dell'educazione, dopo averne cu-
rato la nocività. Questo problema, dunque, che offre un'ampia
occasione di critica e ad Aristotele e a quanti difendono tali
generi di poesia contro gli scritti di Platone, pure noi in
accordo con le tesi precedenti lo risolveremo... 50, 17-26.
Diremo quindi anche noi che il politico deve procurare qual-
che sfogo a tali passioni, non però in modo da accrescere la
propensione che si ha per esse, bensì al contrario in modo da
imbrigliarne e contenerne in giusti limiti le eccitazioni, e che,
certo, quei generi poetici i quali, oltre la seduzione, sfruttano
la dismisura nello stimolarle, sono molto lontani dall'essere
utili alla purificazione: infatti, le purificazioni non consistono
negli eccessi, bensì in attività moderate, le quali hanno poca
somiglianza con quelle passioni di cui sono purificazioni.

IAMBL. *de myst.*, I, 11³². Quando le potenze delle passioni 6 b
umane che stanno in noi sono represses da ogni parte, diven-
tano più violente, quando invece le si sollecita a un'attività

σφοδρότεροι, εἰς ἐνέργειαν δὲ βραχεῖαν καὶ ἄχρι τοῦ συμμέτρου προαγόμενοι χαίρουσι μετρίως καὶ ἀποπληροῦνται καὶ ἐντεῦθεν ἀποκαθαίρομενοι πειθοῖ καὶ οὐ πρὸς βίαν ἀναπαύονται. Διὰ τοῦτο ἐν τε κωμῳδίᾳ καὶ τραγῳδίᾳ ἀλλότρια πάθη θεωροῦντες ἴσταμεν τὰ οἰκεία πάθη καὶ μετρίωτερα ἀπεργαζόμεθα καὶ ἀποκαθαίρομεν. Ἐν τε τοῖς ἱεροῖς θεάμασι τισι καὶ ἀκούσμασι τῶν αἰσχυρῶν ἀπολυόμεθα τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀπ' αὐτῶν συμπιπτούσης βλάβης.

- 6c *ibid.* III, 9. . . Ἐχει δὲ καὶ τὸ ἀνεγείρεσθαι καὶ τὸ ἀποπαύεσθαι κατὰ τὴν τῶν θεῶν τάξιν ἐκάτερον. Ἀπέρασιν δὲ καὶ ἀποκάθαρσιν ἰατρείαν τε οὐδαμῶς αὐτὸ κλητέον. Οὐδὲ γὰρ κατὰ νόσημά τι ἢ πλεονασμὸν ἢ περιίττωμα πρῶτως ἐν ἡμῖν ἐμφύεται, θεία δ' αὐτοῦ συνίσταται ἢ πάσα ἀνωθεν ἀρχὴ καὶ καταβολή.

7

(R² 64, R³ 74)

MACR. 5. 18. 16. Morem vero Aetolis fuisse uno tantummodo pede calceato in bellum ire ostendit clarissimus scriptor Euripides tragicus, in cuius tragoedia quae *Meleager* inscribitur nuntius inducitur describens quo quisque habitu fuerit ex ducibus qui ad aprum capiendum convenerant . . . 19. in qua quidem re . . . non reticebimus rem paucissimis notam, reprehensum Euripidem ab Aristotele, qui ignorantiam istud Euripidis fuisse contendit, Aetolos enim non laevum pedem habere nudum sed dextrum. Quod ne adfirmem potius quam probem, ipsa Aristotelis verba ponam ex libro quem de poetis secundum scripsit, in quo de Euripide loquens sic ait: τοὺς δὲ Θεστίου κόρους τὸν μὲν ἀριστερὸν πόδα φησὶν Εὐριπίδης ἐλθεῖν ἔχοντας ἀνυπόδετον· λέγει γοῦν ὅτι 'τὸ λαιὸν ἶχνος ἦσαν ἀνάρβυλοι ποδός, τὸ δ' ἐν πεδίλοις, ὡς ἐλαφρίζον γόνυ ἔχουεν'. Οἷς δὴ πᾶν τούναντίον ἔθος τοῖς Αἰτωλοῖς· τὸν μὲν γὰρ ἀριστερὸν ὑποδέδενται, τὸν δὲ δεξιὸν ἀνυποδετοῦσιν. Δεῖ γὰρ οἶμαι τὸν ἡγούμενον ἔχειν ἐλαφρόν, ἀλλ' οὐ τὸν ἐμμένοντα.

8

(R² 65, R³ 75)

DIOG. LAERT. 2. 5. 46 (25). Τούτῳ τίς, καθά φησιν Ἄρι-

modesta ed entro limiti moderati, godono moderatamente e sono soddisfatte, per cui, in seguito, purificate, si placano per opera della persuasione e non della violenza. Per questo, contemplando nella commedia e nella tragedia le passioni altrui, stabilizziamo le nostre passioni, le riduciamo a più giusta misura e le purifichiamo e nel corso dei riti, mediante gli spettacoli e l'audizione delle oscenità, ci liberiamo dal danno che ci coglierebbe se le praticassimo³³.

ibid., III, 9. Possono quindi svegliarsi all'entusiasmo e calmarsi, come gli dèi dispongono, l'uno e l'altra³⁴. E non bisogna affatto chiamare un tale fenomeno eliminazione o purificazione o cura, perché non s'ingenera in noi in seguito a una malattia o a un eccesso o a una secrezione: la sua origine e il suo fondamento viene dall'alto ed è di natura divina.

MACROB., 5, 18, 16. Che gli Etolì fossero soliti andare in guerra con un piede solo calzato, lo dimostra Euripide, grandissimo scrittore tragico. Nella sua tragedia intitolata *Meleagro*³⁵, un messaggero si presenta a descrivere il diverso abbigliamento dei capi convenuti a cacciare il cinghiale... 19 A questo proposito non taceremo un particolare noto a pochissimi, che cioè Euripide fu criticato da Aristotele, il quale sostenne che si trattava di ignoranza da parte di Euripide, perché gli Etolì non portavano nudo il piede sinistro, ma il destro. E per non dare affermazioni senza prove, citerò le parole stesse di Aristotele, tolte dal secondo libro *Dei Poeti*, in cui parlando di Euripide, dice: «Euripide afferma che i figli di Testio³⁶ marciavano col piede sinistro scalzo. Scrive così:

'la pianta sinistra del piede³⁷ l'avevano scalza,
ma l'altra entro i calzari, in modo da usare spedito
il ginocchio...'

Ora gli Etolì hanno un uso tutto contrario: allacciano nella scarpa il piede sinistro, lasciano libero il destro, perché, penso, bisogna avere spedito il piede che guida e non quello che sta fermo³⁸.

DIOP. LAERT., 2, 5, 46. A quanto afferma Aristotele nel terzo 8

στοτέλης ἐν τρίτῳ περὶ ποιητικῆς, ἐφιλονεῖκει Ἄντιλοχος Λήμιος καὶ Ἄντιφών ὁ τερατοσκόπος, ὡς Πυθαγόρα Κύλων Κροτωνιάτης· καὶ Σύαγρος Ὁμήρῳ ζῶντι, ἀποθανόντι δὲ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος· καὶ Κέρκωψ Ἡσιόδῳ ζῶντι, τελευτήσαντι δὲ ὁ προειρημένος Ξενοφάνης· καὶ Πινδάρῳ Ἀμφιμένης ὁ Κῶος, Θάλητι δὲ Φερεκύδης καὶ Βίαντι Σάλαρος Πριηνεύς, Πιττακῷ Ἀντιμενίδας καὶ Ἄλκαϊος, Ἀναξαγόρα Σωσίβιος καὶ Σιμωνίδη Τιμοκρέων.

9 a

(R² 66, R³ 76)

Ps.-PLU. *Vit. Hom.* 3-4. Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ τρίτῳ περὶ ποιητικῆς ἐν Ἴῳ φησὶ τῇ νήσῳ, καθ' ὃν καιρὸν Νηλεὺς ὁ Κόδρου τῆς Ἰωνικῆς ἀποικίας ἠγεῖτο, κόρην τινὰ τῶν ἐπιχωρίων γενομένην ὑπὸ τινος δαίμονος τῶν συγχορευτῶν ταῖς μούσαις ἐγκύμονα, αἰδεσθεῖσαν τὸ συμβᾶν διὰ τὸν ὄγκον τῆς γαστροῦ, ἐλθεῖν εἰς τι χωρίον τὸ καλούμενον Αἴγινα· εἰς ὃ καταδραμόντας ληστὰς ἀνδραποδίσει τὴν προειρημένην καὶ ἀγαγόντας εἰς Σμύρναν οὖσαν ὑπὸ Λυδοῖς τότε, τῷ βασιλεῖ τῶν Λυδῶν ὄντι φίλῳ τούνομα Μαίονι χαρίσασθαι· τὸν δὲ ἀγαπήσαντα τὴν κόρην διὰ τὸ κάλλος γῆμαι. Ἦν διατρίβουσαν παρὰ τῷ Μέλῃτι καὶ συσχεθεῖσαν ὑπὸ τῆς ὠδίνος ἔτυχεν ἀποκυῆσαι τὸν Ὁμηρον ἐπὶ τῷ ποταμῷ. Ὁν ἀναλαβὼν ὁ Μαίων ὡς ἴδιον ἔτρεφε, τῆς Κριθηίδος μετὰ τὴν κύησιν εὐθέως τελευτησάσης. Χρόνου δὲ οὐ πολλοῦ διελθόντος καὶ αὐτὸς ἔτελεύτησε. Τῶν δὲ Λυδῶν καταπονουμένων ὑπὸ τῶν Αἰολέων καὶ κρινάντων καταλιπεῖν τὴν Σμύρναν, κηρυξάντων τῶν ἡγεμόνων τὸν βουλόμενον ἀκολουθεῖν ἐξιέναι τῆς πόλεως, ἔτι νήπιος ὢν Ὁμηρος ἔφη καὶ αὐτὸς βούλεσθαι ὀμηρεῖν· ὄθεν ἀντὶ Μελησιγένους Ὁμηρος προσηγορεύθη. Γενόμενος δ' ἐν ἡλικίᾳ καὶ δόξαν ἐπὶ ποιητικῇ κεκτημένος ἤδη ἐπηρώτα τὸν θεόν, τίνων τε εἴη γονέων καὶ πόθεν· ὁ δὲ ἀνεῖλεν οὕτως·

ἔστιν Ἴος νῆσος μητρὸς πατρίς, ἣ σε θανόντα
δέξεται· ἀλλὰ νέων ἀνδρῶν αἰνίγμα φύλαξαι.

μετ' οὐ πολὺν δὲ χρόνον πλέων ἐς Θήβας ἐπὶ τὰ Κρόνια·
ἀγῶν δὲ οὗτος ἄγεται παρ' αὐτοῖς μουσικός· ἦλθεν εἰς

della *Poetica* un tale Antiloco lemnio e Antifonte l'interprete di prodigi³⁹ dissero male⁴⁰ di Socrate, come Cilone crotoniate⁴¹ di Pitagora: Siagro⁴² disse male di Omero vivo, Senofane colofonio di Omero morto⁴³, Cercope di Esiodo vivo⁴⁴, il già ricordato Senofane di Esiodo morto: Amfimene di Cos⁴⁵ disse male di Pindaro, Ferecide di Talete⁴⁶, Salaro prieneo di Biante⁴⁷, Antimenide e Alceo di Pittaco⁴⁸, Sosibio di Anassagora⁴⁹, Timocreonte di Simonide⁵⁰.

Ps. PLUT. *vita Hom.*, 3-4⁵¹. Aristotele nel terzo libro della *Poetica* dice che nell'isola di Io⁵², al tempo in cui Neleo⁵³, figlio di Codro, guidava una colonia ionica, una fanciulla del luogo fu sedotta da un demone ch'era tra i compagni delle Muse nella danza⁵⁴. Vergognosa dell'accaduto, dato che sentiva il peso della gravidanza, se ne andò in una terra chiamata Egina, ove capitarono dei pirati, i quali fecero schiava la suddetta fanciulla e la condussero a Smirne, ch'era allora sotto i Lidi: qui piacque al re dei Lidi ch'era loro amico e si chiamava Meone, ed egli, innamoratosi della ragazza per la sua bellezza, la sposò. Mentr'ella indugiava lungo il Melete, presa dalle doglie, dette alla luce Omero presso il fiume. Meone allora lo raccolse e lo nutrì come figlio suo, perché Criteide⁵⁵ era subito morta dopo il parto. Trascorso un po' di tempo, morì anche lui. Ora, essendo i Lidi vessati dagli Eoli e avendo deciso di abbandonare Smirne, i capi fecero un bando che chi voleva seguirli uscisse dalla città: Omero allora, ancora piccolo, disse che anch'egli voleva unirsi (ὀμηρεῖν)⁵⁶ e per questo, invece che Melesigene, fu chiamato Omero. Cresciuto in età e procuratasi ormai gloria nella poesia, chiese al dio chi fossero i suoi genitori e donde venisse. Quello rispose così:

patria di tua madre è l'isola Io: essa, morto
t'accoglierà, ma bada all'enigma dei giovani.

Dopo non molto tempo si mise in mare alla volta di Tebe per le solennità Cronie che si celebrano da loro con gare musicali. Giunse a Io: qui, seduto su uno scoglio, vide dei pescatori che navigavano verso di lui: chiese loro se avessero qualcosa. Essi,

Ἦτον· ἔνθα ἐπὶ πέτρας καθεζόμενος ἐθεάσατο ἀλιεῖς προσπλέοντας, ὧν ἐπύθετο εἴ τι ἔχοιεν. Οἱ δὲ ἐπὶ τῷ θηρᾶσαι μὲν μηδέν, φθειριζέσθαι δέ, διὰ τὴν ἀπορίαν τῆς θήρας οὕτως ἀπεκρίναντο·

ὅσσ' ἔλομεν λιπόμεσθ', ὅσσ' οὐχ ἔλομεν φερόμεσθα,
αἰνισσόμενοι ὡς ἄρα οὐς μὲν ἔλαβον τῶν φθειρῶν ἀποκτείναντες κατέλιπον, οὐς δ' οὐκ ἔλαβον ἐν τῇ ἐσθῆτι φέροιεν, ὅπερ οὐ δύνηθεις συμβαλεῖν Ὅμηρος διὰ τὴν ἀθυμίαν ἐτελεύτησε. Θάψαντες δὲ αὐτὸν οἱ Ἰῆται μεγαλοπρεπῶς τοιόνδε ἐπέγραψαν αὐτοῦ τῷ τάφῳ·

ἐνθάδε τὴν ἱερὴν κεφαλὴν κατὰ γαῖα καλύπτει,
ἀνδρῶν ἡρώων κοσμήτορα θεῖον Ὅμηρον.

9b GELL. 3. 11. 7. Aristoteles tradidit ex insula Io natum.

10 Antiatt. in Bekker, *Anecd. Gr.* tom. I, p. 101, 32. Κυντότατον: Ἀριστοτέλης περὶ ποιητικῆς· τὸ δὲ πάντων κυντότατον.

poiché non avevano pescato niente, si spidocchiavano e, data la difficoltà di quella caccia, risposero in tal modo:

quanto s'è preso l'abbiamo lasciato
quanto non s'è preso l'abbiamo portato,

intendendo dire, per enigma, che i pidocchi che avevano preso li avevano uccisi e lasciati, quelli che non avevano preso li portavano negli abiti⁵⁷. Tali parole Omero non riuscì a comprenderle e per l'angustia morì. Gli abitanti di Io lo seppellirono con magnificenza e posero sulla tomba questo scritto:

qui la terra nasconde il sacro capo
di Omero, cantore divino di eroi.

GELL. N.A., 3, 11, 7. Aristotele ha tramandato che Omero 9b nacque nell'isola d'Io.

Antiatt. in Bekker, *Anecd. Gr.* tom., I, p. 101, 32. Sconci- 10 mo⁵⁸, Aristotele, *della Poetica*: quel che è la cosa più sconcia di tutte.

NOTE

¹ Il brano è complesso e non è questa la sede per discuterlo a fondo. Bastino, quindi, pochi cenni. Nel cap. XV Aristotele si diffonde a descrivere i «caratteri» dei personaggi tragici, i quali, come la composizione dei fatti, devono obbedire alle leggi del necessario e del verisimile. Il periodo che costituisce il frammento rappresenta la conclusione del capitolo. Se si accetta la lezione vulgata: ταῦτα δὴ διατηρεῖν, καὶ πρὸς τούτοις τὰ παρὰ τὰς ἕξ ἀνάγκης ἀκολουθοῦσας αἰσθήσεις τῇ ποιητικῇ, si può intendere che Aristotele esorti il poeta a stare in guardia contro gli errori che si potrebbero commettere nel rilevare certe sensazioni che alla mimesi sono congiunte. Il dramma, in effetti, non si fonda solo sui caratteri dei personaggi, che sono studiati, s'è detto, nelle righe precedenti: c'è tutto un mondo di cose inanimate che ruota intorno ad essi e ne evidenzia le particolari valenze. Tutto questo mondo, che confluisce per vari tramiti nella poesia, dev'essere reso in modo che obbedisca alla mimesi o, in altre parole, che in esso siano rispettati i diritti delle sensazioni. Non si tratta, quindi, delle sensazioni che prova il pubblico, ma di quelle che si accompagnano alla poesia e che, certo, il pubblico, se è di un qualche livello, riesce a cogliere. L'avvertimento viene con ciò ad inserirsi naturalmente nell'intento del capitolo, in quanto sottolinea la cura che il poeta deve avere per la sua creazione, onde sia il più possibile perfetta. Tale l'interpretazione del ROSTAGNI (*Aristotele, Poetica*, Torino 1945, p. 88) avallata da quel che precede nella *Poetica* stessa e da HORAT., *Ars Poet.*, 361 sgg. Come si vede, la preposizione παρὰ è intesa nel senso naturale di «contro». Cfr. però, ARISTOTELE, *Arte Poetica* a c. di M. VALGIMIGLI, Bari 1964, p. 133; ARISTOTELE, *La Poetica* a c. di ALBEGGIANI, Firenze 1974², p. 98 e, più recenti, *Aristotelis Ars Poetica*, per V. GARCIA YEBRA, Madrid 1974, p. 299 nota 224 e ARISTOTELE, *Dell'Arte Poetica* a c. di C. GALLAVOTTI, Milano 1974, pp. 155-56. È difficile comunque arrivare a una conclusione netta, data la natura estremamente allusiva della frase, e lo sottolinea anche D. Pesce nel suo studio sull'opera aristotelica: cfr. *Aristotele, La Poetica*, introd. trad. parafrasi e note di D. PESCE, Milano 1981, p. 109.

² ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις ἰκανῶς. Sull'espressione cfr. Introduzione, Testimonianze e framm. nota 6. Si noti la forza dell'avverbio, il quale

sottolinea la trattazione ampia che l'argomento delle sensazioni che si accompagnano alla poesia aveva avuto nel dialogo.

³ Per la «vita Marciana» cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 94-5. Ha un valore relativo se si pensa che «our vita Marciana is the collective product of several generations of neoplatonic students of Aristotle» (*ibid.*, p. 119). Quanto alle notizie contenute in test. 2 i critici sono perplessi. GIGON, *Vita Aristotelis Marciana*, Berlin 1962, p. 35 sgg. nota che la prima educazione di Aristotele fondata sulla ποιητική, ῥητορικὴ e γραμματικὴ è dedotta dalle opere che sull'argomento egli compose (lo stesso in DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 107 «I assume that Ptolemy [che è la fonte più cospicua della *vita Marciana*] built up this story [e cioè la storia dell'educazione di Aristotele] on the titles of the books which he mentions...»). Quanto alla notizia riguardante la famosa «edizione» dell'*Iliade*, il Gigon la ritiene tarda costruzione di qualche storico che volle mettere insieme più dati della tradizione, l'amore di Alessandro per le opere di Omero, in particolare per l'*Iliade*, la lettura dell'*Iliade* ch'egli fece insieme a Callistene e ad Anassarco, la circostanza che Aristotele, precettore di Alessandro, aveva scritto gli ὁμηρικὰ ζητήματα. Va ricordato, infine, che in nessun catalogo si accenna a una tale edizione dell'*Iliade*. Anche R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968, pp. 71-2, sottolinea come le nostre fonti non attestino affatto che Aristotele curò una edizione dell'*Iliade* — ciò è molto improbabile — ma solo che lesse Omero con Alessandro e che tale lettura fu naturalmente critica. Per quanto riguarda i rapporti «Alessandro: Aristotele» molto severo si mostra CHROUST, *Was Aristotle actually the Chief Preceptor of Alexander the Great?* in «Aristotle» I, 125-32 — e in proposito GAUTHIER, in GAUTHIER-JOLIF, *Étlique* I, 1, p. 40-41. Più rispettoso della tradizione DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 284-99.

⁴ Per quanto riguarda la consistenza e la credibilità della cosiddetta *vita vulgata* cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 120 sgg.

⁵ Il brano sembra recensire non tanto titoli di opere specifiche di Aristotele, quanto gruppi di opere. αὶ ῥητορικαὶ τέχναι allude a taluni scritti ricordati, ad es., nel catalogo di Diogene Laerzio nn. 77-84 (cfr. τέχνης τῆς Θεοδέκτου συναγωγῆ ᾧ; τέχνης ῥητορικῆς ἄββ etc.) — e lo dimostra anche l'articolo. Così τὰ Ὀμήρου προβλήματα alluderà probabilmente agli ἀπορημάτων Ὀμηρικῶν (D. L. 118) o αὶ ποιητικῶν ᾧ (D. L. 119). Se questo è vero per le ultime due citazioni, lo sarà pure per le due precedenti, e dunque περὶ ποιητικῶν καὶ πρὸς ποιητὰς indicherà un gruppo di opere sulle cose poetiche e ai poeti, tra le quali senza dubbio il nostro περὶ ποιητῶν. Ma la lezione è incerta (cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 132) e c'è chi ha supposto doversi leggere περὶ ποιητῶν καὶ περὶ ποιητικῆς, il che verrebbe a confortare quanto si dirà sul doppio titolo del nostro dialogo (cfr. testo paragr. 1). Penso si possa accettare la lezione comune, la quale assolve la stessa funzione di quella corretta, in quanto

distingue, e, insieme, collega assai bene le due parti del *περὶ ποιητῶν* e cioè «le cose poetiche» e i «poeti».

⁶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν: «grave nelle espressioni» GIGANTE, *Diogene Laertio*, p. 405: «powerful in diction» HICKS, *Diogenes Laertius*, II, 373. φράσις è un ἄπαξ: BONITZ, *I. A.*, 830B 21. Da notare l'interdipendenza delle due frasi, per cui l'omericità di Empedocle è strettamente congiunta al fatto che amava le metafore e le altre figure poetiche.

⁷ L'impressione che la spedizione di Serse produsse in Grecia si coglie con esattezza in ogni pagina del resoconto lasciato da Erodoto e da altre fonti. Si trattava dello scontro tra due mondi, che potev'essere oggetto di poesia, come più tardi sarà la spedizione di Alessandro. Si accenni qui solo ai *Persiani* di Eschilo e ai *Περσικά* di Cherilo di Samo, contemporaneo di Erodoto (cfr. *Epic. Gr. Fragm.* coll. G. KINKEL, I, pp. 265-72). Era un avvenimento senza precedenti nella storia dei Greci, particolarmente rilevato dal fatto che le vittorie a Salamina e poi a Micala e a Platea erano avvenute contemporaneamente a quella di Imera, con la quale i Greci di Sicilia avevano superato i Cartaginesi (cfr. in proposito E. LO CASCIO, *Le trattative fra Gelone e i confederati e la data della battaglia di Imera* in «*Helikon*» XIII-XIV [1973-74], pp. 210-255). Quelle vittorie segnavano la fine di tante lotte, e inauguravano un'età di prosperità e di pace, come cantava Pindaro nella *Pitica* I, 72 sgg. inviata a Gerone di Siracusa intorno al 470 a.C. Cfr. A. R. BURN, *Persia and the Greeks*, London 1962, pp. 486-7. Non stupisce quindi che Empedocle abbia ripreso le gesta del Re e le abbia cantate. Ma in proposito le opinioni degli studiosi sono divise. Vicino a coloro che ritengono che la «diabasi» fosse un poema storico (cfr. E. BIGNONE, *Empedocle*, Roma 1963², p. 106) altri la vedono in una luce religiosa, nel senso che voleva esaltare l'impresa di Serse, il quale, seguendo la spinta del padre, aveva tentato di conquistare il mondo in nome di Ahura-Mazda: era, dunque, un atto di adesione alla politica religiosa del re persiano, che dovette ovviamente essere sconfessata davanti alle vittorie dei Greci. Cfr. F. M. CLEVE, *The Giants of Presophistic Greek Philosophy*, The Hague 1969, II, 338-39, e CHRÓUST, *Aristotle*, II, 427. Cfr. pure paragr. 3 e nota 51. Secondo D. SIDER, *Empedocles' Persika*, in «*Ancient Philosophy*» II (1982) pp. 76-8 il fr. B 34 di Empedocle appartarrebbe al poema persiano.

⁸ προοίμιον, come indica il termine stesso (πρό-οἶμη, ciò che sta prima del canto vero e proprio, cfr. v. FRISK, *GEW.*, II, 363) è ciò che generalmente introduce la narrazione di una storia, di cui protagonista è il dio o l'eroe, già invocato, ovvero la prima parte della οἶμη (cfr. *Inni Omerici* a c. di F. CASSOLA, Fondazione L. Valla 1975, pp. XII sgg.). Il termine è stato poi usato nello stesso senso che ὕμνος: cfr. SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 1, pp. 231-33. Un esempio di «proemio» è considerato il cosiddetto inno omerico ad Apollo: cfr. *The Poet of the Iliad* by H. T. WADE-

-GERY, Cambridge 1952, pp. 21 sgg. Un inno ad Apollo è più che comprensibile in Empedocle, se si pensa ai rapporti esistenti tra i Pitagorici e il dio (cfr. GUTHRIE, *History*, I, 203) e, in più, alla circostanza che Empedocle trattò nella sua opera di Apollo (cfr. DK., 31B 134 soprattutto le parole introduttorie di Ammonio). Cfr. F. SOLMSEN, *Empedocles' Hymn to Apollo* in «Phronesis» XXV (1980) pp. 219-28.

⁹ La notizia ieronimiana sembra essere correzione di quella aristotelica: cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.*, X, pp. 37-8. S'intendono le due versioni della notizia, se se ne considera il carattere particolarmente intimo e geloso. Il che, d'altronde, ripropone la scrupolosità delle ricerche fatte nel peripato sui poeti, sulle loro opere e sulla fortuna di tali opere.

¹⁰ Cfr. E. BIGNONE, *Empedocle*, cit., p. 101 sgg. Quanto ai πολιτικά J. BIDEZ, *La Biographie d'Empédocle*, Gand 1894, p. 148 suppone che fossero delle tirate politiche, forse in versi, pronunciate da Empedocle per sollevare le masse popolari d'Agrigento.

¹¹ Ippoboto, l'autore del περί αἰρέσεων e d'una ἀναγραφὴ τῶν φιλοσόφων, è usato spesso da Diogene Laerzio. La sua vita è collocata intorno al II sec. a.C.. La sua presenza nella biografia di Empedocle redatta da Diogene è ben messa in luce da J. BIDEZ, *La biographie d'Empédocle* cit., p. 5 sgg. Cfr. pure VON ARNIM in P. W. RE., VIII, 1722-23 e M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950, pp. 140-41.

¹² JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, 241F 7 (= II, 1014). Sugli Ὀλυμπιονίκαι di Eratostene cfr. ΚΝΑΑΚ in P. W., RE., VI, 382 sgg. M. DAL PRA, *La storiografia* cit., pp. 143-44.

¹³ JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, 244F 32 (= II, 1028). Per Apollodoro, denominato spesso ὁ γραμματικός, del secondo secolo a.C., e per i suoi χρονικά cfr. SCHWARTZ in P. W., RE., I, 2856 sgg. e M. DAL PRA, *La storiografia* cit., pp. 154-55.

¹⁴ MÜLLER, *FHG.*, II, p. 24, fr. 6 e note al testo.

¹⁵ Il dato tramandato da Glauco, che Empedocle visitò Turi di recente fondata (Turi, colonia panellenica fu fondata nel 444-43 a.C.) è sufficientemente sicuro, data la sua vicinanza ai fatti che narra: d'altronde concorda con D. L., VIII, 74 che pone l'acme dell'Agrientino nella 84^a olimpiade, e cioè nel 444-40. Sarebbe nato, dunque, intorno al 484, e morto intorno al 424 a.C., se, come dice Aristotele, visse 60 anni. Posti tali termini alla vita di Empedocle, s'intende come non abbia potuto partecipare alla spedizione che Atene allestì contro Siracusa nel 415 a.C. Né le cose cambiano se, con altri

studiosi, si pensa alla guerra del 425 a.C. Per una diversa datazione della vita di Empedocle cfr. *The Giants of presophistic Greek Philosophy*, by FELIX M. CLEVE, cit., II, pp. 332-33, che riesuma l'antica supposizione dell'UNGER, *Die Zeitverhältnisse des Anaxagoras und Empedokles* in «Philologus» IV (1884). Suppl., pp. 511-50, secondo il quale Empedocle sarebbe vissuto dal 521-20 al 461 a.C. Cfr. pure ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, I, 5 a c. di A. CAPIZZI, Firenze 1969, pp. 1 sgg.

¹⁶ I codici recano Ἡράκλειτον: la lezione è condivisa da DK., I, 277, da GIGANTE, *Diogene Laerzio*, p. 404, da altri e giustificata da D. L., IX, 3 secondo il quale Eraclito si spense a 60 anni. Il DIELS in «Rhein. Mus.», XXXI (1876), pp. 37-39 aveva riproposto la correzione dello Sturz Ἡρακλειδης al posto di Ἡράκλειτον, cercando di cogliere nel periodo laerziano Ἀριστοτέλης... τετελευτημέναι due trimetri giambici, riferibili ad Apollo-doro. La lezione è stata accolta da JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, 244F 32 (= II, 1029), da HICKS, *Diogenes Laertius*, II, 368, da LONG, *DLV*, II, 417, da ROSS, *Fragm. Sel.*, fr. 2, p. 68, da WEHRLI, *Sch. Arist.*, VII, fr. 86. D. L., VIII, 51 ricorda che Eraclide nel suo libro *Sulle Malattie* aveva parlato di Empedocle e lo scritto è menzionato più volte da Diogene per tutti i paragrafi che abbracciano la vita dell'Agrigentino. Si suppone con buone probabilità che Eraclide abbia sfruttato un qualche scritto di Aristotele (cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.*, VII, fr. 76, p. 87). Tale correzione ha una sua ragione dal punto di vista logico, in quanto presenta insieme e accomuna i due filosofi che erano stati concordi nello stabilire la durata della vita di Empedocle e che, inoltre, dipendevano l'uno dall'altro. In proposito però si può osservare che D. L., VIII, 73-74 torna *ex professo* sulla questione dell'età di Empedocle e riferisce tre opinioni: Neante di Cizico lo faceva morire a 77 anni (il periodo VIII, 73 è in discorso indiretto e riportato a Neante di VIII, 72, non essendo determinante la menzione di Favorino a VIII, 73 che è ricordato *per incidens* «come dice Favorino nei suoi *Memorabili*» nel periodo principale e che, ripeto, si riporta a Neante: pertanto Favorino non può pretendere di essere la fonte principale della notizia): Aristotele a 60, altri (che forse confondevano Empedocle con Gorgia o sommavano gli anni di vita del nonno e del nipote) a 109. Ora è strano che in una questione così specifica sull'età del filosofo, tra i sostenitori della seconda posizione sia ricordato solo Aristotele: era questa, se mai altra, la sede adatta per nominare anche l'altro. Tale circostanza rende preferibile la lezione tradizionale: Aristotele nel π. ποιητῶν accennava all'età di Empedocle e gli accostava Eraclito, secondo il precedente platonico del *Sofista* 242d, confortato dal fatto che entrambi erano vissuti lo stesso numero di anni. Dal punto di vista metrico, poi, Ἡρακλειδης vale Ἡράκλειτον, poiché, stando il termine alla fine del verso, l'ultima sillaba è ancipite: la lunga vale quanto la breve.

¹⁷ JACOBY, *Fr. Gr. Hist.*, IIIc, 765 n. 33, p. 758.

¹⁸ MÜLLER, *FHG*, I, 214 n. 88a.

¹⁹ D. L. parla di ὑπηρετής τῆς βουλῆς che probabilmente corrisponde al γραμματεὺς τῆς βουλῆς: cfr. BIDEZ, *op. cit.*, p. 126; HÜLSEN in P. W., *RE.*, I, 1190-91.

²⁰ Difficile stabilire l'origine della confusione riguardo alla vera patria di Alessameno, se cioè sia di Stira in Eubea o di Teo in Asia Minore, non lungi da Efeso. Aristotele stesso in 3a dà le due tradizioni, mentre in 3b si decide per Teo. In ogni caso, nonostante ne sappiamo tanto poco, Alessameno dovette avere la sua parte nello svolgimento del dialogo: cfr. SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 3, p. 219 nota 2.

²¹ MÜLLER, *FHG*, III, 15, p. 579 e *Favorin von Arelate, Der erste Teil der Fragmente*, herausg. und komment. von E. MENSCHING, Berlin 1963 fr. 17, p. 91. Per Favorino, discepolo di Dione di Prusa a Roma, cfr. W. SCHMID in P. W., *RE.*, VI, 2078 sgg. I suoi ἀπομνημονεύματα e cioè le *Memorie* sono tra i primi scritti miscellanei.

²² Nel capitolo da cui è tolto il brano sono messi a confronto Senofonte e Platone e le divergenze tra i due sono avallate da altrettante posizioni tratte dalle loro opere. Dopo avere ricordato i due *Simposi*, la *Ciropeedia* e le *Leggi*, Ateneo passa a considerare il personaggio di Menone tessalo. «E poi Senofonte, avendo accompagnato Ciro nella spedizione contro i Persiani, insieme a diecimila elleni, e ben sapendo del tradimento di Menone, come cioè egli era stato responsabile della rovina di Clearco e dei suoi da parte di Tissaferne, lo rappresentò qual era di carattere, duro, spietato, ὡς χαλεπὸς ὡς ἀσελγής: invece il bel Platone non solo dice 'non è vero questo discorso' ma etc....». Per Menone tessalo cfr. OBST in P. W., *RE.*, XV, 925. Quanto alle vicende narrate, cfr. XEN., *An.*, II, V, 7 sgg.; per il ritratto di Menone cfr. *An.*, II, VI, 10 sgg. Nel discorso che riguarda Platone si riconosce l'inizio della palinodia stesicorea già usata da PLATO, *Phaedr.*, 243a: quanto al rimando di Platone cfr. il dialogo che prende il nome dal giovane tessalo, il quale appare molto diverso da come lo dipinge Senofonte. Se ne sono date diverse ragioni. Ateneo *l.c.* pensa alla φιλονικία esistente tra i due. Taluni spiegano la truce descrizione di Menone da parte di Senofonte con i non buoni rapporti tra Menone stesso e Clearco, tanto stimato da Senofonte: altri altrimenti. Cfr. KROLL in P. W., *RE.*, XV, 925-6. Secondo Bluck, *Plato's Meno*, by R. S. BLUCK, Cambridge 1961, pp. 120-29 Platone rappresenta Menone più come tipo che persona particolare: egli è il tipo dell'aristocratico politico, portatore e difensore di una concezione dell'ἀρετή, che Platone aveva ben conosciuto fin dalla sua giovinezza ma che, come dimostra il *Gorgia*, non gli bastava più. Comunque non si può negare che talune espressioni del dialogo sul conto di Menone sono estremamente ambigue: cfr. 86d e soprattutto 76e.

²³ κακολογήσας: cfr. PLATO, *Meno*, 95a, in cui il verbo acquista il suo vero significato e in rapporto a colui che «dice male» — e che non è Platone,

ma Socrate — e in rapporto a quanti sono oggetto di tale «maldicenza» da parte di Socrate.

²⁴ Seguo la punteggiatura di A. ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico περὶ ποιητῶν* in «Scritti Minori», Torino 1955, p. 269, che considera interrogativa la frase, come già J. BERNAYS, *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama*, Berlin 1880, pp. 82-3. Diversamente KAIBEL, *Athenaei Dipnos.*, III, p. 116. Il Ross considera interrogativa la frase nella traduzione, discorsiva nei frammenti. λόγους καὶ μῦθους, al plurale. Sottolinea la valenza più cinetica che statica di μῦθους E. C. KEULS, *Plato and Greek Painting*, Leiden 1978, p. 22 sgg.

²⁵ 4a e 4b corrispondono a Rose³ fr. 676 e 677, che son raccolti insieme ad altri tre frammenti in un'«Appendix Dubiorum». La collocazione si spiega con la circostanza che in *Arist. Ps.*, p. 620 Rose avanza l'ipotesi che l'Aristoteles ivi citato sia errore del copista per Aristocles: si tratterebbe, quindi, non del filosofo Aristotele, ma del grammatico Aristocle di Rodi (cfr. WENTZEL in P. W., *RE.*, II, 935-7) autore di un *περὶ ποιητικῆς*. L'HEITZ, *Arist. Fragm.*, p. 28 li riporta al *περὶ ποιητῶν*, ritenendo non valide le ragioni del Rose. L'ALFONSI, *Sul περὶ ποιητῶν di Aristotele* in «Rivista di Filologia Classica» N. S., XX (1942), pp. 193-200 ha ripreso la veduta dell'Heitz alla luce della ricostruzione del *περὶ ποιητῶν* tentata dal Rostagni. Anche se non si voglia seguire tutto il ragionamento dell'Alfonsi — molto problematica, ad es. è la presenza di un Platone che difende la sua posizione — certo è che i due frammenti, soprattutto il primo, tradiscono l'andamento aristotelico e non è impossibile una loro collocazione sotto il *περὶ ποιητῶν*. In effetti, si parla in essi dell'εὐρητής del verso elegiaco e del ditirambo. Nel fr. 3a si parla dell'εὐρητής del dialogo e, per quanto l'importanza del dialogo giustifichi una ricerca tutta volta all'inventore di quella oscura forma dalla quale poi si era sviluppata la superba opera platonica, è pure comprensibile che, data la struttura del *περὶ ποιητῶν*, altri personaggi, partecipi alla discussione, toccassero argomenti consimili, quali l'invenzione del ditirambo e dell'elegia. Tali argomenti, oltre tutto, erano incentrati sul poeta, e non senza motivo vengono nominati in *Schol. Bobien.* Antimaco, Archiloco, Mimnermo, in *Proclo* Arione. Particolare interesse ha il tenore della citazione in *Schol. Bobien.*, per quanto riguarda Solone, che è riportato dopo i tre elegiaci, unito a loro, e, insieme, separato, Solone che è definito legislatore eccellentissimo. Proprio tale congiunzione-disgiunzione di Solone dagli altri, sorregge l'interpretazione che si è avanzata del brano e può avallare la sua appartenenza al *περὶ ποιητῶν*. 4c è considerato frammento del *περὶ ποιητῶν* da HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 28, non lo è, invece, da ROSE, *Arist. Ps.*, p. 79.

²⁶ Sull'inventore dell'elegia cfr. *Early Greek Elegists* by C. M. BOWRA, Cambridge 1938, p. 7 sgg.

²⁷ Sul rapporto ditirambo-Corinto cfr. SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 1, pp. 341-42.

²⁸ Per Arione cfr. *Herod.*, I, 23: sul significato di ῥοδή BONITZ, *I. A.*, 867A 7.

²⁹ ὀκρίβας da ὀκρίς, cima, punta aguzza, angolo, FRISK, *GEW.*, II, 374. Cfr. PLATO, *Symp.*, 194b: ivi indica il palcoscenico, in quanto si accenna alla comparsa davanti al pubblico del poeta e degli attori prima della rappresentazione. SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 2, p. 183 rimanda a PHILOSTR., *vit. Ap.*, V, 9, il quale sembra interpretare il vocabolo come «coturno».

³⁰ Per l'interpretazione del brano cfr. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, par A. J. FESTUGIÈRE, Paris 1970, I, 60 sgg.

³¹ δεόμενα δὴ τινος ἐν καιρῷ κινήσεως· κίνησις è nozione che compare in molte parti della filosofia aristotelica. BONITZ, *I. A.*, 391A 35 sgg. Qui è impulso, eccitazione, attività di una facoltà: *Aristotelis de anima* by HICKS, Amsterdam 1965, pp. 612 e WARTELLE, *Lexique*, p. 220.

³² Cfr. JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Egypte*, par É. DES PLACES, Paris 1966, p. 61 sgg.

³³ Ho aggiunto le ultime due righe alla citazione del Ross, perché danno un senso a tutta la discussione. Quanto alle «oscenità», si pensi ai riti fallici che Giamblico stesso ricorda nelle righe precedenti: essi sono, spiega, il simbolo del potere generatore, mentre le parole oscene che li accompagnano indicano la mancanza di bello che è propria della materia e l'indecenza di tutto ciò che dev'essere messo in ordine.

³⁴ ἔχει δὲ καὶ τὸ ἀνεγείρεσθαι... ἑκάτερον: l'espressione si presta a una doppia interpretazione a seconda che s'intenda ἔχει transitivo concordato col soggetto «corpo-anima» ovvero intransitivo concordato col soggetto τὸ ἀνεγείρεσθαι καὶ τὸ ἀποπαύεσθαι. La prima interpretazione è del DES PLACES, *op. cit.*, p. 109 «et chacun des deux s'éveille et se repose selon la disposition des dieux». La seconda è sostenuta da J. CROISSANT, *Aristote et les Mystères*, Liege-Paris 1932, p. 128 «etre éveillé à l'enthousiasme et s'en calmer se produisent l'un et l'autre comme les dieux en disposent...». Mi sembra preferibile l'interpretazione del des Places, anche se il senso resta sostanzialmente lo stesso.

³⁵ Cfr. NAUCK, *TGF*² fr. 515-39. Il frammento al quale accenna Aristotele è il 530, conservato in forma più ampia da MACROB., *Sat.*, 5, 18, 17.

³⁶ Testio era re di Pleurone e padre di Linceo e Ida, i quali parteciparono alla caccia del cinghiale caledonio: cfr. Ov., *Met.*, 8, 304, 446.

³⁷ τὸ λαῖδον ἕχνος: ἕχνος è di per sé impronta di passi, BOISACQ, *DELG.*, p. 387. Qui è usato poeticamente in quanto effetto al posto della causa.

³⁸ Il piede che guida, τὸν ἡγούμενον, «che va avanti» (ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico* cit., I, 299) è il destro: quello che sta fermo (τὸν ἐμμένοντα «che attende» ROSTAGNI, *ibid.*) è ovviamente il sinistro: «...perché ciò da cui ha inizio il movimento è lo stesso in tutti e ha per natura la sua posizione nello stesso luogo ed è da destra che si ha l'origine del movimento» ARIST., *de incessu*, 706a 11 sgg. Cfr. pure *ibid.*, 713b 6 sgg. e *de coelo*, II, 2 285b 16.

³⁹ Per Antilocco di Lemno cfr. NATORP in P.W., *RE*, I, 2432. Oltre la breve notizia qui riportata cfr. D. L., VIII, 49. Che Antifonte interprete di sogni sia da identificarsi con l'Antifonte sofista è stato supposto dal BIGNONE, *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Urbino 1974², pp. 9-20. Cfr. pure M. UNTERSTEINER, *I Sofisti* cit., II, 80-82, *Graecorum de re onirocritica scriptorum Reliquiae*, collegit D. DEL CORNO, Milano-Varese 1969, pp. 129 sgg. e *Antiphontis Tetralogiae*, edidit F. DECLEVA CAZZI, Milano 1969, pp. 71-83. Quanto ai rapporti tra Antifonte e Socrate, XEN., *Mem.*, I, VI e H. MAIER, *Socrate*, cit., I, p. 261 sgg.

⁴⁰ ἐφιλονεύκει, di derivazione trasparente, ma diversamente inteso. L'andamento della frase esige che si metta in rilievo il νεῖκος, il biasimo, la critica, l'attacco più che la gara. È preferibile quindi il «criticare» di GIGANTE, *Diogene Laerzio*, p. 78, di HICKS, *Diogenes Laertius*, I, 175, il «diffamare» di LANZA (ANASSAGORA, *testi e frammenti* a c. di D. L. Firenze 1966, p. 35), che l'«essere rivale» di APELT (*Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Leipzig 1921, I p. 83) e il «gareggiare» di M. UNTERSTEINER, *Senofane, Testimonianze e frammenti*, Firenze 1955, p. 27.

⁴¹ Sul Cilone «crotoniate», capo degli oppositori di Pitagora cfr. HONIGMANN in P. W., *RE*, XI, 2461. L'origine dei dissensi tra Cilone e Pitagora è diversamente esposta da PORPH., *vita Pythag.*, 54 e da IAMBLL., *vita Pythag.*, 74. GIGANTE, *Diogene Laerzio*, p. 78 ripristina la lezione Κύλων καὶ Ὀνάτας, al posto di Κροτωνιάτης. Si conosce, in realtà, un Onatos di Crotona, autore di uno scritto περὶ θεοῦ καὶ θείου. Ma forse la menzione di Onatas in rapporto a Pitagora suppone un testo corrotto: cfr. K. VON FRITZ in P. W., *RE*, XVIII, 411. Accetta la lezione κροτωνιάτης anche il LONG, *DLV*, Oxonii 1964, I, 76.

⁴² Poeta epico che per primo avrebbe cantato la guerra troiana. Cfr.

AELIAN., *Varia Hist.*, XIV, 21 ed. HERSCHER, II, p. 164 che però legge οἰαγρος non σύαγρος; ma cfr. p. XXI e DIEHL in P. W., *RE.*, 2R. IV, 999.

⁴³ «Scrisse (*scil.* Senofane) un'opera in esametri ed elegie e giambi contro Esiodo e Omero, per colpire le loro asserzioni sugli dèi». così D. L., IX, 18. Per l'interpretazione della frase cfr. *Senofane* a c. di M. UNTERSTEINER cit., p. CCXXXVII sgg.

⁴⁴ Cercope fu un poeta orfico, autore, secondo alcuni, dei carmi orfici: CIC., *de nat. deor.*, I, 107. Cfr. KROLL in P. W., *RE.*, XI, 314 e C. BUZIO, *Esiodo nel mondo greco sino alla fine dell'età classica*, Milano 1938, p. 30.

⁴⁵ Di Amfimene non sappiamo niente. Si suppone, comunque, che motivo del suo attacco contro Pindaro furono talune espressioni di Pindaro stesso nei riguardi degli abitanti di Cos. PINDARI *Carmina* rec. O. SCHROEDER, Lip. 1923, nn. 50-51, p. 400. Cfr. CRUSIUS in P. W., *RE.*, I, 1942-3.

⁴⁶ K. VON FRITZ in P. W., *RE.*, XIX, 2026 ricorda che le fonti sono discrepanti nel fissare il tempo in cui visse Ferecide: talune lo mettono in rapporto coi sette sapienti e, dunque, con Talete. La *Suda*, IV, 713 ADLER, scrive che Ferecide «era geloso della fama di Talete».

⁴⁷ Su Biante e i suoi rapporti con Salaro cfr. CRUSIUS in P. W., *RE.*, III, 386.

⁴⁸ Su Alceo e Pittaco cfr. A. LESKY, *Storia della letteratura greca*, tr. it., Milano 1969³, I, 179 sgg. Per Antimenide, fratello di Alceo e buon soldato anch'egli, cfr. *Alcée, Sapho* par REINACH-PUECH, Paris 1937, fr. 126, p. 108.

⁴⁹ Di Sosibio non si ha notizia alcuna: STENZEL in P. W., *RE.*, 2R., III, 1146.

⁵⁰ Per Timocreonte cfr. P. MAAS in P. W., *RE.*, 2R., VI, 1271-73. Sullo scambio di versi tra Timocreonte e Simonide cfr. BERGK, *Poet. Lyr. Gr.*, III, nn. 169-70, pp. 505-06 (per Simonide) n. 10, p. 541 (per Timocreonte).

⁵¹ *Homeri Opera* ed. T. W. ALLEN, Oxonii 1952, V, 240. Per quanto attiene alla tradizione dello ps. Plutarco cfr. A. LESKY in P. W., *RE.*, Supplb. XI, 690.

⁵² Su Io o Ios, isola delle Cicladi cfr. STRABO, X, 484.

⁵³ Per Neleo e la sua opera di colonizzatore cfr. VAN DER KOLF in P. W., *RE.*, XVI, 2280.

⁵⁴ Probabilmente tale συγχορευτής τῶν μούσων era Apollō. Cfr.

SCHERLING in P. W., *RE.*, XIV, 582. Rientrava nella leggenda riportare a un dio la paternità di uomini illustri: cfr. *IAMBL.*, *vit. Pyth.*, II, 5-8.

⁵⁵ La *vita Herodoti* (ALLEN, V, pp. 193-4 cc. 2-3) conserva il nome della fanciulla Criteide, ma tace del «demone» padre del bimbo. Come lo ps. Plutarco, anche la *vita Herodoti* pone a Smirne la nascita di Omero. C. M. BOWRA, *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford 1968, p. 267 mette in rilievo i rapporti tra il poeta dell'Iliade e Smirne.

⁵⁶ Omero da *δηρῆειν* «unire, stare insieme» (cfr. FRISK, *GEW.*, II, 386). Melesigene, stirpe del fiume Melete. Diversa è la spiegazione che la *vita Herodoti* dà del mutamento di nome Melesigene-Omero: cfr. *Hom. Op.* ALLEN, V, p. 200 cc. 12-13. Cfr. pure M. DURANTE, *Il nome di Omero* in «Rendiconti dell'Acc. Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, storiche, e filologiche», XIII (1958), pp. 94 sgg.

⁵⁷ *Vita Herod.* ed. ALLEN, pp. 215-16 cc. 24-25.

⁵⁸ Si tratta di un superlativo unico (Cfr. LIDDELL-SCOTT *s.v.*) usato una volta sola da Aristotele (BONITZ, *I. A.*, 415A 44-45) e recensito vicino alle forme comparative *κύντερότερον* e superlative *κύντατότατον* a rigg. 30-31 negli stessi *Anecd. Gr.* del Bekker. È chiaro il ricordo del *κύντερον* omerico (*Il.*, VIII, 483; *Od.*, VII, 216; XI, 427 etc.). Comprensibile ne è l'uso in Aristotele che alla stregua della lingua di Omero aveva giudicato Empedocle.

1.

IL ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΩΝ DI ARISTOTELE

Diogene Laerzio recensisce più scritti di Aristotele sulla poesia:

- 2 περὶ ποιητῶν ᾱ β γ
 83 πραγματείας τέχνης ποιητικῆς ᾱ β
 119 ποιητικ<ῶν> ᾱ

Il catalogo anonimo a sua volta ricorda:

- 2 περὶ ποιητῶν γ
 75 τέχνης ποιητικῆς β
 108 ποιητικὸν ᾱ
 115 κύκλον περὶ ποιητῶν γ
 145 ἀπορημάτων ποιητικῶν ᾱ
 146 αἰτίας ποιητικᾶς.

I primi tre scritti si corrispondono grosso modo nei due cataloghi. Diogene Laerzio non ha invece una parola sugli ultimi tre scritti dell'Anonimo. Quanto al n. 115 lo si è voluto identificare col dialogo *de poetis*¹, per cui κύκλος sarebbe la corruzione di un nome proprio; ma si è notato che l'opera, collocata tra consimili scritti a carattere di raccolta, «fa piuttosto pensare a una collezione di problemi relativi ai poeti»². I nn. 145 e 146 si trovano solo nell'appendice del catalogo anonimo, sulla cui origine, disposizione e consistenza non sono poche le discussioni degli studiosi³. Più frammentario, il terzo catalogo ricorda soltanto il περὶ ποιητῶν n. 6 e un ποιητικῶν... n. 19 — ma si tratta di vocaboli ricostruiti, come ἀπορήματα δμηρικά al n. 91.

Questi libri, dunque, trattavano di poesia, come si rileva dal titolo stesso. Non erano i soli giacché, data la vasta applicazione della poesia in ogni campo, non ultimo in quello dell'educazione⁴, uno dei punti chiave del mondo greco, ben messo in luce da Test. 2 e 3, simili problemi potevano comparire anche in altre opere.

Per tornare ai primi tre titoli concordemente attestati dai due cataloghi principali, si pensa con sufficiente sicurezza che πραγματείας τέχνης ποιητικῆς ᾱ β̄: D. L., n. 83 Rose³ (= 75 Anon.) corrisponda alla nostra *Poetica*, la quale, sappiamo, abbracciava due libri⁵. Quanto a ποιητικῶν ᾱ: D. L., n. 119 Rose³ (= 108 Anon.) c'è chi suppone non senza ragione che il titolo sia mutilo e che per analogia col precedente n. 118 ἀπορημάτων ὀμηρικῶν si debba integrare <ἀπορημάτων> ποιητικῶν⁶. L'opera dunque raccoglieva un certo numero di questioni relative alla poesia sul tipo dei *Problemi*. Il περὶ ποιητῶν è ricordato nelle due liste con lo stesso titolo e lo stesso numero di libri. Va però avvertito che probabilmente il titolo originario dovesse essere περὶ ποιητῶν καὶ ποιητικῆς. La supposizione, nonostante il parere contrario di taluni studiosi⁷, sembra accettabile. Si badi:

a) i fr. 8 e 9 alludono a un terzo libro della *Poetica*: ora nei cataloghi non compare nessun'opera di poetica in tre libri, ad eccezione del περὶ ποιητῶν;

b) l'argomento dei frammenti 8 e 9 (invidia tra poeti, fatti personali della vita di Omero) non è diverso da quello che cogliamo in altri frammenti appartenenti con sicurezza al περὶ ποιητῶν;

c) il titolo περὶ ποιητικῆς viene tramandato dallo ps. Plutarco (fr. 9a) e da Diogene Laerzio (fr. 8). Impossibile l'identificazione del primo titolo, che ricorre solo in quel frammento. Diogene Laerzio, invece, cita e il περὶ ποιητικῆς e il περὶ ποιητῶν, ma quando cita il περὶ ποιητῶν non si mostra sempre preciso. A fr. 1 dice genericamente ἐν δὲ τῷ περὶ ποιητῶν; a fr. 3a specifica ἐν πρώτῳ περὶ ποιητῶν; a fr. 5, posto che derivi, come pare, dal περὶ ποιητῶν, non cita neppure la fonte. Potrebbe quindi aver citato il titolo del dialogo non nella sua interezza. Niente si può dedurre dal fr. 10;

d) i fr. 4-6 dimostrano che il *περὶ ποιητῶν* non si limitava a studiare questioni riguardanti la vita dei poeti, ma affrontava anche questioni di estetica. Questo deve mettere in guardia gli studiosi dal tracciare confini troppo netti tra una trattazione sui poeti e una trattazione sulla poesia e, per converso, giustifica l'aggiunta καὶ περὶ ποιητικῆς. Del resto abbiamo incontrato casi del genere (cfr. introd. § 5). Niente, quindi, vieta che anche per il dialogo di cui discutiamo si avesse un titolo composto di due parti, delle quali si citava, volta per volta, quella che più si adattava al contesto. In conclusione è verisimile che, data l'ampiezza dell'opera, si esaminassero in essa pure questioni di poetica, anche se inquadrate e presentate diversamente che nella nostra *Poetica*, essendo il dialogo che non si eccedesse in una trattazione teorica e che quindi la si avviasse riportandola di continuo al poeta⁸. Nel poeta e nella sua opera trovavano la sede naturale i problemi della poesia: in tale dimensione era condotto il dialogo e per questo, ripeto, nel citarlo si privilegiò la prima parte;

e) non si dimentichi infine l'analogia trattazione di Eraclide pontico *περὶ ποιητικῆς καὶ ποιητῶν*⁹.

Riguardo alla consistenza dei frammenti, la si trova sostanzialmente uguale in Rose e in Ross: l'Heitz ne aggiunge qualcuno in più, e, data la vastità del tema, la tentazione è comprensibile¹⁰. E non solo dell'Heitz. Ne diremo qualcosa in seguito.

Che il *περὶ ποιητῶν* fosse un dialogo è dimostrato da più argomenti. Intanto rientra nel gruppo dei primi diciannove titoli del catalogo di Diogene Laerzio, i quali, s'è visto, erano quasi tutti dialoghi. Dione Crisostomo, poi, test. 4, ricorda che Aristotele «in molti dialoghi» parla di Omero θαυμάζων αὐτὸν ὡς τὸ πολὺ καὶ τιμῶν: non so se un altro dialogo potesse prestarsi alla bisogna meglio del *περὶ ποιητῶν*. La *vita Marciana*, a sua volta, test. 2 l'indica espressamente ὁ περὶ ποιητῶν διάλογος. Infine l'espressione μὴ φῶμεν di Ateneo 505c in fr. 3b meglio si spiega in un contesto dialogico: chi parla sta insieme ad altri e sa di poter interpretare il loro parere su un punto che, per quanto discusso, era stato da lui e

da loro risolto in un determinato senso. Si tratta, infatti, come vedremo, di un'interrogazione retorica, la quale esige solo un consenso che chi parla è sicuro di avere¹¹.

2.

I POTESI SULLA COMPOSIZIONE DELLO SCRITTO E RAPPORTI CON LA POETICA

Lo studio più completo sul *περὶ ποιητῶν* si deve al Rostagni¹². Egli suppone che tra *Poetica* e *περὶ ποιητῶν* ci sia uno stretto nesso, come dimostra in primo luogo l'accenno di *Poet.*, XV, 1454b 17 ai «discorsi pubblicati» ἐν τοῖς ἐκδεδομένοις λόγοις¹³. «Ciò fa intendere che i 'libri pubblicati' non erano, mentre l'autore parlava, né superati né molto lontani nel tempo»¹⁴. Rifiuta quindi l'opinione che assegna al dialogo una datazione abbastanza antica e accoglie, piuttosto, il suggerimento prezioso della *vita Marciana* (test. 2), la quale, pur nella sua poca consistenza, lo mette in rapporto con l'edizione dell'*Iliade* curata da Aristotele per Alessandro: con ciò andrebbe riportato al periodo tra il 342 a.C. e il 334 a.C.: fu proprio il nuovo incarico di precettore di Alessandro che condusse «per la prima volta Aristotele a coltivare di proposito e introdurre nel suo ormai formato sistema, come parte integrante dello scibile, come oggetto indispensabile dell'universale ricerca, quegli studi di erudizione letteraria di cui con nessuna verisimiglianza cercheremmo le tracce nella sua giovinezza»¹⁵. L'opera non era uno studio dell'*ars*, bensì dell'*artifex*, e cioè del poeta: «che cosa i poeti siano, e che funzione abbiano nella vita pratica, e quali ne siano le diverse specie, e con quali mezzi raggiungano la perfezione»¹⁶. Le due sfere, che poi saranno congiunte, erano ben distinte. Dalla stessa esigenza, alla quale si deve il *περὶ ποιητῶν*, dipendono gli ἀπορήματα δημοικά, di cui si ha un'eco in *Poet.*, XXV, e le varie liste, dei Πυθιονίκαι, risalente al 335-34 a.C., degli Ὀλυμπιονίκαι, di cui, secondo il Rostagni, si ha un'eco in D. L., VIII, 51-52, le Διδασκαλίαι e le Νίκαι Διονυσιακάι, la cui composizione esige una visione diretta di documenti negli archivi di Atene. Questo grandioso lavoro tende alla

Poetica che sarebbe preparata dal περί ποιητῶν e insieme lo coronerebbe. In conclusione, se la *Poetica* risale ai primi anni del secondo soggiorno ateniese di Aristotele, intorno al 330 a.C., il dialogo dovrebbe essere collocato qualche anno prima, intorno al 334¹⁷.

Non pochi hanno accettato tali conclusioni: così l'Hardy¹⁸, l'Alfonsi¹⁹, che ritiene «sicura» la ricostruzione del Rostagni, Sbordone²⁰, che ha tentato di precisare il contenuto del primo libro del περί ποιητῶν mediante un raffronto accurato col quarto libro del περί ποιημάτων di Filodemo di Gadara, Untersteiner e altri²¹.

Non sono mancate, però, voci di dissenso di altri studiosi, i quali o ritengono impossibile fissare determinazioni tanto precise o le fissano in maniera diversa. Sulle generali, ad es. si mantiene Jaeger²², per il quale il περί ποιητῶν risale a epoca che precede le grandi raccolte di materiale erudito, ad es. le *Didascalie*, le rassegne dei *Vincitori ai giochi pitici e olimpici*, le quali sono concepibili solo al tempo del secondo soggiorno di Aristotele ad Atene e, riprendendo l'antico spirito di ricerca proprio della Ionia, danno al Peripato un'impronta affatto nuova e originale.

G. F. Else ritiene di aver dimostrato dalla sua ricerca come «the basic stock of the *Poetics* text is early rather than late, i.e. belongs to the Assos-Mytilene period (347-42) or even to the time before Plato's death (347) rather than to Aristotle's last period in Athens (after 335)»²³. Anteriore di conseguenza dev'essere il περί ποιητῶν: «the dialogue was probably written before the *Poetics*, certainly not later, and attests Aristotle's interest in just these questions at a relative early date»²⁴.

Per il de Montmollin²⁵ la *Poetica*, quale abbiamo noi, non era destinata alla pubblicazione: era una serie di appunti di cui Aristotele si sarebbe servito per un suo corso sull'estetica. Proprio per questo egli dovette riprendere e pubblicare altrove le sue posizioni — e, del resto, i cataloghi, com'è noto, accennano, oltre al dialogo περί ποιητῶν, a una πραγματεία τέχνης ποιητικῆς e a un ποιητικόν. La *Poetica* a cui rimandano *Pol.*, VIII, 7, 1341b 36-40 e *Rhet.*, III, 2, 1404b 37-1405a 6 era la *Poetica* pubblicata, non la nostra, anche se ovviamente e l'una e l'altra contenevano non poche idee simili, il che

rende molto difficile l'identificazione di tali opere. Uno studio puntuale della nostra *Poetica* lascia cogliere non poche stratificazioni nel testo, per cui in più d'un capitolo si notano parti antiche e aggiunte posteriori. Di queste alcune sono frutto delle ricerche condotte da Aristotele in Atene, altre rispondono alla necessità dell'insegnamento al Liceo. Se ne deduce che il nucleo risalga al periodo intermedio, anteriore agli anni 335-330 a.C. e, insieme, che le aggiunte trovassero più ampio spazio nella *πραγματεία* citata e nel *ποιητικόν*. Quanto al *de poëtis* il de Montmollin rifiuta la costruzione di Rostagni²⁶ e crede di trovare tra frammenti e *Poetica* una certa differenza che rende molto problematico l'accostamento tra le due opere: così l'elogio di Empedocle nel *de poëtis* non si allinea con la sua «espulsione molto precisa dal circolo dei poeti nella *Poetica*»: così la descrizione della nascita di Omerò nel *de poëtis* è tanto poco degna del nostro Filosofo che si è pensato all'inautenticità del dialogo. Proprio in vista di questo si dovrà ammettere che il dialogo preceda la *Poetica*, per cui va considerato opera della giovinezza²⁷.

Per il Moraux la ricostruzione del Rostagni è accettabile nella misura in cui si fonda su frammenti sicuri: ora non tutti i frammenti presentano la stessa sicurezza e alcuni attribuiti dal Rostagni al *περὶ ποιητῶν* potrebbero trovare posto altrove, quelli ad es. riguardanti le passioni²⁸. Discutibile è pure ritenere che i passaggi più oscuri della *Poetica* fossero già discussi e illustrati nel *περὶ ποιητῶν*. In ogni caso il Moraux colloca il nostro dialogo nei primi anni dell'insegnamento ad Alessandro a Mieza, anteriore quindi alla *Poetica*²⁹.

Il Düring³⁰ spiega la differenza tra *Poetica* e *περὶ ποιητῶν* dalla destinazione delle due opere: l'una era per il pubblico, l'altra per comodità personale, quasi un pro-memoria: l'una studiava l'*artifex*, l'altra l'*ars*: e in ciò segue il Rostagni. Non lo segue, invece, nel tentativo di ricostruzione del dialogo, tentativo che, a suo parere, è fondato su una «congettura»³¹. Torna quindi alla tradizione per quanto riguarda la collocazione temporale del dialogo, che risalirebbe al quinquennio dal 360 al 355 a.C., contemporaneo, per il Düring, alla redazione originale della *Poetica*. Quest'opera avrebbe avuto varie aggiunte, difficili a determinarsi con precisione

nonostante gli sforzi del Solmsen, del de Montmollin, di altri³². Torna pure alla tradizione in quanto considera appartenenti alla redazione originaria i capp. 17 e 18 della *Poetica* e non senza ragione rammenta agli studiosi che è preferibile penetrare sempre di più le poche pagine che abbiamo che non costruire congetture su ciò che non abbiamo.

Queste alcune tra le voci più significative in proposito³³. Un punto mi sembra condiviso da quasi tutti gli studiosi, la relativa anteriorità del *περὶ ποιητῶν* rispetto alla *Poetica*, indicata del resto dalla *Poetica* stessa, la quale, al di là del rimando a 1454b 15-18, lascia supporre che non poche questioni in essa trattate fossero state già esaminate altrove. Così nel primo capitolo domina il concetto di mimesi introdotto nel modo più disinvolto³⁴: come si spiega tale comportamento, se non supponendo che quel concetto fosse già noto a quanti ascoltavano le lezioni di Aristotele e che dovesse essere stato studiato in altre opere pubblicate, quale il *περὶ ποιητῶν*, che più d'ogni altra si prestava a un dibattito su tale argomento? Questa supposizione, richiesta da un esame puntuale dei testi, ridimensiona quel che pensano in proposito taluni studiosi: è vero, in realtà, che del *περὶ ποιητῶν* abbiamo pochissimi frammenti³⁵ in rapporto alla sua estensione, ma questo non significa che non possiamo ricostruirne alcune linee fondamentali, proprio perché quel poco che abbiamo esige che molto di più ne supponiamo. E per questo, se nel *περὶ ποιητῶν* si evidenziava la figura del poeta, ciò non significa che i problemi che al poeta si riportavano non fossero adeguatamente presi in esame e risolti. Insomma, come s'è già avvertito, i problemi teorici del dialogo erano immessi nella viva corrente della vita del poeta, che li sentiva, li soffriva e a suo modo li risolveva: ma, ripeto, questo non vuol dire che non fossero agitati e discussi. Così la mimesi, alla quale abbiamo già accennato. Platone in vari dialoghi aveva definito la poesia come mimesi: anche nel *Gorgia*, la cui importanza sarà rilevata a proposito del *Grillo* e del *Nerinto*³⁶. Né basta: in non poche opere, ad es. in *Gorg.*, 502b sgg. aveva accostato retorica e poesia in quanto perseguono lo stesso fine, quello di lusingare gli animi, e lo perseguono facendo leva sulle passioni. Mimesi e passioni erano i due

punti profondamente legati tra loro, sui quali si fondava la condanna platonica della poesia.

Tale condanna³⁷ produsse di necessità un'impressione enorme e nella scuola e fuori. Non interessava solo un piccolo gruppo di specialisti e di studiosi, ma abbracciava tutti gli uomini, in quanto tutti gli uomini in certo senso hanno rapporti con la poesia. Quella condanna, dunque, si presentava all'uomo in quanto tale, in quanto partecipe di una certa natura e vivente in un certo ambiente e da lui sollecitava scelte precise. Scelte che erano tanto più impellenti in quanto non si potevano chiudere gli occhi alla realtà. Gli agoni musicali, le rappresentazioni drammatiche si susseguivano in Atene, tragedia e commedia costituivano episodi che più degli altri calamitavano gli animi della gente e in essi spargevano il seme del dubbio e della speranza, del bene e del male: Aristotele non poteva non accorgersene. Che valore aveva tutto questo³⁸?

Del problema, sia in generale, sia in rapporto a punti specifici, che, comunque, erano ad esso collegati, Aristotele si era occupato. Si badi:

a) la retorica fu tra le prime discipline approfondite da lui. Sulla retorica intorno al 360 a.C. tenne un corso, che, con molta probabilità, fu il frutto della pubblicazione del *Grillo*. La retorica è fondata sull'*εἰκός*: ma non è lo stesso *εἰκός* uno dei concetti più comuni della *Poetica*³⁹?

b) La retorica è fondata sul ritmo e il ritmo fu trovato per primo dai poeti⁴⁰. Dunque un aspetto della retorica era strettamente legato alla poesia: se ne poteva parlare senza saper niente di poesia⁴¹?

c) Tra le opere «giovanili» di Aristotele c'è il *Grillo*, in cui studiava retorica e retori, c'è il *Sofista*, in cui studiava sofistica e sofisti. Perché non doveva applicare le stesse categorie alla poesia e ai poeti, i quali avevano la stessa importanza degli altri, anzi maggiore, dal momento che l'inaudito bando platonico li aveva respinti fuori della polis?

d) La *Retorica* contiene in II, 2-11 un vero trattato sulle passioni. Non mancano, soprattutto a proposito dell'ira, citazioni di poeti, Omero ed Esiodo naturalmente, il che dimostra come Aristotele avesse colto lo stretto nesso tra pas-

sioni e poesia, nesso che torna nella *Poetica* a proposito dello studio della commedia (si ricordi la definizione del comico, che è qualcosa di sbagliato e di deforme, ma che non dev'essere causa di dolore e di danno, *cap.* 5) e della tragedia (si ricordino i casi che suscitano pietà e terrore, *cap.* 6).

e) La mimesi platonica ha un senso solo in rapporto alla dottrina delle idee⁴², sicché la critica a tale dottrina coinvolge di necessità la critica alla mimesi. Ora, s'è detto, la critica all'idea platonica separata ha in Aristotele una datazione abbastanza antica, in quanto la si coglie già nel *de ideis*, un'opera risalente agli anni dell'Accademia⁴³. Di conseguenza, si deve concludere che contemporanea a questa critica fu in lui la critica alla mimesi, per cui la mimesi platonica fu sostituita da quella aristotelica.

Tutte queste considerazioni, così congiunte e intrecciate tra loro, lasciano pensare che Aristotele fu portato dalla dinamica stessa delle cose a esaminare ben presto il problema poesia, a inquadrarlo nel mondo dello spirito, a individuarne le esigenze più profonde, a collegarlo con le esigenze analoghe che le altre attività dello spirito avanzano e a ricordare il tutto in una visione armonica. Di qui, contro Platone, la rivalutazione della mimesi, il cui oggetto, il verisimile, è pur esso filosofico ed «occupa nella scala dei valori un grado assai vicino alla filosofia stessa»⁴⁴. Di qui, sempre contro Platone, la rivalutazione delle passioni che, fondandosi su principi scaturiti dalla critica a determinate posizioni platoniche, si mostrava sufficientemente solida. Per cui non si può ammettere col Rostagni che solo in Macedonia, quando aveva superato la quarantina, Aristotele «per la prima volta»⁴⁵ pensò seriamente al problema dell'arte. La notizia della *vita Marciana* (test. 2 e nota 3) a cui fa appello il Rostagni, ammesso che la fonte da cui è tolta abbia valore, dice solo che, conforme alla sua educazione liberale, Aristotele si occupò di ricerche omeriche, di retorica, ma non autorizza ad ammettere la composizione contemporanea di tali opere. Con tale criterio e con lo stesso diritto, dovremmo ritenere frutto del soggiorno presso la corte di Filippo le opere di retorica, le quali, invece, a detta di tutti, sono tra le prime composizioni di Aristotele.

In sostanza il corso di retorica, di cui parleremo più a lungo a proposito del *Grillo*, dovette avere una notevole importanza per la formazione del giovane Aristotele: dall'esame delle molteplici questioni che si riportavano all'argomento, egli poté comprendere la possibilità di salvare, ma in maniera diversa dal Maestro, la retorica e la poesia, dando, insieme, alle passioni uno spazio più vero nell'esistenza dell'uomo. E questo rinverdisce l'ipotesi tradizionale secondo la quale il *περὶ ποιητῶν* va collocato nel primo periodo di attività di Aristotele, coevo, quindi, di non pochi scritti, i quali affrontavano materie più o meno simili, e si basavano sugli stessi concetti. Stessi concetti, perché prodotto d'un'unica critica: in quanto tali, ripeto, potevano servire a misurare certi campi dello scibile, quali la retorica, la poetica, la sofistica, ch'erano tra loro congiunti. Ma anteriore alla *Poetica*, come dimostra il rimando a 1454b 15-18. La quale, pertanto, potrà essere usata come termine di riferimento a proposito di talune questioni che nei frammenti non si lasciano chiaramente risolvere. In effetti la *Poetica* è sì posteriore al dialogo, ma in quanto risulta di più strati, e su questo non v'ha dubbio, è possibile che alcuni strati gli si allineino daccanto e nella struttura e nel contenuto. Per questo il *περὶ ποιητῶν* andrà posto negli anni immediatamente successivi al 360 a.C., più o meno in relazione al *Grillo* e al corso di retorica⁴⁶.

Né si deve dimenticare un'osservazione del Bernays⁴⁷, che cioè Aristotele a *EN*. VI, 4, 1140a 1 sgg. in procinto di spiegare la differenza tra *ποιητόν* e *πρακτόν*, rileva che sull'argomento si era fermato nei logoi essoterici. Ora è vero che tale argomento è trattato in più d'un punto dell'opera aristotelica e che quindi più scritti potrebbero pretendere di essere gli *ἔξωτεροι* λόγοι a cui l'*EN*. allude, ma se si pensa che il *περὶ ποιητῶν* recava nel titolo stesso un vocabolo tratto da *ποιεῖν*, che Aristotele suole spiegare la valenza del titolo, che il rapporto *ποιητής-ποιεῖν* è motivo non raro in lui, che, infine, Aristotele nella *Poet.*, 3, 1448b 1-2 ricorda come i Dori del Peloponneso rivendicassero a se stessi l'origine della tragedia fondandosi sul fatto che *τὸ ποιεῖν* essi lo rendevano *δρᾶν*, mentre gli Ateniesi *πράττειν*, se si pensa a tutto ciò, dico, si dovrà convenire che anche questo punto doveva essere più

ampiamente affrontato e svolto nel *περὶ ποιητῶν*, dati i rapporti tra *Poetica* e *περὶ ποιητῶν*. Ma con ciò torniamo a una datazione alta del nostro dialogo.

3.

LA TRATTAZIONE DELLA MIMESI

Nonostante la considerevole ampiezza del *de poetis*, pochi sono, s'è detto, i frammenti che ne abbiamo. Converrà pertanto esaminarli con cura, cercando di indovinare il contesto nel quale erano immessi, le domande a cui rispondevano, i problemi che volevano risolvere.

Il fr. 1, che contiene anche il titolo dell'opera da cui è tolto e, dunque, è sicuro, parla di Empedocle che era omerico, in quanto aveva un fraseggiare solenne e sapeva sfruttare ogni altro espediente della poesia. Tutto ciò sarà oggetto di esame nel capitolo sul *Sofista*: ora c'interessa un problema che forse nel *de poetis* aveva la sua soluzione e sul quale si discute ancora, e cioè tentare di cogliere l'atteggiamento di Aristotele nei riguardi di Empedocle, dal momento che in altre opere del *Corpus* s'incontrano sull'Agrigentino giudizi che appaiono molto più cauti, se non addirittura contrari a quello riportato da Diogene Laerzio⁴⁸. A *Meteor.*, II, 3, 357a 24 (DK., 31A 25) si legge: «e ugualmente è ridicolo, γελοῖον, se uno, come Empedocle, dicendo il mare 'sudore della terra', pensasse d'essersi espresso in modo chiaro, οἶεται τι σαφῆς εἰρηκέναι: tale espressione è forse valida come poesia (ché la metafora è qualcosa di poetico) ma non lo è per quanto attiene alla conoscenza della natura». La *Poetica*, all'inizio, 1447b 17 sgg. studiando l'essenza della poesia e del poeta, osserva che gli uomini errano nel definire i poeti dall'uso del verso e non dalla mimesi, «perché, se uno pubblica in versi qualcosa riguardante la medicina o le scienze naturali, sono soliti chiamarlo poeta, mentre non c'è niente di comune tra Omero e Empedocle, se non il verso. Pertanto sarebbe giusto chiamare l'uno poeta, l'altro fisico piuttosto che poeta»⁴⁹. Forse in tale passaggio si può trovare la soluzione del nostro problema. Aristotele afferma con sicurezza e con acuta sensibilità critica

che non si è poeti per il verso, ma per la mimesi, οὐχ ὡς κατὰ τὴν μίμησιν ποιητὰς ἀλλὰ κοινῇ κατὰ τὸ μέτρον προσαγορεύοντες (*Poet.*, 1447b 15). Quindi, se non c'è mimesi, non c'è poeta. Ciò non impedisce a chi non è poeta di sfruttare figure che il poeta usa in quanto poeta, dal momento che al poeta servono per esprimere la visione che la mimesi esige, visione nella quale e per la quale sono vive e vitali. Ma un tale inserire figure e forme poetiche in un componimento non poetico ha un valore? ha una legittimità? Di conseguenza, è dovere del critico distinguere Omero e Empedocle, l'uno poeta, l'altro no, anche se, ripeto, l'uno e l'altro hanno sfruttato lo stesso verso e gli stessi ingredienti poetici. Noi purtroppo niente sappiamo delle composizioni di Empedocle nelle quali, possiamo supporre, la poesia brillava con maggior forza, ad es. la *Spedizione di Serse* e il *Proemio ad Apollo*: niente sappiamo delle tragedie a cui Aristotele allude⁵⁰. O meglio, sappiamo quel che Aristotele dice — e la discrezione e la rapidità dell'accenno sono eloquenti. Il *Proemio* e la *Spedizione* sarebbero stati distrutti dalla sorella del filosofo, il primo senza ch'ella lo volesse, la seconda «intenzionalmente, perché non era ben riuscita». Probabilmente chi bruciò l'opera, non fece che eseguire un ordine e l'ordine non poteva venire che dall'autore. Perché, è difficile dire. Avvertiva forse l'imperfezione del componimento, come suggerisce il frammento? O capiva come nel clima di esaltazione patriottica instauratosi in Grecia e nelle colonie all'indomani della grande vittoria contro i Persiani la sua opera fosse inopportuna⁵¹? In ogni caso, Aristotele sta fermo alla distinzione tra poeta e non-poeta, e l'esame dei frammenti di Empedocle gli dà ragione, ché non si può non notare in essi un numero rilevante di figure poetiche. Non c'è quindi contraddizione in lui da questa parte⁵². Resta, solo, il dubbio se la visione poetica della realtà, quale Empedocle ebbe, non esiga una sua comprensione da un punto di vista più alto. *Rhet.*, III, 5, 1407a 32 sgg. è forse il brano più severo dello Stagirita contro l'Agrigentino. Si tratta della λέξις corretta e cioè del modo di scrivere corretto. All'uopo Aristotele enumera cinque condizioni indispensabili. Prima, il retto uso delle congiunzioni; seconda, l'impiego di vocaboli appropriati e il ripudio della perifrasi;

«terza è l'evitare ambiguità, ma questo solo nel caso che l'ambiguità non si cerchi di proposito, e ciò fanno quanti, non avendo niente da dire, pur pretendono di dire qualcosa, e costoro, οἱ γὰρ τοιοῦτοι, mettono in verso tale niente, come Empedocle: una lunga circumlocuzione è un po' un'illusione e gli ascoltatori provano la stessa impressione che la maggior parte degli uomini dinanzi agli indovini: quando costoro pronunciano frasi ambigue, chi ascolta assente col cenno del capo: 'Creso, passando l'Alys, distruggerà un grande impero'».

Quel che Aristotele qui scrive di Empedocle va accettato com'è e non muta il giudizio che abbiamo fermato. Sappiamo che Empedocle fu scrittore fecondo e versatile, che i suoi interessi furono quanto mai vasti. Che cosa impedisce che proprio le sue innate qualità talora gli prendessero la mano sì da farlo apparire versificatore del niente, ossia per Aristotele dell'ambiguo? Talvolta, certo, non sempre, perché in tal caso l'espressione aristotelica sarebbe stata più recisa. Che poi Empedocle sia ambiguo è vero. Il Karsten⁵³ accetta in pieno la critica di Aristotele: «interdum quoque ambiguis usus est, teste Aristotele». L'andamento di alcuni frammenti, ad es. B 115, è simile a quello d'un oracolo⁵⁴ — non a caso è tolto dai καθαρμοί, che per la loro impostazione e per il fine cui tendevano, dovevano avere un ritmo particolare in rapporto agli altri. Il Bollack⁵⁵ pensa che l'ambiguità sia un mezzo con cui Empedocle abbia voluto accostarsi alle cose senza toccarne l'essenza più riposta. Certo, il passo di Aristotele denuncia un difetto di Empedocle, difetto che può essere spiegato con molte ragioni e che non fu poi solo di Empedocle: ambiguo, sia pure per altri motivi, era, a parere di Aristotele, anche Eraclito, proprio all'inizio del suo libro⁵⁶.

Una critica così attenta alle opere di Empedocle da parte di Aristotele non può che rilevarne l'importanza⁵⁷. Pure interessante è notare come e nella *Poetica*, I, 1447b 13 sgg. e nel fr. 1 *de poetis* lo Stagiritita ricorra agli stessi personaggi per dimostrare chi è poeta (e perché lo è) e chi non è poeta (e perché non lo è). Ciò indica, mi pare, che il giudizio e nell'una opera e nell'altra fosse espresso in base allo stesso metro e il metro, s'è visto, è la mimesi. Quindi la mimesi doveva avere nel *de poetis* un suo spazio, dato che nella *Poetica* è solo

ricordata. Nei pochi frammenti sicuri del *περὶ ποιητῶν* il termine ricorre una volta solo al plurale, al fr. 3b, mai al singolare, e tuttavia, anche se non fosse stato registrato, lo si intuisce, ch  il riconoscere a Empedocle certe pur nobili qualit  nel modo di scrivere, e negargli tuttavia la qualifica di poeta Aristotele non poteva senza aver trattato prima di mimesi⁵⁸. Proprio di qui, anzi, doveva prendere lo spunto per illustrare la sua posizione che conosciamo dalla *Poetica*, soprattutto in rapporto alla tragedia e all'epos e che, forse, nel *de poetis* era considerata in tutta la sua ampiezza.

Ma anche altri frammenti confermano l'ipotesi che nel *de poetis* avesse gran parte la trattazione della mimesi. Il fr. 3a, (= D. L., 3, 48), di appartenenza sicura, affronta il problema dell'εὐθετῆς⁵⁹ del dialogo. Per alcuni era Zenone di Elea, per altri, e cio  per Aristotele, Alessameno, per altri, infine, Platone. A proposito della prima posizione, taluni hanno tentato di avvalorarla, accostandola a ARIST., *soph. el.*, 10, 170b 19, ma senza troppo successo, ch  se   indiscutibile l'importanza della dialettica per la costituzione del dialogo,   altrettanto difficile vedere in Zenone colui che ha inventato il dialogo⁶⁰. Del resto l'interpretazione del brano degli *Elenchi*   molto complessa e non ci sono motivi che costringano a vedere in esso l'allusione a un dialogo. Si noti pure l'imprecisione della notizia di Diogene: «dicono, dunque, che» φασί, ma non si sa chi lo dice. E ci  rileva con maggior vigore la precisione della notizia seguente, riportata ad Aristotele. Anche questa seconda notizia  , per altra via, molto incerta. Di Alessameno non sappiamo quasi niente⁶¹. Il fatto, poi, che Aristotele, in genere cos  preciso nel fissare una notizia, dubiti nell'attribuirgli una patria, significa che gi  ai suoi tempi era un personaggio dai contorni sfumati. Aristotele lo cita perch  le sue ricerche l'avevano portato a lui, ma probabilmente di lui si poteva leggere ben poco: altrimenti non sarebbe stato un tema degno di studio? Egli voleva fissare una verit , non biasimare Platone: del resto, come poteva la menzione d'un uomo tanto oscuro attentare alla fama di Platone? Ma, certo, la notizia poteva essere ambigua, come mostra Diogene stesso, il quale sente il bisogno di rettificare la testimonianza aristotelica, sostenendo che chi ha portato alla perfezione un genere d'arte

debba esserne considerato per ciò stesso l'inventore. Il breve spunto di Diogene Laerzio si ritrova più ampio in Ateneo (fr. 3b). La citazione di Ateneo, come ha bene visto il Rostagni⁶², deriva in ultima analisi da Aristotele, anche se sono citati Nicia di Nicea e Sotione⁶³. Ateneo attinge direttamente da Nicia (I sec. a.C.) il quale a sua volta attinge da Sotione, uno degli eruditi più famosi dell'epoca alessandrina: questi, poi, si riporta in genere a fonti autorevoli, nel nostro caso ad Aristotele, che del resto è citato subito dopo.

Nel brano di Ateneo si evidenziano due punti: 1. si rileva un'incongruenza di Platone, che bandisce dallo stato ideale la poesia mimetica e poi scrive, lui, dialoghi in forma mimetica; 2. si riportano a «mimesi» i mimi di Sofrone, i dialoghi socratici e i dialoghi di Alessameno di Teo, vero inventore del dialogo. Ad Aristotele si riferisce per sé solo il secondo punto, ma, come s'è già avvertito, il primo era implicito nel secondo. Il frammento tradisce atteggiamenti propri di Aristotele: c'è la posizione critica nei riguardi del Maestro, c'è il desiderio di fissare l'inventore d'una determinata forma d'arte, come vedremo altrove — e ciò fa pensare che nel *de poetis* si avesse la storia del dialogo — c'è, infine, e questo ci interessa particolarmente, il concetto fondamentale dell'estetica aristotelica, la mimesi. «Inventore» del dialogo era Alessameno, autore di opere le quali, in quanto «prime» tra i dialoghi socratici, sarebbero state in certo senso i modelli di questi. Ma la lezione del brano a questo punto è discussa. I codici recano τὸς πρώτους γραφέντας τῶν σωκρατικῶν διαλόγων, e cioè i primi in assoluto di quel tipo di composizioni che furono poi i dialoghi socratici. In tal senso τῶν σωκρατικῶν διαλόγων è genitivo partitivo. Così il Kaibel⁶⁴: πρώτους è invece corretto da Rose, dietro il Meineke⁶⁵, in προτέρους, in πρότερον dal Ross dietro il Bake⁶⁶, i quali di conseguenza considerano τῶν σωκρατικῶν διαλόγων genitivo di paragone. Il Mensching⁶⁷ torna al πρώτους giudicando «arbitrario» ogni cambiamento, dato che di Alessameno non sappiamo quasi niente. Così pure Gallavotti⁶⁸. Se si accetta πρότερον o προτέρους, l'asserzione di Aristotele ha essenzialmente dimensione temporale e fissa la precedenza cronologica di Alessameno rispetto a Platone. Se si accetta πρώτους, invece, l'asserzione

riveste un significato più pregnante, mette in rapporto gli scritti di Alessameno coi dialoghi socratici e rileva, per converso, la contraddizione di Platone che Ateneo stesso evidenzia, introducendo il brano. Perché, ripeto, se gli scritti di Alessameno furono i primi e, dunque, si diceva, un quasi modello dei dialoghi socratici, avevano, e gli uni e gli altri, la stessa natura, erano, cioè, come attesta il frammento, narrazioni e imitazioni. Ma di qui si scorge la contraddizione in cui cade Platone, il quale, autore di imitazioni, caccia poi dalla sua *Repubblica* la poesia, che è pur essa imitazione.

Noi non sappiamo come fosse articolata l'opera di Alessameno, ma niente vieta di pensare che si trattasse di scenette, di piccoli dialoghi, abbozzati alla buona, senza pretese — e in taluni, forse, compariva anche Socrate, un personaggio troppo conosciuto perché lo si ignorasse —: il tutto era fatto per puro amore d'arte, un'arte, è chiaro, quale poteva concepire Alessameno, sicché non deve stupire ch'egli non ricorra mai tra i Socratici⁶⁹. Tali dialoghi scomparvero, poi, per molti motivi, in primo luogo l'apparizione di consimili opere più consistenti e vivaci dei socratici, soprattutto di Platone, il quale non ebbe certo bisogno dell'esempio di Alessameno per concepire l'opera sua: la sua grandezza è al di là di ogni confronto⁷⁰. Del resto Aristotele in Ateneo si limita a fissare esclusivamente un dato di fatto. Insomma, e questo va bene sottolineato, nel *de poetis* i mimi di Sofrone, i dialoghi di Alessameno e, pertanto, i susseguenti dialoghi socratici, sono considerati λόγους καὶ μιμήσεις: «non diciamo che sono narrazioni e imitazioni?».

Due problemi sorgono da tale asserto:

- a) a chi va riportato?
- b) quale ne è il vero significato, soprattutto in rapporto a *Poet.*, I, 1447b 10 sgg.?

Se il περί ποιητῶν era un dialogo, è ovvio che la domanda fosse avanzata da qualcuno che vi partecipava. Data però la particolare natura del dialogo aristotelico e la particolare funzione ch'aveva in esso l'autore, si potrebbe pensare che la domanda risalga proprio ad Aristotele: e lo suggerisce la sua stessa natura. È una domanda retorica, s'è detto, in quanto non presenta concetti nuovi e non conosciuti, ma si limita a

chiedere agli interlocutori la conferma di una posizione che per Aristotele era scontata, come dimostra *Poet.*, 1447a 28 sgg. Pertanto l'espressione λόγους καὶ μιμήσεις esprime quel che sono («non diciamo che sono?...») gli scritti di Sofrone, di Alessameno e dei posteriori socratici, al di là dell'etichetta con cui li si indica, mimi, dialoghi etc. Al punto che potrebbe considerarsi un'endiadi e rendersi col Gallavotti «imitazioni artistiche fatte per mezzo di discorsi...»⁷¹. Nel passo richiamato della *Poetica* si tratta dei diversi modi coi quali si può realizzare la mimesi. L'auletica e la citaristica usano a tale scopo musica e danza: gli attori dei balletti solo la danza. «C'è poi un'altra forma d'arte⁷² che fa appello alla parola nuda, τοῖς λόγοις ψιλοῖς, o al verso nudo, e, se al verso, sia mescolandone insieme più specie o usandone una specie sola: tale arte è finora <senza nome>, perché non avremmo un nome comune, οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινόν... per designare i mimi di Sofrone e di Senarco e i dialoghi socratici, anche se la mimesi si rendesse in versi trimetri o elegiaci o in altra qualunque specie di versi».

I due brani della *Poetica* e del *de poetis* si corrispondono in tutto: in entrambi si afferma che i mimi di Sofrone e di Senarco (ma Senarco non è nominato nel *de poetis*) come pure i dialoghi socratici sono mimesi, al di là di quel che può suonare l'indicazione comunemente usata di mimi, dialoghi etc. Tali composizioni convengono nell'essere mimesi. Mimesi è la loro essenza, non il nome comune, κοινόν 1447b 10, quel nome che la *Poetica* cerca e non trova perché non esiste⁷³ (o per lo meno «finora» non è stato trovato), che non è menzionato nel *de poetis*, in quanto il *de poetis* si limita solo a definire la natura di quelle opere, e che, infine, dovrebbe corrispondere ad «auletica» e a «citaristica», in cui la mimesi è realizzata mediante la cetra e l'aulo. Solo si poteva dire che la imitazione in quegli scritti si otteneva mediante la parola. Ma una discussione del genere, soprattutto nel *de poetis*, non aveva senso se non fosse stata sorretta da una conveniente trattazione del concetto fondamentale che è la mimesi, proprio il punto che volevamo dimostrare.

Lo stesso vale per il fr. 5, che, per quanto riferito da Diogene Laerzio senza l'indicazione del titolo, doveva appar-

tenere al *περὶ ποιητῶν*, dato appunto il contenuto che lo allinea al precedente fr. 3: in questo si fissa l'essenza del dialogo, in fr. 5 si cerca di fissare «la forma dei dialoghi» platonici, *τὴν τῶν λόγων ἰδέαν*, — e si noti che *ἰδέα* in tal senso ricorre non di rado in Aristotele⁷⁴. Per Aristotele la forma del dialogo platonico è qualcosa di mezzo tra *ποίημα* e *πεζὸς λόγος*. *ποίημα* è inteso come composizione poetica, calata quindi nel verso: *πεζὸς λόγος* è la prosa, l'andamento tipico della conversazione usuale⁷⁵, e cioè il discorso non sorretto dalla rigida briglia dei piedi, al pari della poesia. Ma, nota Aristotele, lo stile che vuole essere sostenuto deve fare appello al ritmo senza però diventare poesia⁷⁶. Lo stesso dice qui e cioè che la forma del dialogo platonico era qualcosa di mezzo tra prosa e poesia: non era tutto poesia, ché allora non sarebbe stata prosa: non dovev'essere tutta prosa, una prosa come che sia, ché allora si sarebbe vanificata la presenza indispensabile del ritmo. Siamo di fronte a quella prosa ritmica, di cui i sofisti e i retori si vantavano tanto e che Platone sente fortemente se l'usa e non di rado ne deride gli eccessi⁷⁷. Dato l'accostamento già visto tra mimi e dialoghi socratici, per comprendere meglio l'espressione aristotelica, possiamo fare appello a uno scoliaste di Gregorio Nazianzeno⁷⁸, secondo il quale Gregorio scrisse un inno alla vergine cristiana, alla «sposa di Cristo», in cui imitava Sofrone che *ποιητῶν ὀυθμοῖς τισι καὶ κώλοις ἐχρήσατο ποιητικῆς ἀναλογίας καταφρονήσας*, che cioè si servì dei ritmi e dei coli poetici, senza tener conto dell'analogia poetica e cioè delle leggi che regolano siffatti ingredienti in un componimento poetico: insomma, conclude l'Olivieri⁷⁹, si trattava di una prosa ritmica «un che... d'intermedio tra prosa e poesia, non una poesia definita». È la spiegazione più calzante della espressione di Aristotele.

La presenza ampiamente attestata nel *περὶ ποιητῶν* dei due concetti di *mimesis* e di *εὐρετής* giustifica l'appartenenza al nostro dialogo dei tre brani che costituiscono il fr. 4: il primo illumina 4a, il secondo gli altri due. 4a ripropone, a mio parere, la posizione emersa dallo studio di Ateneo 505b-c. Antimaco, Mimnermo, Solone erano poeti elegiaci, avendo tutti usato lo stesso metro: «elegiaci» era la denominazione

comune, fondata su un elemento estraneo alla poesia, perché, a un esame attento, non rende l'essenza della loro arte. Quali conclusioni, invece, si dovevano trarre alla stregua della mimesi, il vero metro della poesia? Un tale giudizio non avrebbe ripresentato le medesime incongruenze già notate per Empedocle? Empedocle era detto poeta: in realtà era un fisico. Solone pure era detto poeta: in realtà era un legislatore, e quelle «poesie» nelle quali difendeva il suo operato o illustrava la sua azione nei riguardi del demo e dei ricchi, rivelavano più l'uomo politico che il poeta⁸⁰. Sicché l'«additur» dello scoliaste col quale Solone era aggregato agli altri poeti e, insieme, da loro separato, potrebbe essere concessione alla visione popolare del «poeta»: donde la precisazione alla luce di una visione più scientifica.

4b e 4c ripropongono problemi legati all'εὐρητής di determinati generi letterari, un tema che abbiamo già incontrato studiando i fr. 3a e 3b. Ma lo si incontra altrove in Aristotele. In *de philos.* fr. 8 Ross, pp. 76-77 vengono presi in esame gli «inventori» delle diverse arti, che sostengono l'esistenza umana e la rendono più accettabile. Nel *Sofista* fr. 1 Lau. si accenna agli inventori della retorica e della dialettica: nel περὶ παιδείας si ricorda un'invenzione di Protagora; in *Pol.*, VIII, 5, 1340b 26 si richiamano le «nacchere» di Archita: il tema delle scoperte fu affrontato *ex professo* nel Peripato, ad es. da Teofrasto⁸¹. Di conseguenza nel περὶ ποιητῶν potevano trovarsi le «invenzioni» relative alla poesia, a cui accennano 4b e 4c.

Quanto a 4b cfr. le note *ad locum*. Più lungo discorso richiede 4c. Innanzi tutto ne va rivendicata l'esattezza. Temistio, commentatore sagace di Aristotele, dovette valutare appieno il peso d'una citazione — e cita spesso Aristotele (anche nella XXVI orazione c'è una lunga pagina sulle novità da lui introdotte nel campo filosofico) e non solo l'Aristotele del *Corpus*, ma pure dei dialoghi⁸². Egli ne consultava direttamente le opere, come è dimostrato dall'ampia produzione di commenti che ha redatto, ed è presumibile che la stessa attenzione prestata nel commentare i testi, la ponesse nel citarli. La citazione di cui trattiamo si giustifica in un contesto in cui si prendevano in esame gli inizi della tragedia, un problema che

per Aristotele dovette avere la sua importanza e a cui accenna molto brevemente anche nella *Poetica*, lasciando intendere che il tema era stato più ampiamente svolto in altra sede. In effetti, in *Poet.* 4, 1449a 16-19 si legge: «Eschilo per primo portò il numero degli attori da uno a due, contenne le parti del coro e badò a fare protagonista il dialogo: Sofocle introdusse tre attori e la decorazione della scena»⁸³. Si vedono subito le differenze tra i due brani, notate del resto da tutti⁸⁴ — differenze, non contraddizioni, e per di più, differenze spiegabilissime. Si badi intanto che nella *Poetica* tutto il brano riguardante lo sviluppo dell'arte drammatica è presentato come *excursus*. Aristotele stesso, alla fine, osserva: «e c'è poi il numero degli episodi e altri elementi. Ciò che si dice del modo in cui ciascuno di questi elementi fu portato alla perfezione, sia dato per detto ἔστω ἡμῶν εἰρημένα: sarebbe impresa complessa passarli in rassegna uno per uno». L'espressione ἔστω ἡμῶν εἰρημένα, anche se non si presenta nella forma più comune quale «come s'è detto altrove», «come s'è detto negli scritti pubblicati» e simili, significa comunque un rinvio ad altra opera⁸⁵: era, in sostanza, un tema, su cui si poteva fondare una ricerca. Il frammento, invece, da quel poco che se ne può dedurre, sembra che affrontasse il problema in una dimensione più vasta, dimensione richiesta dal motivo stesso per il quale è citato da Temistio: voleva dimostrare in effetti come nessun'arte sia apparsa tra gli uomini bell'e formata, ma come, al contrario, partendo da origini molto umili, sia pian piano cresciuta raggiungendo col tempo la sua perfezione. Ciò lascia pensare che di taluni elementi della tragedia si potesse fare pure la storia. Di qui la menzione di Tespi, che non ricorre nella *Poetica*: di qui la precisazione dell'apporto di Eschilo che avrebbe usato il terzo attore. Ciò è vero e lo dimostrano le *Coefore* vv. 885 sgg. e le *Eumenidi* vv. 566 sgg. in cui agiscono tre persone — e già nell'*Agamennone* vv. 950 sgg. stanno contemporaneamente sulla scena Agamennone, Clitemnestra, Cassandra, pur se quest'ultima non parla: la leggenda stessa, d'altronde, metteva a disposizione del poeta tre attori di primo piano (cfr. ESCHILO, *Agamennone*, *le Coefore*, *le Eumenidi* tradotte da E. ROMAGNOLI, Bologna 1927, p. 119). Ma di qui non si può cogliere contraddizione in

Aristotele. Nella *Poetica* parlava in modo molto più succinto e generale: è vero, pertanto, che di regola Eschilo usi due attori, Sofocle più spesso tre: è pure vero, ma non lo si diceva nella *Poetica*, proprio perché eccezione alla regola, che Eschilo talvolta usa tre attori⁸⁶. Quindi, la maggiore precisione del frammento si allinea alla sua indole, che, ripeto, non è generica, come la *Poetica*, ma bada ai particolari con più attenzione. E questo carattere permette una certa libertà nel fissarne l'attribuzione, in quanto la maggiore cura con cui affronta il problema non esige in assoluto che derivi da un ripensamento, da una più puntuale riflessione sugli argomenti già studiati, in seguito a cui ci sarebbe stata la correzione della precedente asserzione. In altre parole tra frammento e *Poetica* non c'è, o meglio, può non esserci rapporto, e dunque il frammento può essere coevo o anteriore o posteriore alla *Poetica*, anche al brano 1449a 16-19, di cui s'è detto. E allora niente può impedirci di credere che l'accenno della *Poetica* si giustifichi alla luce della più vasta trattazione che a proposito della tragedia si aveva nel dialogo. Da tale punto di vista non c'è contraddizione tra frammento e *Poetica*. Ci sarebbe poi un'altra osservazione da fare, di notevole valore. Il *περὶ ποιητῶν* era un dialogo e nel dialogo si scontravano più posizioni: chi ci dice che la posizione alla quale si riporta Temistio e che, in apparenza, non concorda appieno con *Poet.*, 1449a 16-19, non fosse proprio la posizione di uno dei partecipanti al dialogo? Tale posizione, in quanto una tra le altre, poteva ben essere messa in discussione e ad essa se ne potevano opporre delle altre, che la correggessero o meglio la precisassero, in linea col pensiero della *Poetica*. E questo renderebbe ancor più accettabile l'ipotesi d'un'attribuzione del frammento al *περὶ ποιητῶν*.

D'altra parte al di là dei particolari tecnici, quali il palcoscenico e il dialogo e il prologo, il primo punto sul quale Aristotele si ferma è il coro, che entrando cantava in onore degli dèi. Comunque s'intenda l'asserto, è certo che evidenzia l'aspetto religioso che collocava la tragedia su un piano ben definito⁸⁷. Non poteva essere anche questa una critica a Platone e al suo bando della tragedia? Platone sbagliava non solo perché non aveva compreso appieno la funzione educativa

della tragedia in rapporto ai πάθη, ma neppure in rapporto alla religione. Come si poteva condannare un'opera che aveva il suo inizio col canto a dio? Non ricorreva anche Platone alla «preghiera» quando stava per affrontare un problema arduo, superiore alle forze dell'uomo⁸⁸?

4.

CONTRO LA CONDANNA PLATONICA DELLA POESIA: LA CATARSI DELLE PASSIONI

Il concetto di mimesi, s'è visto, doveva avere ampio spazio nel περὶ ποιητῶν, perché era il punto intorno al quale il contrasto tra Aristotele e Platone era scoppiato più acuto, e, insieme, il fondamento della poetica di Aristotele⁸⁹. Dallo studio della mimesi come fenomeno proprio della natura umana, e pertanto non condannabile, si passava probabilmente a quello più puntuale della mimesi come fenomeno artistico, secondo un procedimento che troviamo nella *Poetica*⁹⁰, allo stesso modo che, sull'esempio di *EN.*, V, 1 sgg., abbiamo supposto nel περὶ δικαιοσύνης una trattazione delle giustizie particolari dopo la trattazione della giustizia in senso generale. L'esame del fenomeno era sorretto dal concetto di φύσις: l'imitazione verso la quale tutti sono portati d'istinto fin dalla fanciullezza e il godimento, ch'essa comporta, si prolungano nel tempo, con esiti sostanzialmente uguali. Natura, imitazione, godimento, passione: in questa sfera si giustifica l'arte, che, in quanto imitazione, suppone una dualità tra soggetto imitante e oggetto imitato, dualità che s'incentra e si realizza nel soggetto che imita e non è l'oggetto imitato, o, almeno, non lo è sul piano effettivo. E tuttavia tale sfasamento di piani, che ripropone l'antico dualismo platonico essere/sembrare, proprio perché κατὰ φύσιν, non dov'essere rifiutato: se era κατὰ φύσιν, bisognava coglierne il senso più profondo e il motivo più vero nella vita dell'uomo.

Ci aiuta a capire il problema il fr. 6a. È tolto dal commento di Proclo alla *Repubblica* di Platone e precisamente dal quinto capitolo che studia il pensiero di Platone sulla poetica,

sulla migliore armonia e sul ritmo. È articolato in dieci punti che esaminano altrettante obiezioni mosse da Platone contro la poesia. Proclo li raccoglie dapprima tutt'insieme e poi passa a discuterli uno per uno. A noi interessano soprattutto i primi due, che si riferiscono al bando della poesia dallo stato ideale e, in particolare, al bando della tragedia e della commedia.

Alla prima domanda: «perché Platone non accetta la poesia?» Proclo risponde: «dal momento⁹¹ che l'arte dei poeti è tutta un'arte di imitazione, sembra che Platone si sia accorto che nelle loro imitazioni essi commettono due tipi di errori: a) talvolta imitano le cose, che sono oggetto delle loro opere, senza esprimere una vera simiglianza (*ἀνομοίως μιμούμενοι*); b) talvolta imitano esprimendo una vera simiglianza (*δμοίως*)». La prima si ha quando imitano eroi e dèi, dando loro passioni umane: in tal caso all'oggetto rappresentato non corrisponde niente nella realtà: la seconda, quando essi imitano cose seducenti, per cui anche l'imitazione che ne offrono è seducente. «Sono, dunque, due i motivi che non permettono di accogliere la poetica in una educazione corretta: nei casi in cui imita con verità (si tratta allora di cose umane), la seduzione dell'imitazione, nei casi in cui imita con menzogna, il fatto che l'imitazione non concorda col vero, e questo avviene in due modi, o con le parole soltanto o anche con le cose»⁹².

Più interessante il secondo punto che ritengo necessario riferire per intero, al fine d'intendere il vero pensiero di Aristotele, quale c'è dato da Proclo.

«Il secondo problema⁹³, e cioè il bando della tragedia e della commedia, una cosa assurda, se con esse è possibile soddisfare misuratamente le passioni e, una volta soddisfatte, renderle buone collaboratrici ai fini dell'educazione, dopo averne curato la nocività. Questo problema, dunque, che offre un'ampia occasione di critica e ad Aristotele e a quanti difendono tali generi di poesia contro gli scritti di Platone, pure noi in accordo con le tesi precedenti, lo risolveremo: οὕτωςί πως ἡμεῖς ἐπομένως τοῖς ἔμπροσθεν διαλύσομεν. Ogni genere poetico, che imita i costumi più svariati, mediante la mimesi penetra facilmente nello spirito degli ascoltatori e mediante le attrattive riesce loro dannoso (perché, qualunque siano gli oggetti imitati, è necessario che li assimili chi li subisce me-

diante le imitazioni): è quindi estremamente inadatto a guidare i giovani alla virtù. Cosa semplice è la virtù e del tutto simile a Dio, al quale diciamo convenire in modo principale l'unità. Chi dunque vuole diventare il più possibile simile a un tale essere, bisogna che eviti la vita contraria alla semplicità e, di conseguenza, che resti puro da ogni seduzione (πάσης... καθαρῶν ποικιλίας): se è così, bisogna pure che, mentre è giovane, e proprio per la sua giovinezza tanto facilmente suggestionabile, si tenga il più possibile lontano da ogni pratica che trascina alla seduzione. È chiaro, dunque, che dovremo guardarci dalla tragedia e dalla commedia, che imitano i costumi più svariati e col piacere impressionano gli ascoltatori, per evitare che la loro forza di attrazione, trascinando un'età quanto mai incline a condividere certi affetti, non riempia la vita dei giovani dei mali provenienti dall'imitazione e non faccia nascere nelle anime al posto di una calma misurata delle passioni un'abitudine perversa e incancellabile, che distrugge l'unità e la semplicità e vi imprime il contrario di queste qualità in conseguenza dell'affetto che nutre per ogni oggetto imitato. Così questi generi poetici si rivolgono principalmente a quella parte dell'anima esposta soprattutto alle passioni e uno eccita in essa il desiderio del piacere e la spinge a risa scomposte, l'altro sveglia la propensione al dolore e la trascina a lacrime indegne di un uomo nobile, ed entrambi nutrono l'emotività in noi, tanto più quanto meglio realizzano la loro opera. Diremo, quindi, anche noi che il politico deve procurare qualche sfogo a tali passioni: δεῖν μὲν οὖν τὸν πολιτικὸν διαμηχανᾶσθαι τινὰς τῶν παθῶν τούτων ἀπερᾶσεις καὶ ἡμεῖς φήσομεν: non però in modo da accrescere la propensione che si ha per esse, bensì al contrario in modo da imbrigliarne e contenerne in giusti limiti le eccitazioni, e che, certo, quei generi poetici i quali, oltre la seduzione, sfruttano la dismisura nello stimolare tali passioni, sono molto lontani dall'essere utili alla purificazione: infatti le purificazioni non consistono negli eccessi, bensì in attività moderate, le quali hanno poca somiglianza con quegli affetti di cui sono purificazioni. Se, dunque, i giovani che noi educiamo non devono diventare amanti del riso e del pianto, non bisognerà accostarli alle imitazioni che moltiplicano le forze di entrambe

queste passioni. Ecco i due motivi che hanno indotto Platone a non accogliere tragedia e commedia nella retta costituzione, quasi fossero oggetti degni dell'attenzione dei giovani: l'uno, s'è detto, la seduzione delle imitazioni ch'è in esse, il secondo, il fatto ch'esse eccitano smodatamente le passioni ch'egli vuole contenere (συστέλλειν) il più possibile. Ce n'è poi un terzo, la loro indifferenza di fronte a ogni insulto riguardo agli dèi e agli eroi. In realtà non si astengono da nessuna espressione che tende all'empietà, dicono bestemmie sugli dèi e riportano agli eroi ragionamenti indegni d'un eroe. Ora, se i nostri giovani crederanno a tali ragionamenti, vivranno una vita da Giganti e apertamente daranno spettacolo d'empietà, la quale empietà crescendo, tutto il coro delle virtù fuggirà via, perché non può stare insieme a un tenore di vita empio e pronto a ogni audacia contro gli esseri superiori. Se poi non ci crederanno, anche se tali generi poetici procurano un qualche utile, non lo riterranno credibile, dato che non credono a essi neppure per quanto concerne materie più gravi. In effetti siamo tutti fatti così che a coloro ai quali abbiamo negato fede in cose di molta importanza, non prestiamo attenzione neppure riguardo ad argomenti di minor valore. Di conseguenza, questi generi sono o necessariamente superflui o dannosi a chi viene educato. Tutto ciò Platone lo ha previsto e quindi nega il coro agli autori di tali composizioni e neppure permette ai giovani di ascoltarli per evitare, come s'è detto, tre cose, la falsità delle opinioni, la dismisura delle passioni, la seduzione nell'insieme della vita. Di questi vizi l'uno è nella nostra facoltà conoscitiva, l'altro in quella appetitiva, il terzo nell'anima intera».

Vari problemi presenta il brano.

1. Che sia fondamentalmente aristotelico è indubbio dopo la dimostrazione del Bernays⁹⁴, che lo ritenne parte della perduta *Poetica*. Il Rostagni⁹⁵, invece, inquadrandolo nella ricostruzione del *περὶ ποιητῶν*, lo ha riportato a questo dialogo, per cui la fonte di Proclo altra non sarebbe se non l'Aristotele del *περὶ ποιητῶν*. Tale posizione è condivisa da C. Gallavotti⁹⁶, mentre di recente ha avanzato dubbi in proposito Anne D.R. Sheppard⁹⁷. Essa trova ingenuo il tentativo di

illustrare nozioni aristoteliche facendo appello al brano e mette in evidenza come il neoplatonismo ha cercato più volte di accordare le posizioni dei due più grandi filosofi della grecoità, a modo suo: ciò esige estrema cautela nell'accostarsi a tali ricostruzioni. Che il brano in questione faccia appello a vocaboli di stampo neoplatonico è indubbio, ma questo non scalfisce la solidità della posizione «Bernays-Rostagni-Gallavotti». Illuminante al riguardo l'espressione iniziale: «questo problema che offre un'ampia occasione di critica e ad Aristotele e a quanti difendono tali generi di poesia contro gli scritti di Platone: τοῦτο δ' οὖν πολλὴν καὶ τῷ Ἀριστοτέλει παρασχὸν αἰτιάσεως ἀφορμὴν καὶ τοῖς ὑπὲρ τῶν ποιήσεων τούτων ἀγωνισταῖς τῶν πρὸς Πλάτωνα λόγων». Mi pare che non si possa non vedere in essa un chiaro riferimento a un dibattito scritto, in cui gli ἀγωνισταί sono da una parte Platone, dall'altra Aristotele e i compagni dell'Academia. L'«ampia occasione di critica» rileva la vastità del problema che non una volta sola fu affrontato, ma più volte, e non soltanto da Aristotele, ma anche dagli altri. Che poi tra le opere a cui Proclo allude sia il περὶ ποιητῶν è dimostrato, a mio parere, dall'ampiezza della discussione sull'arte, che coinvolse tutti i discepoli di Platone, e, dunque, anche Aristotele. Il quale non poteva non trattare il problema estetico nel περὶ ποιητῶν, un dialogo dedicato all'arte. Ciò non vieta che le stesse questioni tornassero nella *Poetica* e altrove, ma certo non mancavano nel dialogo. Più problematico è invece che fossero svolte nel *Politico*, al quale sembra alludere l'inciso «diremo quindi anche noi che il politico deve procurare qualche sfogo...». In realtà, il problema dell'arte era per Platone estetico e, insieme, etico: in quanto tale, era pure politico: esigeva, quindi, una risposta in campo etico, anche se tale risposta diventava operativa solo quando fosse venuta in mano al politico che nella costruzione della «politeia» avesse disposto le cose in modo che rispondessero tutte all'ordinamento migliore. Quindi il problema etico-estetico era il preponderante: di necessità poi rimbalzava nella sfera politica, pur conservando la sua natura estetica. Questo esige che di per sé fosse affrontato e discusso piuttosto in un'opera di estetica che di politica. Tanto più che Aristotele, per quanto possiamo congetturare dai titoli rima-

stici, cercò di distinguere con più attenzione le varie sfere di competenza delle singole arti. E con ciò torniamo all'osservazione fatta, che cioè un esame quale quello della catarsi, come regolamentazione delle passioni, è più probabile si trovasse nel *περὶ ποιητῶν* che non nel *Politico*, pur se, ripeto, uno stretto nesso legava tra loro le due trattazioni. Che Proclo abbia accennato al politico s'intende facilmente, chi pensi che la critica di Aristotele aveva di mira la *Repubblica*: dunque, fissato il primo momento, estetico-etico, Proclo non poteva tacere dell'altro, del momento politico. Infine la frase riportata dice che Aristotele e gli altri difendevano i diritti della poesia contro Platone. Ora che Platone attaccasse e criticasse la poesia nella *Repubblica* è vero, e lo sappiamo, ma che e Aristotele e gli altri lo seguissero in questo, inserendo cioè una trattazione di poetica in un'altra di politica, non è accettabile senza una prova diretta, che nel nostro caso non esiste. Quindi Aristotele e gli altri affrontarono il problema platonico in una trattazione di natura poetica. E torniamo con ciò al *περὶ ποιητῶν*. Ἀγωνισταὶ sarebbero in tale ipotesi gli studiosi dell'Academia che, oltre Aristotele, interessati al problema estetico, avanzarono opinioni differenti da quella del Maestro, tentando di recuperare la vera essenza dell'arte ed evitando di bandirla da un programma pedagogico. Diversa la spiegazione del Rostagni: ἀγωνισταὶ sono gli attori, quelli che assumono una parte in una rappresentazione o in un dialogo, per cui in Proclo con tale termine sarebbero indicati «gli attori o i rappresentanti dei discorsi stessi di Aristotele e cioè i personaggi del dialogo (detto in senso proprio λόγοι = sermones), quei personaggi a cui Aristotele aveva affidato la parte di contendere contro Platone»⁹⁸. Potrebbe essere, ma niente l'impone. La struttura della frase pone sullo stesso piano Aristotele e gli ἀγωνισταὶ. Ora, se costoro, partecipò al dialogo, difendevano la poesia con motivi che Aristotele metteva loro in bocca, non si vede la ragione della loro menzione: era Aristotele, in definitiva, l'unico e vero antagonista di Platone. Se poi combattevano Platone con argomenti propri, si dovrà pensare di conseguenza che il dialogo di Aristotele era il resoconto di discussioni realmente avvenute nell'Academia e non si vede perché, data l'importanza dell'argomento, non

avessero reso pubbliche le loro posizioni. Prima che come personaggi, essi erano antagonisti di Platone come studiosi. In ogni caso non si colgono nella frase di Proclo elementi che giustificano l'esistenza di un dialogo e di dialoganti: l'espressione è troppo vaga e ritengo preferibile l'altra interpretazione.

2. Altro punto di discussione è l'esatto significato di ἐπομένως τοῖς ἔμπροσθεν. Il Rostagni sostiene che in τοῖς ἔμπροσθεν si debbano vedere Aristotele e gli ἀγωνισταί, e adduce a sostegno di tale sua interpretazione Proclo, p. 43, 11 ἀλλ' οὐχ ὡς τινες φήθησαν τῶν ἔμπροσθεν⁹⁹. Il rimando ha senz'altro il suo valore, ma non assolutamente determinante, dato che nel nostro brano l'avverbio non compare nella forma trasparente come in quello citato. Gallavotti rende l'espressione «continuando»¹⁰⁰. A sua volta Festugière¹⁰¹ traduce «en accord avec la doctrine précédente». È impossibile fissare una traduzione precisa, dato il carattere sfuggente della formula, e ognuna delle tre avanzate si presta a obiezioni. Forse la meno impegnativa è quella di Festugière, la quale s'è seguita. In ogni caso più interessa stabilire che la posizione di Proclo resta nel solco di quelle già condivise nelle pagine precedenti. Il che convalida per converso la visione del Rostagni, nel senso che quel che Proclo dirà esprime il pensiero di Aristotele e dei suoi amici.

L'argomentazione si riporta alla posizione che Platone aveva intravisto, ma non aveva saputo dimostrare. E, in effetti, nella *Repubblica* la si coglie espressa in tal modo: «si dica comunque che, se la poesia mimetica volta al piacere ha una qualche ragione per provare che deve avere un posto in uno stato ben governato, noi l'accetteremmo contenti, poiché siamo consapevoli dell'incanto ch'essa suscita in noi — e tuttavia non è cosa santa tradire quel che sembra la verità»¹⁰². Aristotele punta la sua attenzione sulla frase ipotetica: dato che la poesia a detta di Platone si rivolgeva al patheticon, unico modo per salvarla era dimostrare che proprio il patheticon traeva un beneficio da quell'incontro, soprattutto se si trattava di tragedia e di commedia. Il beneficio era questo, che nelle rappresentazioni i πάθη trovavano uno sfogo: in seguito

a tale sfogo l'uomo godeva un «piacere non nocivo»¹⁰³ e pertanto poteva affrontare la vita più alacre e docile al logo. In conclusione era il logo, cioè l'uomo in quanto animale ragionevole, a beneficiarne — e ne beneficiava, ripeto, mediante un piacere non nocivo, un piacere che anche Platone aveva accettato¹⁰⁴. La soluzione consisteva in sostanza nella correzione della posizione così drasticamente fissata da Platone, per il quale la mimesi «nutre gli istinti e li irrorra, mentre bisognerebbe disseccarli, ce li pone come guida, mentre dovrebbero essere essi governati, al fine di diventare noi migliori e più felici, invece che peggiori e più disgraziati»¹⁰⁵. L'uomo deve vivere secondo ragione, un compito difficile proprio per la presenza delle passioni che la ostacolano di continuo nel suo compito direttivo. E le passioni hanno consistente spazio nella vita¹⁰⁶. Ma poiché non ne scorge l'utilità e, insieme, ne teme gli assalti, Platone tenta di soffocarle, loro e tutto quel che dà loro esca: in primo luogo la mimesi. Aristotele pensa che un tale «disseccamento» sia un male: dunque, le passioni, i *pathe*, vanno coltivate, entro certi limiti, ben definiti, in modo che promuovano una corretta vita dell'anima. Per questo il saggio aristotelico non è ἀπαθής ma μετριοπαθής¹⁰⁷.

S'incomincia a intravedere di qui la reale consistenza della catarsi secondo il pensiero aristotelico. È noto a tutti quanta difficoltà comporti tale concetto e per gli esigui accenni che se ne hanno e per la sua complessità. Senza voler affrontare *ex professo* tale indagine, sembra tuttavia doveroso fermare un punto scaturito dal particolare tipo di ricerca che stiamo conducendo. Non abbiamo, cioè, studiato direttamente il problema dell'arte in Aristotele, ma ci siamo arrivati indirettamente, partendo da un dialogo del quale abbiamo tentato di fissare qualche posizione fondamentale. Forse il modo più sicuro per raggiungere una soluzione al riguardo e, insieme, per tentare di descrivere in maniera soddisfacente quello che è il punto dibattuto, la catarsi, è proprio studiare la catarsi per quello che fu, conclusione d'una polemica che aveva avuto una sua storia, e, più precisamente, conclusione tratta da Aristotele per difendere contro la posizione di Platone la sua posizione¹⁰⁸. Per questo la catarsi doveva rispondere a determinate esigenze, ben individuabili. Su tale sfondo si devono

pertanto collocare i pochi brani che ne trattano, perché esso solo può farne risaltare le possibilità latenti. E questo ha visto molto chiaramente il Rostagni, proprio per l'impostazione della ricerca.

Come s'è detto, le operazioni che secondo Proclo Aristotele riteneva indispensabili per valorizzare i πάθη sono due, intimamente legate tra loro:

a) la soddisfazione moderata di tali πάθη (ἐμμέτρως ἀποπιμπλάναι);

b) una volta curato quel che v'ha in essi di nocivo (τὸ πεπονηκὸς αὐτῶν θεραπεύσαντας) l'uso di loro come collaboratori per l'educazione.

Quindi non disseccarli, ma governarli, sfrutarli a ragion veduta, ché la loro natura è duplice: utili se riportati a una certa misura, non utili, anzi dannosi, qualora la superino. La presenza della misura è presenza del logo, perché solo il logo ha la prerogativa di misurare. Insieme, la misura richiama ed esige il concetto del giusto mezzo¹⁰⁹, teorizzato da Aristotele per i diversi πάθη e già presente in *Rhet.*, II, cc. 2-11. Troveremo più avanti la stessa posizione a proposito dell'ὄργη: l'ira non va rifiutata, ché anzi è necessaria, è un'arma, un aiuto. Solo una visione incompleta del pensiero aristotelico può indurre a rigettare alcune affermazioni di Seneca riguardanti l'ira.

Nella *Politica* VIII, 7, 1341b 32 sgg. parlando dell'educazione ed evidenziando l'importanza della musica, Aristotele ne distingue tre tipi:

a) musica etica o etopoietica, che mira a formare un carattere;

b) musica prammatica o descrittiva, in quanto narra delle azioni, dei πράγματα;

c) musica entusiastica, in quanto è in rapporto con l'entusiasmo¹¹⁰, uno stato di esaltazione riportato spesso all'azione degli dèi. Ci sono taluni, dice la *Politica*, soggetti a tale entusiasmo che per effetto della musica sacra sono ricondotti allo stato normale «come se avessero avuto una cura e una purificazione ὡσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως». È

questa una delle non molte volte che compare in Aristotele il vocabolo catarsi, come κάθαρσις τῶν παθημάτων¹¹¹. Catarsi ha significato assai vasto — e lo dimostra la sua storia. Forse ebbe la sua prima applicazione nel campo della medicina e della religione, che in taluni casi tendevano allo stesso fine, a ristabilire cioè l'equilibrio in chi ne era privo: per ciò indica liberazione, allontanamento, evacuazione¹¹². Si citi un brano dei *Problem.*, XXX, 1, in cui si studia il melanconico¹¹³. Anche se taluni dubitano della paternità aristotelica del brano, aristotelica è la dottrina. Il melanconico o atrabiliare è condizionato nella sua vita fisiologica e affettiva dalla bile, per cui è portato ad atteggiamenti diversi. «L'atrabile, che è fredda per natura e non superficialmente, se sta nel corpo come s'è detto, e cioè se eccede il modo, ἐὰν ὑπερβάλλῃ, produce prostrazioni, o torpore, o scoramenti, o paure: se, poi, si scalda in modo eccessivo, ἐὰν δ' ὑπερθερμανθῇ, produce ilarità con canti, alienazione della mente, eruzione di ulcere e cose simili». E più avanti: «quando il temperamento derivante dall'atrabile è troppo freddo, produce nell'animo diverse forme di scoramento, quando è troppo caldo, di confidenza»¹¹⁴. Entrambi gli stati sono anormali, e pertanto hanno bisogno di cura¹¹⁵. Si tratta di ridurre il troppo freddo o il troppo caldo (il capitolo è tutto imperniato su πλείων ed ἐλάττων) e quindi di riportare e l'uno e l'altro alla misura. A tal fine ci sono molti mezzi: così il vino, così i rapporti sessuali, così la musica, un certo tipo di musica, la quale, s'è visto, è calmante, e cioè catartica¹¹⁶, in quanto normalizzatrice di una condizione ch'era stata alterata. E non basta: infatti, prosegue la *Politica* *ibid.*, 1342a 11-15 «questo stesso effetto (e cioè il ristabilimento nello stato normale) devono provare quelli che sono proclivi alla pietà e al timore e, insomma, a tutte queste passioni, e gli altri nei limiti in cui ognuno ne partecipa, e per tutti dev'esserci una purificazione e un sollievo accompagnato da piacere». Se ricordiamo che la tragedia realizza la catarsi delle passioni attraverso azioni colme di pietà e di timore, si potrà capire la sua importanza e, indirettamente, l'importanza della poesia¹¹⁷. Ora, come l'organismo deve mantenersi in condizioni normali, lontano dal troppo e dal troppo poco, per cui, quando si verifichi un difetto o un eccesso, conviene

curarlo, così deve fare l'anima, liberarsi cioè dal troppo e dal troppo poco, che le impediscono l'attività naturale — generalmente dal troppo, e cioè dall'eccesso, che è messo in atto e, insieme, curato dalla rappresentazione artistica. *περὶ ποιητῶν*, *Politica* e *Problemata* parlano lo stesso linguaggio. Il dialogo sottolinea che bisogna tenere in esercizio moderato le passioni, che bisogna renderle attive, non mortificarle — il che era indispensabile per raggiungere il giusto mezzo: la *Politica* parla di un alleggerimento delle passioni, onde non opprimano chi le possiede, ma gli offrano una pace benefica: lo stesso risulta dai *Problemata*.

Nella medesima dimensione si inquadra il fr. 6b: è tolto dal *de mysteriis* sulla cui paternità giamblichea c'è oggi tra gli studiosi quasi totale concordia. Il libro, come si sa, è la risposta alla lettera che Porfirio indirizzò ad Anebo l'egizio¹¹⁸: in essa Porfirio muove non poche obiezioni a proposito degli dèi, dei sacrifici e dei complessi riti teurgici per chiarire i rapporti tra filosofia e teurgia¹¹⁹. Il suo atteggiamento è interessante in quanto fa appello alla ragione per giudicare il mondo così poco razionale di cui tratta: per questo la lettera ad Anebo servì all'apologetica cristiana contro il paganesimo, anche se con ciò era volta a uno scopo diverso da quello per cui era stata composta. Non la possediamo, ma la possiamo ricostruire nelle linee essenziali, servendoci di Giamblico, di Teodoreto, di Eusebio. Nelle varie risposte Giamblico sottolinea il suo fondamentale neoplatonismo, per cui l'elemento allotrio, nel nostro caso, aristotelico, va colto non tanto nella risposta, in quanto tale, ma nel complesso del ragionamento che alla risposta conduce. Così, per quanto ci interessa, a IAMB., *de myst.*, I, 11 si esamina la seguente obiezione: «com'è possibile che la teurgia operi sui demoni (δαίμονας), se essi non sono soggetti alle passioni (ἐμπαιθεῖς)». L'obiezione, nota Giamblico, è dovuta all'ignoranza della sacra mistagogia e cioè della vera teurgia. In realtà le opere della teurgia hanno, alcune, una causa ineffabile e sovrarazionale, altre sono come simboli consacrati da tutta l'eternità ad esseri superiori, altre perseguono altri fini, altre, infine, «preparano qualcosa che sia utile per noi o in qualche modo purificano e

liberano le nostre passioni umane (ἢ καθαίρει πως καὶ ἀπολύει τὰ ἡμέτερα τῶν ἀνθρώπων πάθη) o allontanano un pericolo che ci minaccia»¹²⁰. Quindi, tali riti sono rivolti a esseri non soggetti a passioni «giacché l'essenza che per se stessa è eterna e incorporea non è per natura tale da ricevere un mutamento dai corpi»¹²¹. La teurgia si rivolge pura a puri, esente da passione a esseri esenti da passioni, e se talora nelle manifestazioni esterne sembra oscena, si tratta in realtà del simbolo d'un'aspirazione alla perfezione, all'ordine che è in tutte le cose: tali riti producono in noi gli stessi effetti che produce una rappresentazione: chi assiste a una commedia o a una tragedia, contemplando le passioni altrui, purifica le sue, e così si produce in lui quello stato di equilibrio che è piacevole e, insieme, possente fonte di azione.

La descrizione della catarsi quale si legge nel brano di Giamblico è così simile a quella di Proclo che il Bernays¹²² non ha esitato a ritenerla desunta dalla stessa fonte, e cioè Aristotele.

Un altro accenno alla stessa dottrina si ritrova nel fr. 6c (= IAMB. *de myst.* III, 9), inserito in una sezione che studia l'entusiasmo nelle sue forme e nella sua origine. Il vero entusiasmo per Giamblico non si può spiegare con ragioni umane, e quindi neppure con la musica. «E poi, che la musica sia adatta a causare l'agitazione e le passioni, che il suono dell'aulo faccia nascere o guarire i fenomeni della follia (τὰ πάθη τῆς παρατροπῆς), che la musica modifichi i temperamenti e le disposizioni del corpo e che, grazie a certe melodie, si entri in uno stato di estasi bacchica e grazie ad altre ci si calmi da tali baccheggianti; come le differenze di tali fenomeni si accordino alle disposizioni individuali dell'anima; che la melodia instabile e agitata sul tipo di quelle di Olimpo sia propria alle alienazioni mentali, tutto quanto si è detto, insomma, mi sembra senza alcun rapporto con l'entusiasmo: sono fenomeni fisici, umani, opere della nostra arte: non ci si rivela in essi il divino, assolutamente»¹²³. L'entusiasmo divino va collocato in tutt'altra sfera: c'è una connaturalità tra suoni e melodie da una parte e divinità dall'altra, per cui è in rapporto alle appropriazioni di determinate melodie a determinate divinità che se ne provoca la presenza. Quando questo avviene, ciò che ha

simiglianza fortuita con esse, ne partecipa immediatamente, e di qui si realizza la κατοχή e la πλήρωσις della sostanza e della potenza superiore. «Non è che il corpo e l'anima abbiano tra loro della simpatia o si accordino alle melodie: è che la ispirazione degli dèi non si allontana mai dall'armonia divina e, in quanto le è dall'inizio imparentata, οἰκειωθεῖσα, viene da essa partecipata in proporzioni convenienti. Possono quindi svegliarsi all'entusiasmo e calmarsi etc.»¹²⁴ segue il frammento. S'intende, quindi, perché l'effetto dell'azione divina non possa dirsi eliminazione, ἀπέρασιν, purificazione, ἀποκάθαρσιν, cura, ἰατρείαν. Non è un prodotto di malattia, come Giamblico sostiene con vigore. E dunque tale spiegazione meramente fisica non regge. ἀπέρασις non è registrato in Aristotele: gli altri due sono pienamente aristotelici e ricorrono in brani che prendono in esame il problema delle passioni¹²⁵. L'effetto che Giamblico sottrae all'entusiasmo divino sembra tanto simile a quello descritto nei due frammenti 6a e 6b che se ne può stabilire col Bernays¹²⁶ una medesima origine, Aristotele, e, più precisamente, il περὶ ποιητῶν.

5.

IL II LIBRO DEL ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΩΝ

Il fr. 7 appartiene al II libro del περὶ ποιητῶν e si riporta alla *Poetica* cap. 25, che affronta un problema di critica letteraria, e cioè come si deve difendere un poeta dalle critiche che gli vengono mosse. L'esemplificazione è tolta in generale da Omero, anche se non mancano accenni a Sofocle, a Ippia di Taso, a Empedocle e altri. Comunque è Omero che domina. Tale circostanza fa pensare che il capitolo riecheggiasse l'andamento che ritroviamo negli ἀπορήματα ὁμηρικά, in cui vengono presentate e risolte non poche difficoltà tratte dai poemi omerici, per cui è comunemente ammesso un qualche rapporto tra *Poetica* e ἀπορήματα¹²⁷. L'ipotesi è avallata da precise consonanze tra le due opere e, in più, da certa concisione di dettato della *Poetica* che, come per altri casi, si spiega solo se la si ritiene riassunto di trattazione più vasta. Gli ἀπορήματα ὁμηρικά, s'è detto, compaiono nella lista di D.L.

n. 118 e comprendono sei libri: corrispondono molto probabilmente a quei προβλήματα ὁμηρικὰ in dieci libri recensiti nell'appendice del catalogo anonimo n. 147¹²⁸.

È interessante l'esistenza di rapporti così precisi tra le tre opere, sulla cui redazione non c'è accordo pieno tra gli studiosi. S'è visto che il περὶ ποιητῶν risale, con buone probabilità, al periodo academico. Allo stesso periodo si può riportare, per quel che è l'idea centrale, la *Poetica*¹²⁹: ciò non impedisce che abbia avuto più tardi aggiunte e precisazioni. Quanto agli ἀπορήματα, sono assegnati da Jaeger¹³⁰ all'ultima parte dell'attività di Aristotele, frutto di quel fervore di lavori che meno si comprende a Mieza, alla corte di Filippo. Il Düring¹³¹, invece, li colloca nella prima metà degli anni 50 e sostiene che il rapporto tra la famosa edizione dell'*Iliade* curata da Aristotele per Alessandro e la nostra opera non è tale da costringerci a considerare l'*Iliade* presupposto di questa. Risalirebbero, quindi, al tempo dell'Academia.

Anche a questo proposito non è facile decidere, giacché, se è vero che, durante il secondo soggiorno ad Atene, Aristotele poté essere sollecitato con maggiore forza alla redazione degli ἀπορήματα, date le discussioni che in proposito si dovevano necessariamente avere, è pur vero che i problemi della poesia e, dunque, anche la vasta sezione compresa sotto il titolo ἀπορήματα, gli si erano presentati già prima. E lo si è visto nelle pagine precedenti. Per cui anche a questo riguardo la posizione del Düring non sembra senza fondamento.

La passione per la poesia, anche se non allo stesso grado che in Platone, era pur grande in Aristotele e dovette crescere soprattutto quando affrontò in sede filosofica i problemi che ad essa si riportavano. Di qui si spiega la doppia polemica dominante nel περὶ ποιητῶν, l'una più propriamente filosofica contro Platone, l'altra più propriamente esegetica contro i sofisti e altri¹³² per restituire alle opere omeriche (e di altri poeti) il loro genuino significato. Comunque, in non pochi brani della *Poetica*, come pure degli ἀπορήματα, il bersaglio è Platone¹³³: lo stesso può pensarsi a proposito del περὶ ποιητῶν. Per difendere Omero e i poeti in genere, bisognava fissare certi criteri che regolassero la critica letteraria, un compito troppo vasto perché si risolvesse tutto in un dialogo e

tropo scientifico perché non si riversasse in uno scritto più specifico. Sicché anche da questo punto di vista le tre opere sono tra loro collegate — e forse non solo sul piano del pensiero, ma anche del tempo — e l'una rappresentava la spiegazione e lo svolgimento di taluni punti che nella precedente erano solo accennati.

Al cap. 25 della *Poetica* si parla dell'errore poetico e se ne distinguono due tipi. C'è un errore che riguarda l'arte per se stessa, καθ' αὐτήν: esso dipende da incapacità del poeta a rappresentare l'oggetto proposto, per cui, si direbbe in termini moderni, l'espressione non è pienamente formata. C'è poi un errore che riguarda un particolare accessorio, κατὰ συμβεβηκός, quando il poeta raffigura male una cosa, non perché sia incapace di rappresentarla, ma perché ne ha un'idea sbagliata, «come ad es. chi rappresentasse un cavallo nell'atto di spingere innanzi tutt'e due le zampe di destra». Qui l'errore non riguarda la poesia, bensì una scienza particolare: chi fa quella rappresentazione, ignora i motivi di equilibrio che regolano il procedere dei quadrupedi. Allo stesso modo l'artista che ignora che la femmina del cervo non ha corna: questa «è una colpa minore che se l'avesse disegnata senza l'abilità della mimesi»¹³⁴.

Il fr. 7 del περὶ ποιητῶν parla di questo secondo tipo di errore. Si tratta in effetti di una rappresentazione sbagliata. Euripide non conosceva bene i costumi degli Etoi e li aveva rappresentati col piede destro calzato e col sinistro libero: in realtà era il contrario. Dunque il suo era stato errore κατὰ συμβεβηκός. Ciò prova come i principî del cap. 25 della *Poetica* valessero per la poesia in generale, non solo per Omero: prova, insieme, l'interesse di Aristotele per i tragici. Sappiamo, in effetti, che scrisse un περὶ τραγωδιῶν, del quale non abbiamo nessun frammento, anche se non è impossibile divinarne il contenuto¹³⁵.

Euripide ha un notevole spazio nella *Poetica*. È definito il più tragico dei poeti¹³⁶, perché, se anche in talune parti le sue opere dimostrano delle deficienze, la conclusione con la quale egli le suggella sempre le riscatta¹³⁷. Né senza motivo anche nella *Poetica* il mito di Meleagro, intorno al quale è costruita la tragedia ricordata nel frammento, è esaltato insieme a quelli

di Edipo, di Tieste, di Telefo, in quanto imperniati su personaggi alle prese con una situazione tremenda, sia che la sopportino, sia che la provochino essi stessi¹³⁸.

Il *Meleagro* forniva un esempio di errore, ma ce ne erano altri, ed è verisimile che Aristotele ne affrontasse taluni e li risolvesse. In quale modo, si può dedurre leggendo i frammenti degli ἀπορήματα ὁμηρικά. Vi troviamo tracce dell'antica interpretazione fisica (cfr. fr. 175 Rose³): non mancano però tentativi di giustificare Omero col ricorrere a Omero (fr. 148, 151 Rose³) o col fissare una circostanza illuminante (fr. 143, 160, 164, 177 Rose³) o col penetrare nella psicologia dei personaggi (fr. 150, 178 Rose³). In tal modo Aristotele scioglieva le difficoltà mosse contro i poeti e insieme ne rivendicava la grandezza¹³⁹.

6.

I FRAMMENTI 8 E 9 E IL III LIBRO
DEL ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΩΝ

Il fr. 8 è riportato espressamente da Diogene Laerzio al III libro della *Poetica*, che con buone probabilità, s'è visto, dev'essere identificato col nostro περὶ ποιητῶν. Esso entra nel vivo dell'umanità di personaggi d'un certo livello, poeti come Omero ed Esiodo, filosofi come Socrate e Anassagora, sapienti come Biante, politici come Pittaco, e di costoro mette in risalto una costante dolorosa¹⁴⁰: essi costituiscono il bersaglio di altri, i quali, oltre tutto, sono di gran lunga inferiori a loro, ché confronto non c'è tra Omero e Siagro, tra Anassagora e Sosibio e così via, taluni dei quali per la loro nullità la storia ha coperto d'oblio.

Il motivo dell'attacco non è detto: per qualcuno di loro si può ricostruire da notizie di altra fonte, per altri no. Non sappiamo se Aristotele l'esplicitasse o si limitasse al nudo elenco che leggiamo. Così pure non sappiamo quale esito avesse il brano, se cioè servisse solo a fermare un dato di fatto o a rilevare come, in seguito, la sofferenza del grande, spesso ingiustamente calpestato, riuscisse ad ottenere la debita ricompensa¹⁴¹. Neppure sappiamo se nel brano si celasse una morale

applicabile a personaggi viventi, sicché l'eventuale lettore, sapendo quel che a noi sfugge, ne comprendeva esattamente lo scopo. Ché l'Academia, pur essendo un'accolta di uomini non comuni, non dovette ignorare la φιλονικία: basterebbe pensare all'estrema libertà che regnava nelle discussioni delle questioni filosofiche e che non poté talora non degenerare e arroventare le relazioni degli uni cogli altri. E se da tale φιλονικία si salvò il Maestro, guardato con venerazione¹⁴², certo non si salvarono i discepoli, e finché rimasero tali, e più tardi, quando, diventati coscienti delle loro posizioni, non si peritarono di difenderle. Tutto questo non poté non produrre, sia pure su scala minore, un'atmosfera che in qualche modo precorre quella che si instaurerà nel mondo dei dotti alessandrini, traversato da maldicenze, da critiche, da attacchi.

Del resto tale esperienza datava di lontano e Aristotele se n'era reso conto. Non aveva forse alluso all'attacco degli uomini «cattivi» contro il Maestro nei versi famosi conservatici da Olimpiodoro¹⁴³? Non sappiamo con certezza in che consistesse quella «cattiveria», ma non andremo lontano dal vero supponendo che si trattasse di biasimi, di maldicenze, alle quali Platone aveva risposto con una vita coerente alla dottrina οἰκείω τε βίω καὶ μεθόδοισι λόγων, come sottolinea l'elegia (v. 5). Ma anche personalmente Aristotele dovette sentire il morso della φιλονικία: certi fatterelli lasciatici dalle «vite» evidenziano una valutazione positiva di alcune sue doti, ma si può pensare al rovescio della medaglia, che giustificerebbe atteggiamenti cattivi nei suoi riguardi¹⁴⁴. Di conseguenza la constatazione del περὶ ποιητῶν era, oltre tutto, qualcosa di vissuto e di sofferto. Insomma nel III libro del dialogo la ricerca scendeva su un piano più umano e cercava nel poeta l'uomo e l'uomo coglieva dall'ambiente politico, sociale, religioso nel quale viveva.

In tale dimensione si spiega il fr. 9 che tratta della nascita e della morte di Omero in maniera molto diffusa, come si conveniva a un poeta della sua grandezza. Senza entrare nelle tante questioni riguardanti la consistenza delle notizie che il brano ci dà, è interessante rilevare quell'alone di leggenda che avvolge la narrazione¹⁴⁵: di qui la sua nascita non comune (egli è figlio d'una donna mortale e di un demone compagno

delle Muse nella danza), i presagi che l'accompagnano, i segni divini che lo guidano. Indicativo il nome o meglio i nomi: si chiamava Melesigene (stirpe di Melete, il fiume presso il quale era nato) e poi fu detto Omero da ὀμηρεῖν, in quanto volle unirsi, stare insieme ai suoi concittadini, quando abbandonarono la città per evitare le tante ribalderie degli Eoli. Sintomatica anche la morte, provocata dall'angustia di non aver saputo sciogliere l'enigma racchiuso nelle parole di taluni giovani pescatori. Il brano è tutto compatto: non sappiamo in quale contesto la narrazione era immessa, non sappiamo se c'erano altre divagazioni sulla vita del poeta: l'importante è che segna un punto di non breve momento per la ricostruzione della storia di Omero nel mondo greco.

Naturalmente Aristotele non fu il primo a interessarsi di Omero. Per citare solo qualche nome, Eraclito (DK. B 56) ne rievoca la morte, interpretandola secondo il principio della sua filosofia. Teagene di Reggio, contemporaneo di Cambise (529-22 a.C.) aveva fatto ricerche sulla stirpe e sulla poesia di lui¹⁴⁶: al V sec. a.C. si fa risalire con buone probabilità quel che costituisce il nocciolo della cosiddetta vita erodotea di Omero¹⁴⁷. Né si devono dimenticare gli omeridi¹⁴⁸, i quali, nonostante opinioni contrarie, con le loro recitazioni e discussioni sui versi omerici, contribuirono a diffonderne la fama e la poesia tra i Greci.

Tutto ciò giustifica il brano aristotelico che, per quanto riguarda le notizie più importanti, non è troppo differente dalla vita erodotea. Né si deve dimenticare che lo studio intenso che Aristotele dedicò a Omero, ancor prima che l'insegnasse ad Alessandro, studio documentato dalle non poche citazioni dell'*Iliade* e dell'*Odissea* in opere sicuramente anteriori al soggiorno in Macedonia¹⁴⁹, dovette guidarlo ad affrontare problemi riguardanti la vita stessa del poeta — e si sa che Aristotele dette il più vivace impulso a ricerche biografiche. E lo dimostra un rapido esame delle opere che in proposito ci ha dato il peripato. Demetrio Falereo¹⁵⁰ compose due libri sull'*Iliade* e quattro sull'*Odissea*, oltre un ὀμηρικὸς in un libro; Dicearco¹⁵¹ scrisse di questioni omeriche; Eraclide Pontico¹⁵² affrontò più da vicino la biografia di Omero mettendolo a confronto con Esiodo. Il titolo dell'opera περὶ τῆς

᾽Ομήρου καὶ ᾽Ησιόδου ἡλικίας, lascia intendere che vi si dovesse trattare anche della famosa gara tra i due poeti, un punto ormai fisso in ogni loro biografia. Un confronto simile tra Omero e Archiloco appariva nell'altra opera di Eraclide *περὶ Ἀρχιλόγου καὶ ᾽Ομήρου* in due libri¹⁵³, che voleva essere anche esercizio di retorica. Sembra che di Omero abbia scritto Ieronimo¹⁵⁴. Non pochi altri titoli di opere di altri peripatetici, seppure non in modo tanto evidente, lasciano intendere che avevano ripreso i problemi dell'epica e di Omero. Tutto questo fervore di ricerche su Omero traeva senza dubbio origine dall'esempio del Maestro.

7.

I FRAMMENTI 2a, 2b, 2c

Nell'esporre la vita di Empedocle Diogene Laerzio VIII, 51-77¹⁵⁵ si riporta più volte ad Aristotele, del quale a VIII, 57 menziona il *Sofista* e il *de poetis*: a VIII, 51, 52, 63 e 74 menziona solo Aristotele e non le opere. Di D. L., VIII, 57 per quanto riguarda il *de poetis* abbiamo già parlato, per quanto riguarda il *Sofista* parleremo nel capitolo dedicato all'argomento. Vediamo adesso gli altri rimandi.

A D.L., VIII, 51-52 Aristotele è citato due volte: una prima volta, a 51, Aristotele è detto la fonte usata da Eratostene nelle sue *Liste dei vincitori di Olimpia*, per stabilire alla 71^a olimpiade (= 496 a.C.) la vittoria col celete di Empedocle, nonno del filosofo. Poche righe dopo, a 52, altra citazione di Aristotele, il quale sostiene che Empedocle, il filosofo, morì a 60 anni — e la stessa età viene ripetuta a D. L., VIII, 74. Le due notizie derivano con buona probabilità dalla stessa opera, ché la determinazione dell'età di Empedocle filosofo poteva aiutare a fissare la vera identità dell'Empedocle vincitore della 71^a olimpiade. Ciò è condiviso dal Rose, dall'Heitz, dal Ross che danno in blocco il frammento attribuendolo al *περὶ ποιητῶν*¹⁵⁶. Si tratta di verificare la consistenza di tale supposizione. Sappiamo che Aristotele, rifacendosi all'analoga composizione di Ippia¹⁵⁷, redasse una lista di olimpionici (cfr. D.L. n. 130), riportata dalla maggior parte dei critici al suo

secondo soggiorno in Atene, al pari dell'altra raccolta simile dei vincitori pitici. Tale datazione è richiesta dalla particolare natura dell'opera, frutto d'una paziente ricerca di archivio, che Aristotele poteva fare o direttamente o con l'opera dei discepoli¹⁵⁸. Se da tale lista la notizia sul nonno di Empedocle rifluisce nel *περὶ ποιητῶν*, dovremo supporre che il nostro dialogo sia posteriore al 335-34 a.C., anno del suo ritorno ad Atene, una data che per molti motivi si è esclusa.

Allora, se vogliamo ritenere il frammento parte del *περὶ ποιητῶν*, dobbiamo pensare che quanto si dice sulla vittoria di Empedocle, nonno del filosofo, giunse nel dialogo per altra via. Si trattava del resto di cosa non incompatibile con l'assunto dello scritto, che voleva anche dare ragguagli sulla vita dei poeti. A D.L., VIII, 63 sempre Aristotele dice che Empedocle fu di carattere libero e alieno da qualsiasi carica politica — e lo diceva forse nello stesso libro dal quale è tolto il brano che stiamo esaminando. Né la notizia si poteva fissare solo mediante uno studio puntuale degli olimpionici, e cioè mediante una ricerca d'archivio: data la personalità di Empedocle, non pochi ebbero a parlare di lui e, in quanto vicini a lui nel tempo, poterono documentarsi a dovere. Così accenna a Empedocle già Glauco di Reggio¹⁵⁹, vissuto tra la fine del V sec. e gli inizi del IV a.C., solo una generazione più tardi di lui. Quel che Glauco dice della migrazione di Empedocle a Turi «di recente fondata» è capitale per convalidarne una cronologia. Il libro di Glauco era intitolato *περὶ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν καὶ μουσικῶν*. Nei pochi frammenti che se ne hanno, si nota una sufficiente serietà d'informazione, che giustifica la stima di cui taluni studiosi lo circondano¹⁶⁰. Glauco poteva benissimo aver parlato della vita di Empedocle e avere distinto il filosofo dal nonno, vincitore della 71ª olimpiade.

Un'opera su Empedocle, anche se discussa, è riferita da D. L., VIII, 63 a Santo¹⁶¹, vissuto anche lui intorno alla metà del V secolo. Non sappiamo se Aristotele le conobbe: certo è che non cita mai Santo e neppure Glauco: in ogni caso, anche se per altra via, poteva venire a conoscenza della notizia e quindi riportarla nel *περὶ ποιητῶν*, che era, più che altra, la sede adatta.

Tuttavia le perplessità permangono. L'accostamento tra

Eratostene, autore di *Liste di vincitori olimpici*, e Aristotele, potrebbe suggerire che di Aristotele fossero sfruttate proprio le liste degli olimpionici: come Aristotele aveva usato le liste di Ippia, Eratostene aveva usato quelle di Aristotele. C'è poi una seconda osservazione da fare. Diogene Laerzio cita Aristotele a VIII, 51-52 senza nominare l'opera da cui attinge le sue notizie, mentre a VIII, 57 scrive: «Aristotele nel *Sofista* dice che Empedocle per primo inventò la retorica, Zenone la dialettica. Nel libro *Dei Poeti* dice che Empedocle fu omerico etc.». Perché Diogene Laerzio ha sentito solo adesso il bisogno di citare il *περὶ ποιητῶν* e non prima? Non potrebbe essere un indizio che le citazioni precedenti siano tolte da libri diversi dal *περὶ ποιητῶν*, e dei quali non conosceva il titolo, perché non lo leggeva nella fonte che aveva davanti? Se si ammette ciò, si dovrebbe concludere che il frammento, lungi dall'essere parte del *περὶ ποιητῶν*, fosse parte delle *Liste*. Per quanto non si conosca quasi niente di tale opera, è ragionevole pensare che i vincitori fossero presentati in modo da farli subito riconoscibili: dal frammento deduciamo che l'Empedocle vincitore della 71^a olimpiade col celete era indicato come padre di Metone, il quale ebbe una certa parte nella politica di Agrigento¹⁶², e probabilmente come nonno di Empedocle il filosofo, a quanto lascia capire il fatto che di quest'ultimo si fissava la durata della vita: era vissuto 60 anni. Tale precisazione, ripeto, poteva avere un senso in una *Lista di vincitori* solo se con essa si voleva salvaguardare la vera identità del vincitore, il che dovette essere uno dei fini che si propose Aristotele.

Tutto ciò sembra abbastanza valido e fu già intravisto dal Rostagni, il quale propende a considerare D.L., VIII, 51 il primo e unico frammento delle *Liste*¹⁶³. Ma neppure tali argomenti sembrano decisivi, non il primo che è fondato su un'analogia nient'affatto cogente, non il secondo che fa appello a una motivazione molto vaga. Che solo a VIII, 57 Diogene abbia voluto addurre due opere di Aristotele nelle quali si parlava di Empedocle, può spiegarsi col fatto che qui affrontava il problema molto specifico dell'attività letteraria dell'Agri-
grigentino: c'era quindi bisogno di una documentazione precisa. La questione della cronologia era sì importante, ma forse

non come l'altra. E lo si può dedurre dal modo in cui a D. L., VIII, 51-52 vengono fatte le due citazioni. La prima, μάγιστροι χρώμενος Ἀριστοτέλει, è inserita nella frase principale e fa quasi corpo con essa. La seconda è costituita da un periodo completo, che però serve a giustificare la posizione che Diogene ha fissato in precedenza sull'età di Empedocle e quindi non ha neppur essa una propria connotazione, ricevendola dal complesso del ragionamento. Pertanto è riferita in quel che è l'essenziale. Oltre ciò, che le due citazioni di Diogene risalgano a un'opera quale il *περὶ ποιητῶν* più che a una *Lista*, penso sia dimostrato dall'accostamento che Aristotele stesso fa tra Empedocle e Eraclito, morti entrambi a 60 anni. Se si accetta, come s'è cercato di provare (fr. nota 16), la lezione Ἡράκλειτον, è naturale pensare che qualcuno dei partecipanti al dialogo sollevasse il problema dell'età di questo o di quel poeta: di qui la precisazione e l'accostamento di quelli che erano vissuti lo stesso tempo. L'osservazione mi sembra abbastanza solida, perché, nonostante le solite doverose riserve, si prospetti l'appartenenza del frammento al *περὶ ποιητῶν*.

E veniamo al fr. 2c, D. L., VIII, 63, secondo cui Empedocle fu «libero e alieno da ogni ambizione politica» se preferì al regno una vita semplice. L'Heitz, il Rose e il Ross lo considerano appartenente al *Sofista*¹⁶⁴. Non vedo il motivo di tale attribuzione. Un primo argomento in favore potrebbe essere rappresentato dalla vicinanza del nostro frammento D. L., VIII, 63 al precedente D. L., VIII, 57 che parla di Empedocle ed è tratto con sicurezza dal *Sofista*. Ma si noti che subito dopo la citazione del *Sofista* aristotelico, sempre nel paragrafo 57, Diogene cita il *de poetis*, in cui pure si parlava di Empedocle. Quindi anche il *de poetis* potrebb'essere lo scritto che conteneva il frammento di cui si discute. Un secondo argomento si potrebbe forse vedere nel rapporto tra l'atteggiamento democratico di Empedocle in esso fissato e la retorica: ma non si capisce perché tale rapporto non potesse trovarsi in altre opere, ad es. nel *de poetis* ora citato. Anzi, proprio nel *de poetis* era presa in esame l'indole dei poeti, come dimostra il fr. 8 e forse in tale dimensione non sconverrebbero le poche parole di Aristotele.

Non sono dunque cogenti gli argomenti a favore dell'attribuzione del frammento al *Sofista*. Se si considerano, invece, quelli già esposti a proposito di 2a e di 2b, e se si osserva che 2c, come s'è già notato, obbedisce alla stessa ispirazione, non sarà del tutto illogico riportarlo al pari degli altri due al *περὶ ποιητῶν*.

8.

CONCLUSIONE

Quanto s'è detto dimostra la complessità del *περὶ ποιητῶν*, complessità suggerita anche dal notevole sviluppo in tre libri: era il dialogo più ampio dopo il *περὶ δικαιοσύνης*, e s'intende come abbracciasse non solo lo studio delle varie personalità dei poeti, ma anche un'indagine sui problemi più vivi della poesia. Difficile è stabilire con precisione l'andamento dei tre libri, data l'esiguità dei frammenti che ad essi si riportano con sicurezza: il fr. 3 al I, il fr. 7 al II, i frr. 8 e 9 al III. Il Rostagni, estendendo il breve significato racchiuso in ciascun frammento ai rispettivi libri, suppone che il I contenesse la difesa della poesia, il II studiasse il poeta perfetto, il III trattasse la questione del sacro furore e dell'ispirazione poetica¹⁶⁵. Che questi punti fossero trattati nel *περὶ ποιητῶν* è certo, ma, data la correlazione poeta-poesia, di cui s'è detto, è difficile fissare con sicurezza lo svolgimento dell'opera. Questioni teoriche si disposavano alla soluzione di obiezioni mosse contro i poeti e a questioni storiche: ciò dicono i frammenti, e non è lecito spingere troppo la generalizzazione. Un ampliamento della nostra conoscenza del dialogo potrebbe aversi indirettamente, cercando in altri studiosi, filosofi o poeti, temi e spunti che in qualche modo risalivano al *περὶ ποιητῶν*. Tale il tentativo di Sbordone in base allo studio del *περὶ ποιημάτων* di Filodemo di Gadara¹⁶⁶. Allo stato attuale delle conoscenze, fondandoci sulle poche notizie che abbiamo, potremmo tentare il seguente raggruppamento dei frammenti:

fr. 1, 2a, 2b, 2c, 8, 9a, 9b andrebbero agganciati al III libro, giacché dal fr. 8 si evince che in esso si trattava del poeta in quanto uomo;

fr. 6a, 6b, 6c e fr. 7 al secondo libro, nel quale era studiato l'errore dei poeti, e, dunque, l'essenza della poesia;

fr. 3a, 3b, 4a, 4b, 4c, 5 al I libro, in quanto in esso si studiavano gli «inventori» dei diversi generi poetici e dei versi che a ciascun genere si conveniva.

Ne verrebbe fuori un quadro abbastanza articolato e logico, sorretto da un motivo conduttore sufficientemente sicuro. Dal I libro, centrato sullo studio dei vari generi e versi e dei loro «inventori» in generale, si passava nel II a esaminare con maggior cura uno di tali generi, la tragedia — di qui la polemica contro Platone — per poi ampliare nel III la discussione ai poeti, che non vivevano fuori del tempo, ma nella società e in mezzo agli uomini.

Erano forse queste le linee direttrici del *περὶ ποιητῶν* che, poi, soprattutto in un dialogo, ammettevano ogni tipo di *excursus*. La ricostruzione ha valore relativo: più interessante, comunque, è notare come contro l'antica opinione che vedeva nel *περὶ ποιητῶν* un'opera fondamentalmente storica reagì con ragione il Rose¹⁶⁷, difendendone soprattutto il valore filosofico: «philosophicum igitur, non historicum libri *de poetis* argumentum fuisse ex ipsa dialogi ratione sequitur...». Lo stesso valore filosofico del dialogo difende l'Hirzel¹⁶⁸. Egli pensa che Aristotele non poteva non avvertire il paradosso del rapporto filosofia-poesia, quale Platone aveva lasciato intendere nella *Repubblica*, un rapporto che era continuamente smentito nella realtà: forse, però, una conciliazione dei diritti della poesia e della filosofia si poteva trovare alla luce di un'estetica che desse alla poesia come fine la rappresentazione dell'universale — e allora, su tale sfondo, Socrate, il ricercatore dell'universale, e Omero, colui che più d'ogni altro era degno di portare il nome di poeta, potevano realizzare la posizione fissata da Platone. Viene subito in mente il cap. IX della *Poetica*, in cui si stabilisce che la poesia persegue l'universale (un universale ben definito) al contrario della storia, che persegue, invece, il particolare. Se la divinazione dell'Hirzel è esatta, anche tale posizione, oltre quella della mimesi, risalirebbe a un'epoca abbastanza antica e andrebbe inquadrata nel ripensamento che Aristotele ebbe dei capisaldi della dottrina platonica.

In ogni caso, il taglio filosofico del *περὶ ποιητῶν* mi pare più che dimostrato da quanto si è detto. In esso erano presi in esame problemi filosofici, l'essenza della poesia, ch'era la mimesi debitamente intesa, il rapporto poesia-scienze, verso-poesia, poesia-catarsi e via dicendo. C'erano pure questioni storiche, riguardo alle persone dei singoli poeti, al loro atteggiamento politico e umano, al carattere, alla vita: dei più venerandi, ad es. di Omero, s'indulgeva anche alle leggende sulla nascita e sulla morte secondo un canone che sarà comune alla biografia ellenistica e romana. Erano idee discusse non solo nella scuola, ma che si ritrovavano nella vita d'ogni giorno, idee dibattute e approfondite nei colloqui quotidiani, come quelle sulla retorica e sulla dialettica che dominavano nel *Grillo* e nel *Sofista*. Un'opera polemica, in sostanza, e insieme correttiva, che si stagliava sullo stesso sfondo, che dà un senso agli altri dialoghi del primo Aristotele: l'Academia platonica e, in primo luogo, la dottrina del Maestro, da cui Aristotele prese lo spunto per costruire il suo pensiero.

NOTE

¹ È la tesi sostenuta da F. G. WELCKER, *Der epische Cyclus*, Bonn 1865, ma che ha trovato non pochi oppositori.

² P. MORAUX, *Listes*, p. 197 e 252. Lo stesso aveva asserito già HEITZ, *verl. Schrift.*, p. 178.

³ MORAUX, *Listes*, p. 249 sgg. Cfr. introd. § 5.

⁴ Che i poeti fossero «maestri» è un luogo comune del pensiero greco. Cfr. Eraclito in DK., 22B 57 e il noto volume di M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

⁵ L'opinione è quasi comunemente accettata dagli studiosi recenti; cfr. ARISTOTELE, *Dell'Arte Poetica* a c. di C. GALLAVOTTI, Milano 1974², p. 222, *Aristotle, Poetics* by D. W. LUCAS, Oxford 1968, pp. XII-XIV. Tra i negatori si ricordi A. P. McMAHON, *On the second Book of Aristotle's Poetics and the Source of Theophrastus' Definition of Tragedy* in «Harvard Studies in Class. Philology», Cambridge XXVIII (1917), pp. 1-46, il quale ovviamente è portato a valorizzare il dialogo *περὶ ποιητῶν*, supponendo in esso non pochi rimandi alla *Poetica*. Nonostante le non poche prove colle quali l'A. tenta di sostenere la sua tesi, dimentica forse una circostanza di grande valore. Se, in realtà, Aristotele tenne un corso sulla 'poesia', corso che in certo senso ci è stato tramandato dalla nostra *Poetica*, non poteva non toccare, sia pure per sommi capi, gli argomenti più importanti che alla poesia si confacevano e che non sono esauriti nella *Poetica* che ci è arrivata: dunque, ci doveva essere un altro libro che di tali questioni si occupasse. Dire che tali questioni erano svolte nel *περὶ ποιητῶν* è vero, ma, data la loro importanza, non dovevano essere trattate anche in opere esoteriche? Né del resto è il primo caso che un'opera di scuola riprendesse problemi già agitati in un'opera destinata al pubblico ed è proprio tale circostanza che rende plausibile un confronto tra i pochi frammenti del *περὶ ποιητῶν* e la *Poetica*. Nega l'esistenza di un secondo libro dell'opera che ci è arrivata sotto il nome di *Poetica* DE MONTMOLLIN, *La Poétique d'Aristote*, Neuchatel

1951, pp. 188-93. Non trova, invece, ragioni a priori per rifiutarla l'ELSE, *Aristotle's Poetics, The Argument* by G. F. Else, Leiden 1957, p. 653 nota 66.

⁶ MORAUX, *Listes*, p. 115 e J. BERNAYS, *Die Dialoge*, p. 8.

⁷ A. ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico περὶ ποιητῶν* in «Scritti Minori», cit., I, 259 sgg. Cfr. pure DÜRING, in P. W., *RE. Supplb.*, XI, 227-28. In favore della tesi presentata cfr. HEITZ, *Fragm. Ar.*, p. 23 «ceterum duplicem potius fuisse librorum inscriptionem cum ex simili conicias titolo, qui inter Heraclidis Pontici scripta laudatur apud DIOG. LAERT., V, 88 περὶ ποιητικῆς καὶ τῶν ποιητῶν ἅ tum inde praecipue, quod iidem libri, quattuor locis περὶ ποιητῶν, tribus vero περὶ ποιητικῆς nominantur». Lo stesso aveva detto ROSE, *Arist. Ps.*, 77 «quo quidem titulo (e cioè quello doppio) Aristotelici quoque operis ratio exprimitur, quod non solum περὶ ποιητῶν inscribitur sed etiam περὶ ποιητικῆς, ita tamen ut a nobiliore illo et singulari libro et qui simpliciter appellatur περὶ ποιητικῆς... addito libri numero dialogus distingueretur».

⁸ Anche il ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico*, p. 259 «sostanzialmente dunque le due opere, exoterica ed acroamatica, si corrispondevano o s'integravano a vicenda...».

⁹ WEHRLI, *Sch. Arist.*, VII, pp. 50 e 119-20. Che l'opera di Eraclide fosse contro quella di Aristotele è supposizione, presentata come tale, dal DÜRING, *Aristotele*, p. 148, nota 36.

¹⁰ ROSE³, fr. 70-77, il quale nega l'aristotelicità del dialogo, come già in *Arist. Libr.*, p. 71: cfr. qui nota 167. HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 23-30; ROSS, *Fragm. Sel.*, pp. 67-72. Vedremo che alcune posizioni dell'Heitz possono essere ragionevolmente accettate.

¹¹ J. BERNAYS, *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Berlin 1880, p. 83.

¹² ROSTAGNI, *Il dialogo* cit., I, 255-322.

¹³ In ciò il Rostagni si riporta al BERNAYS, *Dialoge*, p. 6 e all'HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 23-24. Cfr. pure fr. nota 2.

¹⁴ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico*, p. 259.

¹⁵ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico* cit., p. 257.

- ¹⁶ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico*, p. 260.
- ¹⁷ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico*, pp. 258-59 e 270.
- ¹⁸ ARISTOTE, *Poétique* par J. HARDY, Paris 1961², pp. 13-16.
- ¹⁹ L. ALFONSI, *Sul περί ποιητῶν di Aristotele* in «Rivista di Filologia Classica» N. S. XX (1942), pp. 193-200.
- ²⁰ F. SBORDONE, *Il primo libro di Aristotele intorno ai poeti* in «Atti Acc. Pontaniana» N. S., IV, 1950-51, pp. 217-25 e *Il quarto libro di Filodemo ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΜΑΤΩΝ ibid.*, pp. 129-142.
- ²¹ M. UNTERSTEINER, *Le Origini della tragedia e del tragico*, Torino 1955, pp. 108-09 e GAUTHIER in GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, I, 1, p. 40.
- ²² JAEGER, *Aristotele*, p. 443.
- ²³ *Aristotle's Poetics* by Else, preface, p. XI.
- ²⁴ *Aristotle's Poetics* by Else cit., p. 53.
- ²⁵ D. DE MONTMOLLIN, *La Poétique* cit., p. 167 sgg.
- ²⁶ D. DE MONTMOLLIN, *La Poétique* cit., pp. 193-203.
- ²⁷ D. DE MONTMOLLIN, *op. cit.*, p. 203 parla di svolgimento del concetto di arte-mimesi, per cui da un concetto tradizionale e piuttosto vago, dominante nel dialogo, Aristotele aveva più tardi dedotto ogni possibile conseguenza, come si vede nella nostra *Poetica*.
- ²⁸ MORAUX, *Listes*, 29. ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico*, p. 280 sgg. contesta l'attribuzione di alcuni frammenti riguardanti le passioni e che comunemente si ritengono parte del *Politico* (cfr. Ross, *Fragm. Arist.*, fr. 3, p. 64).
- ²⁹ MORAUX, *Listes*, p. 340.
- ³⁰ DÜRING, *Aristotele*, p. 148.
- ³¹ DÜRING in P. W., *RE. Supplb.*, XI, 300. Anche R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship* cit., p. 72 parla dell'articolo di Rostagni come di una «imaginative reconstruction of the dialogue».
- ³² DÜRING, *Aristotele*, p. 190 e P. W., *RE. Supplb.*, XI, 228 sgg. Ciò non impedisce che l'opera nella sua totalità appaia come qualcosa di uno

e di sufficientemente legato. Cfr. A. TUMARKIN, *Die Kunsttheorie von Aristoteles in Rahmen seiner Philosophie* in «Museum Helveticum» 2 (1945), p. 109. Va però osservato che tale unità dev'essere debitamente intesa.

³³ D. W. LUCAS, *Aristotle, Poetics* cit., p. XII ritiene poco motivati i riferimenti che il Rostagni pone tra *Poetica* e περί ποιητῶν. Altri studiosi della *Poetica* di Aristotele accennano al περί ποιητῶν, ma non affrontano i problemi che il dialogo pone. Cito solo ARISTOTELE, *La Poetica* a c. di F. ALBEGGIANI, Firenze 1974², p. 98 e ARISTOTELE, *Dell'Arte Poetica* a c. di C. GALLAVOTTI, cit., p. XII sgg. Invece O. GIGON, *Die Dialoge des Aristoteles*, pp. 194-95 ritiene che l'opera prendesse in esame poeti e poesia, quel che costituisce il poeta e la differenza tra bravo e cattivo poeta, infine la mimesi, donde il confronto con Platone.

³⁴ Ciò è tanto più accettabile se si pensa che i capp. 1-3 della *Poetica*, in quanto contenenti diverse διαφοραὶ τῶν μιμήσεων, tradiscono un metodo essenzialmente platonico. Cfr. F. SOLMSEN, *The Origin and Methods of Aristotle's Poetics* in «The Classical Quarterly» XXIX (1935), p. 196 sgg.

³⁵ DÜRING in P. W., *RE. Supplb.*, XI, 299.

³⁶ L'impatto di Platone con la poesia era avvenuto ben presto, data la posizione di primo piano che i poeti avevano nella società ateniese. Né si dimentichi l'indole di lui profondamente portata alla poesia (D. L., III, 5). Del resto, il concetto stesso di mimesi non era qualcosa di peregrino e lo si ritrova in Empedocle (DK. 31B 23) e nei pitagorici (ARIST. *Met.*, I, 5, 985b 23 sgg. = DK. 58B 4). Sull'importanza del *Gorgia* per l'Aristotele dei dialoghi cfr. cap. IV, paragraf. 2. Cfr. pure nota 90.

³⁷ La condanna della poesia in Platone acquista particolare rilievo in E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, tr. it., Bari 1973. Cfr. pure H. G. GADAMER, *Platone e i poeti*, in «Studi Platonici», cit., I, pp. 185 sgg.

³⁸ La tragedia non rappresentava per il greco un semplice divertimento o un godimento estetico: era un atto di culto, a cui tutto il popolo conveniva in occasione delle feste di Dioniso, per farsi indicare e interpretare da un poeta ispirato e scelto dallo Stato un brano di storia sacra. Tale definizione, illustrata dal Wilamowitz (*Herakles*, Berlin 1895, II Band, 1 sgg.) è comunemente condivisa: cfr. M. POHLENZ, *La Tragedia greca*, tr. it., Brescia 1961, I, 13 sgg. Sull'importanza della tragedia come fatto sociale, nel senso più pieno del termine cfr. SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. d. Gr. Lit.*, I, 2, 152 sgg., R. CANTARELLA, *Atene, la polis e il teatro* in «Dioniso» 39 (1965), pp. 39-55; cfr. pure Atti del 3° Congresso Internazionale di Studi sul dramma antico sul tema «Sfondo sociale e politico della tragedia e della commedia antica» in «Dioniso» 43 (1969). Più recente B. M. KNOX, *Atene*

in «La tragedia greca, Guida storica e critica» a c. di C. R. BEYE, Bari 1974, pp. 239-62.

³⁹ Su εἰκὼς cfr. *Rhet.*, I, 4, 1357a 34 sgg. e *Poet.*, 9, 1451a 36 sgg. Per un'analisi del concetto cfr. S. GASTALDI, *Poesia e Historia nella Poetica Aristotelica* in «Rendic. dell'Istit. Lombardo, Acc. di Scienze e Lettere», vol. 107 (1973), p. 222 sgg. Dato quindi lo stretto nesso tra retorica e poesia è giusto il paragone tra poeta e demagogo, ossia retore nell'accezione più comune: cfr. W. JAEGER, *Paideia* tr. it., Firenze, II, p. 635 sgg.

⁴⁰ Cfr. *Rhet.*, III, 8, 1408b 21 sgg.; G. MORPURGO TAGLIABUE, *Linguistica e Stilistica di Aristotele*, Roma 1967, p. 201 sgg.

⁴¹ DÜRING in P. W., *RE.*, Supplb., XI, 228 evidenzia a ragione i profondi rapporti che si riscontrano tra retorica e poetica per quanto riguarda «lingua, terminologia, contenuto, filosofia e atmosfera»: ciò esige che la costruzione originale della *Poetica* sia contemporanea ai libri della *Retorica*.

⁴² L'estetica platonica è in funzione dell'idea: cfr. W. TATARKIEWICZ, *Storia dell'estetica*, tr. it., Torino 1970, I, 142 sgg. Scrive D. W. LUCAS, *Aristotele, Poetics*, p. 261 «the difference between Plato and Aristotle is not so much in their basic conception of mimesis as in their attitude to the world known through the senses, which it is the business of mimesis to reproduce». Cfr. pure *Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia*, von O. UTERMÖHLEN, Heidelberg 1967, p. 69 sgg.

⁴³ Si sa l'importanza che il περὶ ἰδεῶν ha acquistato negli ultimi decenni per quanto concerne il recupero dell'Aristotele «giovanile». Oltre i contributi del Wilpert, cfr. E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., pp. 186-249; I. DÜRING, *Aristotele*, p. 283 sgg. e, più recente W. LESZL, *Il 'de ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, già citato. Cfr. inoltre introd. framm. nota 40. Quanto alla composizione dell'opera, anche Leszl, *op. cit.*, p. 352 ammette che fu redatta «nel periodo in cui Aristotele apparteneva all'Academia e che quindi già in questo periodo egli rigettava la teoria delle idee e aveva una sua concezione originale degli universali. Assai più congetturale sarebbe volerne offrire una datazione più precisa: si può forse dire che egli la scrisse intorno ai trent'anni».

⁴⁴ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico*, p. 274.

⁴⁵ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico*, p. 257.

⁴⁶ Così pure DÜRING in P. W., *RE.*, Supplb., XI, 332-33.

⁴⁷ BERNAYS, *Dialogue*, p. 57 sgg.

⁴⁸ Prospettano, per lo meno, la possibilità di una contraddizione in Aristotele, DE MONTMOLLIN, *op. cit.*, 197 sgg.; A. TRAGLIA, *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari 1952, p. 11; G. GIANNANTONI, *I Presocratici*, Bari 1969, I, p. 337 nota 14.

⁴⁹ καὶ γὰρ ἂν ἰατρικὸν ἢ φυσικὸν τι διὰ τῶν μέτρων ἐκφέρωσιν, οὕτω καλεῖν εἰώθησιν· οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὅμηρον καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν (*Poet.*, 1447b 16-19).

⁵⁰ D. L., VIII, 57-58. Ma su tali tragedie già gli antichi avevano dei dubbi; cfr. E. BIGNONE, *Empedocle*, Roma 1963², p. 106.

⁵¹ È l'opinione di BIDEZ-CUMONT, *Les Mages Hellenisés*, Paris 1938, I, 238-40. Tale posizione comporta una revisione dei termini comunemente assegnati all'esistenza di Empedocle: cfr. fr. note 7 e 15. In ogni caso si vede come non manchino motivi che giustifichino la notizia di Diogene. Anche perché si ricordano altri casi simili — il più famoso è quello di Virgilio, che tentò anch'egli di distruggere il suo capolavoro — e aveva pure egli i suoi motivi. Cfr. *Warum wollte Vergil die Aeneis verbrennen?* von TEIVAS OKSALA in «Arctos» Acta Philologica Fennica, XII (1978), pp. 89-100.

⁵² Nega recisamente l'esistenza di contraddizione in Aristotele il GUEDEMAN, *Aristoteles περὶ ποιητικῆς*, Berlin 1934, pp. 91-94; l'ELSE, *Aristotle Poetics* cit., pp. 50-53 (l'Else rileva con vigore i limiti dell'estetica aristotelica di fronte a un dramma 'cosmico' qual era la poesia di Empedocle). Il LUCAS, *Aristotle Poetics* cit., p. 61, dopo aver stabilito che molte citazioni presentano un Empedocle maestro di stile poetico, continua «this opinion is in no way inconsistent with what is said here (*Poet.*, I, 1447b 18) as diction by itself does not make a poet». Nega implicitamente la contraddizione F. M. CLEVE, *op. cit.*, II, 341 quando scrive: «the philosophical poems of Empedocles are not poetry, but versification». Si noti del resto che in *Poet.*, 1447b 16 Aristotele stesso limita l'esame all'Empedocle «fisico».

⁵³ *Empedoclis Agrigentini Carminum Reliquiae*, disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit SIMON KARSTEN, Amstelodami 1838, p. 60. Cfr. pure *The Rhetoric of Aristotle* by COPE-SANDYS cit., p. III, 59.

⁵⁴ Ma cfr. EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale* a c. di C. GALLAVOTTI, Milano 1975, p. 272 sgg. Non si dimentichi, comunque, che l'accostamento poeta/indovino è comune nel mondo greco. Cfr. per es. SOLO, 1 DB. 51-54 e PLATO, *Apol.* 22 b-c.

⁵⁵ J. BOLLACK, *Empédocle*, Paris 1965, I, 294-95. Il WARTELE in DUFOUR-WARTELE, *Aristote, Rhétorique*, Paris 1973, III, 106 non affronta il problema di un'interpretazione del nostro testo, ma si limita a scrivere «on relèvera ce reproche adressé à Empédocle pour l'ambiguïté de son discours» e rimanda a DK., 31A 25.

⁵⁶ Arist. *Rhet.*, III, 5, 1407b 14 (= *Heracitus* by MARCOVICH, Merida 1967, p. 3 sgg.). È vero che al tempo di Eraclito non esisteva punteggiatura e, dunque, l'ambiguità poteva essere prodotta da tale circostanza (cfr. E. G. TURNER, *I libri nell'Atene del V e del IV secolo*, in «Libri, editori e pubblico nel mondo antico», a c. di G. CAVALLO, già citato, p. 14) ma mi chiedo se nel caso specifico di Eraclito l'ambiguità non dipenda da motivi più alti: cfr. R. LAURENTI, *Eraclito*, Bari 1974, pp. 79-81.

⁵⁷ J. BIDEZ, *La biographie d'Empédocle*, Gand 1894, p. 23 nota che fu Aristotele soprattutto a diffondere la conoscenza degli scritti di Empedocle e delle sue dottrine. Infatti, se si eccettuano Platone e Omero, nessun altro filosofo o poeta è ricordato tanto spesso da lui quanto Empedocle — BONITZ, *I. A.*, 241A 51 sgg. riporta 130 righe a proposito di Empedocle, contro le 112 di Pitagora e dei Pitagorici, le 29 di Eraclito, le 18 di Esiodo e le 19 di Parmenide.

⁵⁸ Il ragionamento mi sembra logico, in quanto arriva alla conclusione alla luce di quel che per Aristotele era il vero concetto di «arte»: cfr. A. ROSTAGNI, *Aristotele e l'aristotelismo nella storia dell'estetica antica* in «Scritti Minori» cit., p. 76 sgg. Di qui la configurazione del «metodo» indispensabile in ogni campo.

⁵⁹ Sull'εὐθετής e sulla sua importanza nel mondo greco cfr. cap. XV, paragr. 2 e nota 37 del testo.

⁶⁰ Cfr. ZENONE, *Testimonianze e Frammenti* a c. di M. UNTERSTEINER, Firenze 1963, pp. 62-3.

⁶¹ Cfr. NATORP in P. W., *RE.*, I, 1375. Certo, mi pare eccessiva la supposizione di O. GIGON, *Sokrates*, Bern 1947, p. 203 che cioè Aristotele si sia realmente incontrato in un testo di Alessameno, ma che tale testo era l'invenzione di un avversario dei Socratici, il quale voleva strappare ad essi il vanto di avere inventato il dialogo.

⁶² A. ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico* cit., p. 269.

⁶³ Per Nicia di Nicea cfr. M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica* cit., p. 194. Ateneo lo cita più volte insieme a Sotione: cfr. H. DIELS, *Dox.*

Graeci, p. 148 nota 1. Cfr. pure W. VON CHRIST, *Gesch. der Gr. Lit.*, München 1961⁶, II, 2, p. 864 nota 4. Per Sotione, del II sec. a.C., cfr. M. DAL PRA, *ibid.*, p. 148 sgg. e STENZEL in P. W. RE., 2R III, 1235-37.

⁶⁴ *Athenaei Naucr. Dipnos.*, rec. G. KAIBEL, Lips. 1890, III, 116.

⁶⁵ ROSE³, fr. 72, p. 78.

⁶⁶ ROSS, *Fragm. Sel.*, p. 69. Per il NATORP, P.W. RE. I, 1375 cit. la frase indicherebbe non tanto chi per primo compose dialoghi socratici, ma chi piuttosto introdusse tale εἶδος τῶν λόγων.

⁶⁷ Cfr. framm. nota 21. La lezione πρώτους è condivisa pure da C. BURTON GULICK, in *Athenaeus, The Deipnosophists*, London 1933, V, 266.

⁶⁸ C. GALLAVOTTI, *Aristotele, Dell'Arte poetica* cit., p. 125. Il senso non cambia se si legge πρώτως al posto di πρώτους: cfr. U. ALBINI, *Spigolature critiche* in «Atene e Roma» N. S. 6 (1961), pp. 96-98.

⁶⁹ Cfr. H. MAIER, *Socrate* tr. it., Firenze 1970, I, 31 il quale pure legge προτέρους al posto di πρώτους. È noto che la produzione dei socratici fu quanto mai rigogliosa: si pensa a un 150 scritti apparsi, più o meno, nella prima metà del IV sec. a.C. Tali scritti non furono tutti dovuti a discepoli di Socrate (cfr. L. ROSSETTI, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Messina 1977, pp. 77 sgg.). Data quindi l'importanza di Socrate e la difficoltà di trovare un primo in assoluto che abbia redatto un dialogo socratico, la notizia aristotelica risponderebbe a motivi oggettivi della ricerca qual era perseguita nell'Academia — e questo ne garantirebbe la verità. In effetti, se non confermata, la notizia non è neppure smentita. Come non è smentita da un brano papiraceo (cfr. *The Oxyr. Pap.*, XLV, 1977, n. 3219, pp. 29 sgg.) per il quale cfr. M. W. HASLAM, *Plato, Sophron, and the Dramatic Dialogue* in «Bulletin of London Institute of Classical Studies» 19 (1972), pp. 17-38. Nel brano si legge: «non si deve credere ad Aristotele che, per la sua malignità contro Platone, ὑπὸ τῆς πρὸς Πλάτωνα βασκανίας, afferma nel primo libro della *Poetica* (περὶ ποιητικῆς, ma l'Haslam ritiene si debba leggere περὶ ποιητῶν) che anche prima di Platone furono scritti dialoghi drammatici da Alessameno di Teo: καὶ πρὸ Πλάτωνος γεγράφθαι δραματικούς διαλόγους». Giustamente l'A. nota che tutta la questione sta nell'intendere rettamente il significato dell'aggettivo δραματικός, giacché Platone, a quanto si deduce logicamente dal brano, avrebbe per primo immesso l'elemento drammatico nel dialogo. Di conseguenza, Alessameno avrebbe scritto dialoghi non-drammatici. E cioè conclude l'Haslam, «Alexamenus' dialogues must have been deficient in realistic character-portrayal». Se si accetta tale interpretazione, si possono ammettere le notizie di Diogene Laerzio e di Ateneo sull'Alessameno in-

ventore, sia pure in senso lato, del dialogo, e si può, insieme, rivendicare a Platone il ruolo preponderante nell'elaborazione del dialogo stesso, che solo con lui diventò drammatico, e acquistò così diritto di cittadinanza vicino ad altre forme d'arte che, come la tragedia e la commedia, se l'erano già acquistato. Sul numero e sul modo di scrivere dei socratici cfr. *Socraticorum Reliquiae*, collegit G. GIANNANTONI, Napoli Roma 1983 I, pp. 4-17.

⁷⁰ Quindi Alessameno nulla toglie alla gloria di Platone, che ha «inventato» il dialogo, il «suo» dialogo, il vero dialogo. Così WILAMOWITZ, *Platon*, I, 124-31 e II, 21-32. Interessante l'esegesi che il Wilamowitz presenta del brano di Ateneo: «l'oscuro Alessameno di Teo o di Stira è indicato da Aristotele solo come autore di dialoghi, non di dialoghi socratici», esegesi che potrebbe essere confrontata con quella dell'Haslam a nota 69.

⁷¹ GALLAVOTTI, *Aristotele, dell'arte poetica* cit., p. 125. Conserva l'endiadi il Ross, *Sel. Fragm.*, p. 73 «stories and imitations».

⁷² La lezione del brano è discussa: cfr. GALLAVOTTI, *Aristotele, dell'arte poetica* cit., p. 4 e note. Seguò il testo di Rostagni, *Aristotele, Poetica*, Torino 1945, p. 6.

⁷³ <ἀνώνυμος> τυγχάνουσα è congettura del Bernays, approvata da tutti gli editori della *Poetica*. Cfr. tra gli altri, VAHLEN, *Aristoteles, de arte poetica* rist. Hildesheim 1964, pp. 89-91 e GALLAVOTTI, *Aristotele* cit., p. 4.

⁷⁴ BONITZ, *I.A.*, 338B 12 sgg.

⁷⁵ Quanto a ποίημα cfr. *Poet.*, 4, 1448b 28 sgg.; quanto a πεζὸς λόγος cfr. *Rhet.*, III, 2, 1405a 4; 3, 1406a 13 sgg.

⁷⁶ Cfr. nota 40. Cfr. pure *The Rhetoric of Aristotle* by LANE COOPER, London 1932, pp. XXXII-XXXIII, e *The Rhetoric of Aristotle* by R. C. JEBB, Cambridge 1909, pp. 162-63.

⁷⁷ P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, 178 osserva che Platone ebbe molte di quelle caratteristiche evidenziate nei personaggi dei suoi dialoghi e che sentì fortemente la propensione verso taluni oggetti della sua critica: uno di questi erano i discorsi. «Egli si deliziava dei discorsi risonanti e armoniosi, altrimenti non avrebbe posto sulla scena Agatone e Protagora: cfr. *Symp.* 194a sgg. e *Prot.* 320c sgg.». Ma non si dimentichino le osservazioni tuttora valide del NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, Stuttgart 1958⁵, I, 104-113. L'originalità e la bellezza dei dialoghi è ben comprensibile se si pensa ch'essi volevano rappresentare per l'educazione della gioventù ateniese l'alternativa alla poesia. Cfr. SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 3, 221-22.

⁷⁸ W. CHRIST-M. PARANIKAS, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Lips. 1871, p. 29. L'inno è intitolato πρὸς πάρθενον· παραινετικός.

⁷⁹ *Frammenti della commedia greca e del mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia* a cura di A. OLIVIERI, Napoli 1947², II, p. 62.

⁸⁰ Mi riferisco soprattutto ai versi più propriamente «politici», che Aristotele riporta e studia nei primi capitoli dell'*Athenaion Politeia*. Il Peripato s'interessò di Solone, soprattutto dell'opera legislativa di lui, e non si vede perché, a proposito di questa, come di molta parte dell'opera sua, non potesse dire quel che più tardi dirà Elio Aristide (*or.* 46, II, p. 361 Dindorf) «se si toglie dalla sua poesia il metro e il ritmo, non resta che δημηγορία». Cfr. pure SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 1, p. 367 sgg.

⁸¹ D. L., V, 47 ricorda un περὶ εὐρημάτων di Teofrasto: analogo libro aveva scritto Eraclide Pontico (D. L., V, 88 e WEHRLI, *Sch. Arist.*, VII, fr. 152, p. 45).

⁸² Temistio ci ha lasciato frammenti dell'*Eudemo* (fr. 7 Ross, p. 21) del *Nerinto*, del περὶ βασιλείας. È opinione comune ch'abbia letto di Aristotele tutto quel che poteva, anche se nelle orazioni, da cui sono tolti i frammenti ricordati, le citazioni dello Stagirita siano inferiori rispetto a quelle di Platone: cfr. STEGEMANN in P. W., *RE.*, 2R, V, 1669-70. Tuttavia uno studio più approfondito di tali orazioni potrebbe restituirci qualche altro brano di Aristotele — e forse consistente.

⁸³ Sulla σκηνογραφία cfr. FRICKENHAUS in P. W., *RE.*, 2R., III, 479-80 e *The Greek Theater and its Drama* by R. C. FLICKINGER, Chicago 1926³, pp. 57 sgg.

⁸⁴ Heitz, *Fragm. Arist.*, p. 28: *Themistii Orationes quae supersunt*, recensuit H. SCHENKL, opus consummaverunt G. DOWNEY et A. F. NORMAN, Lips. 1971, II, p. 127.

⁸⁵ ἔστω ricorre altrove in Aristotele: cfr. ad es. π. ἐρμηνείας. 17a 18, 33 etc. Cfr. BONITZ, *I. A.*, 220A 36 sgg. Sul significato cfr. W. W. FORTENBAUGH, *Aristotle's Rhetoric on Emotions* in «Archiv für Gesch. der Philosophie» 52 (1970), pp. 45-46.

⁸⁶ Cfr. le osservazioni di G. PERROTTA, *Storia della letteratura greca*, Milano 1943, II, 105-06. Anche SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 2, p. 69 riconosce che Eschilo sentì la difficoltà di usare nelle sue tragedie solo due attori, sì che «nell'Oresteia egli ha sfruttato la conquista di Sofocle del terzo attore».

⁸⁷ SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 2, 70 ove tra l'altro si dice:

«il fatto che le più antiche tragedie abbiano inizio con l'entrata del coro, va spiegato con principî culturali, non artistici...». Cfr. pure E. FRAENKEL, *Der Zeushymnus in Agamemnon des Aischylos* in «Kleine Beiträge zur Klassischen Philologie», Roma 1964, I, 361 sgg.

⁸⁸ Sull'importanza di Platone nel campo della religione cfr. *Gesch. der Gr Religion* von M. P. NILSSON, München 1967, I, 818 sgg. Sulla preghiera in Platone cfr. É. DES PLACES in *La Preghiera* a c. di R. BOCCASSINO, Milano Roma 1967, I, pp. 486-88. Cfr. pure *περὶ εὐχῆς*, cap. X, testo nota 1.

⁸⁹ Ciò va inteso ovviamente alla luce di quel che s'è detto a nota 42: cfr. GUDEMAN, *op. cit.*, pp. 80-81 e LUCAS, *Aristotle, Poetics* cit., appendix I, pp. 258-72.

⁹⁰ Cfr. *Poet.* 4, 1448b 4 sgg. Il brano registra la notevole presenza di φύσις sia sotto forma di aggettivo, sia di espressioni quali κατὰ φύσιν e la presenza inoltre di vocaboli quali φιλόσοφος, συλλογίζεσθαι che si riportano alla prima produzione di Aristotele (cfr. in proposito cap. VI, testo nota 98. Cfr. pure *Poëtica de Aristotele* per V. GARCIA YEBRA, Madrid 1974, pp. 253-54). L'aver ampliato l'esame della mimesi, proiettandola su un piano antropologico prima che poetico, conferma la solidità del metodo aristotelico che cerca di spiegare le questioni particolari riportandole a quelle generali, dal momento che e nelle une e nelle altre dominano le medesime categorie. L'imitazione quale componente del genio greco studia M. UNTERSTEINER, in PLATONE, *Repubblica* libro X, Napoli 1965 pp. 65 sgg.

⁹¹ PROCLI DIADOCHI in *Platonis Rempublicam Comm.* edidit G. KROLL, Lips. 1899, I, 44, 1 sgg. Cfr. pure PROCLUS, *Commentaire sur la République* par A. J. FESTUGIÈRE, Paris 1970, I, 62 sgg.

⁹² PROCLI in *Platon. Remp.*, cit., I, 47, 14-19. L'argomentazione, soprattutto nella prima parte, poggia sull'eguaglianza ἡδύ = βλαβερόν (e si ricordi che spesso Platone rileva la differenza ἡδύ-ἀγαθόν: cfr. *Grillo*, paragr. 1). «Per questo, scrive giustamente Proclo, s'ha da accogliere la Musa più severa ma che conduce dritto alla virtù. Non amiamo la medicina che piace, ma che guarisce e l'educazione è medicina delle anime, che corregge l'irregolarità e la distorsione delle passioni che stanno nell'anima. Di conseguenza bisogna scegliere questa Musa e le poesie e le occupazioni tutte adatte alla direzione dei giovani, non quelle che dilettono e corrompono i giovani, ma quelle che li reggono, anche se sono severe». (PROCL., ed. KROLL, pp. 47, 6-14).

⁹³ PROCL., *op. cit.*, KROLL, I, 49, 13 sgg. e *Commentaire* cit., p. 67 sgg.

⁹⁴ BERNAYS, *Zwei Abhandlungen*, cit., pp. 47-49. La posizione è giusta, data la valenza della mimesi, ma non è completa.

⁹⁵ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico* cit., pp. 276 sgg.

⁹⁶ C. GALLAVOTTI, *L'Estetica greca nell'ultimo suo cultore (il neoplatonico Proclo)* in «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino»: scienze morali, storiche, filologiche, serie II, tom. LXVII (1933), p. 27.

⁹⁷ ANNE D. R. SHEPPARD, *Studies on the 5th. and 6th. Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1979, p. 110 sgg.

⁹⁸ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico* cit., p. 287 sgg. D'altronde il significato di ἀγωνιστής è complesso. Emerge da uno sfondo di competizioni (HEROD., 2, 160; 5, 22 etc.) che facevano appello alle forze fisiche e alle parole (cfr. P. J. MEIER in P. W. RE. I, 836) usate non solo nel dialogo: cfr. PLATO, *Phaedr.* 269d; *Theaet.* 164c etc.

⁹⁹ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico* cit., p. 278 sgg.

¹⁰⁰ C. GALLAVOTTI, *art. cit.*, pp. 26-27, nota 1.

¹⁰¹ *Procl. Commentaire* par FESTUGIÈRE cit., I, 67.

¹⁰² PLATO, *Resp.*, X, 607c-d.

¹⁰³ Si tratta di quella χαρά ἀβλαβής che secondo *Pol.* VIII, 7, 1342a 16 è prodotta dai μέλη τὰ καθαρτικά. Ma la stessa χαρά poteva essere prodotta dalla poesia, come attesta *Poet.* XIV, 1453b 9-14 e XXVI, 1462b 12-15 e ARISTOTELE, *La Poetica* a c. di D. PESCE, cit., pp. 31-34.

¹⁰⁴ Cfr. *The Interpretation of Plato's Republic* by N. R. MURPHY, Oxford 1951, pp. 207 sgg. Quanto al *Filebo* cfr. PLATON, *Philèbe* par A. DIÈS, Paris 1959, p. LIII sgg. e *Leg.* II, 658 e sgg. Cfr. pure *An Introduction to Plato's Republic* by J. ANNAS, Oxford 1981 pp. 294 sgg.

¹⁰⁵ PLATO, *Resp.* X, 606d. La metafora tratta da ἄρδειν è comune. Cfr. *The Republic of Plato* by J. ADAM, Cambridge 1929, II, 218 nota. Per tutta questa parte cfr. A. ROSTAGNI, *Aristotele e l'aristotelismo* cit., p. 79 sgg.

¹⁰⁶ PLATO, *Resp.* IX, 571 sgg. J. STENZEL, *Platone educatore* tr. it., Bari 1974, p. 118.

¹⁰⁷ Cfr. D. L. V, 31. μετριοπαθής è vocabolo peripatetico in contrapposizione all'ἀπαθής stoico. Anche se non si trova in Aristotele, era di facile formazione, giacché le due componenti ricorrono di frequente in lui. Per una descrizione dell'ἀπάθεια e della μετριοπάθεια, quella propria del saggio che ha raggiunto la perfezione ed è perfetto, τελείου, questa di chi è ancora nella via del progresso, προκόπτοντος, cfr. PHILO, *Leg. All.*, III, 125

sgg. che le impersona, la prima in Mosé, la seconda in Aronne. Cfr. pure la 32.a orazione di Temistio, intitolata μετριοπαθῆς ἢ φιλότεκνος (Cfr. *The-mistii Orationes quae supersunt*, recensuit H. S. SCHENKL, opus consummaverunt G. DOWNEY et A. F. NORMAN, Lips. 1971 II, 193-204) in cui la dottrina etica di Aristotele è studiata in relazione all'amore che i padri devono ai figli, un amore che, se misurato, va accettato, perché fondato sulla natura, al contrario dell'amore per il denaro o per le cose, che è dovuto alla cattiveria dell'uomo (cfr. THEMIST., *ibid.*, p. 203). Cfr. pure *The Meaning of Stoicism* by L. EDELSTEIN, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1966, pp. 1-18.

¹⁰⁸ Tale osservazione giustifica la posizione abbastanza comune di quanti vedono nella catarsi una tacita risposta a Platone. Cfr. tra gli altri. W. J. VERDENIUS, κάθαρσις τῶν παθημάτων in «Autour d'Aristote» Recueil d'Études offert à Msg. A. Mansion, Louvain 1955, p. 371 sgg.

¹⁰⁹ Sul giusto mezzo cfr. cap. I, testo nota 59.

¹¹⁰ Sull'ένθουσιασμός nelle sue diverse forme cfr. J. CROISSANT, *Aristote et les Mystères*, Paris 1932, passim. Per quanto riguarda l'essenza della iniziazione misterica, si sa che non consisteva nella comunicazione di una dottrina sacra, né nella rivelazione di verità profonde, bensì «nella partecipazione ad un'azione sacrale accompagnata da una intensa esperienza religiosa: οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν: ARIST. ap. SYNES. *orat.* 48» (R. PETTAZZONI, *I Misteri*, Bologna 1924, pp. 53-54). Di qui l'ένθουσιασμός Cfr. pure cap. X, testo nota 49.

¹¹¹ BONITZ, I. A., 355A 36-47.

¹¹² Sulla catarsi nelle diverse accezioni cfr., oltre J. CROISSANT, *op. cit.* DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, tr. it., Firenze 1973, pp. 47-51, G. LANATA, *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Roma 1967, LUCAS, *Aristotle, Poetics* cit., p. 273 sgg. e A. LESKY, *Che cos'è la tragedia* in «La Tragedia Greca» a c. di C. R. BEYE, cit., p. 13 sgg.

¹¹³ Cfr. J. CROISSANT, *Aristote et les Mystères* cit., p. 45 sgg.; ARISTOTELES, *Problemata Physica*, übers. von H. FLASHAR, Berlin 1962, p. 711 sgg.; IDEM, *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, in «Hermes» 84 (1956) pp. 12-48: ivi il freddo e il caldo eccessivi, prodotti dalla bile nera, sono messi in rapporto al φόβος e all'ἔλεος sui quali opera la tragedia. Cfr. pure *Devins et oracles grecs* par R. FLACELIÈRE, Paris 1961 p. 109 sgg.

¹¹⁴ Per la prima citazione cfr. *Probl.* XXXI, 1, 954 a 21-26; per la seconda *ibid.* 955 a 13-16.

¹¹⁵ Sull'anomalia come elemento patologico inerente alla condizione umana, cfr. HILLMAN, *On the necessity of abnormal psychology* in «Eranos Jahrbuch» XLIII, 1974 (1977), pp. 91-135. Di qui appare la necessità della «cura» delle passioni che si trovano in tutti gli individui e che differiscono solo per la loro maggiore o minore intensità (*Pol.* VIII, 7, 1342a 4-6). La purificazione e il piacere suppongono le passioni. Un uomo, solo e tutto logo, sarebbe privo di tale esperienza e, dunque, non sarebbe completo come uomo. L'ipotesi non dovette essere impossibile, se si pensa alle posizioni iniziali del *Filebo*.

¹¹⁶ Sul particolare tipo di musica «catartica» cfr. H. JEANMAIRE, *Dioniso. religione e cultura in Grecia*, tr. it. Torino 1972 pp. 314-20.

¹¹⁷ Cfr. ARISTOTELE, *dell'arte poetica* a c. di C. GALLAVOTTI cit., pp. 136-39.

¹¹⁸ Sulla lettera cfr. M. P. NILSSON, *Gesch. der Gr. Religion*, II, 440 sgg. Cfr. pure JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte* par É. DES PLACES, Paris 1966, p. 8 sgg. e G. MARTANO in ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, III, vol. 6, Firenze 1968 pp. 59-60 che sembra condividere la posizione di Zeller, il quale attribuiva il *de mysteriis* a un discepolo di Giamblico. Cfr. A. R. SODANO, *Lettera ad Anebo*, Napoli 1958.

¹¹⁹ Secondo J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Lips. 1913, pp. 80-87. Porfirio avrebbe trovato nel Maestro Plotino gli elementi di una filosofia religiosa con l'aiuto dei quali intendeva purificare e trasformare le religioni popolari. Sulla teurgia cfr. DODDS, *I Greci e l'irrazionale* cit., p. 335 sgg.

¹²⁰ JAMBLIQUE, *Les Mystères* cit., p. 60.

¹²¹ JAMBLIQUE, *Les Mystères* cit., p. 60. Ma c'erano altre posizioni in proposito: cfr. MAX. TYR. *Philos.* IX pp. 99-110 Hobein.

¹²² J. BERNAYS, *Zwei Abhandlungen* cit., p. 40 sgg. Tra le prove ivi addotte, di notevole valore quella desunta dalla lingua di stampo pienamente aristotelico: già all'inizio del brano si nota la contrapposizione tra δύναμις e ἐνέργεια. Per l'attribuzione al περί ποιητῶν sia di questo frammento 6b che del successivo 6c cfr. ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico*, p. 290 sgg.

¹²³ JAMBLIQUE, *Les Mystères*, pp. 108-09.

¹²⁴ JAMBLIQUE, *Les Mystères*, p. 109.

¹²⁵ πρὸ ἀποκάθαρσις cfr. BONITZ, *I. A.*, 81A 51 e per λατρεία *ibid.*, 337B 55 sgg.

¹²⁶ BERNAYS, *Zwei Abhandlungen* cit., pp. 52-57 e qui nota 122.

¹²⁷ ARISTOTELE, *Dell'arte poetica* a c. di C. GALLAVOTTI cit., p. 199; *Aristotle, Poetics* by LUCAS cit., pp. 232-33.

¹²⁸ *Listes*, p. 252. Per i frammenti di tale opera cfr. ROSE³, nn. 142-179 e HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 129-151. Per quanto riguarda le consonanze tra *Poetica* e *Aporemata* cfr. *Poet.* 1461a 1 sgg. e fr. 160 ROSE³; *Poet.* 1461a 25-26 e fr. 161 ROSE³ etc. Al di là di tali coincidenze, quel che colpisce da un confronto attento dei due luoghi è l'uguaglianza dei princípi che in essi operano e alla cui stregua vengono giudicati i versi del poeta. Cfr. tra gli altri ARISTOTELE, *Poetica* a c. di M. VALGIMIGLI, cit., pp. 205-29.

¹²⁹ Come s'è già detto, difficile è stabilire una datazione dell'opera, data la sua natura composita. Per questo le posizioni degli studiosi sono lontane dall'essere concordi. Però, quel che s'è osservato dell'atmosfera esistente in molte parti della poetica e della retorica (cfr. nota 41) rende plausibile la posizione di chi riporta la *Poetica*, per lo meno in quel che è l'essenziale, alla stessa epoca della *Retorica*.

¹³⁰ Per la posizione di Jaeger, cfr. *Aristotele*, p. 446.

¹³¹ DÜRING, *Aristotele*, p. 62.

¹³² Non poteva mancare tra questi Antistene, autore di più d'un'opera sull'argomento: cfr. ANTISTHENIS *Fragmenta* collegit F. DECLEVA CAZZI, fr. 58, 61, 62 etc.

¹³³ Parlando degli studi compiuti da Aristotele su Omero R. PFEIFFER, *History of Scholarship* cit., I, 69 scrive: «without ever mentioning Plato's name in this connexion (*scil.* nel tentativo di difendere Omero) Aristotle made the first effort to restore the full authority of the epic poet against Plato as well as against minor detractors». Anche GÜDEMAN, *Aristoteles περί ποιητικῆς* cit. p. 420 ritiene che il cap. XXV della *Poetica*, il capitolo di cui stiamo trattando, contenga una velata polemica contro Platone.

¹³⁴ Per i due brani cfr. *Poet.* XXV, 1460b 19-20 e 1460b 31-32 (tr. Gallavotti).

¹³⁵ Il περί τραγῳδιῶν (D. L. n. 136) è inserito tra le opere che rappresentano veri e propri cataloghi o collezioni, ad es. l'elenco dei vincitori di Olimpia o di Pito. Tale contesto lascia supporre che si trattasse non tanto di una discussione su questioni concernenti il dramma, quanto di una raccolta di documenti. In esso, comunque, Aristotele poté immettere una serie di informazioni avute per vie diverse, non ultima quella orale, e che non aveva potuto inserire in altre opere. Cfr. MORAUX, *Listes*, p. 127.

¹³⁶ *Poet.* XIII, 1453a 30 ἀλλὰ τραγικώτατός γε τῶν ποιητῶν φαίνεται (*scil.* Euripides). Cfr. *Aristotle's Poetics* by ELSE, pp. 401-05.

¹³⁷ *Poet.* XIII, 1453a 23 sgg.

¹³⁸ *Poet.* XIII, 1453a 20 sgg. e *Hamartia* by J. M. BREMER, Amsterdam 1969, pp. 20-23.

¹³⁹ Per tutto l'argomento cfr. GUEDEMAN in P. W. RE. XIII, 2511 sgg.; R. SODANO, *Gli αδύνατα omerici nell'esegesi di Porfirio* in «Rend. dell'Acc. Napol. di Arch. Lett. Arti» XL (1965), p. 227 sgg. e ARISTOTELE, ἀπορήματα ὁμηρικά, *fr.* 143, 146, 151, 157, 161 Rose³ in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata», VII (1974), pp. 11-54.

¹⁴⁰ Alcuni di questi sono ricordati altrove. Per Pittaco cfr. *EN.* IX, 6, 1167a 32; *Pol.* II, 12, 1274b 18 etc. Per Biante *Rhet.* II, 13, 1389b 23 etc. Lo stesso vale per Esiodo, Omero e altri. Ma Salaro e Siagro sono ricordati solo in questo luogo, il che dimostra che dietro il περὶ ποιητῶν c'era una consistente preparazione.

¹⁴¹ Era, quello del giusto calpestato e talvolta (ma raramente) ripagato delle sue sofferenze, uno dei temi più ricorrenti nel teatro. Aristotele stesso ne aveva parlato studiando i caratteri dei personaggi tragici: *Poet.* XIII, 1452b 31 sgg. Cfr. pure *Aristotle's Poetics* by ELSE, pp. 291-92 e 346-52.

¹⁴² FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, 95. D'altronde φιλονικία e φιλονικεῖν non sono vocaboli troppo rari nel *Corpus Aristotelicum*: cfr. BONITZ, I. A., 820A 1 sgg.

¹⁴³ ROSS, *Fragm. Sel.*, fr. 2, p. 146; JAEGER, *Aristotele*, p. 137; VON WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893, II, 412 sgg.

¹⁴⁴ Basti ricordare un aneddoto tratto dalla vita di Aristotele. Egli era tanto amante del lavoro, e cioè dello studio, che la sua casa era chiamata «la casa del lettore». Spesso Platone diceva: «andiamo a casa del lettore» e non trovandolo, esclamava: ὁ Νοῦς ἄπεστι· κωφὸν τὸ ἀκροατήριον (*vita Marciana* in DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 98). La prima parte, riguardante il «lettore» sarebbe, secondo O. GIGON, *Vita Aristotelis Marciana*, Berlin 1962, pp. 44-45, una trovata del peripato. Vera, invece, la ritiene il DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 108. A. SWIFT RIGINOS, *Platonica, The Anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden 1976, p. 132 pensa che la storiella non indichi ostilità tra Platone e Aristotele. L'esaltazione di Aristotele appare più aperta nella seconda parte (cfr. O. GIGON, *Vita cit.*, p. 45) in cui è chiamato Nous, intelletto, mente, forse, osserva A. SWIFT RIGINOS, *op. cit.*, p. 133, in rapporto all'importanza che aveva il nous nella sua filosofia. L'epiteto mostrebbe, comunque, l'ammirazione di Platone per il discepolo. DÜRING,

Biogr. Trad., p. 109 si chiede se il soprannome, ammesso che risalga a Platone, debba interpretarsi come espressione di approvazione o di critica. E pensa di condividere il secondo corno dell'alternativa: ciò implicherebbe che Platone «disapproved of Aristotle's voracious appetite for reading, and that he found him too quick-witted and rash». Questa è, in ogni caso, soluzione discutibile, che, però, lascia supporre come anche nella breve cerchia degli amici potessero nutrirsi verso Aristotele sentimenti non buoni.

¹⁴⁵ A. LESKY in P. W. *RE*. Supplb. XI, 1968, 687-93.

¹⁴⁶ LAQUEUR in P. W. *RE*. 2R. V, 1347. Cfr. pure DK. I, p. 51 e G. LANATA, *Poetica preplatonica*, Firenze 1963, p. 104 sgg.

¹⁴⁷ *Homeri Opera*, rec. ALLEN, Oxonii 1912 V, 186.

¹⁴⁸ Sugli «omeridi» discendenti da Omero cfr. *The Poet of the Iliad* by H. T. WADE-GERY, Cambridge 1952, p. 19 sgg.

¹⁴⁹ Sono le citazioni tratte da dialoghi quali ad es. il *Simposio* e il *de philosophia*: cfr. *Homeric Quotations in Plato and Aristotle* by G. E. HOWES in «Harvard Studies in Classical Philology» VI (1895), p. 153 sgg.

¹⁵⁰ WEHRLI, *Sch. Arist.* IV, fr. 190-193, pp. 41-42.

¹⁵¹ WEHRLI, *Sch. Arist.*, I, fr. 90-93, p. 32.

¹⁵² WEHRLI, *Sch. Arist.* VII, fr. 176-77, p. 54.

¹⁵³ WEHRLI, *Sch. Arist.* *ibid.*, fr. 178 e p. 123.

¹⁵⁴ WEHRLI, *Sch. Arist.* X, fr. 29 p. 37 sgg.

¹⁵⁵ Un esame accurato di tale vita in J. BIDEZ, *La Biographie d'Empédocle* cit., p. 1 sgg.

¹⁵⁶ HEITZ, *Fragm. Arist.*, fr. 3, pp. 24-25; ROSE³ fr. 71; ROSS, *Fragm. Sel.*, p. 68.

¹⁵⁷ *I Sofisti, testimonianze e frammenti* a c. di M. UNTERSTEINER, Firenze 1967, fasc. III, p. 78 sgg.

¹⁵⁸ MORAUX, *Listes*, pp. 123-25. Cfr. pure F. HESTER, *Aristoteles und die Siegerlisten von Olympia* in «Gymnasium» LII (1941), pp. 29-38.

¹⁵⁹ JACOBY in P. W., *RE*. VII, 1417-20. Cfr. pure MÜLLER, *FHG* II, fr. 6, p. 24.

¹⁶⁰ Tale esaltazione non sembra condivisa da JACOBY, *art. cit.*, in P. W., RE. VII, 1420.

¹⁶¹ H. HERTER in P. W. RE. 2R. IX, 1354-55; MÜLLER, *FHG.* I, fr. 30, p. 44. Anche Zenone di Elea scrisse una Ἐξηγήσιον τῶν Ἐμπεδοκλέους, per il quale cfr. cap. VI, testo nota 44.

¹⁶² Cfr. J. ZAFIROPOULO, *Empédocle d'Agrigente*, Paris 1953, p. 26. Ma non è notizia sicura: cfr. E. BIGNONE, *Empédocle cit.*, pp. 48-49.

¹⁶³ A. ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico cit.*, p. 257 nota 2. Anche MÜLLER, *FHG.* II, p. 183 n. 263 riporta D. L., VIII, 51 alla lista degli Olimpionici, mentre D. L. VIII, 63 e 74 farebbero parte della *Politeia* degli Agrigentini (*FHG.* II, p. 170 nn. 214-215).

¹⁶⁴ ROSE³ fr. 66, HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 42-43, sia pure con qualche incertezza, giacché non gli dispiace la posizione del Müller (per il quale vedi la nota precedente); ROSS, *Fragm. Sel.*, p. 15.

¹⁶⁵ ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico cit.*, pp. 306-07.

¹⁶⁶ Cfr. qui nota 20.

¹⁶⁷ *Arist. Ps.*, p. 79 sgg. Meno acuto era stato il giudizio del Rose stesso in *Arist. libr.*, p. 71, in quanto sottolineava soprattutto l'aspetto storico dell'opera che raccoglieva «de poetarum vitis fabulas... stúdio quodam biographico Peripateticis apto et βίῶν scriptoribus, easque vel ineptissimas velut famosam illam de Homero...».

¹⁶⁸ HIRZEL, *der Dialog cit.*, p. 288-89.

CAPITOLO III

POLITICO

SOMMARIO: *Testimonianze e Frammenti.* 1. La ricostruzione del *Politico*. 2. La testimonianza di Cicerone. 3. Il frammento 2. 4. I frammenti d'incerta sede.

ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ

TESTIMONIA

- 1 Cic. *de fin.* V, 4, 11. Cumque uterque eorum docuisset qualem in re publica principem <esse> conveniret, pluribus praeterea conscripsisset qui esset optimus rei publicae status...

FRAGMENTA

- 1 (R² 70, R³ 78)

Cic. *Q. Fr.* 3. 5. 1. Hi libri cum in Tusculano mihi legerentur audiente Sallustio, admonitus sum ab illo multo maiore auctoritate illis de rebus dici posse, si ipse loquerer de republica, praesertim cum essem non Heraclides Ponticus sed consularis et is qui in maximis versatus in republica rebus essem. Quae tam antiquis hominibus attribuerem, ea visum iri ficta esse . . . Aristotelem denique quae de republica et praestante viro scribat ipsum loqui.

- 2 (R³ 79)

SYRIAN. *in Metaph.* 168. 33-35. Γράφει γοῦν ἐν δευτέρῳ τοῦ πολιτικοῦ βιβλίῳ περὶ τούτων . . . καὶ λέγει διαρρηθὴν οὕτω· 'πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τὰγαθόν ἐστιν'.

POLITICO

TESTIMONIANZE

Cic. *Fin.* V, 4, 11. E avendo entrambi¹ indicato le qualità che 1
deve avere il capo d'uno stato e, inoltre, ampiamente spiegato
la condizione migliore d'uno stato...²

FRAMMENTI

Cic. *ad Q. fr.* 3, 5, 1. ... mentre io leggevo questi libri³ 1
nella villa di Tuscolo, Sallustio⁴, che mi ascoltava, mi fece
notare che con molto maggiore autorità si poteva trattare
quell'argomento, se avessi parlato io personalmente dello
stato, tanto più che non ero Eraclide Pontico, ma un ex-
console e, in più, m'ero occupato degli affari più importanti
dello stato. Quel che facevo dire a uomini d'un tempo tanto
lontano, sarebbe potuto sembrare inventato... Aristotele, in-
fine, quel che scrive dello stato e dell'uomo eccellente, è lui
stesso a dirlo.

SYRIAN. in *Metaph.* 168, 33-35. Tratta di questo problema (*scil.* 2
Aristotele) nel secondo libro del *Politico*... e scrive espressa-
mente così: «perché di tutte le cose la misura più precisa è il
bene».

FRAGMENTA INCERTAE SEDIS

- 1 a SEN. *De Ira* 1. 3. 3. Aristotelis finitio non multum a nostra abest. Ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi.
- 1 b *Ibid.* 1. 9. 2. Ira, inquit Aristoteles, necessaria est, nec quicquam sine illa expugnari potest, nisi illa implet animum et spiritum accendit. Utendum autem illa est non ut duce sed ut milite.
- 1 c *Ibid.* 1. 17. 1. Aristoteles ait affectus quosdam si quis illis bene utatur pro armis esse.
- 1 d *Ibid.* 3. 3. 1. Atqui, ut in prioribus libris dixi, stat Aristoteles defensor irae et vetat illam nobis execari. Calcar ait esse virtutis; hac erepta inermem animum et ad conatus magnos pigrum inertemque fieri . . . 5. non est ergo quod me putes tempus in supervacuis consumere, quod iram, quasi dubiae apud homines opinionis sit, infamem, cum aliquis sit, et quidem de illustribus philosophis, qui illi indicat operas et tamquam utilem ac spiritus subministrantem in proelia in actus rerum ad omne quodcumque calore aliquo gerendum est vocet.
- 1 e *Ibid.* 1. 7. 1. Numquid . . . ira adsumenda est, quia utilis saepe fuit? extollit animos et incitat, nec quicquam sine illa magnificentum in bello fortitudo gerit, nisi hinc flamma subdita est et hic stimulus peragitavit misitque in pericula audaces. Optimum itaque quidam putant temperare iram, non tollere, eoque detracto quod exundat ad salutarem modum cogere, id vero retinere sine quo languebit actio et vis ac vigor animi resolvetur.
- 2 a CIC. *Tusc.* 4. 19. 43. Quid? quod eidem Peripatetici perturbationes istas, quas nos extirpandas putamus, non modo naturales esse dicunt sed etiam utiliter a natura datas. Quorum est talis oratio. Primum multis verbis iracundiam laudant, co-

FRAMMENTI DI SEDE INCERTA

SEN. *de ira* I, 3, 3. La definizione di Aristotele non differisce 1^a molto dalla nostra: dice infatti che l'ira è il desiderio di rendere male per male.

ibid. I, 9, 2. L'ira è necessaria, dice Aristotele, e non si può 1^b ottenere niente, se non c'è, se non riempie l'animo e non infiamma il cuore: la si deve, però, usare non come capo, bensì come gregario.

ibid. I, 17, 1 Aristotele dice che alcune passioni, se sono bene 1^c usate, hanno la stessa funzione delle armi.

ibid. III, 3, 1. Ora, come ho detto nei libri precedenti, Aristotele si fa difensore dell'ira e ci proibisce di strapparla da noi: dice che è lo sprone della virtù, che sopprimerla è disarmare l'animo e renderlo inerme e indolente di contro alle grandi imprese... 5 Quindi non devi pensare ch'io perda tempo in discussioni inutili, se attacco l'ira, quasi che abbia tra gli uomini una fama dubbia⁵, mentre c'è un filosofo e, per di più, un illustre filosofo che le affida dei compiti e, convinto che sia utile e ispiri coraggio, la chiama alla guerra, all'azione, insomma a qualunque atto si debba compiere con un certo impeto.

ibid. I, 7, 1. Bisogna allora accogliere la collera... perché 1^e spesso fu utile? Esalta l'animo e lo stimola: in guerra la forza non compie niente di grandioso senza essa, senza che una fiamma di collera l'investa e che questo pungolo scuota i coraggiosi e li spinga ad affrontare i pericoli. Per ciò taluni ritengono cosa ottima moderare la collera, non distruggerla e, tolto via l'eccesso, ricondurla entro una misura giovevole⁶ e così conservare ciò la cui assenza fa languire ogni attività e crollare la gagliardia e la potenza dell'animo.

CIC. *Tusc. disp.* IV, 19, 43. E poi? gli stessi peripatetici sostengono che codeste passioni, le quali, secondo noi⁷, vanno estirpate, non solo sono naturali ma rappresentano un dono utile datoci da natura. Ecco il loro ragionamento: prima di tutto si

tem fortitudinis esse dicunt multoque et in hostem et in improbum civem vehementiores iratorum impetus esse. Leves autem ratiunculas eorum qui ita cogitent: proelium rectum est hoc fieri, convenit dimicare pro legibus pro libertate pro patria. Haec nullam habent vim, nisi ira excanduit fortitudo. Nec vero de bellatoribus solum disputant: imperia severiora nulla esse putant sine aliqua acerbitate iracundiae. Oratorem denique non modo accusantem sed ne defendentem quidem probant sine aculeis iracundiae. Quae etiamsi non adsit, tamen verbis atque motu simulandam arbitrantur, ut auditoris iram oratoris incendat actio. Virum denique videri negant qui irasci nesciat, eamque quam lenitatem nos dicimus, vitioso lentitudinis nomine appellant. Nec vero solum hanc libidinem laudant — est enim ira, ut modo defini, ulciscendi libido — sed ipsum illud genus vel libidinis vel cupiditatis ad summam utilitatem esse dicunt a natura datum. Nihil enim quemquam nisi quod lubeat praeclare facere posse. . . .

- 26 *Ibid.* 20. 45. Ipsam aegritudinem . . . non sine magna utilitate a natura dicunt constitutam, ut homines castigationibus reprehensionibus ignominiiis adfici se in delicto dolerent. Impunitas enim peccatorum data videtur eis qui ignominiam et infamiam ferunt sine dolore: morderi est melius conscientia. . . . 46. reliquas quoque partes aegritudinis utiles esse dicunt, misericordiam ad opem ferendam et hominum indignorum calamitates sublevandas, ipsum illud aemulari, obtreectare non esse inutile, cum aut se non idem videat esse consecutum quod alium aut alium idem quod se, metum vero si qui sustulisset, omnem vitae diligentiam sublatam fore, quae summa esset in eis qui leges, qui magistratus, qui paupertatem, qui ignominiam, qui mortem, qui dolorem timerent. Haec tamen ita disputant ut resecanda esse fateantur, evelli penitus dicant nec posse nec opus esse, et in omnibus fere rebus mediocritatem esse optimam existent.

danno a grandi elogi dell'ira⁸, dicono che è la cote della forza⁹ e che gli uomini adirati sono molto più violenti quando attaccano il nemico o i cittadini perversi. Dimostrano pure l'inconsistenza di certe argomentazioncelle come questa¹⁰: «è giusto fare questa battaglia, conviene combattere per le leggi, per la libertà, per la patria». Tutto ciò non ha valore, se la forza non è infiammata dall'ira. E non parlano solo di quelli che combattono: ritengono che non c'è nessuna autorità davvero seria, se le manchi l'asprezza dell'ira. È ancora lo stimolo dell'ira che rende accettabile l'oratore, non solo nell'accusa, ma anche nella difesa: se non c'è, credono la si debba simulare e nelle parole e nei gesti, onde l'atteggiamento dell'oratore la provochi in chi ascolta¹¹. Sostengono infine che non si ritiene uomo chi non riesce ad adirarsi e quel che noi chiamiamo calma, la definiscono coll'erroneo nome di insensibilità¹². E non esaltano solo tale desiderio — in effetti l'ira, come l'ho definita poc'anzi, è il desiderio di vendetta — ma il genere stesso del desiderio o della passione¹³ dicono che c'è stato dato da natura in vista di un grandissimo utile, perché nessuno può fare bene se non ciò che desidera.

ibid. 20, 45. ... anche l'afflizione¹⁴... dicono che sia stata voluta **2 b** da natura non senza grande utilità, perché gli uomini, in occasione d'un fallo, si dolessero colpiti da castighi, da rimproveri, da pene ignominiose: par che resti impunito chi, quando sbaglia, sopporta senza dolore l'ignominia e l'infamia: è preferibile, invece, provare rimorso... 46 Anche le altre specie dell'afflizione dicono che sono utili: la compassione¹⁵ a prestare aiuto ad altri e ad alleviare chi è tra sventure che non merita: l'emulazione stessa, la gelosia¹⁶ non sono inutili, giacché uno vede che non ha ottenuto la stessa cosa che un altro, oppure che un altro ha ottenuto la stessa cosa che lui. Quanto al timore¹⁷, se lo si togliesse di mezzo, verrebbe meno ogni scrupolosità nel modo di vivere, scrupolosità che è somma in quanti temono le leggi, i magistrati, la povertà, il disonore, la morte, il dolore. Queste passioni essi nelle loro discussioni sostengono che vanno recise, ma dicono che non possono né devono del tutto estirparsi¹⁸ e in quasi tutti i casi ritengono che il meglio è tenersi in un giusto mezzo.

- 3^a PHILOD. *De Ira*, p. 65. 31-66. 2 (Wilke). "Ἐνιοι γοῦν τῶν Περιπατητικῶν, ὡς που καὶ πρότερον παρεμνήσθημεν διὰ προσώπων, ἐκτέμνειν τὰ νεῦρα τῆς ψυχῆς φασὶ τοὺς τὴν ὀργὴν καὶ τὸν θυμὸν αὐτῆς ἐξαιρούοντας· ὧν χωρὶς οὔτε κόλασιν οὔτ' ἄμυναν εἶναι. . . . Ἐν τοῖς πολέμοις καὶ τοῖς ἀναλόγοις καιροῖς οὐκ εἶναι προσφέρεσθαι χωρὶς ὀργῆς, ἢ θαρρεῖν ποιεῖ καὶ πάντα ὄκνον ἀφαιρεῖται καὶ δειλίαν, καὶ ἀνικῆτως ποιεῖ μέχρι καὶ θανάτου μένειν. Ὡσαύτως δὲ τὸ τιμωρητικὸν <τῶν> ἐχθρῶν κατασκευάζειν, ὃ καλὸν τε ὑπάρχειν καὶ δίκαιον καὶ σύμφορον ἰδίᾳ καὶ κοινῇ καὶ πρὸς τούτοις ἡδύ. . . .
- 3^b PHILOD. *Voll. Rhet.* 2. 175 fr. 15. 1-6. Cfr. *Grillo*, *Fragmenta incertae sedis I b*.
- 3^c Papyr. Hercul. 1020 (V.H.² X, 112-117 = Chrysippus fr. 131 *SVFr.* II, p. 41). Cfr. περὶ δικαιοσύνης: *Fragmenta incertae sedis 3*.

PHILOD. *de ira* 65, 31-66, 2 Wilke. Dunque taluni dei peripatetici, come abbiamo ricordato anche prima, caso per caso, dicono che quanti sopprimono l'ira e l'impulso ch'essa dà, recidono i nervi dell'anima, senza i quali non c'è possibilità né di punizione né di difesa... e che non si possono affrontare guerre e casi analoghi senza l'ira, che rende coraggiosi, toglie ogni viltà e pavidità, e fa resistere invincibili fino alla morte. E che permette ugualmente la vendetta contro i nemici, ed è bella, giusta, utile in privato e in pubblico, e anche gradita...

PHILOD. *voll. rhet.* II, 175 fr. XV, 1-6. Cfr. *Grillo*, frammenti 3 b di sede incerta I b.

Pap. Herc. 3, 1020. Cfr. *περὶ δικαιοσύνης* fr. di sede incerta 3 c n. 3¹⁹.

NOTE

¹ Aristotele e Teofrasto.

² Il Ross, *Fragm. Sel.* p. 63, seguendo il Rose³ e il Walzer, si limita a riportare la prima parte della frase di Cicerone e cioè fino a «il capo d'uno stato». Ho aggiunto la seconda parte «e inoltre... migliore d'uno stato» perché chiaramente suggerita da Cicerone stesso *ad Quint. fr.* 3, 5, 1: «Aristotelem denique quae de re publica et praestante viro scribat». Così pure Heitz, Stark, altri.

³ Sono i libri del *de re publica*.

⁴ Cn. Sallustio fu uno dei più affezionati amici di Cicerone e il suo nome ritorna spesso nell'epistolario: cfr. *The Correspondence of M. Tullius Cicero*, edited by TYRRELL and PURSER, London 1901, VII, pp. 93-94. Cfr. pure MÜNZER in P. W. RE. 2R. I, 1912-13.

⁵ «quasi dubiae apud homines opinionis sit»: *opinio*, qui è fama, rino-
manza, nome. Che l'ira non avesse dubbia fama tra gli uomini, e cioè non fosse tenuta tra le cose perverse, è per Seneca dimostrato dal fatto che Aristotele la esalta. Pertanto, se egli riprendeva l'argomento in esame, non perdeva tempo.

⁶ Si avverta nel brano l'eco di analoghe argomentazioni che si trovano soprattutto nelle *Etiche* allorché, nell'intento di fissare il μέσον d'una virtù (BONITZ, I.A. 457 A 14 sgg.), Aristotele fa appello ai concetti di eccesso, ὑπερβολή, (BONITZ, I.A. 791 B 57 sgg.) e di difetto, ἐλλειψις (BONITZ, I.A. 238 B 12 sgg.)

⁷ «quas nos extirpandas putamus»: nos, e cioè Cicerone che difende il punto di vista stoico. In realtà, da 17, 37 egli tenta di fissare la figura del sapiente in chiave stoica: di qui la doverosa trattazione delle «passioni».

⁸ Cfr. J. FILLION-LAHILLE, *La colère chez Aristote* in «Revue des Études Anciennes» LXXII (1970) pp. 46-79.

⁹ Per il significato dell'espressione cfr. testo § 4, e *SENECA de ira* III, 3, 1 e I, 7, 1. La stessa definizione dell'ira in *Cic. Acad. Pr.* 44, 135.

¹⁰ *ratiunculas*: non sfugga nel diminutivo una sfumatura dispregiativa, non rilevata dal MERGUEY, *Lexikon* III, 354: Grund, Schluss, ma che invece ben s'intende in bocca ai peripatetici, quando affrontavano le posizioni degli stoici. Ho tentato di renderlo con «certe argomentazioncelle». Il King (*Cicero, Tusculan Disputations* by J.E.K. London 1927, p. 373) traduce: «but that there is no substance in the petty logic of those who coldly argue like this...» e Humbert (*Cicéron, Tusculanes* par FOHLEN-HUMBERT, Paris 1931, II, p. 75) «tandis que ne comptent guère les petits syllogismes des personnes qui raisonneraient ainsi...»

¹¹ È noto che la posizione di Cicerone al riguardo non era del tutto simile: «nec umquam is qui audiret incenderetur nisi ardens ad eum perveniret oratio» *Orat.* 38, 132.

¹² La *lentas* stoica e cioè la calma, quale si addice all'uomo nei momenti d'ira, e che gli stoici chiamavano *πρότης* come i peripatetici (cfr. *SVFr.* III, p. 161, 20) diventa secondo Cicerone *ἀσθησία* = *lentitudo*, il vizio per difetto. Conseguenza dell'incapacità di cogliere quel momento razionale nella passione che, com'è noto, consiste nel «mezzo» tra i vizi opposti.

¹³ Cicerone scambia il desiderio naturale di cui parlavano i peripatetici con la passione irrazionale della brama: cfr. *Cic. tusc. disp.* von O. HEINE, Amsterdam 1965, II, p. 74.

¹⁴ Sull'«aegritudo» cfr. *Cic. tusc. disp.* III, 13, 27.

¹⁵ Sulla compassione «misericordia» cfr. *Rhet.* II, 9, 1386 b 8 sgg.

¹⁶ Sulla emulazione «aemulari» e sulla gelosia «obtrectatio» cfr. *Cic. tusc. disp.* IV, 8, 17: sono entrambe forme di «aegritudo». Cfr. pure *EN* II, 7, 1108 b 1 sgg.

¹⁷ *EN* III, 9, 1115 a 6 sgg.

¹⁸ «resecanda... evelli»; la contrapposizione in cui i verbi sono messi ne fissa chiaramente il senso. Del resto a 26, 57 «resecare» è spiegato con «circumcidere», «amputare» ed «evellere» con «extrahere penitus».

¹⁹ Cfr. cap. I, fr. note 18 e 19.

LA RICOSTRUZIONE DEL POLITICO

La storia della ricostruzione del *Politico* è nelle linee generali abbastanza semplice. Il Rose nell'*Arist. Pseud.* p. 86 recensisce sotto il titolo πολιτικός solo Cic. *ad Quint. fr.* III, 5: nella seconda edizione a questo brano premette Cic. *de fin.* 5, 4, 11. L'Heitz¹ riporta al *Politico* Cic. *de fin.* 5, 4, 11 e, con qualche incertezza, *ad Quint. fr.* III, 5, dal momento che forse, per quest'ultimo brano si potrebbe pensare al περὶ δικαιοσύνης². In *die verlor. Schrift.* p. 189 aveva invece sottolineato come dall'unico passo sicuramente riportabile al *Politico*, e cioè *ad Quint. fr.* III, 5 si deduce che in quell'opera Aristotele guidava il dialogo, mentre, per quanto riguarda il contenuto ci può aiutare solo il titolo. La messe dei frammenti cresce notevolmente nella terza edizione del Rose: oltre i due passi citati, vengono recensiti SYRIAN. *in Arist. Metaph.* N 1, 1087b 33, p. 927b 4 Us., cinque brani tratti dal *de ira* di Seneca (I, 3, 3; I, 9, 2; I, 17, 1; 3, 3, 1; 1, 7, 1), Cic. *tusc. disp.* IV, 19; PHILOD. περὶ ὀργῆς (vol. hercul. P.I Oxon. 1824 f. 64) PROCL. *in Platon. Remp.* p. 360 Bas. e IAMBL. *de myst.* I, 11 Parthey. Il blocco più cospicuo è tratto da Seneca e riguarda la passione dell'ira. La giustificazione di tale scelta si può avere nella particolare concezione del politico, alla cui competenza è demandato non solo il regolamento delle passioni provocate dalle rappresentazioni teatrali, come vuole Proclo³, ma, insieme, anche lo sfruttamento di altre passioni che possono promuovere un sano sviluppo della vita privata e sociale. Tanto più che, nota Rostagni⁴, in περὶ βασιλείας fr. 3 Lau. Aristotele al filosofo principe aveva sostituito il filosofo consi-

gliere del principe: il principe, quindi, proprio perché non filosofo, poteva far leva su certe passioni alle quali il filosofo aveva rinunciato. Il Walzer⁵ recensisce solo CIC. *de fin.* 5, 4, 11 e Siriano. Il Ross⁶, a sua volta, accetta i brani di Rose³, ad eccezione degli ultimi due, di Proclo e di Giamblico, e al loro posto ne registra altri due, l'uno tratto dalla *Retorica* di Filodemo, l'altro dai papiri ercolanesi, anche se a proposito di quest'ultimo nutra qualche incertezza, come appare dalle osservazioni aggiunte al frammento⁷. Da notare che, se l'esclusione di Giamblico non comporta problemi, lo stesso non si può dire dell'esclusione di Proclo, le cui indicazioni, s'è visto, possono aiutare a comprendere l'inserzione dei brani sull'ira in un'opera come il *Politico*.

Tali le principali ricostruzioni del *Politico*: discussioni particolari su questo o su quel frammento se ne sono avute e ne parleremo più avanti.

Confrontando le raccolte Rose¹ e Rose³, ovvero Rose¹ e Ross, si vede agevolmente che c'è tra esse un notevole divario. Fermandoci all'ultima, quella del Ross, che non è poi molto differente da quella del Rose³, ci si può chiedere quale valore abbia. Un esame attento non può non notare alcune particolarità:

1. solo Siriano cita il *Politico*, più precisamente il II libro del *Politico*;

2. Cic. *de fin.* 5, 4, 11 e *ad Quint. fr.* 3, 5, 1, data la natura del dettato, sembrano accennare entrambi al *Politico*;

3. tutti gli altri brani, di Seneca, di Cicerone, di Filodemo, che ho raccolto tra i frammenti di sede incerta e cioè 1a-e, 2a-b e 3a, trattano di passioni, in particolare dell'ira, e non si può dire che la ragione della loro collocazione nel *Politico* sia cogente;

4. 3b è stato rivendicato al *Politico* dal Bignone⁸, in base all'osservazione che esso presenta la stessa situazione e la stessa temperie riscontrabile in PHILOD. *vol. rhetor.* II, XL-VIII, 37 p. 51 sgg. Sudhaus, e pertanto vanno riportati entrambi alla medesima opera — e poiché il secondo frammento, a parere del Bignone, fa parte del *Politico*, è ovvio che al *Politico* riferisca anche il primo. Tale supposizione, vedremo,

non è al di là di ogni dubbio e questo spiega perché li abbia raccolti tra i frammenti di dubbia appartenenza aggregati al *Grillo*⁹. Più vago ancora 3c, tratto dai papiri ercolanesi, al punto che il Ross stesso, s'è visto, è incerto nell'attribuzione.

Che si sia tentato di aggiungere un qualche frammento all'opera aristotelica è più che comprensibile giacché, per il tema che affrontava, doveva toccare molti argomenti: del resto, il catalogo di Diogene Laerzio al n. 4 ricorda un *Politico* d'una certa estensione perché costituito di due libri, e la specificazione va accettata sulla scorta di Siriano che ne ricorda precisamente il secondo. E niente dice in contrario il fatto che il catalogo Anonimo n. 4 citi un *Politico*, senza dubbio il nostro, in un libro solo. Si tratta di una di quelle divergenze tra cataloghi, di cui non riusciamo a indovinare l'origine¹⁰, ma che, forse, in ultima analisi, sarà da riportarsi a un banale errore, spiegabile in mille modi. Lo stesso errore servirà a spiegare l'altra divergenza del titolo, che in Diogene Laerzio è Πολιτικοῦ o περὶ πολιτικοῦ, mentre nel catalogo Anonimo figura πολιτικόν: il confronto con l'omonimo dialogo di Platone e quel che diremo in seguito conferma la giustezza del titolo diogeniano περὶ πολιτικοῦ scil. ἀνδρός: il dialogo tentava di descrivere l'uomo politico, il vero uomo politico, allineandosi con ciò al *Sofista* e al *Grillo*, che prendevano in esame personaggi quanto mai interessanti dell'Atene del IV secolo. Ora, però, riconosciuto il legittimo desiderio di ampliare la conoscenza dell'opera, resta il problema dei criteri coi quali si è tentato l'ampliamento, e che, vedremo, non convincono. Ciò spiega la minore estensione del *Politico* nella ricostruzione che qui si presenta, per cui, ammesso come sicuro solo il frammento di Siriano e quasi sicuri i due brani di Cicerone *ad Quint. fr.* e *de fin.*, tutto il resto è stato respinto. Converrà quindi render conto di ciò cominciando a trattare i due brani di Cicerone.

2.

LA TESTIMONIANZA DI CICERONE

Cic. *de fin.* V, 4, 11 presenta il pensiero politico di Aristotele e di Teofrasto, che non solo trattarono gli stessi

temi, ma redassero più opere dal titolo uguale o simile. Parla M. Pupio Pisone¹¹, elogiato da Cicerone come oratore e filosofo e, in quanto tale, adatto a fare quella esposizione. La quale è articolata in tre parti e affronta la filosofia peripatetica come fisica, dialettica, etica. A proposito di quest'ultima, che indaga le norme del vivere bene, Pisone sostiene che Aristotele e Teofrasto studiarono la vita privata e pubblica e fissa due punti riguardanti la loro attività in questo campo:

A. «omnium fere civitatum non Graeciae solum sed etiam barbariae ab Aristotele mores, instituta, disciplinas, a Theophrasto leges etiam cognovimus». «I costumi, le istituzioni, i sistemi politici¹²» erano stati esaminati in più d'un'opera di Aristotele. Al n. 186 dell'appendice del catalogo Anonimo sono registrati i νόμιμα Ῥωμαίων, al num. seguente è ricordata una νομίμων βαρβαρικῶν συναγωγή. Secondo il Moraux¹³ si tratterebbe di riassunti o di estratti dei νόμιμα, la cui esistenza è ben attestata da Varrone e da altri: al n. 131 del catalogo Anonimo compagno dei νόμιμα in quattro libri e al n. 140 del catalogo di Diogene Laerzio un νόμων ἄ β γ δ. Che ci fossero dei rapporti tra queste opere, dal titolo più o meno uguale, è innegabile: difficile è coglierli, data l'estrema scarsità dei frammenti che ci sono giunti. Si ricordino inoltre le 158 *Costituzioni*, di cui un'idea può darci l'unica superstite, quella degli Ateniesi. Ha un andamento essenzialmente storico-politico, ma tocca pure i tre punti ricordati da Cicerone. In realtà ci sono accenni ai «mores», ai costumi, come indicano talune notizie tratte da Eraclide Lembo¹⁴, quella ad es. concernente la vita effeminata degli Ateniesi o altre immesse nel corso della trattazione. Riguardo agli «instituta», si pensi alla descrizione delle varie magistrature che sostengono e qualificano i diversi governi, da quello di Solone a quello di Pisistrato, a quello di Pericle e così via. Le «disciplinae» infine, e cioè i sistemi politici costituiscono l'ossatura dell'opera. E anche in altri scritti gli stessi problemi potevano avere il loro spazio. Teofrasto, dal canto suo, aveva redatto 24 libri di leggi in ordine alfabetico, un'opera di cui non si sa quasi niente¹⁵, ma che corrisponde probabilmente a quella ricordata da Cicerone;

B «cumque uterque eorum docuisset qualem in re publica principem <esse>¹⁶ conveniret, pluribus praeterea conscripsisset qui esset optimus rei publicae status, hoc amplius Teophrastus: quae essent in re publica rerum inclinationes et momenta temporum quibus esset moderandum, utcumque res postularet». Il periodo è costruito secondo lo stesso schema del precedente, in quanto, dopo avere definito il campo che entrambi, Aristotele e Teofrasto, avevano studiato, passa a rilevare quel che Teofrasto aveva fatto in più: egli, cioè, aveva tentato di esaminare i rivolgimenti degli stati e le circostanze che si devono affrontare e dominare — chiara allusione a πολιτικῶν πρὸς τοὺς καιροὺς ἀβ' γ' δ' (D. L. V, 45) che ebbe notevole risonanza nel mondo antico. Teofrasto, dunque, è dapprima accomunato al Maestro, poi, a lui opposto in quanto è andato avanti nell'indagine politica, sia pratica sia teorica.

A noi interessa soprattutto la parte iniziale di B: è costituita di due espressioni, che indicano i due temi della ricerca: la prima studiava il «princeps in re publica», la seconda l'«optimus rei publicae status». In Aristotele l'esame dello stato ideale è confinato negli ultimi due libri della *Politica*¹⁷. Date le condizioni in cui l'opera ci è arrivata, non sappiamo se tali libri originariamente facessero parte per se stessi e avessero una denominazione particolare, come succede per altre sezioni dell'opera aristotelica: l'argomento, per la sua attualità, poteva essere affrontato anche in altri lavori. Il «pluribus» pienamente conviene ai due libri della *Politica*: ivi la trattazione non è affatto ristretta, giacché indugia a lungo su ogni elemento necessario allo stato ideale e di ognuno rileva il valore, l'entità, il rapporto con gli altri. Qualcosa di simile aveva fatto Teofrasto in una delle numerose opere dedicate alla politica e segnatamente nel περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας (D. L. V, 45).

Quanto all'altra espressione, se ne colga prima di tutto la pregnanza: «qualem in re publica principem <esse> conveniret». Princeps è chi gode il *primus locus* nella città: per essere tale, doveva di necessità avere determinate qualità. Fissarle era il punto fondamentale dell'esame — un esame che e Aristotele e Teofrasto potevano fare in molte sedi e di cui, comunque, per Aristotele si può avere un'idea leggendo *Pol.* III, 4, 1276b

16-1278b 6. Quel che, però, nella *Politica* è ridotto a poche osservazioni, poteva essere ampiamente svolto in altre opere, soprattutto nel *Politico*. Anche di qui si vede come πολιτικός sottintenda un vocabolo sul tipo di ἀνήρ: Aristotele cercava le qualità che competevano a chi era il vero capo della polis, un tema che avvicinava direttamente l'opera all'omonima di Platone e, indirettamente, a quelle di altri che, sofisti o discepoli di Socrate, s'erano fermati sull'argomento, illustrandolo ciascuno secondo il suo punto di vista.

Difficile stabilire se le due parti del periodo di Cicerone rimandino a opere diverse o a un'unica opera: niente vieta che là dove Aristotele studiava l'*optimus rei publicae status*, trattasse pure del *princeps in re publica* e, viceversa, dove parlava del *princeps* accennasse all'*optimus rei publicae status*. Nei libri VII-VIII della *Politica* c'è la trattazione dell'«*optimus rei publicae status*», ma non mancano accenni all'altro tema: infatti *Pol.* VII, 7 tratta del carattere dei cittadini¹⁸ e nel seguito si fissano le qualità del cittadino vero, il quale, secondo l'avvicendamento determinato dall'età, è il politico: (cfr. soprattutto *Pol.* VII, 14, 1332 b 25 sgg.: dato che in ogni stato una parte della popolazione è più giovane, l'altra più anziana, è necessario che si avvicinino entrambe al comando e siano a turno l'una governante, l'altra governata). Perciò, anche se i due temi ricorrono talvolta separatamente, non si può *a priori* negare, anzi, tutto lascia intendere che in un dialogo come il *Politico* fossero affrontati e svolti.

Le questioni di carattere politico ed etico che si incontrano nel *Politico* platonico e delle quali alcune sono riprese e criticate nella *Politica* aristotelica, erano state quindi studiate anche nel *Politico* aristotelico e forse il rapporto postulato tra i due scritti aristotelici può spiegare certo procedere anomalo della *Politica*. Essa si apre, com'è noto, con una recisa presa di posizione di Aristotele nei confronti del *Politico* platonico 259b: per Platone uomo regio, uomo politico, amministratore sono lo stesso, in quanto hanno la stessa scienza, anche se diverso è il numero delle persone sulle quali esercitano il loro potere. Aristotele, invece, sottolinea tra alcuni di loro una differenza di specie. Così il re dev'essere superiore per natura ai sudditi¹⁹, anche se è della stessa stirpe, mentre l'uomo di

stato esercita il potere su liberi e uguali: il padrone, a sua volta, è padrone degli schiavi²⁰ e trae quindi la denominazione dalla sua condizione, come lo schiavo. C'è senz'altro una scienza del padrone, come pure dello schiavo: quel che lo schiavo deve saper fare, il padrone deve saper comandare²¹ — ma non basta. La superiorità del padrone emerge dalla superiorità della sua natura e della sua scienza, che è la scienza del saper usare, una scienza che sta in rapporto di preminenza con quella che si limita a produrre, come sottolinea *Protr.* 4 Ross, sul quale torneremo tra breve. È stato notato a ragione che l'accento al *Politico* platonico all'inizio della *Politica* è un po' vago²²: non si può comunque dubitare sull'identità di chi difendeva la posizione che Aristotele attaccava, e cioè Platone, giacché, nel corso del I libro della *Politica* stessa, l'accento iniziale è ripreso in maniera più precisa²³. Ora gli accenni di Aristotele appaiono non di rado vaghi, perché sono rivolti a persone che conoscevano bene l'argomento in discussione, ch'egli riprendeva e sottoponeva ad ulteriore esame. Ma nel caso specifico, non sarebbe illogico supporre che il I libro della *Politica* abbia sfruttato il dialogo già composto e intitolato *Politico*, il quale, ripresi taluni punti fondamentali del *Politico* platonico, li riesaminava alla luce dell'idea di φύσις, l'idea che compare in tutti gli scritti aristotelici e fu una conquista o, meglio, una riconquista di lui ancora accademico²⁴. In rapporto alla φύσις egli misurò talune posizioni del Maestro, riformulando i temi e proponendo nuove soluzioni, come vediamo dal I libro della *Politica*, che è interamente basata sulla φύσις: la φύσις caratterizza il padrone rispetto allo schiavo, il marito rispetto alla moglie, il padre rispetto ai figli: caratterizza il politico rispetto al non politico, in ogni costituzione, anche in quella ideale, nella quale si trascina dietro la famosa «rotazione» delle cariche, più volte evidenziata da Aristotele. Dall'idea di φύσις scaturiva un'analisi strutturale del concetto di «politico», un punto che s'intravede nella *Politica*²⁵ e che doveva costituire la parte centrale del *Politico*. Si può quindi supporre che all'analisi del politico si giungesse per gradi, attraverso l'analisi degli altri rapporti, uomo-donna, padrone-schiavo, padre-figli, e che quindi il *Politico* ripetesse in qualche parte lo schema che cogliamo

nella *Politica*, in cui il primo libro si diffonde su questi ultimi rapporti e trascura l'analisi del politico: in effetti il I libro serve da introduzione e, in quanto tale, doveva preparare la trattazione più propriamente politica.

Ma di quale «politico» trattava il *Politico*? Di quello che si conveniva alla polis ideale o di qualsiasi altro che in un'altra costituzione era partecipe del governo? Penso che l'esame fosse riservato essenzialmente al primo e che, dunque, il *Politico* avesse un impianto ben preciso. Si consideri infatti:

1. Il brano ciceroniano è costituito di due parti e mentre A bada al problema politico dal punto di vista pratico, B tende a rilevarlo dal punto di vista teorico. Quindi, si dovrebbe concludere, in B si parla della polis ideale, intendendo per «ideale» non qualcosa che sta al di là delle possibilità umane, ma che al contrario ad esse perfettamente risponde e così le realizza (cfr. testo nota 17).

2. Le due parti che costituiscono B sono strettamente legate tra loro, e, quindi, trattano lo stesso argomento. Ora, se l'*optimus reipublicae status* non può non corrispondere alla polis κατ' εὐχήν, è logico che il *princeps* al quale si accenna è tale in relazione ai cittadini di questa polis.

3. Si badi infine al particolare valore di *princeps*. *Princeps* è il capo, e non lo si può confondere *tout court* con un qualunque cittadino di una qualunque costituzione. Nello stato ottimo, il *princeps* deve avere pienezza di virtù come uomo e come cittadino e, in quanto cittadino, deve avere la virtù di chi comanda e di chi obbedisce, come vuole *Pol.* III,

4. Dati tali presupposti, mi pare che il brano di Cicerone alluda alla polis κατ' εὐχήν, come s'è detto, che Aristotele costruì in concorrenza con Platone. E questo potrebbe servire a fissare la cronologia dell'opera. Essa, cioè, va collocata nel tempo in cui Aristotele sentì più pesante la presenza di Platone e più pressante il bisogno di risolvere su altre fondamenta i suoi problemi. Tale osservazione trova conforto in una lettura dell'*EE* e del *Protrettico*, in modo speciale del fr. 13 Ross, nel quale s'avverte un puntuale interesse di Aristotele per i problemi politici²⁶.

A tale interpretazione si riporta il brano della lettera di

Cicerone *ad Quint. fr.*: «Aristotelem denique quae de re publica et praestante viro scribat, ipsum loqui». Si è già notata²⁷ l'importanza del brano ai fini della ricostruzione del dialogo aristotelico: Aristotele parlava lui, guidava lui in prima persona l'intrecciarsi di domande e di risposte. Per quanto ci riguarda più da presso, c'è da dire che tornano e si richiamano tra loro i due concetti già esaminati, la *respublica* e il *praestans vir*. La prestanza del *vir* era studiata nella natura stessa di lui, nella sua personalità di uomo, ma doveva essere anche rapportata alla *respublica*. Si possono ripetere le osservazioni già fatte e cioè che i due concetti, come suggerisce il *de finibus*, si richiamavano l'un l'altro, e, dunque, erano trattati nella stessa opera e allo stesso livello di costituzione ideale, anche se non si vuole arrivare con lo Stark a pensare che costituissero il tema dei due libri dell'opera²⁸. Forse è troppo pretendere tale precisione dalle parole di Cicerone. E tuttavia, data l'uguaglianza sostanziale delle due formule ciceroniane, è logico pensare che si riferiscano entrambe alla stessa opera e cioè al *Politico*, qualunque fosse l'ordine della trattazione. Certo gli stessi temi potevano avere la loro sede anche in altri scritti, ma se non ne abbiamo espressa testimonianza, tale ipotesi sarà sempre meno credibile di quella che stiamo difendendo.

Così l'Heitz, s'è detto²⁹, suppone che nell'*ep. ad Quintum* il rimando fosse al *περὶ δικαιοσύνης*. La sua ipotesi è stata ripresa da Jaeger, sia pure in forma dubitativa «quest'ultimo passo (= *Cic. ep. ad Quint. fr.* III, 5, 1) sembra si riferisca non soltanto al *Politico* (de praestante viro) ma anche ai libri *περὶ δικαιοσύνης*»³⁰. La trova possibile il Weil, la rifiuta Stark³¹. In realtà supporre che quando Cicerone nella lettera a Quinto scrive alla fine «quae de re publica etc.» pensi al *περὶ δικαιοσύνης*, perché il *περὶ δικαιοσύνης* si richiamava alla *Politeia* platonica, è possibile, ma chi ci assicura che qui le cose stiano proprio così? Fissare le citazioni dei dialoghi platonici nei dialoghi aristotelici non è facile, e bisogna andare cauti nell'azzardare ipotesi: la disponibilità d'un tema ad essere inserito in più opere, non ne giustifica la presenza allo stesso modo in tutte: qui sarà essenziale, lì accessorio. Quando Cicerone, *de rep.* III, 8, 12 allude al *π. δικαιοσύνης* lo fa con molta chiarezza, citando l'oggetto dell'opera «de ipsa

iusstitia» che poi dava il titolo all'opera stessa. Insomma, il confronto che s'è stabilito tra *de finibus* e la lettera *ad Quintum* lascia intendere che l'argomento al quale i due scritti alludono, l'uomo di governo della polis, meglio si prestava ad essere svolto in un dialogo come il *Politico*, visto che tra le opere di Aristotele ce n'è una proprio con questo titolo.

Né mi pare convincente l'osservazione del Bernays (*Dialogue* p. 154) che il *praestans vir* stonerebbe nella frase, in quanto, citato in assoluto, spezzerebbe l'aggancio necessario con *respublica* che lo precede: per questo egli suggerisce di cambiare *vir* con *civis*. L'assolutezza del *praestans vir* ha un suo motivo, e lo si è già accennato: Aristotele puntava nel suo esame sull'uomo che era «politico» per natura: una superiorità naturale del *vir* lo faceva *civis*, come lo faceva padrone rispetto agli schiavi. Nella costituzione ideale gli uomini che vanno al governo secondo la legge della rotazione sono tutti *praestantes* di fronte a quanti a tale rotazione non partecipano³²: in assoluto sono *vir*, anche se, una volta chiamati al governo, tale partecipazione ne manifesta in forma più concreta la natura di *civis*. Pertanto *vir* per la sua accezione più vasta è preferibile a *civis*.

Più c'interesserebbe sapere se in tale visione di *praestantes viri* Aristotele affacciasse l'ipotesi di colui che tra i *praestantes* era *praestantissimus*, era cioè l'uomo simile a dio, di cui *Pol.* III, 13, 1284 a 3 sgg. Se il *praestans vir* nella repubblica è soggetto alla rotazione delle cariche, è ovvio che la trattazione esaminava uomini di una superiorità non eccezionale: la rotazione non conviene all'uomo simile a dio. D'altra parte Aristotele parla più volte d'uno stato buono in quanto fondato su una maggioranza di persone buone in senso lato. Tale posizione, che risponde alla sua intima convinzione nell'eccellenza del μέσος in ogni campo, anche nella virtù, e trova riflesso nella polis ideale, rende però difficile la presenza nel *Politico* dell'ipotesi avanzata. Difficile soprattutto perché l'umanità è formata di μέσοι in ogni campo e l'eccezione va considerata come tale. La φύσις era in questo quanto mai trasparente. Ciò spiega:

1. perché, quando Aristotele parla dell'uomo simile a

dio, non lo cita mai solo³³, ma sempre accostato a un certo numero di persone che, come lui, sono di virtù sublime. Era lo stesso per lui parlare dell'uno e dei più d'uno, perché presentava un'ipotesi, realizzabile senz'altro, ma, in quanto ipotesi eccezionale, quasi impossibile;

2. perché è illogico inserire in un'enumerazione di tipi di monarchia la forma ch'egli describe ad Alessandro, in quanto irripetibile per le circostanze dalle quali era stata richiesta e per le esigenze alle quali rispondeva. E ci torneremo nel cap. XIII, § 3.

In conclusione è con sufficiente sicurezza che i due brani di Cicerone sono riportati al *Politico*. La lettura di tale opera rientrava negli interessi dell'Arpinate, se è vero ch'egli studiò con passione lo svolgimento delle idee politiche di Grecia e tentò di trasportare in latino, sia pure romanizzandoli, gli scritti politici dei Greci, in primo luogo di Platone. Dai due brani si evince come il dialogo aristotelico, pur risentendo l'influsso del Maestro, cercava di definire l'autentico *vir politicus*, l'uomo della polis «ideale», in quanto costruita κατ' εὐχὴν, nella quale, quindi, egli era capo e suddito secondo la vicenda del tempo: cercava pure di fissare il rapporto tra uomo buono e uomo politico, evidenziando come in una sola costituzione la virtù dell'uno si disposasse alla virtù dell'altro. Doveva essere questo il punto essenziale della trattazione, come suggeriscono le poche parole di Siriano. Che fosse il solo è improbabile, ma fondarsi su altri brani, che al *Politico* sono stati attribuiti, è molto problematico, per le non poche obiezioni che contro tale attribuzione si possono muovere. Converrà comunque esporre le ricostruzioni più interessanti che in proposito si hanno.

Il Bernays³⁴ fissa rapporti precisi tra i dialoghi platonici *Sofista* e *Politico* e il dialogo aristotelico: suppone, inoltre, che in esso ci fosse la descrizione dei diversi reggimenti politici e in più che vi dominasse la teoria delle idee. Ricostruendo la lettera di Epicuro ai filosofi di Mitilene, il Bignone³⁵ trova modo di parlare del *Politico*, a cui riporta alcuni brani conservati dalla *Retorica* di Filodemo di Gadara, nei quali Aristotele giustificava il suo passaggio alla retorica politica. Quindi nel *Politico*, secondo il Bignone, si stabilivano rapporti tra politica

e filosofia, si studiava il valore della scienza in riferimento al governo, si parlava dell'oratore e delle sue qualità. Dominava in esso la teoria delle idee. La posizione del Bignone è condivisa dal Moraux³⁶. Il Barker³⁷, parlando dei primi dialoghi politici dello Stagirita, accenna al nostro dialogo, *Statesman* «in which, according to Cicero, Aristotle set out qualem in re publica principem esse conveniret». Il dialogo affrontava poi altri temi, quello del senso dell'onore, che è sprone alla virtù, e quello dello scarico dell'emozione, due temi che si trovano trattati nei libri VII e VIII della *Politica*. Lo Stark, s'è premesso, è tanto convinto della veracità di Cicerone *ad Quint. fr.* che nell'espressione «*quae de re publica et praestante viro*» vede addirittura i due temi svolti nei due libri del dialogo stesso. Anche Chroust³⁸ tenta di cogliere sulla scorta di Platone e di Cicerone la vera dimensione del *Politico* e ritiene parte dello scritto Iambl. *Protr.* 55, 7-56, 2 Pistelli.

Weil³⁹, da parte sua, critica Stark per quanto riguarda il contenuto dei due libri del dialogo e pensa che se ne potrebbe avere un'idea abbastanza precisa dalla lettura di VII-VIII della *Politica*; con questo, poi, si dovrebbe riportare la stesura dell'opera a un'epoca abbastanza antica. Sul frammento di Siriano e di Filodemo fonda quasi esclusivamente la sua trattazione Berti⁴⁰, mentre Gigon⁴¹ cerca di recuperare al dialogo qualche tema svolto nella *Politica*, ad es. il già citato *Pol.* III, 1276b 16-1278b 6. Più o meno la stessa via percorre Aubonet⁴², nel senso che per lui il *Politico*, ancorato alla dottrina delle idee, affrontava non poche questioni che sono svolte negli ultimi libri della *Politica*. Düring⁴³, infine, ammette che del *Politico* abbiamo solo il frammento di Siriano, il cui significato va attentamente colto e approfondito.

3.

IL FRAMMENTO 2

A. IL CONCETTO DI POLITICA IN ARISTOTELE

La formazione dell'autentico uomo di stato, del πολιτικός, era stato uno dei grandi problemi che s'erano presentati a

Platone e lo dimostra chiaramente tutta l'opera⁴⁴. Egli l'affronta da diversi punti di vista e tuttavia quel che caratterizza il suo sforzo è il tentativo di strappare l'oggetto della sua ricerca all'empiria, di dargli una base solida, di collegarlo al mondo dell'eterno, mettendolo così in grado di formulare giudizi sicuri e precisi e di guidare senza tentennamenti gli uomini affidati alle sue cure. In *Gorgia* 521d, un dialogo che, vedremo⁴⁵, è collocato intorno agli anni 390 a.C., Socrate afferma di essere uno dei pochi, se non il solo ateniese, che coltivi la vera arte politica e la metta in pratica⁴⁶. Questo perché non bada a ingraziarsi i suoi concittadini, non bada a dire quel che è gradito, ma quel che è bene, πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἡδιστον, e tutta la sua azione fonda sulla verità. Da questa asserzione del *Gorgia* all'ultimo trattato delle *Leggi*, Platone, senza conceder tregua al pensiero, continuerà a cercare la vera essenza della politica, liberandola da tutte le altre arti o pseudo-arti che l'offuscavano o comunque volevano usurparle i suoi diritti, e tenendo d'occhio contemporaneamente lo svolgersi degli avvenimenti politici. I primi decenni del IV secolo a.C. videro la caduta delle due città che s'erano a lungo dissanguate gareggiando per il predominio sull'Ellade, Atene e Sparta, seguita ben presto dal crollo di Tebe, che per un momento aveva sperato di prenderne la pesante eredità. Donde una situazione logora, incancrenita, che spiega e giustifica l'avvento della Macedonia sulla scena della politica greca e poi mondiale. Pur tuttavia Platone non verrà mai meno al suo dovere e anche nelle *Leggi* continuerà a proporre agli Ateniesi un progetto di risanamento sociale fondato come sempre sull'educazione e sul culto della virtù⁴⁷. Di qui il primato dell'anima e la necessità indispensabile per il politico di conoscerla adeguatamente al fine di compiere adeguatamente le sue funzioni.

Aristotele non poté non avvertire siffatta esigenza del pensiero platonico. Nel 367 a.C. quando entrò nell'Academia, non trovò il Maestro, il quale, alla morte di Dionigi il vecchio, avvenuta in quello stesso anno, era stato chiamato da Dione perché tentasse di avviare alla filosofia il figlio del tiranno, Dionigi II, e di fondare, quindi, una politeia su salde basi filosofiche⁴⁸. Né gli poteva sfuggire la continua richiesta che si

faceva all'Academia di legislatori, di consiglieri e di esperti politici⁴⁹: ciò comportava che tra i platonici si discutesse vivamente sulla vera natura di codesti reggitori dello stato, alla luce soprattutto di quella posizione fondamentale della *Repubblica*, che il vero capo di stato dovesse essere il filosofo, posizione che rispondeva precisamente alla necessità ora illustrata di collegare il politico a un principio eterno. Intorno al 367/66 a. C. e certo anteriormente al 362 a. C., sempre nei primi anni di permanenza di Aristotele nell'Academia, Platone compose il *Politico*,⁵⁰ un'opera per più aspetti interessante, ma che nella sostanza non si discosta dalla *Repubblica*, anzi ne riprende uno dei punti centrali, la dialettica, e da questa tenta di illuminare l'uomo di governo⁵¹. Il politico resta in effetti filosofo, come nella *Repubblica*, perché ha la sua scienza, precisamente la dialettica, mediante la quale saprà intrecciare gli elementi simili e i diversi, e così formare quell'armonia che è necessaria allo svolgimento d'ogni vita statale. La politica, quindi, è essenzialmente una scienza, anzi la scienza superiore alle altre, quante trovano spazio nella polis, e, pur non avendo per sé funzioni eminentemente pratiche, conosce essa sola, come, dove, quando si deve agire per raggiungere quel che si deve⁵². Questo giustifica la ricerca sul più e sul meno, indispensabile a individuare la misura, che, dialettizzando le arti e le azioni dell'uomo, può riprodurre in esse il divino «che non è né l'uno in senso parmenideo né il diverso, ma l'uno dialettico»⁵³.

Aristotele riprende tale concezione della politica-scienza e la sistema nella visione delle cose che viene lentamente elaborando. All'inizio dell'*EN*.⁵⁴, sfruttando proprio l'argomentazione del *Politico* platonico, afferma che, molte essendo le scienze degli uomini, esiste tra esse una gerarchia in rapporto alla loro consistenza e al fine a cui ciascuna tende: per questo, la più alta e importante è quella diretta al fine più alto e cioè la politica, scienza architettonica, in quanto assegna a ciascuna delle altre il proprio ruolo. Tale fine è la felicità dell'uomo, più precisamente di quella parte dell'anima che tende alla conoscenza. Il politico deve dunque conoscere l'anima dell'uomo e cercare di accordare il bene dell'anima e quello della polis. «Perché se è lo stesso il bene per l'individuo e per la città, si vede che è cosa più grande e più perfetta conseguire e

conservare quello della città, e anche se ci si può contentare di conseguire e conservare tale bene per un individuo solo, è certo più bello e divino farlo per un popolo e per le città»⁵⁵. E più avanti, a I, 13, 1102a 18-21: «è evidente che l'uomo politico deve conoscere in che modo stanno le cose dell'anima, εἰδέναι πῶς τὰ περὶ ψυχῆς, come il medico degli occhi deve conoscere tutto il corpo, e anche di più, in quanto la politica è più pregevole e migliore della medicina». Posizioni simili si hanno in *Pol.* VII, 14, 1333a 37 sgg.: dopo avere distinto l'anima in due parti e avere ripetuto che quella teoretica è superiore a quella pratica, in quanto il fine della parte teoretica, il bene, supera il fine della parte pratica, l'utile, continua: «l'uomo di stato deve legiferare badando a tutto questo, sia per quanto riguarda le parti dell'anima che le loro azioni, e soprattutto in vista dei beni più grandi e dei fini...». Ho citato due testi molto simili, tolti da due scritti che risalgono presumibilmente a epoche diverse dell'attività di Aristotele. Da essi risulta che l'opera del politico consiste nel regolare l'attività dell'uomo, in quanto essere composto di corpo e di anima, in quanto essere pensante e operante, in quanto individuo e parte della società. Donde la necessità dell'educazione nel senso più vasto del termine. Tale stretto rapporto tra virtù dell'individuo e virtù dello stato⁵⁶ chiarisce perché nella *Politica* l'abbozzo dello stato ideale si concluda con un trattato sull'educazione, quell'educazione a cui Aristotele dedicherà un'opera a parte, tant'era l'importanza che le annetteva. Insomma, il politico doveva avere la sua scienza, la quale, coinvolgendo la «natura» delle cose, lo mettesse in grado di guidare gli uomini. La complessità di tale scienza si coglie a vari livelli, ma soprattutto a livello etico. Come poteva il politico adeguatamente scortare gli uomini al loro fine, la felicità, senza conoscere il giusto, il bello, il vero e, in più, il rapporto tra questi valori e l'uomo? Ritroviamo, dunque, il nesso tra politica e filosofia: ritroviamo, insieme, il carattere architettonico della politica.

La questione, d'importanza rilevante, Aristotele l'aveva ben colta e aveva tentato pure di risolverla nel *Protrettico*. Il *Protrettico*, si sa, vuol essere l'esaltazione della filosofia, di cui si dimostra la possibilità, il vantaggio, la facilità, la desiderabi-

lità, la natura di fine per l'uomo. In quanto tale, essa è «buona» e non è amata in vista d'altro, ma per se stessa: ciò non significa che non sia anche utile. In effetti non c'è solo l'utilità immediata che evidenzia di ogni cosa la natura di mezzo: c'è pure una utilità meno immediata, ma non meno efficace, di cui non tutti si rendono conto, né subito. Tale è l'utilità della filosofia, più precisamente della sapienza teoretica, ἡ θεωρητικὴ φρόνησις, come la chiama il fr. 13 Ross. C'è una gerarchia di attività: quella del muratore, quella del medico, del maestro di ginnastica, del legislatore. Il primo si occupa di cose inanimate: medico e maestro di ginnastica si occupano del corpo: il legislatore dell'anima: donde la superiorità di quest'ultimo rispetto agli altri, conseguenza dell'analogia superiorità dell'anima rispetto al corpo e alle cose. Tale superiorità esige che il legislatore abbia una scienza più alta degli altri, o, in altre parole, ch'egli approfondisca la natura delle cose in modo diverso dagli altri. Perché la natura domina il mondo delle «technai», ma non tutte allo stesso modo. «Infatti, come nelle altre arti proprie degli artigiani gli strumenti migliori sono trovati a partire dalla natura, ad es. nell'arte della costruzione il filo a piombo, la squadra, il compasso, che prendiamo⁵⁷ dall'acqua, dalla luce e dai raggi solari, e ai quali riportando il nostro giudizio noi proviamo quel che per i nostri sensi è sufficientemente diritto e levigato, allo stesso modo è necessario che il politico abbia alcuni criteri tolti dalla natura stessa e dalla verità, τινὰς ὄρους ... ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας, ai quali riportandosi giudicherà che cos'è giusto, che cosa bello, che cosa giovevole. Perché, come nel primo caso quegli strumenti si differenziano da tutti gli altri, così qui il più bello è quello il più possibile conforme a natura⁵⁸. E ciò è impossibile che riesca a fare chi non ha filosofato né ha conosciuto la verità. Gli strumenti delle altre arti e i calcoli più precisi gli uomini li conoscono più o meno prendendoli non da realtà di primo grado, οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων, bensì da realtà di secondo e terzo grado e ancor più distanti dalle prime: i ragionamenti, poi, li prendono dall'esperienza. Il filosofo, solo tra gli altri, ha l'imitazione esatta degli originali; di questi egli è il contemplatore e non delle imitazioni. Come non è buon costruttore chi non

usa la squadra o alcun altro strumento di tal genere, ma si riporta ad altre costruzioni, così presumibilmente, chi pone leggi a città o intraprende azioni politiche guardando e imitando azioni altrui o costituzioni umane, dei Lacedemoni o dei Cretesi o di qualche altro popolo, non è legislatore bravo né uomo serio, perché non è ammissibile che sia bella l'imitazione di cosa non bella né che sia immortale e solida per natura l'imitazione di cosa non divina né solida, ma è chiaro che del filosofo, unico tra gli artefici, sono le leggi solide e le azioni rette e nobili. Egli solo vive guardando alla natura e al divino: *πρὸς τὴν φύσιν βλέπων ζῆ καὶ πρὸς τὸ θεῖον*⁵⁹.

Muratore, medico, maestro di ginnastica, politico devono conoscere la «natura» e della natura servirsi per compiere la loro opera. Al muratore, che ha da fare con superfici diritte o curve, servono i criteri per stabilire quel che è diritto o curvo: al medico e al maestro di ginnastica, che hanno da fare coi corpi, servono i criteri per stabilire la sanità del corpo: al politico che tratta le anime, servono i criteri per giudicare il vero, il bene, il bello e così via. C'è uno stretto rapporto tra criteri, strumenti, realizzazione dell'opera. I criteri è la natura a darli, ma in modo diverso al muratore, al medico, al filosofo, ché altro è una linea curva o diritta, altro un corpo, altro l'anima. Il muratore si riporta a quel che appare, sia un raggio di sole filtrante tra le imposte, siano i cerchi concentrici che si formano intorno a un sasso scagliato nell'acqua stagnante. Fondandosi essenzialmente su tali conoscenze, egli si costruirà i suoi strumenti, per mezzo dei quali, poi, tenterà di riprodurre in ciò che fa quel che la natura gli ha offerto. Il medico e il maestro di ginnastica non possono fermarsi a quel che appare: devono penetrare al di là di esso e cogliere la struttura del corpo, la ragione, la causa per cui i vari organi sono quel che sono, i principi che li mettono in essere e li collegano tra loro e col mondo esterno. Il corpo è il punto in cui si rifrange il tutto⁶⁰ e che, a sua volta, si rifrange nel tutto: è un quid che ha il suo perché in sé e in rapporto agli altri. Con tale conoscenza il medico e il maestro di ginnastica costruiranno i loro strumenti e con questi potranno svolgere adeguatamente la loro funzione. Lo stesso si deve dire del legislatore, con la differenza, s'è visto, ch'egli ha da fare non con corpi, ma con

anime. Quindi, non gli basta la conoscenza che ha il medico o il maestro di ginnastica: egli ha bisogno di conoscere l'anima e il mondo dell'anima, che è il mondo della verità e del divino. Perché non imita, come il muratore, le cose, il raggio di sole, il cerchio d'acqua e così via: sono copie, queste, che stanno «al secondo, al terzo, all'ennesimo posto» rispetto a quelle che sono al primo posto. A queste attinge il filosofo e solo il filosofo: alla natura stessa e alla verità, ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας, alle stesse realtà prime, ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων, alla natura e al divino, πρὸς τὴν φύσιν καὶ πρὸς τὸ θεῖον.

Le tre espressioni indicano la natura in quanto ordinamento, ragione, armonia, struttura delle cose. La prima è stata ampiamente esaminata dal Düring⁶¹ in un articolo, le cui conclusioni sono richiamate in *Protrepticus, an Attempt at Reconstruction* p. 215 sgg. φύσις e ἀλήθεια non implicano un riferimento alla dottrina delle idee di Platone: i due termini, che tornano altre volte insieme, indicano solo come l'unico studio degno dell'uomo è penetrare la realtà, le cose, τὰ ὄντα, perché è di qui che si possono formulare concetti atti a costituire un'autentica ontologia. Sulla base di tali conclusioni si può cogliere il vero significato delle altre due espressioni e il motivo profondo per cui la filosofia è indispensabile al politico. Insomma Aristotele ripropone con Platone e con tutti i filosofi antecedenti una visione dualistica del reale. C'è nel reale qualcosa che si vede, si sente, si tocca, qualcosa di cui i sensi ci attestano la presenza: al di là di esso c'è un altro quid, che ha esso pure una sua verità, anzi una verità più forte, più solida ed è all'altro strettamente connesso in quanto lo fa essere quel che è. Ma non è l'idea o, per lo meno, non è l'idea come l'aveva concepita Platone. Aristotele si oppose ben presto alla concezione platonica dell'idea separata: eloquente, in proposito il περὶ ἰδεῶν, che risale, come s'è già detto, al periodo dell'Academia⁶². Da tale critica prende corpo la sua concezione di una φύσις, articolata nelle sue forme e nelle sue cause, che, pertanto, giustifica e spiega ogni ente e dà al dualismo aristotelico un taglio del tutto diverso da quello platonico.

C'è un brano di *Metaph.* I, 2, 982b 9sgg. che riceve e, a

sua volta, riversa ampia luce sul fr. 13. Anche lì si parla della scienza che è τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική, che non tende alla realizzazione di cose, che ha per oggetto cose divine ed è di importanza enorme, anche se difficilmente constatabile⁶³. È la stessa che quella cui allude il fr. 13 e la coincidenza è tanto più interessante in quanto i due passi sono collocati in contesti diversi. Proprio per questo non stupisce se, soprattutto nel *Protrettico*, s'incontrino frasi e vocaboli platonici, riempiti, però, di significato nuovo. E il significato nuovo è dato, ripeto, dalla nuova concezione di φύσις, alla cui luce gli altri vanno presi e interpretati. Coerentemente con quanto s'è detto, s'è cercato di spiegare il fr. 13, prescindendo dalla teoria delle idee: nessun vocabolo le richiama e, se anche Jaeger le invoca più d'una volta⁶⁴, niente costringe a seguirlo per tale strada. Non è il caso di riprendere la polemica con Jaeger⁶⁵: voglio solo sottolineare la problematicità della sua affermazione secondo la quale il concetto di φύσις nel fr. 13 è distinto, mercè le circumlocuzioni che l'esprimono, dal posteriore concetto che sempre di φύσις elaborerà Aristotele⁶⁶. Se si riflette sul differente modo con cui alla φύσις si accostano artigiani, medici, maestri di ginnastica, legislatori, si giustifica il passaggio da un aspetto diciamo così esterno a un aspetto interno della φύσις, e, insieme, si evidenzia quella ricchezza di contenuti della φύσις stessa, in quanto struttura delle cose. E ciò spiega ampiamente il frammento. Insomma, se si pensa che Platone prende in esame non poche difficoltà derivanti dalla concezione delle idee separate, che negli ultimi dialoghi ben noti ad Aristotele si avvertono un interesse vivo per le cose e un senso concreto del reale⁶⁷, che, infine tutta l'*Academia* disquisisce sulle idee, e ne sono indizi il *Parmenide* e i dialoghi che intorno ad esso ruotano e, in più, il già citato περὶ ἰδεῶν di Aristotele stesso, si potrà raggiungere l'orientamento giusto per capire il frammento. D'altronde, ripeto, il contesto non esige che si ricorra alle idee per intenderlo appieno⁶⁸.

Aristotele, come Platone, è convinto che la politica non è roba da sofisti né da empirici: essa ha norme ben precise e solide, che attinge da qualcosa che non è il mondo dei sensi: ma non per questo si deve scomodare l'idea: la φύσις, e cioè il

mondo dei principî e delle cause, basta a sorreggere e politica e morale.

B. SIGNIFICATO DEL FR. 2

Quel che s'è premesso ha il preciso scopo di illuminare il fr. 2, che ci è trasmesso da Siriano nel commento alla *Metaph.* 1087b 33-88a 14. Ivi Aristotele critica la concezione che i platonici hanno dell'Uno come sostanza. L'uno, dice Aristotele, significa misura, μέτρον, e non va confuso con ciò di cui è predicato. L'uno non è una realtà in sé né una sostanza: esso è la misura d'un molteplice, mentre il numero indica una molteplicità misurata o una molteplicità di misure. Per questo è ragionevole non contare l'uno come numero, dal momento che la misura non è le misure⁶⁹. La misura dev'essere sempre la stessa per tutte le cose misurate, cavallo per i cavalli, uomo per gli uomini: se si tratta di uomo, cavallo, dio, si dovrà ricorrere all'essere vivente, se si tratta di uomo, bianco, camminante, si dovrà invece rinunciare alla misura, dal momento che le tre qualità convengono nello stesso individuo, ch'è uno. Siriano di Alessandria, filosofo neoplatonico del V sec., critica il brano aristotelico, perché in esso vede come siano stati distorti quei concetti di uno e di misura, che uomini divini quali Clinia pitagorico e Platone avevano collocati così in alto da riporli in dio. Evidenziate pertanto le deficienze delle formule aristoteliche, ripropone la descrizione di «misura» che a suo parere è vera: «non è il cavallo che misura dieci cavalli, ma l'intelletto nostro, quando ovviamente usa il cavallo o, più precisamente, non il cavallo, ma l'uno monadico e il numero monadico: le vere misure si chiamano così in quanto definiscono la sostanza e le potenze e i fini delle cose misurate. Questo, continua Siriano, non è sfuggito neppure ad Aristotele, perché nel II libro del *Politico* s'esprime in proposito come quelli che avevano filosofato prima di lui e scrive espressamente così: πάντων γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τὰ γαθόν ἐστιν. È chiaro quindi che le sue argomentazioni siano piuttosto dialettiche e polemiche, per cui è giusto che a ciascuna di esse gli ripetiamo quel verso di Omero: 'sai pensare anche un discorso migliore di questo'»⁷⁰.

È facile interpretare la frase in senso platonico: sull'ἀ-

γαθόν è costruita la *Repubblica*; μέτρον o misura è uno dei concetti che più insistentemente ritornano in Platone, soprattutto nell'ultimo Platone. Quindi il bene è tra tutte le misure la più esatta, e il bene è ovviamente l'idea del bene. Tale l'esegesi di Jaeger, in linea con l'evoluzione ch'egli scorge in Aristotele: l'espressione che rispecchia l'ideale d'un'etica geometrica sarebbe concepibile solo sul piano della più tarda dottrina delle idee⁷¹.

La tesi è stata ripresa da non pochi studiosi⁷². Si è però già visto che la concezione di un Aristotele fautore delle idee separate va incontro a non poche obiezioni, e ciò deve rendere cauti di fronte all'esegesi jaegeriana. La difficoltà di cogliere il vero significato dell'espressione di Siriano è stata messa in luce dal Düring (*Aristotele* p. 539). Egli nota che la frase è presa da un dialogo di cui non sappiamo niente: non se ne conosce quindi né la funzione né la provenienza, se cioè fosse posta in bocca a un interlocutore che, magari, difendeva una posizione platonica, dalla quale Aristotele poteva dissentire. Questo in assoluto. Ma si potrebbe chiedere:

a) anche ammessa come autentica l'esegesi di Jaeger, è autentica l'esegesi ch'egli presenta di «bene»?

b) non è possibile un'altra interpretazione della frase?

Cominciamo dalla seconda domanda. Jaeger traduce: «il bene è la misura più esatta tra tutte»⁷³ e intende πάντων genitivo partitivo. L'espressione ricorda molto da vicino quella di Platone, *Leg.* IV, 716c, spessissimo citata dagli studiosi: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἄν εἴη μάλιστα. In questa il genitivo è più chiaro che in Aristotele, giacché è costituito da un sostantivo e da un aggettivo. Inoltre il particolare giro della frase indica che non si tratta di un genitivo partitivo, bensì oggettivo: «per noi la divinità dev'essere la misura per eccellenza di tutte le cose»⁷⁴. Adattata a questa, l'espressione aristotelica vorrebbe dire non che il bene è tra tutte le misure la più esatta, ma che per tutti e cioè per gli esseri animati e inanimati non c'è altra misura che il bene, il quale bene tutti devono realizzare. Si tratterà poi di vedere come si debba intendere codesto bene. Tale l'esegesi di Stark⁷⁵. Difficile è decidere tra le due interpretazioni, ma certo

le due espressioni del *Politico* e delle *Leggi* si corrispondono troppo per negare un qualche rapporto tra loro. Infatti in Aristotele πάντων riprende e generalizza il πάντων χρημάτων; ἀκριβέστατον μέτρον equivale a μέτρον μάλιστα (si noti la forza dell'avverbio al superlativo); τὰγαθόν non può non riferirsi a ὁ θεός. Quindi l'ambiguità che può generare una lettura senza preparazione sparisce se si colloca l'espressione nella dimensione giusta, quale doveva avere nel *Politico*, in cui probabilmente compariva al termine di una discussione sul bene. Ché per affermare in maniera tanto categorica la particolare funzione di «misura», propria del bene, era necessario che se ne fosse fissata in precedenza la realtà vera. È questo, pertanto, il problema che bisogna affrontare e cioè il recupero del significato esatto di «bene». E con ciò veniamo alla prima domanda. In una trattazione sul bene, redatta dall'Aristotele discepolo dell'Academia, poteva mai mancare un cenno alla posizione platonica? Mi sembra addirittura ingenuo porre la domanda, dato che il tema fu tra i più dibattuti nella scuola, come mostrano tra l'altro *EE.* I, 8 e *EN.* I, 6⁷⁶. Particolarmente interessante è la trattazione in *EE.*, sia perché più articolata di quella parallela di *EN.*, sia perché cronologicamente più vicina al *Politico*, al quale o a opera analoga, ad es. il περὶ τὰγαθοῦ, sembra accenni a 1217b 22 sgg. «il problema (*scil.* del bene) è stato esaminato in molti modi e negli scritti essoterici e in quelli più propriamente scientifici»⁷⁷.

Le varie argomentazioni che Aristotele ivi adduce vogliono dimostrare che non esiste un bene-in-sé e che, se anche esistesse, non sarebbe di alcuna utilità alla vita beata e all'azione, tanto meno alla politica, la quale ha un suo proprio bene, come le altre scienze. Si tratterà quindi di graduare i beni e cioè i fini, e vedere in che rapporto stanno i fini delle diverse scienze, per cogliere la consistenza delle scienze stesse, un'operazione che abbiamo avuto già modo di incontrare nel fr. 13 del *Protrettico*. Confrontiamo ora tale asserto col fr. 4 Ross del *Protrettico*. Esso prospetta la distinzione tra scienze che producono e scienze che usano, tra scienze che servono e scienze che comandano, e dà ovviamente il primato a quelle che usano e comandano, e tra queste a quella che tutte le altre

usa e tutte le altre comanda, e cioè la filosofia. «Se dunque quella sola che possiede la correttezza di giudicare e usa la ragione e guarda il bene nella sua interezza, ἡ τὸ ὅλον ἀγαθὸν θεωροῦσα, e cioè la filosofia, può usarle tutte e comandare secondo natura, bisogna filosofare in ogni modo, poiché la filosofia soltanto comprende in sé il retto giudizio e la saggezza capace di comandare senza cadere in errore». «Il bene nella sua interezza» al quale si riporta la filosofia non è l'idea di bene: è il bene nella sua totalità, quale è costituito dal concorrere dalle varie cose, ciascuna tendente al suo bene⁷⁸. C'è un bene particolare che ogni cosa deve raggiungere. Platone l'aveva rilevato nel *Liside*⁷⁹ e Aristotele lo conferma nel *Protr.* fr. 6 Ross: «ogni cosa è ben disposta quand'è secondo la propria virtù: ottenerla è bene. Πᾶν δὲ εὖ διάκειται κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν· τὸ γὰρ τετυχημέναι ταύτης ἀγαθὸν ἔστι»⁸⁰. Tale bene particolare si rapporta ovviamente al bene d'un'altra cosa, come poi il bene di questa si rapporta al bene d'una terza e così via. Si forma pertanto un'enorme trama di rapporti in cui ogni cosa trova il suo posto, e cioè il suo bene, e rispetto a se stessa e rispetto a un'altra e, mediamente, rispetto al tutto. Di queste infinite cose, rapportate l'una all'altra, si serve Platone per raggiungere il primo amabile e cioè il primo bene, Aristotele per raggiungere τὸ ὅλον ἀγαθὸν e cioè il bene generale che, s'è visto, è prodotto da ogni cosa la quale, realizzando immediatamente la sua areté, produce mediamente il bene del resto. Τὸ πρῶτον φίλον (ο ἀγαθόν) e τὸ ὅλον ἀγαθόν: le formule esprimono in altro modo la concezione di Platone teso all'idea trascendente e di Aristotele teso alla forma immanente. E proprio in forza di tale bene generale s'intende l'importanza del φρόνιμος, che è la norma o il criterio più esatto dei beni: κανὼν ἢ . . . ὄρος ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν⁸¹. Φρόνιμος è chi ha la φρόνησις, la quale nel *Protreptico* non indica una forma di sapere pratico, ma indistintamente un sapere che è pratico e teoretico e per questo può fornire il giudizio migliore sui beni⁸².

La stessa concezione di bene si dovrà cogliere nei due brani che stiamo studiando. Nelle *Leggi* platoniche, di contro all'asserzione protagorea che l'uomo è misura di tutte le cose, si sostiene che Dio è misura delle cose. Essere misura, si

chiarisce in seguito, consiste in ciò che Dio si pone come oggetto di imitazione da parte dell'altro, in particolare dell'uomo, il quale, soprattutto mediante l'esercizio delle virtù, deve cercare di assimilarsi il più possibile a lui. Ciò spiega i doveri verso gli dèi, i demoni, gli eroi, i genitori, sia in vita sia dopo morte⁸³. In Aristotele il bene è interiorizzato: è il bene, ripeto, che le cose raggiungono quando raggiungono la loro virtù, per cui, attraverso tale bene particolare, promuovono quello generale. Ora questo bene particolare, al quale le cose tendono, rappresenta per esse la misura che devono realizzare: realizzatala, saranno misurate e cioè saranno buone, lontane da eccessi e da difetti, entrambi fuori misura, e con ciò stesso adatte a essere inserite nella trama più vasta dei beni, e cioè dei fini, su cui si articola e si scandisce la vicenda dell'universo, e, dunque, dell'uomo. Tale misura, s'è detto, non viene dal di fuori: ogni cosa l'ha in sé, perché è la sua φύσις, e la φύσις va intesa come forma e sostanza: τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία, *Met.* V, 4, 1015a 10. In quanto è in rapporto con l'areté, e cioè col bene della cosa, non c'è misura più precisa di questa. In tal modo Aristotele riprendeva il problema del *Politico* platonico, in cui la politica era presentata come l'arte che, al pari delle altre tutte, cerca la giusta misura ed evita gli eccessi⁸⁴. Questo era possibile solo facendo appello a una misura del tipo di quella descritta.

Determinata l'accezione di bene, meno rilevante appare l'esegesi della frase che, in qualunque dei due modi prospettati si intenda, arriva alla stessa conclusione. Se il bene è la misura più esatta di tutte, è ovvio che lo sarà per tutti gli enti, giacché nessun ente può esimersi dall'essere «buono»: d'altronde, se il bene è la misura più esatta per tutti gli enti, s'intende che la sua esattezza si definisce in rapporto a tutte le altre possibili misure⁸⁵. L'importante, come si vede, è fissare con precisione il significato di «bene».

Di quel che abbiamo detto può aversi conferma, credo, dall'analisi del περὶ τὰγαθοῦ. Si sa che tale scritto era probabilmente il resoconto della lezione o, secondo altri, del corso di lezioni che Platone tenne su tale argomento⁸⁶, e che, secondo Aristosseno, avrebbe sbalordito non pochi ascoltatori giacché culminava nella tesi che ἀγαθὸν ἔστιν ἔν, e cioè che

l'Uno è il bene. L'interpretazione di tale frase è discussa: tuttavia in *EE* I, 8, 1218a 24 sgg., proprio nel capitolo ora citato e nel quale si allude ad altri scritti in cui il problema del bene era agitato⁸⁷, si accenna a questa posizione. Dopo avere criticato il metodo d'indagine di taluni contemporanei, i quali partono da cose sulle quali non si è affatto d'accordo se possiedano o no il bene, per arrivare a dimostrare che, dunque, possiedono il bene anche cose che per consenso di tutti sono buone, Aristotele prosegue: «è azzardosa la dimostrazione che l'Uno è il bene stesso⁸⁸, perché i numeri tendono a lui: in effetti in che modo tendano a lui non lo dicono chiaramente, ma si limitano ad affermarlo in maniera pura e semplice». Il brano risale senz'altro all'epoca della lezione sul bene e può quindi aiutarci a comprendere l'asserzione di Platone che, nell'ultima parte della sua attività sotto l'influenza del pitagorismo, aveva data molta importanza ai numeri, in particolare all'uno, origine dei numeri e, mediante i numeri, delle cose. S'intende pertanto come quelli che s'erano recati ad ascoltare la lezione di Platone sul bene, credendo di sentire una dissertazione sulla salute o sulla ricchezza o su un altro dei cosiddetti beni, rimanessero storditi di fronte all'esaltazione dell'uno. Ma s'intende pure come reagì Aristotele, il quale poté accettare l'espressione del Maestro e darle l'interpretazione adatta alla concezione che veniva lentamente svolgendo. Ché in essa Aristotele vedeva, o poteva vedere la teoria della forma. L'uno è il bene, si dice nel $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$, perché l'uno è un po' come la forma di fronte alla diade⁸⁹: l'uno, e cioè il bene, è misura di tutto, si ribadisce nel *Politico*, perché solo realizzando il bene, ogni cosa realizza se stessa. L'espressione aristotelica si riporta al mondo platonico ma in esso opera quel mutamento ch'era richiesto dalla critica all'idea separata, cui s'è già accennato. Per questo la misura, e cioè il bene, viene, ripeto, interiorizzato, e dall'accostamento alla forma riceve una fecondità che l'idea non avrebbe mai avuto.

L'interpretazione proposta raccorda su una medesima linea di svolgimento il pensiero di Socrate (cfr. *Plato*, *Phaedo* 97c sgg.), di Platone, di Aristotele sul bene e tien conto del momento storico in cui l'espressione aristotelica fu formulata, un momento di estrema tensione nell'Academia a causa delle

tante discussioni sorte intorno all'idea. Le obiezioni che contro la dottrina dell'idea Aristotele e altri avanzarono, e che sono in parte rintracciabili, dovevano ricomparire puntuali in tutti i campi della ricerca e, dunque, anche nell'etica e, attraverso l'etica, nella politica.

In conclusione il *Politico* era incentrato sul «bene», inteso come la perfezione della forma che ogni ente deve realizzare e che, proprio in quanto bene, rappresenta la misura alla cui stregua si può d'ogni ente fissare la consistenza — ché non in tutti la misura si compie nello stesso modo. Anche lo stato e il capo dello stato — o meglio i capi dello stato — obbedivano alla stessa logica: l'uno e gli altri erano diversamente articolati a seconda della misura in cui realizzavano il bene. Ciò significa che lo stato dovesse disporre le cose in maniera che l'elemento di maggior valore per l'uomo, e cioè l'anima e quel che all'anima si riporta, avesse assoluta preminenza. Stato ideale, dunque, in quanto modellato secondo i principî filosofici, e, insieme, essenzialmente etico. Etica e politica dovevano andare strettamente unite: il bravo cittadino doveva essere l'uomo buono: ciò giustifica la rotazione delle cariche nel corpo ristretto dei «capi», uguali e nello stesso tempo disuguali.

La trattazione, insomma, insisteva su un'impostazione platonica, ma diversi erano gli ingredienti, il primo soprattutto, il bene, la cui diversa concezione nei due pensatori non poteva non diversificare le due costruzioni. Forse non mancava una puntata nella storia delle costituzioni, quali si erano storicamente formate: e pure qui la loro consistenza era valutata in rapporto a quella «migliore», secondo un procedimento che si lascia ancora cogliere in taluni passi dell'*EN* e della *Politica*.

4.

I FRAMMENTI D'INCERTA SEDE: 1a-e

Si è visto che il Rose³ riporta al *Politico* alcuni brani del *de ira* di Seneca, del tutto ignorati nelle edizioni precedenti e che in questo è seguito dal Ross fr. 3. Vi si tratta della passione che Seneca denomina «ira», della sua consistenza nel

quadro delle altre passioni, del suo influsso sull'agire dell'uomo. «Ira» ha in Seneca accezione vasta e abbraccia quel che Aristotele denomina ὄργη e talora θυμός, che è sì sinonimo dell'altro⁹⁰, ma non è per sé lo stesso, ché, in generale, mentre ὄργη indica la spinta naturale verso un fine, θυμός è l'impetuoso ribollire dell'animo in una determinata circostanza⁹¹. La distinzione sarà precisata sempre meglio dall'ulteriore ricerca filosofica⁹². I frequenti accenni che all'ὄργη e allo θυμός troviamo in varie opere del *Corpus Aristotelicum*, non solo in quelle etiche, permettono di tracciarne un quadro abbastanza articolato, come si evince dai commenti di Gauthier-Jolif⁹³ e di Dirlmeier⁹⁴ all'*Etica Nicomachea*, di Cope-Sandys e di Dufour⁹⁵ alla *Retorica* e dagli articoli di Aubenque, di Renhan e della Fillion-Lahille⁹⁶.

Due sono i motivi che mi hanno spinto a studiare i cinque brani che Seneca attribuisce ad Aristotele, quattro esplicitamente, il quinto, *de ira* I, 7, 1 implicitamente, giacché nel pronome *quidam* riferito ai peripatetici non può non essere compreso il caposcuola:

a) mostrare contro le esitazioni di taluni che Seneca si riporta effettivamente ad Aristotele e a lui, quindi, si devono i brani che cita;

b) rafforzare i dubbi di altri sull'appartenenza di tale blocco di frammenti al *Politico* e, con ciò stesso, riproporre l'ipotesi d'una loro diversa collocazione.

Il *de ira* di Seneca ha l'andamento diatribico: questo permette all'autore di porre in bocca a un ipotetico avversario determinate tesi alle quali egli si sforza di rispondere, spiegando insieme la sua posizione che quasi sempre da quelle è chiarita, in quanto ad esse si oppone. Aristotele, s'è detto, è citato quattro o cinque volte nel I libro, una volta sola nel III libro, che però si richiama al primo. Vicino a lui sono menzionati Teofrasto due volte⁹⁷ e una volta Ieronimo⁹⁸, che fu scolarca del peripato, anche se in talune posizioni non si tenne sempre strettamente fedele alla dottrina della scuola e la modificò. Quindi nel *de ira* c'è un notevole apporto peripatetico che non si limita ai pochi brani in cui sono citati Aristotele, Teofrasto e Ieronimo: ad es. l'obiezione a I, 13, 3 sulla capa-

cià che ha l'ira di rendere più audaci, l'osservazione a II, 32, 1 sul rapporto ira-piacere, certe distinzioni dell'ira a cui accenna I, 4, 2 sono di pretto stampo peripatetico⁹⁹. In realtà, per quanto riguarda la passione, la posizione di Crisippo condivisa da Seneca è in profondo contrasto con quella aristotelica: di contro alla rielaborazione della psicologia in senso rigidamente monistico, per cui il *patheticon* e l'*alogon* non sono distinti da *logos*, i peripatetici ammettevano vicino al *logos* un *alogon* da cui scaturivano gli istinti¹⁰⁰. E mentre i peripatetici, al seguito di Aristotele, proponevano in qualche modo una rivalutazione delle passioni in contrasto con Platone, gli stoici, ancora più determinati, sostenevano l'assoluta inutilità di tale operazione e predicavano il totale sradicamento delle passioni stesse. S'intende pertanto l'indispensabilità di uno studio approfondito della posizione peripatetica da parte di chi, come Seneca, affrontava in chiave stoica lo studio della psicologia.

Aristotele non ha scritto nessun'opera dedicata esclusivamente all'ira: non abbiamo, cioè, nei cataloghi un *περὶ ὀργῆς*, come non l'abbiamo nei cataloghi delle opere di Teofrasto. O meglio, a Diog. Laerzio V, 24 n. 37 si trova un *περὶ παθῶν ὀργῆς* ᾱ che ha riscontro nel n. 30 del catalogo Anonimo *περὶ πάθους ὀργῆς* ᾱ e che forse è correzione del titolo di Diogene. Rose³ l'ha corretto in *περὶ παθῶν <ἢ περὶ> ὀργῆς* ᾱ e lo seguono Long, Hicks, Gigante¹⁰¹. Moraux conserva la lezione trādita¹⁰², ma ritiene che *ὀργῆς* sia una glossa tendente a spiegare il titolo: egli suppone che l'opera sui *πάθη* avesse inizio con la trattazione dell'*ὀργή*. Questo evidenzerebbe l'importanza dell'*ὀργή* stessa, esaminata prima tra tutte le altre passioni, come si ha nello studio dei *πάθη*, inserito nel II libro della *Retorica*¹⁰³. È verisimile quindi che il titolo dell'opera fosse *περὶ παθῶν*: un *περὶ παθῶν* ᾱ ha scritto pure Teofrasto¹⁰⁴, del quale a nessuno sfugge la stretta affinità con Aristotele sia per quanto riguarda gli argomenti affrontati sia per quanto riguarda i titoli delle opere: anche Senocrate aveva composto un *περὶ παθῶν* (D. L. IV, 12) e si sa come un tale titolo passerà trionfalmente nel mondo stoico.

È possibile ricostruire tale opera? Si potrebbe pensare che corrisponda alla trattazione inserita nella *Retorica* e a cui s'è già accennato: essa ha inizio con lo studio dell'*ὀργή*, passa

in rassegna le passioni più comuni, ha una sua conclusione: mostra nel complesso una fondamentale unità, sicché, dal punto di vista della costruzione, non ci sarebbe alcuna obiezione contro l'idea avanzata. Ma il Moraux¹⁰⁵ ha notato che al tempo in cui fu redatto il catalogo di Diogene Laerzio, i due primi libri della *Retorica* costituivano un tutto completo e il terzo era conosciuto come *περὶ λέξεως*. È difficile allora che una parte del II libro fosse indipendente e avesse un'altra denominazione. Anche perché la conclusione del trattatello precisa il motivo dell'inserzione: «si è detto con quali mezzi si producono e si dissolvono le passioni e da quali fonti si traggono le 'prove' intorno a esse»¹⁰⁶. Dunque la trattazione delle passioni è stata posta nella *Retorica* perché l'oratore avesse di che trarre le 'prove' per i suoi discorsi.

In effetti la possibilità di sfruttare la *Retorica* per la ricostruzione del *περὶ παθῶν* non è considerata né dall'Heitz né dal Rose, il quale ultimo giustifica tale rifiuto notando che altro era l'atteggiamento dello scrittore nella *Retorica*, altro nel *περὶ παθῶν*: in quella parlava l'oratore, in questo il moralista¹⁰⁷. Essi, invece, fanno appello al *de ira* di Seneca. Rose¹² ritiene che si possano riportare al *περὶ παθῶν* SEN. 1, 3, 3; 1, 9, 2; 1,17,1; 3,3,1; 1, 7, 1 e qualche altra espressione che serve a spiegare queste citate¹⁰⁸. Heitz¹⁰⁹, a sua volta, accetta come tratte dal *περὶ παθῶν* SEN. 1, 9, 2 e 1, 17, 1: è incerto riguardo a 1, 3, 3 e a 3, 3, 1 sgg. Vedremo più avanti i motivi di tale incertezza. In Rose³, invece, l'opera scompare e i frammenti ad essa riportati nelle edizioni precedenti sono distribuiti sotto altri titoli: i brani di Seneca che ci interessano sotto il *Politico*, come già sappiamo, altri, ad es. Stob. *fl.* 20, 55 e 20, 47 diventano brani di lettere ad Alessandro¹¹⁰. È indicativo il ripensamento di Rose ma, a mio parere, poco convincente. Tra i motivi che potrebbero giustificare un agganciamento dei frammenti senecani al *Politico* è la considerazione già avanzata del ruolo specialissimo del politico nella polis greca, e s'è ricordata l'osservazione del Rostagni relativa al suggerimento di Aristotele di sostituire al filosofo reggente, di platonica memoria, il nuovo filosofo, consigliere del reggente. Si potrebbe pure pensare alla circostanza che l'*ira* e l'*iracundia* sono considerate fondamento della *fortitudo*, ἀνδρεία, e ciò sugge-

risce che nell'opera aristotelica tornava la concezione della virtù, al centro tra eccesso e difetto, quale Platone presentava nell'insegnamento orale. Così Krämer¹¹, seguito da Gaiser¹².

Che dire di tali due motivazioni? Veniamo alla prima:

a) È mai pensabile che, nell'ipotesi riportata, Seneca non trovasse il modo di far comprendere come la sua trattazione sull'ira si inquadrasse in una dimensione politica e di evidenziare pertanto il rapporto passione-uomo di stato?

b) Se il politico doveva fare appello a tutta la sfera emozionale, perché non se ne parla in Seneca, si eccettui il fr. 1c, in cui, però, si accenna molto genericamente a «talune passioni» e non se ne specifica la natura, la consistenza, il compito, come invece avviene per l'ira?

c) I frammenti aristotelici del *de ira* senecano lasciano intendere che sono tolti da un'opera in cui la trattazione sulla passione era svolta con una certa ampiezza: non c'è solo la definizione dell'ira (1a) come nel *de anima*, ma si studia il modo di usarla bene (1b, 1c) e di averla cooperatrice nelle belle imprese (1d, 1e), perché è stimolo alla guerra, all'azione e a una larga parte di atti che costituiscono la vita dell'uomo. Una trattazione del genere suppone un'opera scientifica più che politica: soprattutto interessante è 1d, in cui l'opposizione di Aristotele a tutti gli altri filosofi fa pensare che Seneca avesse davanti uno scritto in cui la posizione dello Stagirita proprio per la sua particolarità fosse svolta in maniera adeguata.

Quanto alla seconda, e cioè all'osservazione di Krämer e di Gaiser, non ci sono dubbi, è vera: i frammenti aristotelici riportati da Seneca, risentono della «mesotes» platonica. Ma tale «mesotes» era solo nel *Politico*? Qui si prendeva in esame l'uomo di stato e lo si studiava nella sua essenza: donde la indispensabile necessità della virtù in lui, allo stesso modo che negli altri, quanti erano uomini di stato, sia pure in potenza, non in atto. Quindi nel *Politico* la virtù era studiata in funzione della polis, mentre nei frammenti di Seneca, a quanto pare, principalmente in se stessa: quella era una trattazione «politica», questa, piuttosto, «psicologica», in quanto, ripeto, esaminava prima l'essenza della virtù (dove la definizione),

poi la sua utilità, il suo uso e così via. Né deve stupire che Aristotele ricorra all'ira: la cita spesso, sia come termine di confronto, sia come esempio tipico di πάθος: ciò perché l'aveva studiata a lungo e la riteneva rilevante nella vita dell'uomo. Tutto ciò, quindi, conferma la supposizione di Rose^{1,2} e di Heitz¹¹³, riguardo all'attribuzione dei frammenti in questione. Del resto, tra gli studiosi più recenti dubitano dell'attribuzione di Rose³ e di Ross e accettano l'ipotesi avanzata o ne propongono un'altra, differente, Rostagni, come s'è visto, la Fillion-Lahille, Chroust, altri¹¹⁴.

Ammissa l'appartenenza dei brani senecani al περί παθῶν, si dovrebbe ammettere di conseguenza che Seneca abbia attinto a tale opera, supposizione oltremodo logica anche questa, data l'importanza della scuola peripatetica, i frequenti incontri-scontri tra peripatetici e stoici, e soprattutto la circostanza non sottovalutabile che, nonostante il grande interesse suscitato dalle 'passioni' nei pensatori dei secoli V e IV a.C., in realtà Aristotele era stato il primo a presentare una trattazione organica sulla passione in generale e sull'ira in particolare. Ma noi non possediamo il περί παθῶν, e, dunque, non possiamo fare confronti. Piuttosto, il fatto che nell'operetta senecana siano citati Teofrasto e Ieronimo, e non solo Aristotele, insinua il sospetto che anche costoro potrebbero essere, in teoria, eventuali fonti di Seneca, in quanto anch'essi autori di scritti sull'ira, nei quali non mancava di certo la menzione del Maestro. Siffatta supposizione è avallata da più motivi.

Primo, un esame della presenza di Aristotele in Seneca¹¹⁵, che è abbastanza marcata nelle *Naturales Quaestiones*¹¹⁶, meno marcata nel *de ira*, esigua, infine, nelle altre operette morali. Così in *de vita beata* 27, 5 (Aristotele è accusato d'aver ricevuto denaro) in *de otio* 8, 2 (Aristotele fugge per non essere condannato) in *de brevitae vitae* 14, 5 (Aristotele è ricordato tra quelli coi quali bisogna stare per vivere una vita degna di uomini) e a 1, 2 (è ricordata una sua critica contro la natura, la quale ha donato con prodigalità agli animali una esistenza molto lunga, mentre cogli uomini, destinati a imprese ben più grandi, è stata d'un'avarizia unica); *de tranquill. an.* 17, 10 cita un'osservazione di lui «nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit» che si trova in *Problem.* 30,

1. Come si vede, si tratta di notizie senza grande importanza. Tre citazioni si hanno nelle epistole. A 6,6, esaltando l'efficacia dell'esempio del maestro, Seneca nota che Platone e Aristotele trassero più profitto dal modo di vivere di Socrate che dalle sue parole: a 58, 9, trattando di specie e di genere, nota «homo species est, ut Aristoteles ait». Più ampio è l'apporto dello Stagirita nell'*ep.* 65 a proposito delle quattro cause¹¹⁷. In conclusione Aristotele non ha molto spazio nella vasta opera di Seneca né i riferimenti ai suoi scritti sono sempre precisi. Discussa è ad es. l'attribuzione del *de brevit. vit.* I, 2 alla luce di *Cic. tusc. disp.* III, 28, 69 che riporta il brano a Teofrasto. Imprecisa è pure *ep.* 6, 6 in quanto Aristotele non conobbe di persona Socrate. Non che non si possano spiegare i due brani: così la confusione del *de brevit. vit.* è comprensibile, in quanto Aristotele e Teofrasto avevano trattato gli stessi argomenti e dato spesso ai loro scritti la stessa impostazione: l'epistola, poi, poteva voler alludere alla rievocazione del *modus vivendi* di Socrate che al tempo del discepolato di Aristotele nell'Academia era ancora estremamente sentito e ricordato. Tutto ciò comunque lascia perplessi di fronte alla questione relativa all'estensione e alla sostanza della conoscenza che di Aristotele Seneca ebbe.

Secondo: chi legge le pagine del *de ira* dovrà convenire che si trova davanti una trattazione particolare. Non c'è un esame completo, esaustivo della passione, come si dovrebbe aspettare da uno scritto filosofico: l'accento che al problema si fa all'inizio del II libro, è lasciato ben presto cadere. Il materiale linguistico non è sempre all'altezza di un'opera scientifica. Rapporti tra ira e altre passioni sono appena accennati. Ciò perché il *de ira*, come Seneca ripete spesso, vuole presentare soprattutto una terapia della passione¹¹⁸, un problema al quale non sembra che Aristotele abbia consacrato molto spazio nella *Retorica* e nelle *Etiche* — e lo stesso forse Teofrasto. Quindi Seneca nella scelta delle fonti privilegiò quelle che più l'aiutavano nel suo intento, e, dunque, dovremmo concludere, non tanto Aristotele e Teofrasto, bensì Ieronimo. Quest'ultimo, citato da Seneca una volta soltanto (*de ira* I, 19, 3), redasse un'opera di cui non sappiamo con sicurezza il titolo — per alcuni sarebbe il solito περί ὀργῆς, per altri, e meglio, περί ἀοργησίας¹¹⁹ — nella quale non

doveva mancare la trattazione della cura dell'ira. Forse dal libro di Ieronimo trae il titolo quello più noto di Plutarco, *περὶ ἀοργησίας*¹²⁰. Ἀοργησία ha un duplice significato¹²¹: può indicare la condizione di timidità, di apatia, di meschinità per cui non si sa rispondere alle offese che ci sono mosse — e in quest'accezione peggiorativa va rifiutata perché è un difetto, come vedremo in seguito. Può, però, indicare la condizione che si raggiunge, una volta superata la passione, e in quest'accezione il termine indica una positività. Così forse era inteso il vocabolo nel libro di Ieronimo. Ne abbiamo solo tre frammenti¹²²: tuttavia se si confrontano il *de ira* di Seneca e il *περὶ ἀοργησίας* di Plutarco, si constata che in essi una quindicina di brani si richiamano tra loro, e taluni in modo molto puntuale¹²³. Donde l'ipotesi che e Seneca e Plutarco per certe parti dipendano da una fonte comune, la quale potrebbe essere Ieronimo, citato, s'è visto, da entrambi e i cui intenti collimavano con l'intento di entrambi. L'ipotesi, avanzata dal Pohlenz¹²⁴, ha suscitato consensi e resistenze. In realtà il problema delle fonti in Seneca, (come in Plutarco), è complesso¹²⁵, soprattutto in relazione a certi temi, ad es. l'ira, che avevano impegnato molti studiosi, tra i quali i maestri stessi di lui, Sotione, e i Sesti¹²⁶. Tuttavia il confronto a cui s'è accennato «Seneca: Plutarco» e la particolarità della citazione di Ieronimo a I, 19, 3 lasciano pensare che quest'ultimo rientri tra le fonti di lui. In effetti, il brano I, 19, 3 è sì un'osservazione dettata dal buon senso, che, però, non si giustifica se non alla luce di una trattazione adeguata riguardante il comportamento da tenersi nei momenti di sovraeccitazione: la frase esige una vasta dimostrazione filosofica, nella quale si potevano convogliare le posizioni delle diverse scuole sull'argomento. Per cui i rapporti Seneca: Ieronimo dovettero essere molto più intensi di quanto non indichi la citazione stessa. Nel libro di Ieronimo le questioni scientifiche non dovevano mancare, ma erano in funzione di quelle etiche: frequenti dovevano essere i rimandi a Teofrasto e ad Aristotele, soprattutto alla luce della dottrina del fine che da Ieronimo era articolata in modo diverso dal Maestro¹²⁷: frequenti le discussioni che sull'argomento «passioni» i peripatetici avevano avuto e continuavano ad avere con gli stoici (cfr. nota 104). Era, in conclu-

sione, quella di Ieronimo, un'opera completa, particolarmente appetibile da Seneca, soprattutto per quel discettare su due fronti, peripatetico e stoico, che gli interessava grandemente. Questo spiega perché egli la sfruttò nel modo più pieno.

Stabilito, dunque, come i frammenti senecani sull'ira attonenti Aristotele e il peripato, derivino con buona probabilità mediamente dal *περὶ παθῶν* di Aristotele e immediatamente dal *περὶ ἀοργησίας* di Ieronimo, veniamo a dimostrarne l'innegabile aristotelicità, facendo appello ai non pochi altri brani del *Corpus Aristotelicum* che prendono in esame lo stesso problema.

De ira I, 3, 3.

Riguarda la definizione dell'ira: «ait enim (*scil.* Aristoteles) iram esse cupiditatem doloris reponendi». Il *de anima* I, 1, 402a 23 sgg., dopo avere prospettato alcuni problemi di metodo, viene a trattare le definizioni che di quella passione possono dare un fisico e un dialettico. Il fisico la considera come forma nella materia: dunque, bada a evidenziare l'aspetto materiale dell'ira, e cioè quel che è l'ira in tale corpo: il dialettico bada piuttosto all'essenza della passione e questa tenta di mettere in luce. Il fisico dirà che l'ira è il ribollire del sangue o del calore che sta intorno al cuore, il dialettico che è «il desiderio di restituire dolore per dolore o qualcosa di simile: ὁ μὲν γὰρ ὄρεξις ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον (403a 30-31)». Ὁρεξις è brama, desiderio: ciò suppone l'esistenza d'una facoltà, d'una δύναμις, che mette il soggetto in grado di ὀρέγειν, come Aristotele stesso spiega in *de anima* II, 3, 414a 29 sgg. — ἀντιλύπησις è vocabolo composto: λύπησις, pur non essendo registrato nei vocabolari, che tuttavia registrano un composto, λυπησιλογος, chi addolora e rattrista con le parole, di derivazione discussa (cfr. FRISK, *GEW.* II, 146: comunque λυπέω = addoloro, rattristo) è, come ὄρεξις, *nomen actionis*: ἀντὶ suppone un reagire, da parte nostra, a qualcosa che ci è stato fatto¹²⁸: per ciò nella collera l'iniziativa è solo di riflesso, nel senso che chi s'incollerisce risponde a qualcosa che ha subito: dunque, agisce in quanto è stato provocato e vuole restituire all'altro il dolore che per primo ha sofferto. La traduzione che Seneca dà della formula aristo-

telica è precisa: *cupiditas* è ὄρεξις; *doloris reponendi* corrisponde a ἀντιλυπήσεως: ἀντί, prenome, è reso in forma verbale, *reponendi*, in cui il preverbo *re* indica reciprocità¹²⁹: *repono*, in effetti, indica qui *restituo*, *reddo*: λυπήσεως si riporta a *doloris*.

Questa la «finitio»¹³⁰ dell'ὄργη secondo Aristotele. Nei *Topici* 156a 30 sgg. l'ira è «il desiderio di punizione per una noncuranza avvenuta pubblicamente» ὄρεξις τιμωρίας διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν. In *Rhet.* II, 2, 1378a 30 con maggiore articolazione: «ammettiamo, dunque, che l'ira è il desiderio doloroso di vendicarsi pubblicamente d'una noncuranza avvenuta in pubblico contro noi o i nostri cari, e tale noncuranza non è meritata»¹³¹. Qui sono rilevate talune circostanze che accompagnano l'ira: la causa dell'ira è un'ὀλιγωρία, un'indifferenza, una negligenza, una trascuratezza; il fine al quale tende è la vendetta, τιμωρία; la trascuratezza da cui è stata provocata riguarda o la persona che poi mette mano alla vendetta o quella dei suoi: infine tale trascuratezza non è meritata. S'intende come la definizione dei *Topici*, simile a quella del *de anima* e a quella conservataci da Seneca, per la sua essenzialità, abbia avuto la meglio sulla più ampia descrizione della *Retorica*. Pertanto la definizione che secondo Seneca Aristotele dà dell'ira trova pieno riscontro nelle opere del *Corpus*.

Se poi si accosta tale definizione a quella che dell'ira dà Seneca in persona propria, si coglierà l'essenziale simiglianza delle due formule. Per Seneca, infatti, l'ira è «*cupiditas poenae exigendae*» (*de ira* I, 3, 2). Tale definizione è ricavata indirettamente, perché il brano che la conteneva non ci è giunto, registrandosi in *de ira* I, 2, 3 una lacuna d'una certa consistenza: ivi, tra l'altro, era presa in esame la definizione di cui parliamo e che dovev'essere espressa più o meno con i termini che sono stati riportati, perché a I, 3, 2, rispondendo a un'obiezione riguardante l'ira, Seneca si richiama ad essa nella maniera più indubbia: «*primo diximus (iram) cupiditatem esse poenae exigendae, non facultatem*», espressione che si accorda con *de ira* II, 3, 5, e con quanto in proposito scrive Lattanzio¹³², il quale, nel recensire le varie definizioni dell'ira che hanno dato i filosofi, si riporta al libro di Seneca e cita, per

prima, proprio quella di Seneca: «ira est, inquit (*scil.* Seneca) cupiditas ulciscendae iniuriae». Tale definizione è fondamentalmente uguale a quella che abbiamo tratto dal *de ira*. Sia per Seneca, sia per Aristotele l'ira è una *cupiditas*, una brama, ὄρεξις. Uguale è l'oggetto di tale brama, anche se considerato da punti di vista diversi: in Aristotele si vuole restituire un dolore, in Seneca si esige una punizione. C'è in entrambi un precedente che spiega la restituzione: la punizione di Seneca suppone il dolore: il dolore di Aristotele, a sua volta, richiede la punizione: così le due definizioni concordano. Se la punizione richiesta dall'ira seguisse la ragione, Seneca potrebbe accettarla: purtroppo, però, quasi sempre essa esorbita dai limiti razionali e trasforma l'uomo, che è l'essere più mite della natura, nella creatura più furiosa e pazza: di qui la quasi impossibile esistenza di un castigo razionale¹³³. D'altra parte in Seneca la necessità della «poena» introduce un'osservazione di grande valore: se si deve esigere una punizione da chi sbaglia, chi potrà scampare a tale legge? Gli uomini sbagliano tutti e tutti devono pagare la pena. Di qui prende luce il concetto di perdóno, il più conveniente all'uomo che per natura, s'è visto, è la creatura più mite di tutte. In Aristotele la stessa esigenza del perdóno per i falli degli uomini è avanzata in *Rhet.* I, 13, 1374a 26 sgg. (decisivo τὸ τοῖς ἀνθρώποις συγκινώσκειν ἐπιεικέως) e in *EN.* V, 10, 1137a 31 sgg. che prende in esame l'equità e il suo rapporto con la giustizia. Probabilmente se ne aveva un cenno anche nel *περὶ παθῶν*. Ma, dato il carattere scientifico dell'opera, l'argomento era trattato da un punto di vista fenomenologico, mentre il dettato di Seneca è avvivato dall'ardore dello scrittore, e per questo commuove chi legge¹³⁴. Comunque, la definizione che secondo Seneca Aristotele dava dell'ira s'accorda pienamente con quella del *de anima*: il che non dice niente contro l'ipotesi che s'è avanzata, secondo la quale Seneca l'avrebbe tratta dal libro di Ieronimo, il quale, a sua volta, poteva documentarsi e dal *περὶ παθῶν* e dal *περὶ ψυχῆς*. Proprio perché definizione, poteva trovarsi, più o meno uguale, e nell'un'opera e nell'altra. E con ciò si risolve il dubbio dell'Heitz¹³⁵, il quale è incerto se indicare la fonte della definizione che si legge in Seneca nel *de anima* o nel *περὶ παθῶν*: in quanto definizione,

ripeto, poteva comparire più o meno uguale in due opere. Che poi comparisse nel *περὶ παθῶν* lo dimostra, come s'è già accennato, il fatto che, mentre il *de anima* si limita a ricordare solo la definizione dell'ira, Seneca continua e aggiunge altri punti riguardanti la passione e che nel *de anima* non si trovano. Dunque si trovavano altrove. Né si deve dimenticare che il *de anima* non si irrigidisce in una definizione dogmatica, ma aggiunge ἢ τι τοιοῦτον, che mi sembra molto importante, in quanto giustifica l'esistenza d'un'altra definizione la quale, obbedendo all'esigenza fondamentale dell'ὄργῃ di essere risposta a una precedente provocazione, la rendesse con parole diverse. Niente di strano, quindi, che in un'altra opera Aristotele facesse appello ad altri vocaboli e usasse, ad es. al posto di ἀντιλύψεις, τιμωρία, che troviamo nei *Topici* e giustificherebbe ancora meglio la definizione che secondo Lattanzio Seneca dava dell'ira.

Tuttavia, anche se le due definizioni appaiono quasi uguali nella resa verbale, le concezioni che le sostengono sono differenti, giacché, mentre per Aristotele l'ira è riconducibile alla ragione, anzi, solo quando è sottomessa al logo è vera ira, tale circostanza non ha valore per Seneca. In altre parole, mentre per Aristotele un atteggiamento razionale che sfrutti l'ira è giusto e accettabile e si ricerca la *πραότης*, che è al centro tra *ὀργιλότης* e *ἀοργησία*¹³⁶, per Seneca tale ricerca non sussiste e un'ira razionale si rivela una contraddizione in termini. Di conseguenza, nonostante la simiglianza delle due formule, c'è tra loro una notevole differenza di fondo. E a questo sembra che accennino le parole che in Seneca tengono subito dietro a quelle già citate riguardanti la definizione dell'ira: «quid inter nostram et hanc finitionem intersit exequi longum est» le quali rispondono a una situazione oggettiva e non vanno spiegate con un'ipotizzata reticenza di Seneca¹³⁷. Quel che rendeva lungo il discorso era la differenza tra la concezione che delle passioni avevano i peripatetici e gli stoici, concezione sulla quale Seneca non ritiene giusto soffermarsi, forse perché estranea al tema affrontato.

De ira I, 9, 2.

«Ira, inquit Aristoteles, necessaria est etc.». Sono tre punti:

- a) l'ira è necessaria;
- b) deve riempire e accendere l'animo perché compia quel che deve compiere;
- c) dev'essere in posizione di suddito, non di capo.

a e b sono collegati. La necessità che l'ira riempia l'animo perché risponda a un'azione ingiusta o immeritata è deduzione logica dal fatto che in caso contrario l'uomo non agisce o agisce male. Come c'è chi scatta subito nell'ira, così c'è chi non si muove. Sono, costoro, gli schiavi e gli insulsi, τὸν ἀνδραποδώδη καὶ τὸν ἀνόρητον, che «non sono scossi nella loro irascibilità nelle cose in cui lo dovrebbero, ma si lasciano facilmente insultare e sono umili di fronte alle offese». (*EE*. III, 3, 1231b 11-13). Chi pensi con quanto disprezzo Aristotele bolli codesti uomini — e lo provano i due aggettivi riportati e analoghe descrizioni dell'ἀνόρητος¹³⁸ — può rendersi conto della necessità di evitare e questa posizione e la contraria, e di raggiungere la condizione di chi sta tra i due opposti, il quale «non è precipitoso né tardo, non si adira con coloro coi quali non ci si deve adirare, né rifiuta diadirarsi con coloro coi quali ci si deve adirare». Questo sempre in *EE*. III, 3, 1231b 22-24. Ugualmente in *EN*. IV, 5, 1125b 31 sgg.: «chi si adira per ciò per cui bisogna (δεῖ) adirarsi e con quelli contro i quali bisogna (δεῖ) adirarsi e ancora come bisogna (δεῖ) e quando e per quanto tempo bisogna, è lodato: tale è l'uomo calmo, πρᾶος, se la calma, ἡ πραότης, è lodata». Chi rifletta sull'importanza del ricorrente δεῖ che si riporta a τὸ δέον, sinonimo di καλόν, di καλῶς ἔχον, di ὀρθῶς, di ὡς ὁ λόγος τάπτει etc.¹³⁹ capirà l'espressione succitata «ira necessaria est», necessaria in quanto risponde a un atteggiamento razionale e dunque di centro secondo la dottrina platonico-aristotelica, alla quale, quindi, pienamente conviene.

Bisogna pure badare a un problema di lingua. Non una volta sola Aristotele afferma che è difficile nei riguardi delle

passioni fissare con un termine preciso gli atteggiamenti sbagliati e giusti¹⁴⁰: non una volta sola osserva che tra l'atteggiamento razionale e uno dei due atteggiamenti irrazionali non si fa nel parlare comune una vera differenza, proprio per la difficoltà di coglierne la natura profonda. Di qui lo sforzo per esprimerli nel modo migliore. Tali difficoltà sono rilevate anche a proposito dell'ira¹⁴¹. Come definire l'atteggiamento di chi si adira razionalmente, evitando i difetti dell'insensibilità e dell'irascibilità? Aristotele, s'è visto, ricorre a *πρᾶος*, riprendendo forse un brano del *Teeteto* 144a, in cui Teodoro esalta la «meravigliosa natura» di Teeteto, che ha la facilità di imparare, è calmo, *πρᾶον*, in maniera eccezionale e, oltre tutto, è coraggioso, *ἀνδρεῖον*. Non è comune la coesistenza di tali doti¹⁴²: quelli che hanno acutezza d'intelligenza e buona memoria sono proclivi all'ira e, in genere, più temerari che coraggiosi: predomina in essi non il *logo*, ma il *pathos*. E, invece, Teeteto è *πρᾶος*, sa cioè opporsi all'ira e dominarla. Comunque sia di ciò, la povertà lessicale giustifica da una parte l'imprecisione che si coglie nel linguaggio comune e in quello che vuole essere scientifico pur non riuscendo a superare certe difficoltà di espressione, dall'altra esige che si comprendano certe affermazioni collocandole nella dimensione vera. Per cui se Aristotele scrive che l'ira è necessaria, è logico che ira qui è intesa come la passione che si lascia dominare dalla ragione, docile al suggerimento del *logo*, è l'ira quale dev'essere nell'uomo che sa come, quando, per quanto e con chi deve adirarsi: non se ne spiegherebbe altrimenti la necessità. Giustamente la Fillion-Lahille richiama la dottrina peripatetica che la collera, in quanto *pathos*, non è né lodevole né biasimevole; la moralità e l'immoralità consistono nell'uso che se ne fa¹⁴³. Di qui, ripeto, l'indispensabilità di cogliere il vero senso dell'espressione aristotelica al di là di quel che può essere la formulazione verbale.

Alla luce di tale osservazione s'intende perché non sia accettabile il rilievo dell'Heitz¹⁴⁴ che la concezione dell'ira attribuita da Seneca ad Aristotele sarebbe del tutto diversa da quella che Aristotele ebbe in realtà, come appare dai tre frammenti di Stobeo che l'Heitz riporta al *περὶ δικαιοσύνης*¹⁴⁵ e nei quali *θυμός* è presentato padre di ogni malanno, simile a

fumo che ottenebra gli occhi dell'animo, nemico di ogni ragionamento. Si è già parlato di tali frammenti: in essi θυμός è inteso come l'eccesso che non obbedisce al logo e, dunque, è ostacolo al comportamento dell'uomo che vive secondo ragione. Ma, vedremo, *EN.* III, 11, 1116b 23 sgg. parla di θυμός quale cooperatore di un agire nobile negli uomini buoni. Se fosse nel vero l'Heitz, come si concilierebbe tale esaltazione coi biasimi di Stobeeo¹⁴⁶? Il vero è che bisogna cercare di cogliere con molta attenzione il senso autentico dei termini, illuminandoli dal contesto, per cui anche di θυμός può essere evidenziato in un luogo l'aspetto negativo, in un altro quello positivo, a seconda che sfugga o sia sottoposto al logo. E ciò è tanto più accettabile se si pensa che la stessa bivalenza si è colta nel termine ἀοργησία, che può essere considerato il contrario di ὀργή e, dunque, di θυμός.

Tutto ciò spiega come sia pienamente aristotelica la prima parte del frammento: lo stesso vale per le altre due. Anche queste si possono ricavare mediante una deduzione molto facile, sempre che non fossero contenute *expressis verbis* in un'opera che non ci è arrivata. Veniamo al punto b. In primo luogo si deve stare molto attenti a comprendere l'espressione di Seneca «nec quicquam sine illa expugnari potest, nisi illa implet animum et spiritum accendit etc...»: implet, accendit indicano l'azione dell'ira come si trova, è sottinteso, nell'uomo obbediente al logo: tale azione non travolge, non trascina, non rende furioso l'animo: altrimenti sarebbe non virtù ma degenerazione della virtù. «Implere, accendere» indicano un'azione moderata, retta, in quanto è sotto il controllo della ragione. Quando vuole esprimere lo spumeggiare dell'animo in preda all'ira, Seneca fa appello a ben altri verbi: si legga una delle due o tre descrizioni dell'irato a I, 1, 3 sgg., a III, 3, 2 sgg. e a III, 4. L'irato senecano risponde all'ὀργιλος di Aristotele, non al πρᾶος, che sa sfruttare l'ira come si deve. «L'uomo calmo vuole restare imperturbato e non essere trascinato dalla passione, ma come la ragione ordina, ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, così vuole irritarsi e nelle circostanze e per il tempo che conviene»¹⁴⁷: così Aristotele. Il significato di τᾶτ-τεῖν nel brano citato è chiaramente esplicitato in *EN.* III, 15, 1119b 13 sgg.: «come il ragazzo deve vivere secondo il pre-

petto, κατὰ τὸ πρόσταγμα, del pedagogo, così la parte concupiscibile secondo la ragione, κατὰ τὸν λόγον. Pertanto la parte concupiscibile dell'uomo moderato deve accordarsi alla ragione, τῷ λόγῳ: scopo di entrambe è il bello e l'uomo moderato desidera ciò che si deve desiderare, come si deve e quando: così ordina anche la ragione (οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος)». Questi brani provano ampiamente il punto b e, mediamente, il punto c, perché, se l'animo dev'essere riempito e acceso non come che sia, bensì secondo una certa misura, e se tale misura è data dal logo, è chiaro che l'ira è in posizione di suddito di fronte alla ragione, che è quindi capo. Non ci sono pertanto sfasature tra Seneca e Aristotele, né tra Aristotele e Teofrasto, e neppure tra un ipotizzato Aristotele d'una prima maniera e un altro d'altra maniera. Ciò è impossibile perché, s'è visto, l'ira alla quale Aristotele accenna è un'ira razionale. Per cui il problema rimane sempre quello di interpretare come si deve i brani che si citano. Teofrasto, chiamato in causa come colui che si mostrerebbe «più favorevole alle passioni»¹⁴⁸, non dice né più né meno di Aristotele. Il fr. 86e Wimmer pag. 231 reca: «Fu chiesto a Teofrasto che cosa conserva la vita degli uomini. Rispose: i benefici, gli onori, le punizioni: εὐεργεσία καὶ τιμὴ καὶ τιμωρία»¹⁴⁹. Si ricordi che nei *Topici* l'ira è definita in funzione della τιμωρία. Altri frammenti, i quali apparentemente sembrano contraddire quel che s'è notato, a una lettura attenta più non lo contraddicono, sempre che, ripeto, siano collocati nella giusta dimensione. Così il fr. 154 Wimmer p. 207: «gli uomini assennati non devono comportarsi con ira, οὐδὲ μετ' ὀργῆς πρακτέον τοῖς φρονίμοις, l'irascibilità è irrazionale, ἀλόγιστος γὰρ θυμός, e non prevede mai quel che fa, ma, ebbra di risse, obbedisce agli impulsi come capita. Di conseguenza, non bisogna punire immediatamente le offese dei servi o di altri, onde ti adegui al calcolo solidissimo della ragione e non a ciò che è gradito all'irascibilità. E non prendere dai nemici quella vendetta, dalla quale viene un danno a te, non a loro. Vendicarsi di qualcuno facendo male a se stessi, è pagare una punizione più che esigerla. Pertanto bisogna cercare di difendersi con calma, σχολῆ ... ἀμύνεσθαι ζητεῖν, più che punire il nemico con irruenza, ταχέως, e senza utilità per se stessi». È il frammento

più lungo che abbiamo in proposito. Non ci vuole molto a capire che l'ὄργη iniziale, dalla quale gli uomini assennati devono astenersi è, come viene specificato subito dopo, lo θυμός ἀλόγιστος, il che lascia lo spazio a un'ὄργη o a uno θυμός non ἀλόγιστος e, dunque, razionale. La stessa interpretazione è ribadita alla fine, dove si sottolinea che bisogna vendicarsi con calma, σχολῆ, perché in tal modo la vendetta è giovevole e non nociva. Tale è la vendetta preparata non dall'ira folle, bensì dall'ira controllata dal logo. I due frammenti che Seneca ci dà del pensiero di Teofrasto sull'ira confermano quanto s'è detto¹⁵⁰.

Se ora torniamo al brano di Seneca, possiamo fare alcune considerazioni. Esso è calato, come del resto il fr. 154 W. di Teofrasto, in un capitolo in cui si parla di guerre, di azioni belliche: l'indicano le parole stesse d'apertura «deinde nihil habet in se utile (*sicil.* ira) nec acuit animum ad res bellicas». Seneca nega che l'ira, in quanto *vitium*, possa aiutare la *virtus* e cita la posizione di Aristotele per rilevarne la falsità. Il contesto giustifica che tra ragione e passioni si stabilisca lo stesso rapporto esistente tra generale e soldati. Altre volte Aristotele ricorre all'esempio del generale. A *Met.* XII, 10, 1075a 13 sgg. il bene dell'esercito è fatto dipendere dall'ordine e dal generale che di tale ordine è causa; *de philos.* fr. 12b Ross nota che, come dall'avanzare ordinato dell'esercito si evince l'esistenza di un generale, ordinatore, così dall'ordinato movimento dei corpi celesti si arriva all'esistenza degli dèi.

Ci si potrebbe chiedere se in questo brano quel che Seneca presenta come ira sia il corrispondente di ὄργη o di θυμός. Per quanto riguarda la dottrina, il quesito non ha importanza, giacché, s'è visto, Aristotele usa senza differenza i due vocaboli. Potrebbe averla, invece, a livello di ricerca delle fonti, come sembra testimoniare un brano di *EN.* III, 11, 1116b 23 sgg. al quale s'è già accennato, ma che ora è bene considerare meglio. Si parla del coraggio, ἀνδρεία, il quale, in quanto virtù, è medietà tra ardimento e paura, μεσότης ἐστὶ περὶ θαρραλέα καὶ φοβερά (*EN.* l.c. 1116a 10-11) e se ne distinguono cinque specie. La terza è legata a θυμός: θυμός non è ἀνδρεία, ma qualcosa di molto vicino: «...i coraggiosi agiscono per il bello, διὰ τὸ καλόν, e l'animosità coopera con

essi, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς»; «la forma di coraggio ispirata dall'animosità, ἡ διὰ τὸν θυμόν, sembra la più naturale di tutte e, quando riesce ad avere la scelta e il fine, par che sia coraggio, καὶ προσλαβοῦσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἀνδρεία»¹⁵¹. S'intende di qui lo stretto nesso θυμός-ἀνδρεία: virtù è ἀνδρεία, ma virtù è anche θυμός, se ha la scelta e il fine, e cioè se è guidato dal logos¹⁵². Forse il brano al quale Seneca attinge riportava e svolgeva la stessa posizione dell'*EN*: solo che, mentre Aristotele illustrava la possibilità che θυμός aveva di diventare ἀνδρεία, e, dunque, ἀρετή, tale possibilità era del tutto rifiutata da Seneca. *EN*. III, 8 ha l'andamento d'un riassunto — lo dimostra la stessa descrizione delle cinque forme di coraggio, necessariamente stringata — soprattutto bisognoso di spiegazione il brano che fissa l'estrema simiglianza θυμός-ἀνδρεία. Non suggerisce tale circostanza che *EN*. si riportasse a uno scritto in cui il problema era trattato con maggiore ampiezza? E non poteva essere tale scritto il περὶ παθῶν?

De ira I, 17, 1.

Anche qui sono fissati due punti estremamente congiunti. Talune passioni sono:

- a) armi
- b) se usate bene.

a, s'è detto, suppone un contesto nel quale il rapporto tra uomo e cose prende corpo in una cornice di guerra: di qui la funzione di talune passioni, simile a quella delle armi. b, poi, rappresenta la forza dell'argomento e tradisce l'ispirazione socratica della posizione platonico-aristotelica del giusto mezzo. Da Socrate che aveva ipotizzato il carattere di scienza della virtù, attraverso Platone che aveva evidenziato l'operante presenza del νοῦς in ogni attività legata a virtù¹⁵³, ad Aristotele che con maggior vigore aveva riconfermato tale retto uso del νοῦς inquadrandolo nella dottrina del giusto mezzo¹⁵⁴. È chiaro che il *bene uti* di Seneca corrisponde all'uso μετὰ νοῦ di Platone e all'uso κατὰ λόγον di Aristotele. Se ne sono già dati esempi. Si leggano anche le seguenti osservazioni dell'*EN*.

II, 9, 1109a 24 sgg. sulla difficoltà di essere virtuosi e cioè di usare come si deve l'arma delle passioni, se vogliamo riprendere le parole del frammento: «è difficile, in effetti, cogliere il mezzo d'una cosa, come non è da tutti ma solo dell'esperto cogliere il centro d'un cerchio: allo stesso modo adirarsi è da tutti ed è facile, e così dar danaro e spendere, ma non è da tutti né facile sapere l'a chi e quanto e quando e il ciò per cui e il come: per ciò il farlo bene è cosa rara, lodevole e bella». Aristotele, come si vede, tenta di scomporre il fenomeno negli elementi che lo compongono (tempo, modo, durata, soggetto etc.) e cerca di riportare in ciascuno di essi la stessa luce del logo, perché ne risulti un qualcosa di bello. E su questo punto non ci sono difficoltà.

Quanto ad a, il rapporto arma-passione è ben comprensibile in Aristotele. Tra i significati di ὄπλα, il Bonitz¹⁵⁵ registra anche questo: «munimenta atque arma quibus natura animalia instruxit» e suffraga la sua definizione con vari brani, tolti soprattutto dal *de partibus animalium*. Mi limito a citare IV, 10, 687a 6 sgg. che esalta l'uomo in quanto è la creatura più intelligente di tutte e fonda tale asserzione sul rapporto già visto da Anassagora¹⁵⁶ intelligenza: mano. Proprio l'intelligenza fa sì che quella che negli animali è un'arma sola, si trasformi in lui in una notevole varietà di armi: «l'uomo possiede numerosi mezzi di difesa e gli è lecito cambiarli e avere, quindi, l'arma (δ' ὄπλον) che vuole e quando vuole. Ché la mano diventa unghia, artiglio, corno, o lancia o spada o qualunque altra arma o mezzo (ὄπλον καὶ ὄργανον). Essa può diventare tutto questo, perché può tutto prendere e tenere»¹⁵⁷. Quindi l'intelligenza usa la mano come arma per molti fini: allo stesso modo userà come armi talune passioni. Del resto *Pol.* I, 2, 1253a 29 sgg. parlando della comunità umana verso la quale l'uomo è naturalmente portato, fa la seguente osservazione: «per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni. Perché, come quand'è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte. Pericolosissima è l'ingiustizia provvista di armi e l'uomo viene al mondo provvisto di armi per la prudenza e la virtù, ma queste armi si possono

adoperare specialmente per un fine contrario: ὁ δὲ ἀνθρώπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τὰναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα». La frase è diversamente intesa¹⁵⁸, ma alla luce del brano di Seneca può acquistare il vero significato. ὄπλα sono gli affectus, i πάθη, che Aristotele studia più volte in rapporto alle potenze, δυνάμεις, e agli abiti, ἕξεις, e di cui rileva l'importanza nella vita dell'uomo. Così a *EN.* II, 4, 1105b 19 sgg. chiarisce come le virtù altro non siano se non le ἕξεις con le quali usiamo bene o male le passioni: «ad es. se rispetto all'adirarci, lo facciamo con violenza o con debolezza, ci comportiamo male, se con misura, bene (εἰ δὲ μέσως, εὖ): ugualmente rispetto alle altre passioni». Il rapporto pathos-habitus è lo stesso che quello arma-soldato. Come le armi aiutano il soldato, così i πάθη aiutano l'uomo, e come le armi possono essere usate bene o male, così pure i πάθη, a seconda che obbediscano al logo, e, dunque, si uniformino al giusto mezzo, o se ne allontanino per eccesso o per difetto. La vita, nella sua pienezza, abbraccia le virtù etiche e dianoetiche e a tali virtù allude l'espressione φρονήσει καὶ ἀρετῇ¹⁵⁹. Di qui la indispensabilità della virtù, chiaramente evidenziata nel seguito del passo, giacché virtù è logo, è ragione, è mediazione razionale, insostituibile nell'uomo e nella società che di uomini è composta. «Per ciò senza virtù l'uomo è l'essere più sfrontato e selvaggio e il più volgarmente proclive ai piaceri d'amore e del mangiare». Il brano della *Politica* è senza dubbio una breve dilucidazione, necessaria all'intelligenza del ragionamento che Aristotele stava svolgendo: tale ragionamento doveva trovare altrove il suo posto in tutta la sua ampiezza, e non so se ad altra opera si può pensare che al περὶ παθῶν.

Un'ultima osservazione. Seneca afferma che non tutte le passioni, ma solo alcune, «affectus quosdam» possono essere armi in mano all'uomo. In realtà, se si considera il termine arma in generale, in quanto mezzo che comunque contribuisce alla realizzazione della vita razionale, tutte le passioni sono armi. Se, però, arma è inteso in senso stretto, come strumento di difesa e di offesa, allora è ovvio che il numero delle passioni che possono essere considerate tali, si restringe, ché in rapporto al compimento di un'azione non hanno lo stesso peso «il desiderio, l'ira, la paura, l'ardimento, l'invidia, la gioia,

l'amicizia, l'odio, il rinascimento, l'emulazione, la compassione», che sono alcune tra le passioni enumerate da Aristotele in *EN.* II, 4, 1105b 21 sgg. L'osservazione spiega la portata restrittiva dell'espressione «*affectus quosdam*» e, insieme, avalla quel che s'è detto, che cioè la funzione generale dei πάθη con più forza si coglieva in taluni determinati πάθη: in modo preciso, poi, appariva nell'ὄργη.

De ira III, 3, 1 e I, 7, 1.

Dopo questo i rimanenti brani 1d e 1e sono comprensibili. Se l'ira è un'arma e, usata bene, giova all'uomo, s'intende perché Aristotele se ne faccia il difensore, vieti di strapparla ed esorti piuttosto a moderarla, a toglierle cioè l'eccesso che la rende irrazionale: s'intende perché la definisca «*calcar virtutis*» (si ricordi quel che s'è già detto a proposito di θυμός); perché senza di essa l'uomo resti «*piger et iners*» (si pensi all'epiteto ἀνδραποδώδης che Aristotele affibbia a chi non è scosso nella sua sensibilità da un'offesa)¹⁶⁰.

Calcar è forse la resa latina di κέντρον, che compare non di rado insieme al contrario χαλινός. Così la *Suda sub v. Ἐφορος*¹⁶¹: «Isocrate diceva che Teopompo aveva bisogno di freno, Eforo di pungolo», un aneddoto che passa in Cicerone *Brut.* 56, 204. Coppie di carattere opposto sono ricordate da Diogene Laerzio V, 39: Teofrasto e Callistene, a giudizio di Aristotele, come Aristotele e Senocrate, a giudizio di Platone, avevano bisogno i primi di freno, gli altri di sprone: ritornano anche qui, e in bocca ad Aristotele, gli stessi vocaboli χαλινός e κέντρον. Il Bonitz¹⁶² attesta quanto spesso l'ἀρετή venga specificata da Aristotele in rapporto agli ἔργα, ai soggetti che la possiedono, alla qualità, all'origine, all'accrescimento e così via. Niente di strano, quindi, che se ne predicasse anche un κέντρον. Il vocabolo ricorre generalmente nel *Corpus* come «centro» a proposito di geometria e di anatomia¹⁶³. È pur vero, però, che in Platone ha il significato di pungolo¹⁶⁴: poteva pur averlo quindi in Aristotele.

«*Calcar virtutis*» ricorda «*cotem fortitudinis*» di Cicerone (fr. 2a) e potrebbe essere la resa più sfumata dell'espressione aristotelica, risalente ai peripatetici, come vuole Cicerone. E tuttavia niente vieta che risalga ad Aristotele stesso, se Seneca

sempre in *de ira* I, 7, 1 scrive «...nec quicquam sine illa (*scil. ira*) magnificum in bello fortitudo gerit...». Questo spiega l'espressione dei peripatetici, ma, insieme, ne prospetta la possibile paternità aristotelica. C'era forse nel περὶ παθῶν l'analisi delle azioni che, sotto l'influsso dell'ira, erano realizzate meglio. E, dunque, «calcar virtutis» dice lo stesso che «calcar fortitudinis», ma in un campo più vasto: l'ira non giova più soltanto alla guerra, alla lotta, ma a tutto ciò che va compiuto con una certa partecipazione, con un certo impeto: «quodcumque calore aliquo gerendum est». Con ciò tutta la sfera nella quale il patheticon aveva una certa parte Aristotele la rivalutava, in quanto cercava di riportarla «ad salutarem modum» (fr. 1e), un punto, questo, intorno al quale più acuto fu il dibattito con Platone e di cui abbiamo avuto modo di parlare a proposito del *de poetis*. E lo troveremo ancora.

2a-b, 3a,b,c. Conclusione

I frammenti 2a-b, 3a non aggiungono nulla a quanto s'è detto, ma lo confermano. Cicerone si riporta ai peripatetici: ciò non esige che le sue citazioni derivino da Aristotele, poiché, per quanto riguarda la dottrina delle passioni, i peripatetici non si allontanarono generalmente dal Maestro. Interessante è il confronto tra le «ratiunculae» addotte da Cicerone a 2a e Sen. *de ira* I, 12, 1 sgg. Cicerone illustra in tal modo la posizione degli stoici: «è giusto (rectum est) fare questa battaglia: conviene (convenit) combattere per la legge, per la libertà, per la patria». La stessa posizione stoica Seneca fa criticare da un peripatetico: «Ma come, dice, l'uomo virtuoso non s'adira, se vede uccidere il proprio padre e rapire la madre?» L'obiezione deriva molto probabilmente da Teofrasto, nominato subito dopo al § 3 e proprio in riferimento alla domanda precedente: «quando dici questo, o Teofrasto, cerchi di gettare il discredito su massime tanto valide...» (I, 12, 3) Seneca risponde con la stessa «ratiuncula» degli stoici: «il padre mi sarà colpito: lo difenderò. M'è stato colpito: lo vendicherò per dovere, non per sentimento: quia oportet, non quia dolet». L'*oportet* di Seneca, che corrisponde al *rectum est* e al *convenit* di Cicerone, evidenzia la forza della ragione che conosce i doveri dell'uomo ed esige che tali doveri siano

comunque compiuti: *dolet* fa leva sulla passione, la quale è cosa debole, non sicura, su cui quindi non si può fare affidamento. La «ratiuncula» evidenzia con molta finezza le parti della ragione, la quale persegue i suoi intenti senza bisogno di sollecitazioni d'altra provenienza. Essa ha tutto in sé e, dunque, qualsiasi ipotizzato ausilio esterno le riesce assolutamente inutile.

Proprio per il tema che trattano, l'ira e, in generale, le passioni, 2a-b e 3a non possono non riportarsi al *περὶ παθῶν*, sia direttamente, sia, ed è più probabile, indirettamente. In realtà, senza entrare nel complicato problema delle fonti di Cicerone e di Filodemo, è verisimile che l'uno e l'altro sfruttasse per le rispettive opere, le *Tusculanae* e il *περὶ ὀργῆς*, delle compilazioni che prendessero in esame le posizioni più interessanti sull'argomento. In tali compilazioni il *περὶ παθῶν* dominava, dato che, come s'è detto, era il punto di riferimento fondamentale nel campo della psicologia. Per i fr. 3b e 3c cfr. le note *ad loc.* Insomma, da quel poco che s'è detto, si vede come anche il *περὶ παθῶν* fosse un'opera nuova per impostazione e di notevole impegno. In esso Aristotele affrontava, come altrove, la posizione del Maestro in quel che era il fondamento della sua psicologia e, una volta dimostrate i limiti, poteva illustrare le tante conseguenze che dalla sua correzione derivavano in non pochi campi dell'attività umana.

NOTE

¹ HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 41.

² «vide tamen ne hic potius de libris περὶ δικαιοσύνης loqui existimandus sit Cicero» HEITZ, *ibid.*

³ «diremo dunque anche noi che il politico deve escogitare alcuni mezzi per troncare tali passioni...» PROCL. in *Plat. Rempubl. Comm.* edidit G. KROLL, I, p. 50, 17 sgg. Cfr. pure *de poetis*, § 4.

⁴ A. ROSTAGNI, *Il dialogo aristotelico περὶ ποιητῶν* in «Scritti Minori», Torino 1955, I, 284.

⁵ *Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, cit. p. 99.

⁶ *Fragm. Sel.*, pp. 63-67.

⁷ Cfr. cap. I, fragm. inc. sedis 3, e note.

⁸ E. BIGNONE, *Arist. Perd.* II, 99 sgg.

⁹ Cfr. *Grillo*, § 4.

¹⁰ Cfr. il già citato MORAUX, *Listes*, pp. 203-04.

¹¹ Sulla vita e attività di Pupio Pisone cfr. A. STEIN in P.W. RE. XXIII, 1987-93. Nel V libro del *de finibus* Cicerone lo presenta portavoce della dottrina peripatetica di Antioco (cfr. PHILIPPSON in P.W. RE. 2R VII, 1140 sgg.). Pupio era molto legato ad Antioco ed era stato discepolo di Stasea (cfr. HOBEIN in P.W. RE. 2R. III, 2153 sgg.). Su Stasea, cfr. G. GARBARINO, *Roma e la filosofia greca*, Torino 1973, I, 221 p. 122.

¹² Così ho tradotto con J. Martha, CICÉRON, *Des Termes extrêmes des Biens et des Maux*, Paris 1930, II, 113. J. REID, (M.T. CICERONIS *de finibus*, translated by J.R., Cambridge 1883, III, 151) traduce «the customs, princi-

ples and institutions»; H. RACKHAM (CICERO, *de finibus* with an English translation by H.R., London 1914, p. 403) rende i tre vocaboli «the customs, institutions and regulations» più o meno come il Bernays che interpreta l'ultimo vocabolo «Einrichtungen» (*Dialogue*, p. 153). Più vago N. MARINONE, *Opere Politiche e Filosofiche* di M.T. Cicerone, Torino 1976, II, 375, «i costumi, le istituzioni, la cultura». «Disciplina» ha sì un significato molto ampio, ma visto nel contesto e soprattutto in rapporto ai *mores* e agli *instituta* non può indicare cultura, bensì il sistema politico, le costituzioni, come del resto si evince da Cic. *de re publ.* I, 33, 50. Si badi tra l'altro alla forma plurale.

¹³ MORAUX, *Listes*, p. 130, nota 44.

¹⁴ ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, par G. MATHIEU et B. HAUS-SOULLIER, Paris 1967, pp. 77-79. Cfr. pure *Aristotle's History of Athenian Democracy* by J. DAY and M. CHAMBERS, Univ. of Calif. Press, Berkeley and Los Angeles 1980² e le osservazioni di P. J. RHODES, *A Commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia*, Oxford 1981, soprattutto pp. 5-37.

¹⁵ Νόμων κατὰ στοιχείον κδ' D.L. V, 44. Cfr. R. WEIL, *Aristote et l'Histoire*, cit., p. 121 sgg. e REGENBOGEN in P.W. RE. Supplb. VII, 1519.

¹⁶ «esse» caduto nell'archetipo, è ripristinato a ragione in tutte le edd. Cfr. tra le altre, CICÉRON, *Des Termes extrêmes des Biens et des Maux*, par J. MARTHA, cit., II, 114.

¹⁷ Cfr. in proposito cap. XIV, testo nota 73.

¹⁸ Ed è a questo proposito che Aristotele critica alcune posizioni fissate da Platone sui cittadini della *Repubblica*. Cfr. *The Politics of Aristotle* with an introduction by W.L. NEWMAN, Oxford 1887-1902, III, p. 421 sgg.

¹⁹ ARIST. *Pol.* I, 12, 1259 b 14 sgg. *The Politics of Aristotle* by NEWMAN II, 212. Anche questo brano è dominato dalla φύσις. E proprio perché «per natura» non c'è differenza tra governanti e governati, quando si tratta del πολιτικός, che, come s'è visto, comanda su liberi e uguali, si fa appello in tal caso, al fine di indicare una qualche differenza tra gli uni e gli altri, a elementi esterni, ad es. un certo apparato, determinati onori e titoli. (*Pol.* I, 12, 1259 b 7-8). Cfr. pure π. δικαιοσύνης § 3.

²⁰ *Pol.* I, 7, 1255 b 18 sgg.

²¹ *Pol.* I, 7, 1255 b 20 sgg.

²² *The Politics of Aristotle* by NEWMAN II, 99-100.

²³ *Pol.* I, 3, 1253 b 18 sgg.

²⁴ Interessante in proposito *Aristotle's Politics Books III and IV* by R. ROBINSON, Oxford 1962, pp. XVII-XXII.

²⁵ *Pol.* I, 1, 1252 a 12 sgg.

²⁶ Che l'EE sia tra le prime opere aristoteliche è un punto sul quale convergono gli studiosi: cfr. introd. testo nota 126. La datazione del *Protrettico* è sufficientemente sicura in quanto si riporta all'*Antidosi*. L'orazione isocratea appare nel 353-52 a.C. e, dunque, in questi stessi anni apparve il *Protrettico*, un po' prima o un po' dopo a seconda che lo si ritenga la risposta di Aristotele a Isocrate (così tra gli altri B. EINARSON, *Aristotle's Protrepticus and the Structure of the Epinomis* in TAPhA LXVII (1936), pp. 261-85; DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, pp. 33-35) o, al contrario, la provocazione a cui Isocrate avrebbe risposto con l'*Antidosi* (così P. VON DER MÜHLL, *Isokrates und der Protreptikos des Aristoteles* in «Philologus» 94, 1939-40, pp. 259-65, e R. STARK, *Aristotelesstudien, Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der Aristotelischen Ethik*, München 1954, p. 16 sgg.). Al 351-50 lo riporta BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, p. 465 sgg., dal momento che in quegli anni Cipro fu coinvolta in una guerra coi Persiani, sicché è logico pensare che nel periodo antecedente alla guerra i rapporti tra Atene e Cipro fossero particolarmente intensi.

²⁷ Cfr. introd. § 3.

²⁸ STARK, *op. cit.*, p. 12 sgg., evidenzia come la stessa distinzione della materia nel *Politico* risulta dall'altro passo della stessa lettera di CIC. *ad Quint. frat.* 3, 5, 1, là dove, riferendosi all'originaria costruzione del suo *de re publica*, Cicerone scrive: «sermo autem in novem et dies et libros distributus de optimo statu civitatis et de optimo cive». Tale distribuzione di temi («stato ideale...» «cittadini ideali») era conservata identica nella redazione definitiva dell'opera in sei libri.

²⁹ Cfr. nota 2.

³⁰ JAEGER, *Aristotele*, p. 37, n. 1-2.

³¹ R. WEIL, *Aristote et l'Histoire*, cit., 145-146; STARK, *op. cit.*, p. 12.

³² *Pol.* VII, 9, 1328 b 24 sgg. Se si legge con attenzione il capitolo, si vede come la contrapposizione ἀνδρες/πολιται giustifichi quanto s'è fissato.

³³ Il brano più completo in cui appare la menzione dell'uomo e degli uomini superiori è a *Pol.* III, 13, 1284 a 3 sgg.: «se poi c'è uno così eminente per altezza di virtù, o più d'uno, insufficienti comunque a costituire la

popolazione d'uno stato, che la virtù di tutti gli altri e la loro capacità politica non siano paragonabili a quella di costoro, se sono più, o di costui, se è uno solo, non bisogna considerarli, costoro, membri dello stato: riceveranno un torto, se saranno ritenuti degni della stessa condizione degli altri, essendo tanto diversi per virtù e per capacità politica: come un dio tra gli uomini è naturalmente un uomo siffatto.» La presentazione di tale uomo-uomini eccezionali (oltre ad altri motivi, quello ad es. della cronologia, se si ammette, com'è verosimile, che il *Politico* risalga al tempo dell'Accademia, e, dunque, sia anteriore all'andata di Aristotele a Mieza) rende improbabile la tesi che vorrebbe vedere nell'acceso un'allusione ad Alessandro.

³⁴ *Dialogue*, p. 53 e 153-54. Anche HIRZEL, *Der Dialog*, I, 282, si limita a dire che *Sofista* e *Politico* si riportano agli omonimi dialoghi di Platone.

³⁵ E. BIGNONE, *Arist. Perd.* II, 101 sgg.

³⁶ P. MORAUX, *Listes*, p. 31 e 337-38.

³⁷ *The Politics of Aristotle* by BARKER, Oxford 1961, p. 385, appendix V.

³⁸ A.H. CHROUST, *Aristotle*, II, 134-44.

³⁹ R. WEIL, *Aristote et l'Histoire*, p. 146.

⁴⁰ E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, p. 446 sgg.

⁴¹ *Aristoteles, Politik und Staat der Athener*, Zürich 1955, p. 32. In *die Dialogue des Aristoteles*, pp. 195-96 pensa che il dialogo dovesse opporsi e criticare l'omonima opera platonica, desse più importanza al concreto ed esaltasse soprattutto la *φρόνησις* quale si conveniva al politico.

⁴² *Aristote, Politique*, par AUBONNET, Paris 1968, I, XXIV-XXV.

⁴³ DÜRING, *Aristotele*, p. 539.

⁴⁴ Col che non si vuole che l'opera platonica debba intendersi in chiave politica, che sarebbe un diminuirla. Sulle dimensioni che la componente politica ebbe in lui, cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Filosofia e Politica nelle lettere di Platone*, Napoli 1970, p. 171 sgg. e P. FRIEDLÄNDER, *Platon* I, cap. IV, pp. 90-113, in cui sono illustrate le molteplici attività dell'Accademia, tra le quali c'era, ma non era la sola, la politica. La quale, quindi, va vista in tale complesso orizzonte e in esso articolata.

⁴⁵ Cfr. cap. IV, § 1 e testo nota 17.

⁴⁶ Sul particolare tono di quest'asserzione che sembra poco accordarsi con la ben nota professione di ignoranza, propria di Socrate, cfr. PLATO, *Gorgias* by E.R. DODDS, Oxford 1959, pp. 16-17.

⁴⁷ F. ADORNO, *Dialettica e Politica in Platone*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere, la Colombaria», Firenze XX 1956 p. 154 sgg. T.A. SINCLAIR, *Il pensiero politico classico*, Bari 1961 sopratt. 249 sgg. sottolinea la funzione del legislatore che non può limitarsi a compilare un codice, ma «deve educare i cittadini nella morale del codice stesso...»

⁴⁸ Cfr. introd. § 2, e VII *epist.*, 326 b sgg.

⁴⁹ P.M. SCHUHL, *Platon et l'activité politique de l'Académie* in «Revue des Étud. Grecques» LIX-LX, 1946-47, 46 sgg., e cap. XIII, testo nota 58.

⁵⁰ I critici sono concordi nell'interpretare il *Politico* alla luce degli avvenimenti che si svolsero in Sicilia tra il secondo e il terzo viaggio di Platone, grosso modo tra il 367/66 e il 362/61 a.C. Il disastroso esito del terzo viaggio fissa con sufficiente sicurezza il termine *ante quem* del nostro dialogo, in quanto certe esaltazioni del vero politico quali si leggono a 296 b sgg. non possono essere state scritte dopo il 362/61. Quindi il *Politico* dovette essere redatto in uno degli anni che vanno dal 367 al 362. Così *Plato's Theory of Ideas* by D. ROSS, Oxford 1971, pp. 8-10; *Plato's Statesman*, a translation of the *Politicus* of Plato, by J.B. SKEMP, London 1952, pp. 13-17; P.M. SCHUHL, *L'opera di Platone*, cit., pp. 138-39. A proposito dei dialoghi che ruotano attorno al *Politico* cfr. introduzione, testo nota 20.

⁵¹ *Plato's Statesman* by SKEMP, p. 26 e 49 sgg.

⁵² PLATO, *Pol.* 305 d sgg.

⁵³ F. ADORNO, *art. cit.*, pp. 142 sgg. Più recente *The Philosopher in Plato's Statesman* by MITCHELL H. MILLER JR., The Hague 1980, p. 106 sgg.

⁵⁴ *EN.* I, 1, 1094 a 1 sgg. Per l'interpretazione del brano cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, II, 1, p. 3 sgg. e C.J. DE VOGEL, *Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Éthique de Nicomaque* in «Autour d'Aristote», recueil d'études offert a M. A. Mansion, Louvain 1955, pp. 307-23.

⁵⁵ *EN.* I, 2, 1094 b 7 sgg. DIRLMEIER, *NE.*, pp. 269-70.

⁵⁶ Cfr. in proposito D. J. ALLAN, *Individual and State in the Ethics and Politics*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique» tome XI, *La «Politique» d'Aristote*, Vandoeuvres-Genève 1964 pp. 53-86.

⁵⁷ Seguo la lezione di DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, p. 68 e 216. Il

rapporto vita contemplativa/vita attiva è studiato da S. MANSION, *Contemplation and Action in Aristotle's Protrepticus* in DÜRING-OWEN, *Aristotle and Plato*, pp. 56 sgg.

⁵⁸ Seguo anche qui la lezione di DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, p. 68 e 219, che espunge νόμος considerandolo errore di Giamblico o di un copista e legge: ὡσπερ γὰρ ἐκεῖ τῶν ὀργάνων ταῦτα διαφέρει πάντων, οὕτω καὶ ἡ νόμος ἡ κάλλιστος ὁ μάλιστα κατὰ φύσιν κείμενος.

⁵⁹ *Protr.* fr. 13 Ross; DÜRING, *Aristotle's Protrepticus* B 47-49. Questo frammento, e, più precisamente, il brano che va dal capoverso «gli strumenti delle altre arti e i calcoli più precisi»... alla fine è ritenuto parte del *Politico* dal CHROUST: cfr. *supra* nota 38.

⁶⁰ Si noti come l'oggetto che è proprio d'una techne coinvolga la conoscenza del tutto, in quanto nel tutto si inserisce e dal tutto trae il vero significato. Si ripete, in sostanza, la situazione della dialettica platonica, in cui ogni cosa trova la sua spiegazione solo se articolata nel tutto.

⁶¹ Cfr. I. DÜRING, *Aristotle on ultimate Principles from 'nature and reality'*, in DÜRING-OWEN, *Aristotle and Plato*, p. 35 sgg.

⁶² Cfr. cap. II, testo nota 43.

⁶³ Cfr. *Aristotle's Metaphysics* by W.D. Ross, Oxford 1966 I, 122 e *Aristotele, La Metafisica* a cura di REALE, Napoli 1968, I, 107.

⁶⁴ JAEGER, *Aristotele*, p. 117 sgg. Una buona messa a punto del problema anche in G. MÜLLER, *Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre* in «Museum Helveticum» 17 (1960), pp. 121-143.

⁶⁵ Basti ricordare l'opera di Düring culminata nell'*Aristotele* citato e nell'articolo per la *RE* del PAULY WISSOWA Supplb. XI, 159-336.

⁶⁶ JAEGER, *Aristotele*, p. 352.

⁶⁷ Su tale aspetto cfr. il già citato *Plato, the written and unwritten doctrines*, by J.N. FINDLAY, p. 302 sgg.

⁶⁸ Scrive giustamente il DÜRING, *Aristotle on ultimate Principles*, cit. p. 53, che se talune espressioni di *Protr.* fr. 13 Ross, ad es. ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν, αὐτῶν γὰρ ἐστὶ θεατῆς, ἀλλ' οὐ μμημάτων, ci possono spingere ad ammettere un Aristotele aderente alla dottrina delle forme trascendenti, altre espressioni ci vietano tale posizione:

così ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν, πρὸς τὴν φύσιν βλέπων καὶ τὸ θεῖον, ὄρους ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀληθείας etc. L'eccezionale valenza, che φύσις riveste in Aristotele in rapporto ai pensatori che l'avevano preceduto, è sottolineata da H. DILLER, *Die Griechische Naturbegriff* in «Kleine Schriften zur Antiken Literatur», herausg. von H. J. NEWIGER und H. SEYFFERT, München 1971 pp. 144-161. Cfr. pure J. M. COOPER, *Aristotle on natural teleology* in «Language and Logos» Studies in ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. OWEN, Cambridge Univ. Press, 1982, pp. 197-222, LEISEGANG in PW. RE. XX, 1148-52, O. GIGON, *Il concetto di natura*, in «Problemi fondamentali della filosofia antica» tr. it. di L. Montoneri, Napoli, 1983 pp. 145-61 e *The Teleology of Nature in Aristotle*, «Aristotle, the collected papers of J. Owen» edited by J. R. CATAN, State Univ. of N. York Press, Albany 1981 pp. 136-147.

⁶⁹ «La misura non ha plurale» traduce CARLINI in ARISTOTELE, *La Metafisica*, Bari⁴ 1965, p. 494.

⁷⁰ SYRIANI in *Metaph. Comm.* edidit G. KROLL, Berolini 1902, p. 168.

⁷¹ JAEGER, *Aristotele*, p. 113 e *Paideta* II, 496 sgg.

⁷² Si sono già citati il Bernays (nota 34), il Bignone (nota 35), il Moraux (nota 36), il Chroust (nota 38), l'Aubonnet (nota 42). Cfr. pure GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, I, 1, p. 12, nota 25, che non sembra fare gran conto delle obiezioni dello Stark.

⁷³ Nell'originale si legge: «das Gute ist das allerexakteste Mass».

⁷⁴ TH. L. PANGLE, *The Laws of Plato*, New York 1980 p. 103 traduce: «for us the god would be the measure of all things in the highest degree». In proposito cfr. *The Religion of Plato*, by P. E. MORE, New York 1970, p. 286 sgg.

⁷⁵ *Aristotelesstudien*, cit., p. 27 sgg. Accetta l'ipotesi di Stark, BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, p. 447.

⁷⁶ Cfr. DIRLMEIER, *NE*, pp. 277-78.

⁷⁷ Cfr. introd. *Test. e Framm.* n. 34.

⁷⁸ DÜRING, *Protrepticus*, p. 184 sgg.

⁷⁹ Soprattutto 219 c sgg. Cfr. pure R. LAURENTI, *Il significato filosofico del Liside*, in Atti dell'Acc. di Lett. e Arti di Napoli 87 (1976) pp. 7-18.

⁸⁰ DÜRING, *Protrepticus*, pp. 233-35.

⁸¹ *Protrept.* fr. 5 Ross p. 33 e P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1976² soprattutto il I capitolo.

⁸² «sicché è evidente che secondo l'opinione più solida, la φρόνησις è il più grande dei beni, κράτιστόν ἐστι τῶν ἀγαθῶν». *Protr.* fr. 5 Ross p. 33 «The words φρονεῖν-φρόνησις here imply both theoretical and moral wisdom: in any ethical situation the φρόνιμος "thinks wisely" and therefore we can speak of him as κἀνὼν ἢ τις ὄρος» (DÜRING, *Protrepticus*, p. 206).

⁸³ PLATO, *Leg.* 716 c sgg. Su tali obblighi cfr. *La Religion de la Cité platonicienne*, par O. REVERDIN, Paris 1945, soprattutto pp. 107 sgg.

⁸⁴ *Pol.* 284 a sgg. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, p. 162 afferma che il *Politico* culmina nel concetto di μέσων τῶν ἐσχάτων.

⁸⁵ E con tale interpretazione si verrebbe a conciliare le due soluzioni. Assunto analogo in CHROUST, *Aristotle* II, 140 sgg., il quale prospetta la formula del *Politico* come un tentativo di mediazione tra la concezione del dio platonico, quale si coglie nelle *Leggi*, e del dio aristotelico quale è presentato nel tanto discusso fr. 26 Ross del *de philosophia* (cfr. cap. X, § 4). A tale opera il *Politico* sembra strettamente legato.

⁸⁶ Molto discusso è il senso della famosa ἀκρόασις di ARISTOSSENSO *Harm.* 2, 20, 16-31, 3 Macran in *ARIST. Fragm. Sel.* p. 111 Ross. Contro le obiezioni di CHERNISS, *L'enigma dell'accademia antica*, tr. it. Firenze 1974 p. 2 sgg. cfr. l'esegesi di D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1971, p. 147 sgg. condivisa da chi come Düring, Krämer, Gaiser, Findlay ammette l'esistenza di dottrine non scritte di Platone. Cfr. pure introd. testo nota 172.

⁸⁷ Cfr. introd. *Testim.* n. 34.

⁸⁸ τὸ ἐν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν.

⁸⁹ Decisivo al riguardo *Metaph.* I, 6, 987 b 18 sgg. In riferimento a tale brano si veda περὶ τἀγαθοῦ in *ARIST. Fragm. Sel.* fr. 2 Ross, pp. 113-15. Cfr. pure BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, p. 264 sgg.

⁹⁰ BONITZ, *I.A.* 336 A 25 sgg. Ma cfr. pure *Thes. Gr. Ling.* IV, 449 sgg. Nel paragr. 4 ripropongo in forma definitiva una ricerca già apparsa in «Studi Filosofici», Ist. Univ. Orientale, Firenze 1981 II, pp. 61-91.

⁹¹ *Synonymik der Gr. Sprache* von H. SCHMIDT, Leipzig 1879, III, n. 142, pp. 551-58.

⁹² D.L. VII, 113-14. ΣΤΟΒ. *Eclog.* II, 176, 10 (Wachsmuth II, p. 91)

riporta la distinzione stoica tra ὀργή e θυμός. La prima è ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἡδικηθῆναι οὐ προσηκόντως, mentre ὁ θυμός ἐστὶν ὀργή ἀρχομένη. Per Seneca cfr. *Guide to the Thought of L. A. Seneca* by A. L. MOTTO, Amsterdam 1970 pp. 8-11.

⁹³ GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1, p. 301 sgg.

⁹⁴ DIRLMEIER, *N.E.*, p. 383 sgg.

⁹⁵ *Rhetoric of Aristotle* by E.M. COPE-J.E. SANDYS, Cambridge 1877; ARISTOTE, *Rhétorique* par M. DUFOUR, Paris 1967 soprattutto II, p. 16 sgg. in cui si mette in risalto l'influenza di Platone su Aristotele.

⁹⁶ P. AUBENQUE, *Sur la définition aristotelicienne de la colère* in «Revue Philos. de la France et de l'Étrang.» CXLVII (1957) p. 300-17; J. FILLION-LAHILLE, *La colère chez Aristote* in «Revue des Études Anciennes» LXXII (1970), pp. 46-79; R. RENEHAN, *Aristotle's Definition of Anger* in «Philologus», 107 (1963), pp. 61-74.

⁹⁷ *de ira* I, 12, 3 e I, 14, 1.

⁹⁸ «quid opus est, inquit Hieronymus, cum velis caedere aliquem, tua prius labra mordere?» *de ira* I, 19, 3. Su Ieronimo cfr. DAEBRITZ in P.W. RE. VIII, 1561-64 e WEHRLI, *Sch. Arist.* X, pp. 33-35.

⁹⁹ Per ciò non è difficile ritrovarle in EN. IV, 11, il capitolo sull'ira.

¹⁰⁰ M. POHLENZ, *La Stoa*, tr. it. Firenze 1967, I, 289 sgg. E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris 1951, p. 245 sgg. Più recente GLIBERT-THIRRY, *La Théorie de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius* in «Revue Philosophique de Louvain», 75 (1977), p. 393-435. Per i frammenti cfr. VON ARNIM, *SVFr.* III, fr. 378 sgg. Quanto alla posizione aristotelica cfr. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Paris 1973, pp. 30-31.

¹⁰¹ LONG, *DLV* I, 206; HICKS, *Diogenes Laertius* I, 466; GIGANTE, *Diogene Laerzio*, p. 206.

¹⁰² MORAUX, *Listes*, p. 23 e 74 sgg.

¹⁰³ ARIST. *Rhet.* II, 2, 1378 a 29 - 11, 1388 b 30.

¹⁰⁴ D.L. V, 45. REGENBOGEN, *art. cit.* 1485 suppone che il περί ὀργῆς fosse una parte del περί παθῶν. Anche W. THEILER, *Die grosse Ethik und die Ethiken des Aristoteles* in «Hermes» LXIX (1934), p. 379 prospetta l'ipotesi di una polemica di Teofrasto contro Zenone, difensore il primo della μετριοπάθεια contro l'ἀπάθεια del secondo.

¹⁰⁵ MORAUX, *Listes*, p. 76 sgg. La posizione è generalmente condivisa dagli studiosi: cfr. DÜRING, *Aristotele*, p. 140 sgg.

¹⁰⁶ *Rhet.* II, 11, 1388 b 29-30. AUBENQUE, *art. cit.*, p. 304-5 nota che, mentre la dialettica cura la coerenza del discorso, la retorica bada alla sua efficacia; per ciò la dialettica considera l'uomo come parola, la retorica come composto di carne e di ossa: questo giustifica la presenza del trattato sulle passioni nella *Retorica*.

¹⁰⁷ ROSE, *Arist. Ps.*, pp. 107.

¹⁰⁸ ROSE¹, pp. 107-115; ROSE², pp. 1492-93.

¹⁰⁹ *Fragm Arist.*, pp. 151-53.

¹¹⁰ ROSE³, frr. 660-661. Cfr. in proposito cap. I, framm. di dubbia appartenenza 1a, 1b.

¹¹¹ KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, p. 351.

¹¹² K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1967², p. 394.

¹¹³ Esula dalla presente ricerca la ricostruzione del περί παθῶν, ma è certo che in questa direzione si dovrà continuare mediante un sempre più approfondito confronto tra i due testi che ci parlano dei πάθη, di Cicerone e di Filodemo. Come fa la FILLION-LAHILLE, nell'*art. cit.*

¹¹⁴ Per il Rostagni cfr. qui nota 4. Per gli altri nota 96.

¹¹⁵ Per una visione totale delle citazioni di Aristotele in Seneca cfr. *Guide to the Thought of L.A. Seneca* by A.L. MOTTO, cit., p. 145 e L. A. SENECA, *Opera Philosophica, Index Verborum*, ed. L. DELATTE, E. EVRARD, S. GOVAERTS, J. DENOOZ, Hildesheim-New York 1981 I, p. 58.

¹¹⁶ In SÉNÈQUE, *Questions Naturelles*, Paris 1929, tom. II, p. 350. P. OLTRAMARE enumera 13 luoghi in cui è citato lo Stagirita.

¹¹⁷ A. SCARPAT, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1965.

¹¹⁸ Quando C. MARCHESI, *Seneca*, Milano 1944, p. 196, scrive: «malgrado il titolo troppo ristretto, è questo (*scil.* il *de ira*) un vero trattato intorno alla natura e alla medicina delle passioni e abbraccia una vasta serie di problemi psicologici e sociali» mi pare che si mostri eccessivo nella prima parte del giudizio. Più aderente alla realtà G. CUPAIUOLO, *Introduzione al de ira di Seneca*, Napoli 1975, pp. 7-13. Proprio il taglio diverso delle due trattazioni, essenzialmente scientifica quella di Aristotele, essenzialmente

terapeutica quella di Seneca, giustifica certi giudizi che se ne sono dati. Così W.S. ANDERSON, *Anger in Juvenal and Seneca*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1964, p. 154 sgg. sostiene che Seneca non aveva nessuna intenzione di discutere con Aristotele. Il che, in certi limiti, può essere accettato. Va pure notato che, concepita la passione come un comportamento errato dello spirito, gli stoici non potevano affrontare con ampiezza e precisione i problemi riguardanti la terapia delle passioni stesse — e lo riconosce CICERONE, *tusc. disp.* IV, 5, 9 «... illa eorum perexigua oratio est qua medeantur animis nec eos turbulentos esse patiantur». Di qui risalta l'importanza del libello senecano che affronta un tema fondamentale ristretto per gli stoici.

¹¹⁹ Cfr. DAEBRITZ in P.W. RE. VIII, 1562. Diversamente WEHRLI, cfr. nota 122.

¹²⁰ Per il libello di Plutarco cfr. PLUTARQUE, *Œuvres Morales*, tome VII, 1.e partie, par J. DUMORTIER et J. DEFRADAS, Paris 1975 pp. 49 sgg. Ieronimo è citato da PLUTARCO a 454 f.

¹²¹ Su ἀοργησία cfr. LIDDELL SCOTT *sub. v* II DUMORTIER, *op. cit.*, p. 51, scrive: «l'oeuvre 'morale' intitulée περί ἀοργησίας, De l'absence de colère, ou selon le titre latin, qui en exprime mieux le contenu, *de cobibenda ira*, du contrôle de la colère...» Donde appare il particolare intento dello scritto che è precisamente di studiare come si possa vincere l'ira e dominarla, raggiungendo una condizione nella quale l'ira sia stata completamente asservita alla ragione. Dice Silla, un interlocutore del dialogo plutarcoo a Fundano: «esponici questo trattamento medico col quale sei riuscito a rendere l'animo tuo obbediente e docile alle parole e sottomesso alla ragione» (453 c). Questo comportava un assiduo esercizio e l'attesta EPITETTO *diatr.* III, 20, 10, discepolo, come Fundano, di Musonio.

¹²² WEHRLI, *Sch. Arist.* X, fr. 21-23: li raccoglie sotto il titolo *Ueber den Zorn*.

¹²³ PLUTARQUE, *Œuvres Morales* par DUMORTIER, *cit.*, p. 55, nota 4.

¹²⁴ Cfr. M. POHLENZ, *Ueber Plutarchs Schrift περί ἀοργησίας* in «Hermes» XXXI (1896), pp. 321-38. La sua tesi, attaccata da SCHLEMM, *Ueber die Quellen der Plutarchischen Schrift περί ἀοργησίας* in «Hermes» XXXVIII (1903), p. 587 sgg. fu condivisa da DAEBRITZ in P.W. RE. VIII, 1562. È accolta anche da DUMORTIER, *op. cit.*, pp. 55-56, mentre WEHRLI, *op. cit.*, p. 33 si mostra perplesso in proposito.

¹²⁵ E lo notano gli studiosi. Cfr. SÉNÈQUE, *Dialogues: de ira* par A. BOURGERY, Paris 1961, pp. XVI-XIX. SENECA, *Dialoghi* a c. di N. SACERDOTI, Milano s.d. (ma 1971), I, 119.

¹²⁶ Su Sotione cfr. STENZEL in P.W. RE. 2R. III, 1238-39. Un tentativo di ricostruzione del περὶ ὀργῆς di Sotione in RABROW, *Antike Schriften über Seelenleitung*, Berlin 1914, p. 82 sgg. Su Q. Sestio, cfr. VON ARNIM in P.W. RE. 2R. II, 2040-41; A. LEVI, *Storia della filosofia romana*, Firenze 1949, pp. 108-110.

¹²⁷ WEHRLI, *Sch. Arist.* X, 34.

¹²⁸ La forza di ἀντί si coglie con molta chiarezza in ἀντιπεπονθός, la legge del taglione, che per taluni era il giusto: cfr. EN. V, 8, 1132 b 21 sgg.

¹²⁹ Lo stesso valore di *re* in PLAUT. *Pers.* 37, VERG. *Georg.* II, 202, e soprattutto in SEN. *de benef.* IV, 32.

¹³⁰ «finitio» è vocabolo tecnico per indicare la definizione. Essa è, dice Quintiliano, *inst. or.* 7, 3, 2 «rei propositae propria et dilucida et breviter comprehensa verbis enunciatio».

¹³¹ Per la spiegazione di tale definizione cfr. *Rhetoric of Aristotle* by COPE-SANDYS, *cit.*, II, 8-12. San Tommaso riprende e spiega le ragioni di Aristotele: *S. Th.*, I, 2, 47, art. 2. Cfr. in proposito R. LAURENTI, *Spunti per un confronto tra la concezione dell'ira in Aristotele e Tommaso*, in Atti dell'VIII congresso tomistico internazionale, Città del Vaticano 1982, «Morale e Diritto nella prospettiva tomistica», vol. VI, pp. 73-87.

¹³² Sulla lacuna nel testo senecano cfr. D. NARDO, *Il «de ira» nella tradizione manoscritta dei Dialogi di Seneca* in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», I (1979), p. 105 sgg. Per Lattanzio cfr. *de ira dei*, cap. 17. Sulla questione delle passioni Lattanzio torna diffusamente in *div. inst.* VI.

¹³³ SEN. *de ira*, I, 5-6 e passim.

¹³⁴ Decisiva la domanda in *de ira* III, 28, 1: «age, infelix, ecquando amabis?» in cui il concetto di amore acquista una dimensione universale ed è inserito come forza vitale nel mondo, anche nei riguardi di chi ci ha fatto del male. Facendo leva su tale «amore» si potrebbe tentare di superare la contraddizione che taluni hanno voluto scorgere in Seneca tra umanesimo e aristocraticismo: cfr. F. MARTINAZZOLI, *Seneca*, Firenze 1945, pp. 39 sgg.

¹³⁵ *Arist. Fragm.*, p. 151.

¹³⁶ EN. IV, 11, 1125 b 26 sgg.

¹³⁷ Così G. CUPAIUOLO, *op. cit.*, p. 96. In effetti Seneca non affronta rigorosamente il problema della natura dell'ira come passione, non la muove

su uno sfondo quale appare nel *de virtute morali* di Plutarco, che, esaltato o biasimato, è sempre il tentativo di definire l'essenza della virtù nell'ambito della psicologia platonico-aristotelica, in un orientamento antistoico.

¹³⁸ «Il vizio per difetto, sia una sorta di flemma, ἀοργησία τις, o ciò che si vuole, è biasimato. Quelli che non si adirano per ciò per cui ci si deve adirare, sono ritenuti sciocchi, ἡλίθιοι, e così pure quelli che non si adirano come si deve né quando né contro coloro con cui ci si deve adirare: pare che non abbiano sensibilità e non si addolorino, dal momento che non si adirano e non sono capaci di difendersi: e poi sopportare l'oltraggio e lasciar offendere i familiari è proprio d'un animo da schiavo.» Così EN. IV, 5, 1126 a³ sgg.

¹³⁹ BONITZ, *IA*. 168 A 42-3. Sull'antecedente pitagorico della posizione cfr. *IAMBL. v. Pyth.* 181 (= DK. 58 D 5).

¹⁴⁰ Cfr. EN. IV, 12, 1126 b 19 a proposito della disposizione giusta tra chi è troppo complimentoso e chi critica tutti, IV, 13, 1127 a 13 sgg., a proposito della medietà tra millanteria e ironia, etc.

¹⁴¹ EN. IV, 11, 1125 b 26 sgg.

¹⁴² Cfr. PLATO, *Resp.* VI, 484 a sgg. a proposito delle doti essenziali del filosofo. Quel che s'è detto giustifica le così differenti rese di πρώτης; Dirlmeier traduce «vornehme Ruhe», Gauthier-Jolif «la placidité», des Places «la calme parfait du tempérament», Burnet «good temper» e così via. Cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Étique*, II, 1, p. 301, e la discussione di J. DE ROMILLY, *La Douceur dans la Pensée grecque*, Paris 1979, pp. 175-196.

¹⁴³ *art. cit.*, p. 54 sgg. Il fatto è che l'azione compiuta da chi è in preda all'ira, resta volontaria: Cfr. EN VII, 11, 1152 a 15.

¹⁴⁴ *Arist. Fragm.*, p. 152.

¹⁴⁵ I frammenti sono riportati e discussi nel cap. I, frammenti di dubbia appartenenza 1a, 1b, 1c.

¹⁴⁶ Osserva giustamente SCHMIDT, *Synonymik der Gr. Sprache*, III, 557, a proposito di θυμός, ch'esso è «ebenso ein Tadel, als ein Lob». Dunque dev'essere indirizzato al fine giusto, e se chi l'indirizza è il logo, sarà anch'esso buono, in quanto obbediente alla ragione.

¹⁴⁷ EN IV, 11, 1125 b 33 sgg.

¹⁴⁸ Così MORAUX, *Listes*, p. 79 sgg.

¹⁴⁹ Quanto al valore politico di τιμή, ARIST. *Pol.*, II, 7, 1266 b 38 sgg. osserva che, come le masse si ribellano per l'ineguaglianza della proprietà, le classi superiori si rivoltano «per gli onori, se sono distribuiti in maniera uguale». Di qui la necessità d'una loro adeguata distribuzione.

¹⁵⁰ SEN. *de ira* I, 12, 1; I, 14, 1. Cfr. *infra* quando sarà esaminato il primo brano. Ma lo stesso vale per il secondo, giacché, salvo una leggermente diversa presentazione, si tratta della stessa citazione in entrambi i luoghi.

¹⁵¹ S. THOMAE AQUINATIS in *decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura et studio A.M. PIROTTA, Torino 1934, pp. 195-97.

¹⁵² Quest'osservazione è interessante. Quando MORAUX, *Listes*, pp. 78-79 ricorre a *EN* III, 11, 1117 a 6-9 per dimostrare che la forma più alta di coraggio è quella da cui «è bandita ogni passione e dove la ragione comanda da sovrana», dimentica, a mio parere, un particolare. Non è vero che in tale forma di coraggio ogni passione sia bandita: solo è ridotta sotto l'obbedienza del logo. Pertanto, quanti sono riusciti in questo, combattono, come vuole Aristotele nel brano ricordato, διὰ τὸ καλὸν, e ὡς ὁ λόγος τάττει, non διὰ τὸ πάθος.

¹⁵³ Tra i tanti brani che trattano dell'argomento cfr. *Meno* 88 a sgg.

¹⁵⁴ Va appena ricordato il brano del *Protreptico* fr. 3 Ross citato al cap. I, paragr. 5.

¹⁵⁵ BONITZ, *I.A.* 519 A 36-37.

¹⁵⁶ DK. 59 A 102.

¹⁵⁷ ARIST. *de part. anim.* IV, 10, 687 a 31 sgg.

¹⁵⁸ *The Politics of Aristotle* by W.L. NEWMAN, cit. II, 129-30 e *The Politics of Aristotle* by E. BARKER cit., p. 7.

¹⁵⁹ Cfr. ARISTOTE, *Politique*, liv. I et II, par J. AUBONNET, Paris 1968, pp. 111-12; ARISTOTE, *La Politique*, par TRICOT, Paris 1962, I, 31 sgg.

¹⁶⁰ *EN*, IV, 5, 1126 a 6-8.

¹⁶¹ ὁ γοῦν Ἰσοκράτης τὸν μὲν (*scil.* Θεόπομπον) ἔφη χαλινού δεῖσθαι, τὸν δὲ Ἐφορον κέντρον: ed. ADLER, II, p. 490. Cfr. pure *Theopompus and fifth-century*, by W.R. CONNOR, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. 1968, pp. 2-3.

¹⁶² BONITZ, *I.A.* 92 A 55-93 B 1.

¹⁶³ BONITZ, *I.A.* 381 B 55 sgg.

¹⁶⁴ PLATO, *Resp.* 573 a, *Phaedr.*, 251 a, *Leg.* 777 a.

CAPITOLO IV

GRILLO O DELLA RETORICA

SOMMARIO: *Frammenti.* 1. La retorica in Platone. 2. Il *Grillo* e la polemica con Isocrate. 3. Problemi relativi al *Grillo*: le altre opere retoriche di Aristotele. 4. Significato del *Grillo*. La reazione della scuola isocratea.

ΓΡΥΛΛΟΣ Η ΠΕΡΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗΣ

FRAGMENTA

1 (R² 57, R³ 68)

DIOG. LAERT. 2. 6. 55. Φησὶ δὲ Ἀριστοτέλης ὅτι ἐγκώμα
καὶ ἐπιτάφιον Γρύλλου μυρίοι ὅσοι συνέγραψαν, τὸ μέρος
καὶ τῷ πατρὶ χαριζόμενοι.

2 (R² 58, R³ 69)

QUINT. *Inst.* 2. 17. 1. Transeamus igitur ad eam quaestionem
quae sequitur, an rhetorice ars sit. Quod quidem adeo ex iis
qui praecepta dicendi tradiderunt nemo dubitavit . . . sed cum
iis philosophi et Stoici et Peripatetici plerique consentiunt.
. . . 4. Equidem illos qui contra disputarunt non tam id sen-
sisse quod dicerent quam exercere ingenia materiae difficultate
credo voluisse. . . 5. Quidam naturalem esse rhetoricen vo-
lunt . . . 7. Deinde adiciunt illas verborum cavillationes, nihil,
quod ex arte fiat, ante artem fuisse: atqui dixisse homines pro
se et in alios semper. . . 11. si vero non quisquis loquitur
orator est, et tum non tamquam oratores loquebantur, necesse
est oratorem factum arte nec ante artem fuisse
fateantur. Quo illud quoque excluditur quod dicunt, non
esse artis id, quod faciat, qui non didicerit: dicere autem
homines et qui non didicerint. . . 14. Aristoteles, ut solet,
quaerendi gratia quaedam suptilitatis suae argumenta excogi-
tavit in Gryllo, sed idem et de arte rhetorica tres libros scri-

GRILLO O DELLA RETORICA

FRAMMENTI

DIOG. LAERT. II, 6, 55. Aristotele dice che innumerevoli furono quelli che composero encomi ed epitafi per Grillo, in parte anche per ingraziarsi¹ il padre di lui.

QUINT. *inst. or.* II, 17, 1 sgg. Passiamo dunque al problema che segue, se cioè la retorica sia un'arte. Nessun dubbio da parte di quelli che hanno trasmesso le regole del dire ... e con questi sono d'accordo, per la maggior parte, i filosofi e stoici e peripatetici ... 4. In realtà, coloro i quali sostennero la posizione contraria, credo che non fossero convinti delle loro affermazioni, quanto piuttosto che volessero esercitare l'ingegno in una materia difficile ... 5. Taluni pensano che la retorica sia qualcosa di naturale ... 7. E aggiungono i soliti cavilli di parole e cioè che quel che procede dall'arte non può esistere prima dell'arte, mentre gli uomini in ogni tempo hanno parlato in loro difesa e contro gli altri ... 11. Ma se non si è oratori per il fatto che si parla e se allora (*scil.* nei tempi antichissimi) gli uomini tenevano discorsi, ma non a livello oratorio, bisogna ammettere che l'oratore è stato prodotto dall'arte e che non è esistito prima dell'arte. Con tale osservazione si esclude anche quel che dicono e cioè che non è frutto di arte quel che fa chi non ha imparato, mentre gli uomini tengono discorsi, anche quelli che non hanno imparato ... 14. Aristotele, poi, com'è suo costume, per amore di ricerca, ha escogitato nel *Grillo* taluni argomenti propri della sua sottigliezza², ma lui stesso ha scritto tre libri anche sul-

psit, et in eorum primo non artem solum eam fatetur, sed ei particulam civilitatis sicut dialectices adsignat.

FRAGMENTA INCERTAE SEDIS

- 1a PHILOD. *Voll. Rhet.* II, XLVIII, 37 p. 51 Sudhaus. [τῷ ἀπειρωσι τῶν] περὶ τὰς π[όλεις] συμβαινόντων οὐθέν ἐστι φίλον· δεύτερον δὲ διὰ τὸ φιλοσοφίαν πολλὴν ἐπίδοσιν λαβεῖν τυχοῦσαν χρηστῆς πολιτείας· τρίτον δ' ἀγανακτῆσαντα ἐπὶ τοῖς πλείστοι[s τῶν] νῦν τὰ πολιτικὰ πρᾶτόντων, ὡς ἀντερείδοντες οἱ μὲν ἄρχουσιν, οἱ δ' ἄρχειν ἀξιοῦσιν.
- 1b PHILOD. *Voll. Rhet.* 2. 175, fr. 15. 1-6. οὔτε γὰρ ἐν κυσὶ λαγῶ φαντασίαν παρέχοντα δυνατὸν σώζεσθαι κατ' Ἀριστοτέλην οὔτε ἐν ἀνθρώποις κυνῶδες καὶ καταφρόνητον ὑπολαμβάνόμενον.

2

(R² 133, R³ 139)

QUINT. 3. 1. 13. His successere multi, sed clarissimus Gorgiae auditorum Isocrates. Quamquam de praeceptore eius inter auctores non convenit, nos autem Aristoteli credimus.

- 3 DION. HAL. *Isocr.* 18 (Düring, *Biogr. Trad.* p. 379). Μηθεὶς δ' ἄγνοεῖν <μ'> ὑπολάβῃ μήθ' ὅτι . . . μήθ' ὅτι δέσμας πάνυ πολλὰς δικανικῶν λόγων Ἰσοκρατείων περιφερέσθαι φησιν ὑπὸ τῶν βιβλιοπωλῶν Ἀριστοτέλης . . .

l'arte retorica, e nel primo non solo sostiene che la retorica è arte, ma le assegna una parte della politica e della dialettica ...³

FRAMMENTI DI SEDE INCERTA

PHILOD. *Voll. Rhet.* II, XLVIII, 37 p. 51 Sudhaus. <egli (*scil.* 1 a Aristotele) adduceva vari motivi per giustificare la partecipazione alla vita politica, primo> «che a chi ignora quel che succede alle città, niente è amico, secondo, che la filosofia fa molti progressi, se si trova in uno stato ben ordinato, terzo, che era sdegnato con quanti allora si davano alla politica, essendo in continua rivalità governanti e aspiranti al governo».

PHILOD. *ibid.* 2, 175, fr. 15 1-6. Secondo Aristotele non può 1 b salvarsi una lepre che si faccia vedere tra i cani, come neppure tra gli uomini un uomo che sia ritenuto impudente e spregevole.

QUINT. *inst. or.* III, 1, 13 (Rose³ 139). Molti succedettero a 2 costoro, ma il più famoso dei discepoli di Gorgia fu Isocrate. È vero che non c'è accordo tra gli studiosi sul maestro di lui, noi, comunque, crediamo ad Aristotele.

DION. HAL. *Isocrates* 18 (Rose³ 140). Nessuno supponga ch'io 3 ignori che... e che Aristotele dice che moltissime pile di orazioni giudiziarie di Isocrate erano esposte dai librai.

NOTE

¹ χαριζόμενοι: cfr. testo soprattutto § 1.

² quaedam supilitatis suae argumenta. Così col RADERMACHER-BUCHHEIT, M. F. QUINTILIANI, *Inst. Or.*, Leipzig 1959, I, p. 114. Così pure QUINTILIEN, *Institution Oratoire* par J. COUSIN, Paris 1976, tom. II, p. 92, M. F. QUINTILIANUS, *Ausbildung des Redners*, von H. RAHN, Darmstadt 1972, I, p. 252 e *L'Istituzione Oratoria di M. F. Quintiliano* a c. di R. FARANDA, Torino 1968 I, p. 295 che però traduce «espose nel Grillo alcune disquisizioni con la sua nota acutezza». Il Ross, invece, *Fragm. Sel.*, p. 8 legge «quaedam simplicitate sua argumenta»: sembra, però, tradurre secondo l'altra lezione: «Aristotle... worked out ...some arguments which show his usual subtlety» (*Select Fragg*, p. 7).

³ Quintiliano si riferisce a *Rhet.* I, 2, 1356 a 25-27, un brano che conclude la trattazione delle πίστεις, le prove. «Dal momento che le prove avvengono attraverso tali mezzi (si tratta, cioè, delle prove tecniche che sono fornite dalla parola) è chiaro che ne può disporre chi è in grado di sillogizzare, di speculare sui costumi e sulle virtù, in terzo luogo sulle passioni, che cos'è ciascuna di esse e quale, donde si producano e come, sicché deriva, di conseguenza, che la retorica è come una ramificazione, παραφυές τι, della dialettica e della scienza morale, la quale è giusto chiamare politica». Per παραφυής cfr. WARTELLE, *Lexique* p. 324.

1.

LA RETORICA IN PLATONE

La parola, soprattutto quella parlata, ha avuto sempre una posizione di primo piano nella vita greca: essa era l'unico veicolo per la trasmissione delle idee in un tempo che non conosceva gli odierni strumenti di comunicazione¹. S'intende quindi l'effetto prodotto sugli ascoltatori da coloro che cercavano di rendere musicale, armonioso, il discorso, intessuto di parole: tale fenomeno, alla cui realizzazione concorse con tanta autorità Empedocle², s'impose su vasta scala soprattutto nel clima di democrazia instauratosi ad Atene dopo le guerre persiane³ e non poteva passare inosservato né a Socrate né a Platone, anzi, per le implicanze morali e politiche, fu tra quelli che attrassero particolarmente la loro attenzione. Alla retorica, quindi, e cioè all'arte che pretendeva di insegnare il bel dire, si riportano non di rado i primi dialoghi platonici, i quali, sia pure in forma ironica o esagerata, tradiscono i sentimenti ch'essa di solito suscitava nella società colta di Atene: stupore per la vastità della scienza che retori e sofisti ostentavano⁴, riconoscimento dell'importanza dell'intento da loro perseguito, meraviglia davanti alla seduzione dei loro discorsi.

Vastità della scienza: l'*Ippia maggiore* è l'esaltazione del sapere del sofista, il quale sa parlare di tutto, di aritmetica, di geometria, di astronomia etc.⁵; Gorgia nell'omonimo dialogo sostiene di rispondere a qualsiasi domanda⁶; lo stesso fa Polo⁷. Importanza dell'insegnamento: retori e sofisti professavano di educare la gioventù, l'occupazione più grande di tutte⁸, la stessa a cui badava Socrate. Nell'*Eutidemo*, quando si vuole determinare l'unica scienza indispensabile alla vita beata,

in quanto unisce in sé il saper fare e il saper usare quel che fa, si ricorda anche la λογοποιική τέχνη⁹. All'inizio del *Protagora* il giovane Ippocrate si dichiara pronto a spendere tutte le sostanze sue e degli amici per imparare l'arte di Protagora¹⁰: i successi di Gorgia, di Prodicò, dello stesso Protagora come conferenzieri e come diplomatici sono ricordati nell'*Ippia maggiore*¹¹. Dolcezza della parola: nell'*Eutidemo* 289e sgg. Socrate osserva: «perché simili uomini, questi compositori di discorsi, quando mi capita di trovarmi con loro, mi sembrano, Clinia, ultrasapienti, e dettata da un dio e sublime l'arte loro. Né c'è da stupirsi, ché tale arte è, sia pur piccola, una parte dell'arte incantatoria¹² e appena inferiore a questa. L'incantatoria è l'arte di fascinare vipere, tarantole, scorpioni, altre bestie e malattie: così l'arte dei discorsi viene a essere l'arte di fascinare e di addolcire, κήλησις τε καὶ παραμυθία, giudici, assemblee e altre folle» (tr. Adorno). Ci sia o no nell'ultima parte un accenno a Trasimaco¹³, è certo che κήλησις e παραμυθία resteranno le proprietà della retorica. Nel *Menesseno* 234c sgg. si ricordano gli oratori che, adornando di bellissime frasi le azioni dei guerrieri caduti in guerra, «affascinano gli animi» γοητεύουσι ... τὰς ψυχάς. Come κήλησις e παραμυθία, γοητεία è vocabolo che qualifica la prosa dei retori¹⁴.

Anche Socrate si serviva della parola per saggiare i suoi concittadini e anch'egli, come i retori, era un «amante della parola». Nel *Lachete* 188c sgg. viene fissato il senso di φιλόλογος di contro a μισόλογος, un tema che sarà ripreso nel *Fedone* 89c-91c. Per il *Lachete* «amante di discorsi» è chi testimonia coi fatti quel che dice, chi dimostra piena coerenza tra parole e vita¹⁵, il che non può aversi se e l'una e le altre non siano fondate sulla verità. Come il Socrate del *Critone* che non si lascia sgomentare dalle parole del volgo, ma segue in tutto «quegli che è l'unico e la stessa verità»¹⁶.

Erano φιλόλογοι in tal senso i retori che Platone vedeva circondati da tanti discepoli? Nonostante tutto, c'era per lui qualcosa che non andava nella retorica: di qui il suo tentativo di salvarla, di darle una dignità che, si sottintende, i retori non le davano. Non si può negare, in effetti, la serietà delle ultime battute dell'*Eutidemo* (307a-c) che vedono un Critone per-

plesso sull'educazione da impartire al figlio. Socrate osserva che in ogni professione ci sono molti dappoco, pochi buoni. Così, pur essendo una cosa bella, καλόν, la ginnastica, la crematistica, la retorica, la strategia, la maggior parte di quanti vi si dedicano fanno ridere. Non per questo tali professioni vanno evitate: si dovrà invece vagliarne il valore e dopo tale esame (βασανίσας 307b) decidere: se la paideia dei retori supera la prova, la si potrà accettare, in caso contrario, bisognerà trovarne un'altra fondata su basi più salde.

Insomma Platone riprova la retorica, quando la considera nell'accezione comune, ma ne prospetta insieme la riabilitazione, se la si collochi in una dimensione più alta. Questo dimostra lo studio del *Gorgia* e del *Fedro*, due dialoghi dedicati quasi esclusivamente all'esame del nostro problema. Il *Gorgia* è riportato dai critici al decennio tra il 395 e il 385 a.C. A. Croiset l'assegna al 395-90: altri al 387-85¹⁷. Certo è che la mancanza di qualsiasi cenno alla teoria delle idee¹⁸, la veemenza con la quale è attaccata la retorica, il giudizio aspro contro gli oratori¹⁹ indicano la presenza costante di Socrate con la sua dottrina e la sua morte — e Socrate bevve la cicuta nel 399 a.C.

Nel *Gorgia* la retorica non è arte, ma pura empiria, «produttrice di persuasione» (453a). Questo è in linea con la mancanza di razionalità che la caratterizza, come caratterizza la poesia²⁰ e si riporta al conflitto, fondamentale in Platone, tra essere e sembrare, tra ragione e senso²¹. Poiché non riesce a elevarsi all'essere, il retore scambia il bene apparente col bene vero, quel che comunemente si chiama piacere col bene, crede potenza effettiva ciò che non lo è, si fa forte d'un'abilità nel parlare che in realtà è debolezza. Tale svalutazione della retorica ha senso quando la si consideri dal piano dell'essere, non lo ha più, se la si consideri dal piano del sembrare. Alla domanda di Polo (462b-c) «che ti sembra sia la retorica?» Socrate risponde: «qualcosa, προᾶγμα²², di cui tu affermi aver fatto un'arte nel tuo scritto²³ che ho letto di recente». Tale προᾶγμα, s'è detto, è una specie di ἐμπειρία, di pratica, con cui ci si rende graditi agli altri (χαρίζεσθαι). Lo scritto di Polo, a cui Socrate accenna, doveva parlare di ἐμπειρία e di τέχνη, come suggerisce *Gorg.* 448c, in cui si riporta un brano

che, secondo alcuni²⁴, era contenuto, se non addirittura apriva il trattato stesso: «molte arti (πολλὰ τέχνη) si danno tra gli uomini trovate sperimentalmente dalle esperienze: l'esperienza infatti, (ἐμπειρία μὲν γάρ) fa procedere la nostra vita secondo arte (κατὰ τέχνην), l'inesperienza a caso». Allo stesso principio si richiama Aristotele in *Met.* I, 1, 981a 3 sgg., adattandolo probabilmente alla sua filosofia: «si produce l'arte (γίγνεται δὲ τέχνη) quando di molte osservazioni di esperienza si forma un giudizio unico e universale riguardante i casi consimili»: così l'osservazione che un certo medicamento che ha giovato a Socrate possa essere utile ad altri, è pura esperienza: al contrario, il giudizio che a tale categoria di malati faccia bene tale medicina è proprio dell'arte. L'esperienza è un rapsodico rincorrersi di fatti slegati e senza motivo; l'arte li connette, dà loro un significato²⁵.

Per Platone, dunque, la retorica rimane esperienza, non è *techne*, anche se può diventarlo: di qui s'intende perché la equipari all'adulazione, in quanto né l'una né l'altra sanno rendere conto di sé davanti alla ragione, né spiegare il vero motivo del loro procedere. Inchiodato alla pratica che di per sé è cieca, il retore non può comprendere che cosa sia razionalizzare gli infiniti punti che formano l'esistenza — e se non si riesce a questo, tutto è governato dall'occasione, dal momento. Il regno del retore è quello della *doxa*, non della verità, del piacere, non del bene: non per niente la parte centrale del dialogo contiene la critica dell'eguaglianza bene = piacere (495a-499b) — ma, appunto perché i più vivono nel mondo della *doxa* e del piacere, non riescono a scorgerne l'intima fallacia. Donde l'assurdo del rapporto retore-demo. Il retore ha del demo una concezione molto bassa: finge di guidarlo, ma in realtà lo adula²⁶, agisce come l'altro gli suggerisce, perché è l'unico modo, questo, per imporre le sue idee e, dunque, il suo dominio sulla polis. Il demo, a sua volta, esalta il retore perché crede ch'egli lo guidi per la vera strada, mentre invece, chi guida tutto è lui, il demo, e il retore non fa che seguire²⁷. Di conseguenza chi doveva essere guida, il retore, è servo, chi dovev'essere guidato, il demo, è guida. Di fronte a tale illogico scambio di funzioni, che non poteva non produrre perturbamenti e rovine, è giustificato il risentimento

di Platone: egli che aveva impostato la sua azione sull'educazione effettiva dei più, doveva vedere nei retori, o, almeno, in molti di loro, il pericolo più grave per la vita sociale, perché, forti di un loro parlare, di un seducente modo di porgere le cose, addormentavano la coscienza delle masse propinando principî che non conducevano alla giustizia. E la giustizia vuole una base razionale²⁸.

Vicino a questo, che è il motivo di fondo della disistima della retorica da parte di Platone, se ne possono ricordare altri, di non minor peso. S'è già accennato al ruolo giocato dalla retorica nella morte di Socrate: l'attesta l'*Apologia* in cui, dal principio alla fine, Socrate confessa di non saper dire che la verità, la quale, però, non l'aveva salvato — e il *Gorgia* ribadisce tale convinzione: «...se dovessi morire per mancanza di retorica adulatrice, so bene che mi vedresti sopportare agevolmente la morte» (522d). Inoltre il nuovo metodo educativo bandito dai retori era fondato in buona parte sul discorso scritto e continuo²⁹, tanto diverso dal dialogo socratico, fondato sull'alternanza della domanda e della risposta: ma, mentre questo impegnava i due interlocutori nella laboriosa ricerca della verità, quello si esauriva molto spesso nella vuota ostentazione di un pezzo di bravura. Si aggiunga infine la spavalderia dei tanti Gorgia, Polo, Ippia e soprattutto l'infinita povertà spirituale di uomini come Eutidemo e Dionisodoro, i quali volevano solo stordire l'ascoltatore giocando sulle parole, interrompendo senza metodo e senza misura, tirando giù, una dietro l'altra, conseguenze a dir poco insensate³⁰.

Potevano essere questi i φιλόλογοι ai quali accenna il *Lachete*?

Tutto ciò e altro ancora spiega la presentazione che Platone fa della retorica e del rapporto sofistica-retorica. Ginnastica e medicina curano il corpo secondo verità, legislazione e amministrazione della giustizia curano l'anima secondo verità. Ma, pur avendo in cura lo stesso oggetto, anima e corpo, lo trattano diversamente: ginnastica e legislazione svolgono un'azione normativa in quanto prescrivono le regole indispensabili per ottenere una condizione ottima nel corpo e nell'anima, mentre medicina e amministrazione della giustizia tendono, per loro stessa natura, a ripristinare un ordine infranto: en-

trambe, infatti, suppongono un male che va represso. Sofistica e retorica, culinaria e truccatura ripropongono la stessa visione, solo che, essendo prodotte non dalla verità ma dall'adulazione, non badano al meglio, bensì al piacere. Il piacere adesca il bambino, l'ignorante, chi non sa elevarsi a una visione più alta delle cose e le giudica tutte in rapporto alle sensazioni ch'esse producono in lui: a costoro il cuoco è più accetto del medico. Di qui il grande potere della retorica e della sofistica. E tuttavia esse sono delle pseudo-arti, destinate a crollare di fronte alle vere arti o a correggere le intrinseche deficienze, impostandosi su basi più ferme.

Il *Gorgia* è fondato sui due concetti dell'essere e del sembrare. Sono entrambi rilevati, anche se la preponderante forza dell'essere mette in secondo piano il sembrare, come dimostra la condanna di ogni forma d'arte, dalla flautistica alla citaristica, alla poesia stessa, motivata dal fatto che vogliono solo divertire, non «migliorare» gli animi, e per questo si rivolgono alla parte passionale dell'anima, non a quella razionale (510e sgg.). Tale visione è frutto di un presupposto razionalistico, comprensibile e giustificabile in Platone, ma che dà al dialogo un andamento talora rigido e amaro³¹. Di qui la possibilità di un ribaltamento della posizione e di un conseguente riscatto della retorica, come delle altre arti, qualora, lasciata la parvenza e riportatasi alla verità, renda migliori gli uomini e cioè li spinga a deporre l'ingiustizia³² (480b-81b). Questo soprattutto nel campo della retorica giudiziaria: ma l'osservazione vale per ogni forma di retorica, perché vicino alla retorica volgare, popolare, c'è una retorica «bella» la quale cerca che le «anime dei cittadini diventino ottime». (503a).

In tal modo si giustificava indirettamente l'innato amore per il bello che Platone non poteva non scorgere nei «bei» discorsi³³, e si teneva conto delle forze della polis tra le quali non ultima era la retorica. Di tale oratoria non si era avuto fin allora esempio in Atene: anche i tanto celebrati Pericle, Milziade, Cimone, Temistocle non fecero appello alla retorica buona³⁴, ché allora, avendo resi buoni i cittadini, costoro, in quanto buoni, non li avrebbero cacciati in esilio, non fecero appello alla retorica adulatoria, ché allora avrebbero potuto evitare quelle condanne. Essi appaiono in una luce strana,

ambigua. In ogni caso, nonostante le opere materiali che suggerirono e il cui utile nessuno può disconoscere, non attesero a quello che è il compito più importante di chi governa, guidare l'anima degli uomini. La figura del vero politico, e cioè del retore vero, Socrate traccia a 504d sgg. e a 521d incarna in se stesso: «io credo di essere uno dei pochi ateniesi, se non l'unico, a coltivare in spirito di verità la scienza politica³⁵, e il solo tra i contemporanei a praticarla, giacché non per compiacere faccio ogni volta i discorsi che faccio, ma mirando a ciò che è il meglio, non a ciò ch'è il gradevole». Quintiliano (*Inst. or.* II, 15, 28) coglie tale posizione quando scrive: «ut appareat Platoni non rhetoricen videri malum, sed eam veram nisi iusto ac bono non contingere». La quale espressione sembra quasi risuonare quella di Socrate (508c): «e pur bisogna che colui il quale intende essere correttamente retore, sia anche giusto e sappia di giustizia: δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα τῶν δικαίων».

Alla ricerca di tale retorica bella è consacrato il *Fedro*. Sulla datazione di questo dialogo c'è ormai sufficiente concordia tra gli studiosi, per lo meno nell'ascriverlo non più alla giovinezza del filosofo, come, seguendo Diogene Laerzio III, 38 e Olimpiodoro (*vita Plat.* 3) si sostenne per il passato, bensì a un'epoca più tarda, insieme al *Teeteto* e al *Parmenide*. Esso è posteriore al *Convito* e alla *Repubblica*, come si deduce da un esame interno³⁶: d'altronde la presenza della dottrina delle idee, la grande maestria nell'orchestrare diversi elementi senza mai dimenticare di ricondurli all'unità, la serrata recensione di tanti retori, non escluso il grande rivale Isocrate, fanno pensare ch'esso appartenga ai cosiddetti dialoghi della maturità, collocabile intorno al 370 a.C. o agli anni immediatamente seguenti; precedette forse il secondo viaggio di Platone per la Sicilia (primavera del 366 a.C.)³⁷ e non si può dire che l'intervallo di tempo tra il *Gorgia* e il *Fedro* sia passato senza conseguenze per il pensiero di Platone a proposito della retorica.

Il problema non è cambiato: che valore ha la retorica? Né è cambiata la risposta: c'è chi la condanna, c'è chi la salva, ma il tutto in maniera più precisa e cosciente di quanto non avveniva nel *Gorgia*. I discorsi che negano alla retorica la natura di arte (τέχνη) sono opposti a quelli che affermano tale

medesima natura: «...certo, nota Socrate, se i discorsi che vengono davanti a noi attestino ch'essa è arte. Perché mi sembra di sentire taluni discorsi che ci si presentano e giurano ch'essa mentisce e non è un'arte, ma una pratica priva di arte ὅτι ψεύδεται καὶ οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή». (*Phaedr.* 260e). È la stessa definizione del *Gorgia* e Platone la ripropone, perché continua a credere che senza la conoscenza del vero non si dia arte retorica («vera arte del dire, dice lo Spartano³⁸, senza che sia agganciata alla verità, non esiste né esisterà mai...» *ibid.* 260e).

Ma allora, se la conoscenza del vero è indispensabile all'arte del dire, bisogna concludere che nel *Gorgia* e nel *Fedro* si ha della retorica la stessa concezione. Solo che qui, ripeto, i problemi sono prospettati in più ampia dimensione: si sente l'uomo più maturo che accetta certe posizioni e le giustifica qualora rispondano a determinate esigenze. Così nel *Fedro* non sono disprezzati i trattati retorici che andavano per la maggiore, anche se si limitavano a esaminare le parti d'un'orazione (esordio, narrazione, confutazione, etc. *Phaedr.* 266d-69c). Né sono disprezzate tali parti, ma se ne dimostra la vera consistenza: sono necessarie nel senso che costituiscono i «preliminari indispensabili dell'arte» τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαιὰ μαθήματα³⁹, hanno valore, cioè, solo in quanto possono aiutare la retorica a realizzare il suo fine. Neppure sono condannati in blocco i retori, anzi, non solo le espressioni che ad essi alludono sono più cortesi⁴⁰, ma è esaltata la potenza di Pericle in quanto ha dato alla sua arte il sostegno del pensiero filosofico di Anassagora⁴¹. Ancora: la retorica amplia con maggiore coscienza la sua sfera d'azione: non è soltanto la collaboratrice della giustizia e non si restringe alle arringhe giudiziarie e politiche, come sostiene Fedro (261b), ma vuole entrare nelle conversazioni private, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, come afferma Socrate (*ibid.* 261a). Motivo di tutto ciò è senz'altro il carattere filosofico⁴² già colto in essa, ma che adesso nel *Fedro* acquista un volto più preciso, in quanto si configura in un metodo. Il processo di Socrate era lontano e non condizionava più il giudizio di Platone: il suo pensiero stesso nel continuo svolgersi aveva raggiunto posizioni nuove che esigevano un nuovo più approfondito esame degli antichi problemi.

Tutto ciò spiega la nuova definizione che della retorica si dà nel *Fedro*: essa è ψυχαγωγία τις διὰ λόγων (261a). Nel *Gorgia* 453a, s'è visto, era πειθοῦς δημιουργός, una formula che, seppure riportata da taluni a Corace e a Tisia, era condivisa da Gorgia⁴³. Ψυχαγωγεῖν ricorre nell'orazione isocratica *ad Nicocl.* 49: può essere, come suppongono alcuni⁴⁴, che Platone abbia tratto il sostantivo corrispondente dal brano isocrateo, togliendogli quella sfumatura dispregiativa che il verbo ha in Isocrate. Comunque il vocabolo è pienamente comprensibile in Platone, perché, se è l'anima l'oggetto della persuasione, chi vuole persuadere, deve rivolgersi all'anima e quanto più conoscerà l'anima, tanto più avrà possibilità di riuscire nel suo intento. Nell'*Alcibiade I* Socrate aveva sostenuto la necessità di conoscere l'anima per agire: se l'uomo è anima, tutto è in funzione dell'anima — il dialogo è rapporto tra anime. L'affermazione non era stata però elaborata, e nel *Gorgia*, che molto probabilmente presuppone l'*Alcibiade*⁴⁵, si riprendono bensì taluni spunti — ad es. l'ignoranza dei più, la critica ai retori, il problema del persuadere etc. — ma, dato l'atteggiamento del filosofo singolarmente duro con la retorica, non vengono esaminati nella loro complessità. Ora nel *Fedro* ricompare l'intuizione così suggestiva dell'*Alcibiade*, secondo la quale l'uomo è anima e il dialogo è dialogo di anime e in tale dimensione si imposta il problema della retorica. Pertanto il retore, se vuol essere degno di tale nome, dovrà conoscere l'anima.

Anche il problema dell'anima aveva compiuto non pochi passi dopo il *Gorgia*: era stato approfondito nella *Repubblica*, nel *Convito*: trova ampia trattazione nel *Fedro* stesso (245c sgg.) che dimostra l'esistenza dell'anima fondandosi sul movimento, un principio che non si coglie nei dialoghi precedenti⁴⁶. L'anima è nel *Fedro* sostanza eterna, dotata d'esistenza atemporale nell'iperuranio insieme alle altre entità eterne: è congenere al tutto e per ciò non se ne può comprendere la natura indipendentemente dalla natura del tutto⁴⁷. Tale asserito è molto complesso, ma la correlazione dei due termini, anima-tutto, fa chiaramente capire come la nuova retorica, proprio perché si rivolgeva al tutto e all'anima, debba avere la testa in aria e non pensare «à grossir ce fatras de procédés et

de formules dont est faite sa routine»⁴⁸. Solo quando si è conosciuto che cos'è l'anima, se qualcosa di semplice o di composto, che cosa può fare o patire, si riuscirà a determinare con quale mezzo la si potrà indurre a tale o tal'altra posizione, e cioè con quale tipo di discorso la si potrà persuadere. Lo stretto rapporto anima-tutto giustifica l'altro, che dal primo procede, anima-discorso, giacché il discorso esprime il tutto. Con ciò Platone ha approfondito un punto fissato nel *Gorgia*: ivi, 454c sgg. si distinguono due tipi di persuasione, uno che dà opinione senza sapere, l'altro che dà scienza. Quest'ultimo è operato dall'insegnamento, l'altro dalla retorica: in entrambi l'anima accoglie una posizione che le viene presentata in quanto condivide i motivi che la sostengono, ma mentre nel primo caso tali motivi sono di natura scientifica, nell'altro no. Nel *Gorgia*, data l'impostazione rigidamente razionalistica di cui s'è detto, questa seconda forma non viene considerata a sufficienza, ma è chiaro che solo su di essa si sarebbe dovuto condurre ogni ulteriore esame. In effetti le scienze, in quanto insegnano, generano una persuasione che è costrizione dell'intelligenza: non si può non «credere» al teorema di Pitagora, se si ammettono i principî della geometria pitagorica e se si conduce la dimostrazione come si deve⁴⁹. In tale caso, direttamente impegnato è τὸ λογιστικόν: ci sono campi, però, nei quali l'uomo è impegnato nella sua totalità e non solo come τὸ λογιστικόν: dunque, quando si vuole discutere di temi che in tali campi rientrano, chi parla deve badare all'anima intera, come intelligenza, come passionalità, τὸ θυμοειδές, come concupiscenza, τὸ ἐπιθυμητικόν — e non per niente nel *Fedro* tali potenzialità sono così diffusamente studiate (*Phaedr.* 246a sgg.). Si dovrà quindi pensare a una forma di πείθειν che, pur esemplandosi sul πείθειν cui tendono le scienze mediante dimostrazione, se ne distacchi sia per i mezzi impiegati (il metodo filosofico non è il metodo matematico) sia per la persona che li impiega, sia per i soggetti ai quali è rivolto, sia, infine, per la materia di cui si occupa — è il πείθειν della retorica buona, ossia della vera psicagogia, la quale, in quanto tale, poggia sulla verità.

Ciò spiega il nuovo rapporto tra retore e uditore. Prima il retore era schiavo degli uditori e questi, in realtà, erano la

guida: adesso il retore sarà psicagogo. Egli conosce la verità, perché solo chi la possiede può persuadere. Tale posizione è così ferma in Platone che la presuppone in tutti i retori, anche in quelli volgari, perché chi vuole ingannare deve conoscere quell'arte «unica per tutte le forme dei discorsi, la quale mette in grado di far apparire simile, nei limiti della possibilità, tutto a tutto, e di scoprire quando altri faccia di queste assimilazioni, tentando di farla franca»⁵⁰. Quindi deve conoscere le infinite simiglianze delle cose per indirizzare su una — e magari su quella falsa — l'uditore: ma non può conoscere la falsa, ripeto, senza conoscere la vera. A 262a sgg. dice che solo chi conosce il vero, può, giocando sulle parole, sviare gli uditori. E a 271c ripete: «...ma quelli che scrivono i trattati di retorica e che tu hai ascoltato, sono furbi matricolati e fingono, pur avendo una meravigliosa conoscenza dell'anima».

Le asserzioni possono essere ironiche se adattate ai retori volgari, sono giustissime se adattate al retore nuovo: la deduzione è d'una logicità indiscutibile. Ai retori suoi contemporanei non interessava la verità, se cercavano soltanto δόξα πλῆθους, 260c, e forse correvano il rischio di indicare al demo il vero che essi, per non conoscerlo, potevano confondere col falso. Per tale ignoranza non erano retori, anche se così li chiamavano — e neppure erano i φιλόλογοι del *Lachete*. Il nuovo retore, invece, che si mette a parlare dopo avere a lungo studiato la «natura» congenere all'anima e, dunque, l'anima e il tutto, vede la verità e la falsità che dalla verità a impercettibili passi si allontana, e quando parla, non solo dice la verità, per la formazione sua stessa, e perché non può non dirla, ma anche perché così esige la presenza dell'uditore. Costui è un'anima, una particolare anima con tutti gli impulsi che di ogni anima sono propri, è la materia sulla quale lavorerà il retore, quando, compreso il tipo di anima che gli sta davanti, dovrà sfruttare ogni elemento per ingenerare in essa la persuasione — il momento opportuno per parlare e per tacere, lo stile conciso o diffuso, che infiamma o impietosisce e così via (272a). Ma se, come si è visto, la retorica, ampliando il suo campo d'azione, si estende anche ai discorsi privati, bisogna ammettere che la funzione del retore e cioè del parlatore diventi generale: in quanto parliamo spesso a un altro con lo

scopo di attirarlo alla nostra posizione, siamo tutti retori e cioè dobbiamo adattare, tutti, i nostri discorsi agli altri: ciò comporta che tutti dobbiamo conoscere l'anima in ogni sua varietà. In tal modo si valorizza il secondo termine del rapporto: l'uditore, il quale, anche se come tale è la controparte a cui chi parla si rivolge, non è più l'elemento passivo, in quanto ignorante, quale lo concepiva l'antico retore⁵¹. Ora tutti, essendo possessori, sia pure non in atto, della verità, potranno essere parte attiva nel ritrovarla e nel riconoscersi in essa. Di conseguenza l'opera di persuasione è sì dovuta al retore che parla, ma è accettata dall'ascoltatore il quale, dietro i suggerimenti dell'altro, saprà elevarsi alla verità. E infatti la verità non è per chi ascolta cosa completamente ignota. Secondo il mito del *Fedro*⁵², le anime vedono qualcosa dell'ente, quando si innalzano nella regione sopraceleste, ciascuna dietro il suo dio: ciò permette un punto d'incontro tra loro sul piano della verità — e su questo piano si possono incontrare chi vuole persuadere e chi deve essere persuaso.

Tale conclusione è perfettamente in linea con le premesse e col pensiero di Platone. Se il retore, ripeto, nella sua azione di persuasione dovesse fare tutto lui, trattando l'altro come qualcosa di passivo, si verrebbe a mortificare l'uditore che, invece, in quanto anima, ha tutta la capacità di ragionare, di ponderare, di giudicare, di ricordare: se, al contrario, il retore fa appello alla verità presentandola in un determinato modo, in un determinato tempo e così via, l'uditore si lascerà persuadere, perché sa che quanto ascolta è la verità ch'egli riesce a ricordare, e riconosce che quella presentazione è, in sostanza, adatta a se stesso. Di qui l'importanza della psicologia nella retorica di Platone: essa poteva recuperare anche le masse che costituivano l'assemblea di Atene, formata, come attestano più fonti⁵³, da gente grossolana e ignorante, ma non del tutto incapace di ricordare la visione sopraceleste.

Vicino alla psicologia, l'altro elemento che sostiene la nuova retorica, s'è visto, è la conoscenza della natura, ch'è data dalla dialettica — e mentre la psicologia bada alle parti logiche e alogiche dell'anima, la dialettica, penetrando la natura, dimostra come la si debba esprimere mediante un discorso ben articolato nella sua struttura e collegato nei suoi

elementi⁵⁴. Essa non è qualcosa di estrinseco, adattabile ai diversi oggetti: è un modo di pensare, meglio, il modo di pensare, perché riproduce il procedere stesso della realtà⁵⁵. In questo il punto più interessante della dialettica platonica. La quale fa leva su due motivi fondamentali, particolarmente evidenziati nel *Fedro*, la definizione e i processi della διαίρεσις e della συναγωγή. La definizione della cosa intorno a cui si discute era stato uno degli interessi precipui di Socrate: tutti i primi dialoghi di Platone vanno alla ricerca di una «definizione»⁵⁶. Ma forse mancava il metodo per raggiungerla, o lo si era solo intravisto. Nell'*Eutifrone* 11b-c ad es. Socrate lamenta che le definizioni fissate nel corso della conversazione sono come le statue di Dedalo: non stanno ferme. Tale difetto deriva dal fatto che il discorso fa appello alla coscienza comune, acritica, la quale non sopporta l'esame al quale Socrate la sottopone — e dunque cade di fronte alle obiezioni, pur indicando frammenti di vero. Adesso, invece, la definizione è agganciata con piena consapevolezza ai due processi della διαίρεσις e della συναγωγή. La συναγωγή o composizione consiste nel raccogliere quel che è disperso nell'unità di una forma: la διαίρεσις o divisione, che è l'inverso, consiste nel risolvere l'unità nelle sue componenti. Tale operazione, che è fondamentale, non va fatta a caso, ma dev'essere adattata alle articolazioni naturali delle diverse unità, in modo che il ritmo delle divisioni riproduca quello della realtà. Il primo processo torna più volte nell'opera di Platone, ad es. nel *Fedone* 100b sgg. e nella *Repubblica* VI, 511a sgg. In entrambi i passi si mette in luce il cammino che porta dalle cose al termine incondizionato o non dipendente, ἀνυπόθετον, che rimane l'idea del bene. Del processo inverso si trova più di un cenno in altri dialoghi, oltre che nel *Fedro*, e a lungo lo si esamina nelle ultime opere di Platone. Entrambi i processi suppongono la realtà come un tutto vivente nel quale è lecito operare, collocando ogni cosa al suo posto, al modo stesso che nel corpo umano le membra hanno tutte una loro posizione e una loro funzione. È una logica esemplata sul reale e che, proprio perché tale, è difficile realizzare — ma è anche l'unica: essa è fonte del pensare e, pertanto, del parlare. «Io per me, dice Socrate⁵⁷, sono amante di tali processi di divisioni e di composizioni, τῶν διαίρέσεων

καὶ συναγωγῶν, onde sia in grado di parlare e di pensare, ἵνα οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν». C'è uno stretto nesso tra parola e pensiero: la parola non può che rendere il pensiero e il pensiero, a sua volta, non può riprendere se non la logica che sta alla base del reale secondo una concezione rigidamente razionale⁵⁸. In siffatto processo divisorio si ha l'errore quando la divisione non è condotta secondo le regole e cioè non rende fedelmente le «divisioni» che si trovano nella realtà, come succede alle partizioni fatte da scalchi maldestri. Per questo il primo e il secondo discorso del *Fedro* non sono modelli di arte oratoria⁵⁹: lo è il terzo e, cioè, il secondo di Socrate, nel quale, con più sicurezza, posto il concetto di μανία, si distingue una μανία umana e una μανία divina, si considera poi la μανία divina e la si quadripartisce⁶⁰ a seconda che si riferisca ad Apollo, a Dioniso, alle Muse, ad Afrodite e a Eros: infine si tratta di quest'ultima. Il continuo ritornare sulla necessità della dialettica nell'ultima parte del *Fedro* lascia intendere l'importanza che Platone le annetteva. In realtà egli portava a maturazione un lungo processo di cui s'è voluto indicare la fonte in questo o in quel pensatore. Aristotele nel *Sofista* fr. 1 Lau. indica in Zenone il padre della dialettica. Ma «dialettica» non è intesa allo stesso modo da tutti coloro che la studiarono. Certo è però che lo svolgimento del processo diairetico dovette essere non poco aiutato dalla struttura stessa del pensiero greco, modellato sui contrari⁶¹, come appare già nei Milesi, e poi con più coscienza in Eraclito 1 DK., ove si parla di un logo che raccoglie in sé le istanze del mondo ontologico, logico e reale e si accenna a un metodo consistente nella distinzione secondo natura di ogni cosa, κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον, parole e azioni⁶². Non importa che Platone non concepisca la natura come Eraclito: più importa che, nonostante la maggiore precisione con cui Platone distingue i tre mondi, tutti li leghi tra loro con una legge la quale, uguale in tutti, in tutti si manifesta. Chi vuole attingere la realtà — e può farlo mediante il pensiero che si esprime con parole — non può non riportarsi all'unica legge che in essa si cela e che, insieme, modella pensiero e parola.

Pensare è, dunque, cercare la legge della realtà, come parlare è esprimere con parole tale legge: è logico, quindi, che

chi si mette a siffatto lavoro di ricerca, con tutti i processi ch'esso comporta, non possa essere mosso da interessi umani: egli cerca l'opera divina che si riscontra nella realtà, nel pensiero e nella parola. E in ciò fa opera accetta agli dèi: «e tutto questo non l'acquisterà mai senza molta fatica, fatica che il saggio deve affrontare non per parlare ed operare di fronte agli uomini, ma per poter dire cose accette agli dèi ed agire in maniera accetta in tutto nei limiti del possibile: ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν» (*Phaedr.* 273e)⁶³.

Non senza motivo in questo passo tornano con insistenza vocaboli legati a χαρίζεσθαι, che nel *Gorgia* indicava il fine del retore e che, mentre nel *Gorgia* è riprovato, qui è accettato in quanto riportato agli dèi. Il nuovo riferimento lo colloca in una dimensione diversa, ché gli dèi non abbisognano dell'adulazione degli uomini, data la concezione che di loro ha Platone⁶⁴, sicché cercare di ingraziarseli non si può se non sulla base della verità e la verità l'uomo non la raggiunge se non con la dialettica. Questo, a sua volta, spiega la denominazione che Socrate propone per quanti hanno redatto discorsi o poesie con o senza accompagnamento musicale o trattati politici fondandosi sulla verità: dovrebbero essere chiamati non in rapporto al genere degli scritti da loro composti, ma alla serietà dei loro sforzi e poiché i loro sforzi si sono indirizzati al vero, dovrebbero essere definiti tutti filosofi, amanti della sapienza⁶⁵.

La somma della dottrina svolta nel *Fedro* si ha a 277b-c: «fino a che non si conosce la verità sul soggetto di cui si parla o si scrive e non si è in grado, poi, di definirlo in se stesso, e, avendolo definito, non s'è appreso come dividerlo nelle sue specie fino a che è divisibile; se, in seguito, dopo l'analisi fondata sullo stesso metodo, della natura dell'anima, non si scopre per ciascun aspetto di questa natura il tipo di discorso che gli è adatto, e su questo non si costruisce e si ordina il discorso, con uno stile tutto screzi e comprendente tutti i toni dell'armonia per un'anima complessa e con uno stile lineare per un'anima semplice, no, fino a questo momento non si sarà in grado di trattare l'oratoria a regola d'arte...»⁶⁶. Qui è chiaramente prospettata la necessità di cogliere la verità e, insieme, di calare tale verità in un discorso appropriato all'anima.

Pertanto Platone nel *Fedro* ha approfondito un problema che si trascinava dietro da molto e che riguardava la possibilità della «persuasione». Per giustificare tale possibilità egli fa appello alla psicologia dell'ascoltatore e alla dialettica. Come del resto osserva la retorica a Socrate e a Fedro: «ma che state dicendo, o meravigliosi uomini? Io, per me non costringo nessuno che ignori il vero ad apprendere a parlare, ma se il mio consiglio ha un qualche valore, dopo che se ne sarà impossessato, allora mi prenderà in mano. Ed ecco ciò che io sostengo ad alta voce: che senza di me, chi conosce l'essere delle cose, non per questo avrà l'arte del persuadere»⁶⁷. Insomma, per prospettare tutt'insieme il problema, può parlare chi fonda il suo discorso non sul sapere — è colui che in *Gorg.* 454a-55a produce precisamente l'opinione senza il sapere. Tale agire è, per non dire altro, pericoloso: va dunque usato con la massima circospezione, e per questo con la massima circospezione va osservato il comportamento comune dei retori che a tale agire fa appello. Quanto a chi sa il vero, c'è una dimostrazione, come nelle matematiche, che produce la scienza (cfr. *Gorg.* 454d-e): è la dimostrazione scientifica che per sua natura si rivolge al λογιστικόν dell'anima. Ma ci sono verità anche in altri campi, più complesse, perché rifiutano di essere inquadrare in un orizzonte rigidamente scientifico, non sono rintracciate col metodo usato per le altre, hanno bisogno di essere presentate in un determinato modo perché se ne avverta la natura vera. Sono, ad es. le verità morali, che cos'è il bello, che cosa il buono, che cosa il giusto e via dicendo⁶⁸, le verità di cui si discuteva tanto spesso nei tribunali, nelle assemblee, tra la gente, e sulle quali era difficile trovare un accordo. Ché mentre le verità scientifiche non coinvolgevano le altre parti dell'anima, qui succedeva proprio questo: l'utile personale scalzava l'utile vero, e cioè, il giusto, e presentava se stesso al posto dell'altro, rendendo disagevole affrontare la strada che unica andava scelta e percorrerla fino in fondo. La retorica, qual era comunemente intesa, esaltava senza criterio qualunque posizione si presentasse giovevole all'effetto che si voleva raggiungere, per cui, se un metodo c'era per cogliere la verità, lo si disattendeva, addirittura lo si ignorava e al posto del sapere si faceva anche qui appello alla doxa e così si ricadeva in

quella retorica dalla quale, s'è detto, ci si deve guardare. È proprio questo metodo che Platone vuole riscattare: una volta fissatolo e dedotta, insieme, la verità, si potrà calare la verità così dedotta nella retorica, perché parli non solo al λογιστικόν ma all'anima tutt'intera e in essa generi persuasione. Tale retorica suppone la conoscenza dell'anima e la conoscenza della verità, e per questo è differente dalla retorica dei retori e dalla dimostrazione che dà il sapere. È la retorica bella, la nuova retorica preconizzata da Platone.

S'intende di qui lo sforzo ch'egli compì per costruire il nuovo tipo di retorica. Ma ci riuscì davvero?

Cercare la verità è giusto: ma si può sempre trovarla? Quando non per malvagità di intenzioni, ma per intrinseca natura di fatti, per complesso intrecciarsi di circostanze, la verità è irraggiungibile, non ci sarà più retorica bella? E se non ci sarà questa, non si potrà più agire, non si potrà più parlare? In tali casi il «sembrare», il «verisimile» acquistano un significato nuovo rispetto a quello che hanno quando li si mette in relazione all'essere. Su questo punto s'inserirà Aristotele con la sua critica⁶⁹.

Un'altra obiezione deriva dalle premesse platoniche. Il demo è composto di tante persone, ciascuna con un'anima propria, bisognosa, quindi, ciascuna di un suo discorso per essere persuasa. Come potrà il retore parlare a tutte e tutte persuadere? Platone (*Phaedr.* 271e sgg.) esamina di preferenza l'uomo singolo, del quale il retore cerca di riconoscere la natura in modo che poi possa adattargli determinati discorsi. Nell'*Alcibiade I*, 114b-c si afferma che è della stessa persona persuadere l'uno e i molti: ma ciò vale per quella che si può dire persuasione scientifica, e cioè un arrendersi davanti alla dimostrazione: non vale nel nostro caso in cui si fa appello a capacità e attitudini proprie di ciascun individuo, differenti in tutti. Come attrarre in concreto i più se chi parla parla a tutti, e non a ciascuno personalmente? L'unica soluzione possibile del problema è che il retore, nonostante parli a tante persone, a tante anime, le convogli tutte, o la maggior parte, in un determinato tipo al quale applichi il suo discorso. Tale è l'opinione del Taylor⁷⁰, ripresa, pare, dall'Hackforth⁷¹: ma così si mortifica quella spontaneità che è propria di ogni

anima e che Platone non poteva respingere, anche se non disdegnava certe distinzioni tra uomini liberali e illiberali. Forse nel tentativo di rivalorizzare la retorica, egli non è riuscito a superare il contrasto tra il suo convincimento che la persuasione viene dal dialogo (e il dialogo è sempre da anima a anima) e la realtà che invece poneva spesso l'uno di fronte ai molti. Quindi, per riscattare la retorica, le dà una base filosofica, quella del dialogo, senza peraltro valutare la difficoltà di adattare tale nuova concezione al mondo che lo circondava⁷². Possibile è solo la parola di un'anima all'altra: possibile è solo la retorica applicata a quel dialogo che si istituisce tra uno che parla e uno che ascolta e della cui efficacia Socrate aveva dato esempi infiniti. Socrate era morto perché aveva disdegnato la retorica nel senso comune e aveva parlato la verità: ma se anche fosse ricorso alla retorica prospettata nel *Fedro*, come avrebbe potuto convogliare in un discorso solo tanti discorsi quanti erano gli ascoltatori? L'*Apologia*, ripeto, dimostra l'estrema difficoltà di un simile assunto⁷³. Più realisticamente Aristotele sistemerà tutta la questione, distinguendo la retorica in giudiziaria, epidittica, deliberativa, esigenti, ciascuna, un discorso proprio, fornirà all'oratore come strumenti di prova l'entimema e l'esempio, e a siffatte prove aggiungerà, quali strumenti di persuasione, l'*ethos* e il *pathos*⁷⁴.

Data l'esclusiva centralità che assegna alla verità scientificamente dedotta, Platone non poteva andar oltre la concezione che della retorica abbozza nel *Fedro*: nei dialoghi posteriori tornerà sulla dialettica, l'arricchirà, l'approfondirà, ma un lavoro del genere non si ripercuoterà sulla retorica che indirettamente: in questi, come nel *Fedro*, che è forse il più lirico dei suoi dialoghi, egli, ripeto, non vede altra verità che quella faticosamente costruita dal logo, e quindi, anche se non vuole, gli sfugge non piccolo campo dell'esperienza, quello precisamente sul quale opererà Aristotele.

2.

IL GRILLO E LA POLEMICA CON ISOCRATE

Nella battaglia combattuta nel 362 a.C. a Mantinea da Ateniesi e Spartani contro la confederazione capeggiata dai

Tebani e che, a causa della morte di Epaminonda, si risolse per costoro in un nulla di fatto, morì anche Grillo, figlio di Senofonte. Più precisamente Grillo morì nello scontro tra le opposte cavallerie che precedette di poco la battaglia vera e propria⁷⁵. Tale morte dovette suscitare un certo scalpore ad Atene, data la personalità di Grillo⁷⁶ e del padre. Discepolo di Socrate, bandito da Atene, Senofonte aveva da giovane abbracciato la causa di Sparta, seguendo le spedizioni di Agesilao e alla fine aveva ricevuto, in premio delle sue fatiche, quel podere di Scillunte nel quale, da agiato gentiluomo di campagna, aveva redatto non poche opere. Intorno al 367 a.C. era stato infine richiamato in patria con un decreto di Eubulo⁷⁷, un richiamo che doveva costargli molto caro.

Quali reazioni avrebbe suscitato nel vecchio filospartano la battaglia di Mantinea? Il suo atteggiamento verso Atene era sincero e lo dimostra il fatto che, non più in grado di combattere personalmente, aveva mandato al suo posto i figli Grillo e Diodoro. Ma non si può neppure sostenere che non ci fosse qualcosa di misterioso in quell'uomo di cui taluni conoscevano i sogni d'una grande monarchia⁷⁸ e dietro il quale, poi, c'era onnipresente l'ombra di Sparta. D'altronde, tornato ad Atene, egli aveva riallacciato rapporti con gli antichi condiscipoli⁷⁹, la cui attività non sfuggiva a nessuno. Era allora del tutto illogico nutrire speranze e sospetti per il futuro⁸⁰?

Tutto questo e altro⁸¹ spiega perché tante voci si levarono da parti diverse e per motivi diversi, talune sollecitate forse da Senofonte stesso⁸², alla morte di Grillo. Scrive Diogene Laerzio II, 55: «Aristotele dice che innumerevoli, *μυρίοι*, furono quelli che composero encomi ed epitafi per Grillo, in parte anche per ingraziarsi il padre di lui. Inoltre Ermippo nella vita di Teofrasto⁸³ afferma che anche Isocrate redasse un encomio di Grillo». La citazione delle due fonti, Ermippo il callimacheo e Aristotele, conferisce verità al brano di Diogene, il quale probabilmente conobbe il *Grillo* aristotelico, come sembra indicare l'informazione tanto puntuale relativa allo scopo di quelle opere contro cui polemizzava, *τὸ μέρος καὶ τῷ πατρὶ χαρίζόμενοι*, e che solo un contemporaneo agli avvenimenti aveva interesse a registrare. *Χαρίζεσθαι*, s'è notato, è un verbo non di rado ricorrente nel *Gorgia*⁸⁴ per indicare

l'azione del compiacere agli uomini, in qualunque modo, propria dell'adulazione e, dunque, della retorica intesa nel senso comune. Più che naturale, poi, che taluni retori volessero entrare nelle grazie del vecchio signore, alla cui statura morale il dolore recente aggiungeva un tratto caratteristico, a quanto lascia intendere Diogene II, 54-55 che idealizza la maniera in cui Senofonte avrebbe appreso la morte del figlio.

Tale *χαρίζεσθαι* esigea che nell'encomio non mancasse una consolatoria, di cui vari esempi si hanno nel mondo antico⁸⁵: il punto centrale, però, restava l'encomio — e qui le adulazioni non potevano mancare. «Sappiamo tutti, dice Isocrate (*Busir.* 4), che chi vuole elogiare uno (*εὐλογεῖν*), deve affermare che possiede più virtù di quante ne ha, chi vuole biasimare, deve fare il contrario». Ed è tanto convinto di ciò, che redige il suo *Elena* per contrapporlo all'omonimo scritto di Gorgia e dimostrargli (*Hel.* 14-15) come, nonostante tutto, lui, Gorgia, non aveva messo insieme un elogio della donna, bensì l'apologia della sua condotta: e lo stesso tenta di fare col suo *Busiride* di contro all'omonima composizione di Policrate (*Bus.* 5). Tali prodotti ibridi, non sentiti, dovettero pullulare alla morte di Grillo, come attesta Aristotele.

Impossibile pensare che l'opera di Aristotele si allineasse ad esse, dato che l'encomio era per Platone e per Socrate un componimento fondato sulla verità⁸⁶ — e tale dove'essere in sostanza anche per lui. Quindi, lungi dall'accodarsi a tali scritti, il *Grillo* ad essi si opponeva e li criticava. Del resto Platone aveva fatto lo stesso più volte nei suoi dialoghi: nel *Fedro* aveva criticato un discorso di Lisia, nel *Protagora* un'affermazione di Simonide, nel *Simposio* all'encomio sviscerato di Eros recitato da Agatone, aveva opposto quello più sobrio e contenuto di Socrate.

Proprio perché in relazione a un avvenimento sicuramente databile, il *Grillo* può essere datato anch'esso: in effetti non dovette vedere la luce molto tempo dopo la morte del giovane, sia perché a quella morte era legato, sia perché, se rappresentava la presa di posizione di Aristotele (e forse dell'Academia) di fronte a opere consimili, dovette essere più o meno contemporaneo a queste. Quindi il 362 a.C. è il *terminus post quem* del *Grillo*. Per trovare il *terminus ante*, si

pensi all'importanza che il *Grillo* ebbe per Aristotele in relazione al corso di retorica ch'egli tenne, con molta probabilità dopo il 357 a.C., l'anno in cui terminò gli studi prefilosofici. Il corso di retorica è generalmente collocato intorno al 356-55 a.C.⁸⁷, sicché il *Grillo* può essere posto in uno degli anni che vanno dal 362 al 356-55, e più precisamente uno o due anni dopo la prima data, uno o due anni prima della seconda, per cui si viene a fissare con maggiore precisione il triennio 360-358 a.C.⁸⁸. Il secondo termine, del 358 a.C. trova ulteriore conferma in un'altra considerazione: come vedremo, la scuola isocratea rispose all'attacco aristotelico con un altro attacco dovuto a Cefisodoro, e tale risposta risale al 356 a.C. o poco dopo.

Sono due i punti su cui ci si deve fermare per avere piena comprensione del fr. 1: *μυρῖοι ὄσοι* e *χαριζόμενοι*, e mentre quest'ultimo evidenzia, s'è detto, il servilismo di quanti ricorrevano a ogni mezzo per raggiungere il loro scopo, l'altro fissa una constatazione che, però, non poteva non stupire un osservatore attento come Aristotele, non ateniese, ma che aveva senz'altro conosciuto Senofonte nei pochi anni intercorsi tra il decreto di amnistia del 367 a.C., l'anno stesso in cui era entrato nell'Academia, e il 362 a.C., l'anno della morte di *Grillo*. Non solo l'aveva conosciuto, ma ne aveva seguito l'attività letteraria, se, come spero di dimostrare, l'avrebbe più tardi inserito come interlocutore in un suo dialogo, il *Nerinto*⁸⁹.

I due punti suggeriscono una serie di domande che Aristotele dovette porsi e, insieme, giustificano le conclusioni alle quali arrivò, conclusioni non dissimili da quelle a cui era giunto Platone qualche decennio prima, osservando lo stesso fenomeno in altra dimensione. Come si spiegava il numero così sostenuto di quegli scritti? E com'erano strutturati? Come interpretavano certe azioni del giovane caduto in guerra, e certe azioni del padre? Come pretendevano di reggere il cuore del padre e di indicargli una solida condotta morale? A quali mezzi facevano appello per raggiungere il loro scopo? Non erano forse l'esaltazione del sembrare, e, dunque, dell'adulazione, di contro all'essere e, dunque, alla verità? Ma così Aristotele tornava alla stessa opposizione

«sembrare-essere» che già abbiamo visto sostanziare il *Gorgia* e il *Fedro*. S'intende pertanto la veemenza con cui assalì la retorica, tanto più che al coro di quanti scrissero encomi non mancò colui il quale era il capo della scuola avversaria dell'Accademia: Isocrate. La notizia è tanto più interessante, se si pensa che a Isocrate risale l'encomio di persone viventi o morte da poco⁹⁰.

Senza dubbio lo studio dei rapporti tra Isocrate e Platone può gettare molta luce per la piena comprensione di talune loro posizioni, data la grandezza dei personaggi, l'importanza delle loro scuole e l'impostazione del loro pensiero. Tali relazioni si configurano come una serie di scontri più o meno aperti, più o meno individuabili, che hanno inizio con l'apertura della scuola di Isocrate e cioè intorno al 390 a.C. e si protraggono a lungo con interventi diretti dell'uno e dell'altro caposcuola e, indiretti, dei loro scolari⁹¹. Intorno al 360 a.C., quando apparve il *Grillo*, le due scuole avevano ciascuna una sua fisionomia. Erano fondate entrambe sulla «filosofia», anche se in un modo l'intendevano gli accademici, in un altro gli isocratei. Per gli accademici la «filosofia» era essenzialmente la dialettica, lo studio delle idee in funzione della verità, base di ogni attività umana e, dunque, anche della retorica, come s'è visto: per gli isocratei «filosofia» era la «cultura umanistica» in cui la retorica aveva gran parte⁹². Per questo Isocrate guarda più da vicino alle cose e cerca di comporle nella maniera più semplice e, insieme, più conveniente: soprattutto bada all'utile, a τὸ χρήσιμον, incapace di levarsi a τὸ καλόν. Insomma non riesce a collocare il problema educativo in una dimensione filosofica, quale l'intendeva Platone. È questo l'abisso che lo separa da Platone. La lettura di un qualunque scritto di Isocrate rivela uno spirito attento, diligente, pieno di interessi e di buone intenzioni, ma che non può essere paragonato alla vastità insondabile dello spirito platonico. C'è un salto qualitativo di anime. Isocrate parla a lungo di filosofia e l'intende e l'esalta a modo suo: celebra la potenza della verità, dice che l'oratore ha bisogno di particolare natura, di esperienza e di educazione e sottolinea l'importanza dell'educazione: accenna alle ἰδέαι dell'orazione e cioè ai concetti che si convengono ai diversi argomenti e illustra la necessità di collegarli, di ordi-

narli per realizzare qualcosa di uno e di armonioso⁹³: ma dov'è l'anelito all'idea di Platone, la dolorosa e gioiosa via al raggiungimento dell'essere? Da buon platonico Aristotele noterà più d'una volta tali differenze⁹⁴.

Non rientra nel disegno della presente ricerca seguire la complessa trama dei rapporti intercorsi tra le due scuole: basterà indicare solo talune date fondamentali. Cominciamo col *contra sophistas*, che risale all'apertura della scuola isocratea: in esso si bandisce quel tipo di educazione modesto, ristretto, studioso dell'utile, al quale s'è accennato⁹⁵. Seguono l'*Elena* e il *Busiride*. L'*Elena*⁹⁶ contiene un preciso attacco contro il *Protagora* e ribadisce l'idea basilare della pedagogia isocratea: «è molto meglio avere opinioni convenienti intorno a quanto è utile che possedere una conoscenza esatta intorno a quanto è inutile, e avere una piccola superiorità nelle cose grandi che distinguersi nelle piccole, le quali non recano nessun giovamento alla vita»⁹⁷. Il *Busiride* riecheggia analoghi spunti della *Repubblica* di Platone⁹⁸ e vorrebbe, come l'*Elena*, criticando le opere altrui, presentarne delle altre⁹⁹, più adatte alla natura del tema e alla sensibilità dei lettori. Così nell'*Elena* e nel *Busiride* si dà non poco spazio a questioni di interesse pratico, politico, morale, nell'*Elena* con l'esame delle riforme di Teseo¹⁰⁰, nel *Busiride* con l'analisi delle istituzioni politiche d'Egitto¹⁰¹: tale osservazione riporta i due scritti ai primi anni di attività della scuola.

Non mancarono risposte da parte dell'Academia. Tra le prime va ricordato l'*Eutidemo*, redatto intorno al 387 a.C.¹⁰² che è un violento attacco contro gli eristi: alla fine accenna a un personaggio che sta al confine tra il filosofo e il politico¹⁰³: in questo si è soliti scorgere Isocrate. Al di là di altre e buone osservazioni che avallano l'identificazione, va rilevato come fosse estremamente logico che nel dialogo contenente il prorettico di Socrate¹⁰⁴ e diretto contro l'eristica, fosse fissata e criticata, alla fine, la posizione dell'altra scuola che pretendeva di avere non pochi punti di contatto con l'Academia. Era solo una pretesa, ché si trattava di espressioni e di atteggiamenti esteriori: la sostanza era diversa. A costoro, al confine, s'è detto, tra filosofi e politici, Platone assegna il terzo posto dopo filosofi e politici, in quanto per la loro stessa natura non

erano in grado di esprimere appieno né l'uno né l'altro. Dopo l'*Eutidemo* c'è il *Fedro* che, nelle ultime pagine, fa espressamente accenno a Isocrate, il quale supererà tutti i retori contemporanei, proprio per quella «filosofia» ch'abita nel suo spirito. Molto probabilmente l'augurio è sincero¹⁰⁵. Platone voleva esortare Isocrate a esercitare in maniera più consapevole quell'eloquenza nella quale era senza discussione la personalità di maggiore spicco. C'era, dunque, alla base di quell'augurio, il desiderio d'una rigenerazione politica, frutto d'una rigenerazione morale, che, in sostanza, è la spiegazione ultima della filosofia stessa di Platone.

Non sappiamo come Isocrate rispose a Platone e talune ipotesi formulate al riguardo non sono del tutto convincenti¹⁰⁶. Ma così ci siamo avvicinati al *Grillo*, dato che il *Fedro* si colloca, come s'è visto, negli anni successivi al 370 a.C. Il *Grillo* continuava la polemica iniziata una trentina d'anni prima col *contra sophistas*, polemica che s'era ampiamente espansa se non coinvolgeva più solo i capiscuola, ma anche i discepoli — e Aristotele nel 360 a.C. era ancora discepolo dell'Accademia.

3.

PROBLEMI RELATIVI AL GRILLO:
LE ALTRE OPERE RETORICHE DI ARISTOTELE

Si ritiene comunemente che il *Grillo* fosse un dialogo¹⁰⁷, perché, essendo tra le prime opere, se non la prima, di Aristotele e insistendo sulle orme del *Gorgia* e del *Fedro*, doveva riprodurre la forma, la quale, d'altra parte, gli offriva pure la possibilità di mettere in campo più opinioni e di difendere quella in cui credeva: c'è chi ritiene addirittura che vi comparisse Grillo come interlocutore, o Aristotele stesso¹⁰⁸.

Il titolo nel catalogo di Diogene suona *περὶ ῥητορικῆς ἢ Γρυῖλος α'*, in quello Anonimo *περὶ πολιτικῆς ἢ Γρυῖλος γ'*. Difficile spiegare la diversa ampiezza che i due cataloghi gli attribuiscono (tre libri nell'Anonimo, uno in Diogene Laerzio: si dovrà forse pensare a un errore dell'Anonimo)¹⁰⁹ e la diversa formulazione del titolo. Secondo Heitz¹¹⁰, il *περὶ πολι-*

τικῆς dell'Anonimo sarebbe un errore provocato dal πολιτικόν, il titolo che nello stesso catalogo precede il *Grillo*. Potrebbe essere, ma dire una parola definitiva mi sembra impossibile. Più interessante è notare il doppio titolo che riproduce il tipo di titolazione risalente, s'è visto, all'Accademia, e che Aristotele ripropone più volte¹¹¹.

Sui brani riportabili al *Grillo* c'è sostanzialmente concordia tra gli studiosi: sono D.L. II, 55 e QUINT. *inst. or.* II, 17. Così il Rose e l'Heitz¹¹². Il Ross ha aggiunto un terzo frammento, QUINT. *inst. or.* III, 1, 13¹¹³; il Bernays questo e un quarto, e cioè DION. HAL. *Isocr.* 18¹¹⁴; il Chroust un brano tratto dalla *Retorica* di Filodemo di Gadara¹¹⁵. Ne parleremo in seguito.

Il *Grillo*, s'è visto, non era una mera consolatoria e una mera esaltazione del giovane caduto in battaglia: potevano, sì, la consolatoria e l'esaltazione, trovar luogo in esso, ma indirettamente. Il tema era la retorica. E lo dimostra il fr. 2. È tolto dalla *inst. or.* di Quintiliano, II, 17, un capitolo che indaga se la retorica sia un'arte. Quintiliano pienamente convinto di tale tesi, ritiene che i sostenitori della tesi opposta volessero non tanto esprimere il loro pensiero sull'argomento, quanto esercitare l'acume intorno a un soggetto difficile (par. 4). E dopo avere fissato i rapporti tra natura e arte, e stabilito che l'arte trae la spinta dalla natura e perfeziona il dato naturale, continua col fr. 2 par. 14 «Aristotele poi etc.».

Dunque, nel *Grillo* Aristotele «excogitavit», escogitò, elaborò, trasse fuori in seguito a meditazione, «worked out» col Ross e non tanto «espose» con Faranda¹¹⁶, alcuni argomenti al fine di dimostrare che la retorica non è arte: «excogitavit» esprime lo sforzo di Aristotele nel cercare di aggiungere a quelle del Maestro altre critiche contro la retorica. Tali critiche erano presentate come «suptilitatis suae argumenta», argomenti della sua sottigliezza: «suptilitas» vorrà evidenziare l'atteggiamento proprio di Aristotele nel penetrare un problema e rilevarne ogni sfumatura. Rientrava in tale atteggiamento anche il bisogno di sintetizzare o, meglio, di dare una sistemazione logica a non poche obiezioni che il *Gorgia* e il *Fedro* presentavano in uno stile ampio e colorito: si preannunciava così nel *Grillo* ciò che si constata altrove, ad es. nell'*Eudemo*,

che riprende e sistema l'obiezione dell'anima-armonia derivante dal *Fedone*¹¹⁷. Proprio perché era una ricerca pura, «quaerendi gratia», è chiaro che Aristotele non potesse non esaminare l'oggetto da tutti i punti di vista: ciò esige che si raccogliessero gli argomenti contro e quelli a favore¹¹⁸. E questo è richiesto da più motivi:

1. in caso contrario, si verrebbe a porre in lui una cecità illogica, in quanto dimenticava proprio il punto fondamentale di tutta la polemica che sulla retorica era stata ingaggiata da Platone contro Isocrate, sofisti, retori e che costituiva la parte essenziale del *Gorgia* e del *Fedro*: la ricerca d'una retorica vera. Se si ammette, e a buon diritto, che nell'affrontare il problema delle idee Aristotele non poté non tener conto delle difficoltà che in proposito si agitavano nell'ambiente accademico, perché il contrario si vuole ammettere riguardo alla retorica? Se nel *Gorgia* e nel *Fedro* Platone aveva tentato di salvarla in qualche modo, perché non doveva fare lo stesso Aristotele, approfondendo il problema e cercando una soluzione nella direzione indicata dal Maestro?

2. È opinione comune che la *Retorica*, per lo meno i primi due libri nella quasi totalità, siano abbastanza antichi, tra quelli di Aristotele (cfr. *supra* nota 89). È lecito supporre di conseguenza che allo stesso tempo risalgano posizioni analoghe, svolte con molta probabilità nel *Grillo* — qui naturalmente erano calate in forma diversa, adattate cioè all'andamento del dialogo. E, dunque, certe critiche alla retorica potevano configurarsi come obiezioni, come posizioni contro, opposte ad altre, a quelle in favore.

3. La supposizione trova conferma nel tipo d'insegnamento impartito da Aristotele, del quale ci informa Ermippo in DIOGENE LAERZIO V, 2 sgg. e che consisteva nel dibattere pro e contro una tesi¹¹⁹. Quando redasse il *Grillo*, Aristotele non aveva dato inizio all'insegnamento, ma poteva averne concepito la struttura, fondata su un dibattito di quel tipo.

Certo, però, quel che Quintiliano tramanda a proposito del *Grillo* deriva da altra fonte, non da lettura diretta del dialogo. Ché Quintiliano non ha letto il *Grillo*. E lo dimostra

egli stesso. In primo luogo mette Aristotele insieme agli altri retori e scrive che risponderà in breve alle loro obiezioni: «*h i complura dicunt sed ex paucis locis ducta: itaque potentissimis eorum breviter occurram, ne in infinitum quaestio evadat*». E dopo aver riportato le obiezioni più comuni, conclude: «*haec sunt praecipua quae contra rhetoricen dicantur: alia et minora et tamen ex his fontibus derivata*». In secondo luogo, nello svolgere le obiezioni fa appello a termini non solo academico-peripatetici, ma anche stoici: si badi a «*perceptio*» per cui nota 124. In terzo, Quintiliano oppone al dialogo aristotelico poco conosciuto il più conosciuto trattato: «*sed idem de arte rhetorica tres libros scripsit*». La *Rhetorica* aveva come proprio oggetto l'arte del dire e in essa il pensiero di Aristotele si presentava in forma precisa e decisa, non fermo sull'instabile equilibrio delle due parti contrapposte. Era naturale che ad essa attingesse Quintiliano, anche perché, al contrario dell'altro, era più nota e più a portata di mano. Riguardo al *Grillo* le notizie dovevano essere più vaghe e imprecise, filtrate attraverso un qualche manuale, nel quale comunque era rifluita la tradizione che in sostanza risaliva sempre ad Aristotele e al Maestro.

Affrontando ora più da vicino l'asserto quintiliano, ci si presentano due problemi:

a) si può ricostruire un qualche argomento "escogitato" da Aristotele?

b) che cosa significano, che senso hanno in Aristotele le due posizioni?

Quintiliano *inst. or.* II, 17, 15 cita tra quanti negavano che la retorica fosse un'arte, oltre Aristotele, solo Critolao, Atenodoro di Rodi¹²⁰, Agnone¹²¹, autore di un attacco contro la retorica, e Epicuro «*qui disciplinas omnes fugit*»¹²². L'elenco è scarso, ma se il *Grillo* e la *Rhetorica* proponevano le argomentazioni proprie dello Stagirita, modellate ovviamente su quelle del Maestro, è lecito concludere che offrirono del problema un panorama sufficientemente completo, al quale dovevano riportarsi quanti avevano ripreso la questione — e lo conferma un confronto tra Quintiliano, Sesto Empirico e Filodemo¹²³, studiosi in epoche diverse degli stessi problemi

di retorica. Sarà interessante quindi esaminare le obiezioni che Quintiliano adduce contro la retorica alla luce delle opere retoriche di Platone e di Aristotele. Ecco le principali:

1. tutte le arti hanno una materia («habere materiam»): la retorica non l'ha: dunque (§ 17);

2. nessun'arte ammette opinioni false, in quanto non può esistere senza la «visione percettiva»¹²⁴ che è sempre vera. Ma la retorica ammette opinioni false, dunque (§ 18);

3. tutte le arti hanno un fine ben preciso («finem aliquem propositum»): la retorica non l'ha e talora non mantiene quel che ha promesso: dunque (§ 22 sgg.);

4. la retorica fa ricorso a mezzi illeciti («vitiis») perché dice il falso e muove gli affetti («adfectus movet»): ma nessun'arte si comporta in tal modo: dunque (§ 26 sgg.);

5. nella discussione retorica si parla pro e contro un argomento: di qui si conclude che la retorica si oppone a se stessa, distrugge se stessa: ma nessun'arte è contraria a se stessa, nessun'arte distrugge se stessa: dunque (§ 30 sgg.).

Sono queste le cinque obiezioni che ci interessano perché dal § 36 in poi Quintiliano si occupa di due obiezioni tolte al *de oratore* di Cicerone: anche su un'altra più generale, riguardante i rapporti tra natura e techne, si sofferma a lungo, richiamando Antonio e Lisia¹²⁵.

Per rispondere alla domanda posta sotto a) potremmo seguire questa strada. Nella *Retorica*, soprattutto nelle prime pagine, si sente l'eco di tali obiezioni, anche se, s'è accennato, dato il carattere dell'opera, fondamentalmente scientifica, vengono presentate sotto altra forma: tornano cioè come chiarificazioni o specificazioni o aggiunte di determinate posizioni. Forse in tal modo Aristotele ha voluto copertamente richiamare alla memoria idee inserite nel *Grillo*. Quindi il convenire di Quintiliano e della *Retorica* potrebbe essere un indizio abbastanza sicuro per dedurre che quell'idea si trovasse nel *Grillo*, o derivata dal Maestro o escogitata da lui¹²⁶. Cercheremo pertanto di vedere come le idee della *Retorica* possano essere state nel *Grillo*, ricordando che Platone non condanna mai assolutamente la retorica, ma le lascia una via di salvezza: tale punto non poteva sfuggire ad Aristotele, in quanto rap-

presentava il cardine della questione e gli dava la possibilità di atteggiare dialetticamente il suo pensiero secondo la formula ricordata pure da Cic. *de orat.* III, 80 «in utramque partem disputare». Non senza motivo la *Retorica*, subito all'inizio si preoccupa di dimostrare lo stretto nesso tra retorica e dialettica¹²⁷, ponendo con ciò la necessità di un fondamento filosofico della retorica stessa, il che restava il punto essenziale di divario tra la concezione che della retorica difendeva l'Accademia di contro alle altre scuole.

E veniamo alle obiezioni.

La prima non poteva non comparire nel *Grillo*, se Platone ci si era soffermato così a lungo nel *Gorgia*¹²⁸ e vi era tornato sopra nel *Fedro*, allorché aveva ampliato tanto il campo della retorica da estenderlo a tutte le questioni non solo pubbliche ma private: così facendo aveva avviato a soluzione il problema. La *Retorica* fissa nelle prime righe come tutti gli uomini siano disponibili alla dialettica e alla retorica: «per ciò tutti ne partecipano in qualche modo, perché tutti fino a un certo punto sono capaci di discutere una tesi e di sostenerla (*il che è opera della dialettica*), di difendersi e di accusare¹²⁹ (*il che è opera della retorica*). Ora la maggior parte degli uomini lo fanno, taluni senza alcun metodo, altri grazie a una consuetudine proveniente da un abito» (1354a 4 sgg.). Qui si allude alla retorica giudiziaria, e, dunque, al retore che parla in tribunale (e si ricordi che la retorica nacque per i tribunali) ma nel seguito il retore acquista una sfera più vasta: non si tratta solo di retore che arringa in tribunale, ma anche di quello che parla nell'assemblea e, dunque, si può supporre, non viene trascurata nessuna delle tre forme di retorica solitamente distinte, giudiziaria, deliberativa, epidittica¹³⁰. Ma allora è difficile trovare una materia che non rientri nelle competenze del retore e Quintiliano lo nota quando osserva: «Aristoteles tres faciendū partes orationis, iudicialem, deliberativam, demonstrativam, paene et ipse oratori subiecit omnia: nihil enim non in haec cadit»¹³¹. Tutto è, dunque, assoggettato al retore: ecco la materia della retorica. Essa al «tutto» si accosta e «tutto» esamina dal suo particolare punto di vista: per questo non ha una «materia propria».

L'osservazione della *Retorica* presuppone anche la tratta-

zione del rapporto natura-arte, sul quale è fondata l'obiezione che Quintiliano ricorda a II, 17, 5 sgg. e che è stata già richiamata. Certo non doveva mancare nel dialogo aristotelico. Però era un'obiezione *sui generis*, e, s'è detto, coinvolgeva l'analisi di termini quanto mai comprensivi e complessi come quello di φύσις e di τέχνη: forse per tale sua natura Quintiliano la premette alla trattazione delle obiezioni vere e proprie.

Quanto alla seconda obiezione, il rapporto quintiliano «opinio-perceptio» la prima vera o falsa, la seconda sempre vera, può essere accostato, in assoluto, all'analogo πίστις: ἐπιστήμη, teorizzato da Platone, *Gorg.* 454c sgg. e dei quali πίστις è vera o falsa, ἐπιστήμη sempre vera. Certo, un confronto più puntuale tra i due tradisce varie sfasature, dovute a ciò che i termini base del rapporto stesso sono presi in valenze diverse — e in Quintiliano sembra dominare la valenza stoica, assente ovviamente in Platone. In ogni caso, l'«opinio» quintiliana non è troppo diversa da quella platonica: la «perceptio» poi, può a ragione essere accostata all'ἐπιστήμη di Platone, se ricordiamo quel che scrive Cicerone, *Acad. Post.* I, 41 «quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat (*scil.* Zeno) et si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset, scientiam, sin aliter inscientiam nominabat» (*SVFr.* I, 60 p. 18).

Pistis, episteme sono, s'è detto, l'esito di due processi conoscitivi, dei quali il primo dà il credere senza il sapere, il secondo dà anche il sapere. Era facile, per Aristotele, mettere tali due processi in rapporto alla *techne* oratoria e sottolineare come, in quanto bivalente, l'«opinio» non si opponeva necessariamente alla «perceptio», che anzi talvolta poteva esserle d'aiuto, soprattutto là dove il vero scientifico non poteva essere raggiunto. In *Rhet.* I, 1, 1355a 24 sgg. si sostiene che con taluni uomini un discorso fondato sulla scienza più esatta non ha valore, mentre lo ha quello che trae prove e ragionamenti dalle nozioni comuni. Dunque, la salvezza della retorica non era chiesta solo alla verità in assoluto, come voleva Platone; poteva essere chiesta anche a quel πιθανόν di cui Platone non voleva cogliere il valore nella vita degli uomini e che Aristotele invece ammette e distingue dal πιθανόν apparen-

te¹³². La seconda obiezione rileva l'importanza del *πιθανόν* vero, la quarta rileva l'importanza delle passioni — e *πιθανόν-πάθη* sostengono la concezione della retorica quale presenta Aristotele.

Quanto al fine (obiezione terza) Platone nel *Gorgia* l'aveva colto nell'opera di persuasione della retorica: nel *Fedro* l'aveva fissato nell'opera di attrazione dell'anima attraverso i discorsi (*ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*: 261a). Forse, però, si poteva scambiare l'opera di persuasione o di *ψυχαγωγία* con l'effetto, l'attività col risultato e cioè si poteva confondere quel che il retore faceva per raggiungere il fine e il fine stesso: il retore voleva persuadere e faceva di tutto per riuscirci, ma non ci riusciva sempre, per cui tra mezzi usati per il fine e fine non c'era concordanza¹³³. Di qui l'obiezione. Mi pare che *Rhet.* I, 1, 1355b 10 sgg. sia la precisa risposta a tale obiezione: è chiaro «che la sua (*scil.* della retorica) funzione, *ἔργον*, non è il persuadere, τὸ *πείσαι*, ma vedere i mezzi di persuasione a proposito di ciascun oggetto, com'è per tutte le altre arti: in realtà, non è funzione della medicina rendere la salute al malato, ma avanzare per questa strada quanto più è possibile...» Anche QUINTILIANO II, 17, 25 durante la trattazione della terza obiezione registra l'esempio del medico, e per quanto non ammetta la definizione che della retorica dà Aristotele (cfr. *inst. or.* II, 15, 13) e la ritenga, secondo la posizione tradizionale, «bene dicendi scientia» (II, 15, 38), tuttavia conviene con lo Stagirita che nel valutare la retorica si debba prescindere dal risultato: «noster orator arsque a nobis finita non sunt posita in eventum: tendit quidem ad victoriam qui dicit, sed cum bene dixit, etiam si non vincat, id, quod arte continetur, efficit» (II, 17, 23). Ciò è in linea anche con quanto Aristotele afferma in *EN.* III, 5, 1112b 11 sgg. «ci consigliamo non intorno ai fini, ma intorno a ciò che ai fini conduce: il medico non si consiglia se guarirà né il retore se persuaderà».

Quanto alla quarta obiezione, che nel *Grillo* si accennasse ai «vizia» della retorica, è sicuro, se già Platone li ricorda più volte¹³⁴. Tale trattazione è pure suggerita dal *χαριζόμενοι* di Diogene Laerzio: tutto è comodo quando si cerca di ingraziarsi qualcuno. Si allinea a questo il problema degli *adfectus*,

sul quale la meditazione di Aristotele dovette fermarsi a lungo, data la struttura delle tante opere che provocarono la sua. Il problema domina nella *Rhetorica*: la pesante accusa che Aristotele muove a quanti hanno composto e continuano a comporre «arti dei discorsi» (*Rhet.* I, 1, 1354a 12 sgg.) è proprio che dimenticano il mezzo con cui si riesce a convincere e cioè l'entimema, la struttura portante dell'argomentazione retorica, σῶμα τῆς πίστεως, e riempiono i loro trattati di questioni estranee all'argomento: «infatti la calunnia, la pietà, l'ira e simili passioni non riguardano la causa, ma concernono solo il giudice»¹³⁵. Proprio tale cercare ogni mezzo per scuotere i giudici, comunque e dovunque, rappresentava uno dei difetti della retorica. In *Rhet.* I, 2, 1356a 14 sgg. si legge che talune argomentazioni devono disporre chi ascolta in una determinata maniera¹³⁶, perché in modo diverso giudichiamo se siamo addolorati o contenti, nemici o amici. Si è voluto vedere un contrasto tra i due brani¹³⁷: pare che il secondo, al contrario del primo, presenti una concezione più matura del mondo passionale dell'uomo¹³⁸, al fine di far trionfare un determinato punto di vista, sia in una causa giudiziaria sia in un'assemblea di cittadini o altrove. Il contrasto, a mio parere, è solo apparente e basta leggere con attenzione i due brani per accorgersene. Nel primo si dice che gli argomenti affrontati dai trattatisti di retorica non sono quelli che costituiscono la vera sostanza di simili opere: nel secondo si ripete che i trattatisti contemporanei badano a disporre chi ascolta alla gioia, al dolore, all'amicizia e simili πάθη: «a tale fine, anzi, a questo solo fine, πρὸς ὃ καὶ μόνον, noi diciamo¹³⁹ che tentano di dirigere le loro trattazioni gli autori attuali...». Mi sembra che la precisazione riportata riequilibri il periodo e il pensiero di Aristotele. Il ritornare sull'argomento πάθη indica con forza il fraintendimento al quale essi, volenti o no, soggiacevano. Ciò, ripeto, non significa che i πάθη non dovessero essere trattati in un'opera di retorica: a che scopo allora Aristotele stesso dedica all'argomento tanta parte del secondo libro¹⁴⁰? Solo bisognava dare alla questione il posto che le competeva e cioè non considerarla unica e principale. Né si deve dimenticare che più o meno nello stesso tempo Aristotele redasse il suo περὶ παθῶν¹⁴¹.

Data la speciale natura della retorica, che accoglie molto spesso il $\pi\upsilon\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$, si comprende la quinta obiezione: la retorica può prospettare le due soluzioni opposte di un problema e nella *Rhetorica* Aristotele, pur riprovando l'uso indiscriminato di siffatto procedimento, ne evidenzia la validità: «ancora, bisogna essere in grado di persuadere gli altri della tesi contraria (alla nostra) come nei sillogismi dialettici, non certo per fare indifferentemente le due cose (ché non bisogna persuaderli di quel ch'è immorale) ma perché non ci sfugga come si pongono le questioni e perché, se un altro fa argomentazioni errate, siamo in grado di confutarlo»¹⁴². Probabilmente nel *Grillo* l'obiezione compariva nella forma più cruda.

In conclusione la risposta che si può azzardare alla prima domanda è che le obiezioni riportate da Quintiliano nell'*Institutio Oratoria* dovessero essere contenute tutte nel *Grillo*. In effetti talune proposizioni di *Rhet. I*, 1 sembrano rispondere ad altrettante proposizioni fissate in opere precedenti, e a quale altra opera si può pensare se non al *Grillo*? Indicativo è soprattutto il fatto che tali rettificazioni si abbiano proprio all'inizio della trattazione, quasi si volesse sgomberare il terreno da posizioni comuni e ormai trite, il cui valore, nonostante le diverse presentazioni, si rivelava inconsistente di fronte a un esame accurato. Quintiliano ferma le obiezioni e dà una risposta nella quale convoglia la sua esperienza e il calore delle sue convinzioni. Ma, pur prescindendo da tali risposte, non è difficile approfondire i motivi che sostenevano le obiezioni da lui proposte, ribaltare le obiezioni e opporre ad esse altrettante controobiezioni, ossia motivi in favore della retorica come arte. Se ne è già detto qualcosa, ma è bene presentare in ordine gli argomenti. Contro la prima obiezione, bastava stabilire come anche il $\pi\upsilon\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ abbia la sua materia: contro la seconda, si poteva far leva sulla bivalenza dell'«opinione», per cui, se l'«opinione» falsa andava rifiutata, si poteva sfruttare quella verisimile, che aveva oltretutto un vasto campo di applicazione tra gli uomini: la terza obiezione esigeva un approfondimento nel senso di una distinzione tra fine e mezzi per raggiungere il fine: riguardo alla quarta si potevano distinguere i mezzi illogici usati dai retori e l'unico vero mezzo, l'entimema, usato dal nuovo retore: la quinta obie-

zione conglobava le precedenti e presentava in maniera sistematica il pensiero di Aristotele, riproponendo difetti e pregi della retorica.

Possiamo passare adesso al punto b e chiederci che senso avessero per Aristotele le due posizioni pro e contro la retorica: in altre parole, quale fosse il suo atteggiamento in tutta la questione, se cioè al di là della presentazione delle obiezioni, si cogliesse una qualche sua adesione a una delle due. Alla domanda s'è data già la risposta, quando s'è detto che Aristotele non poteva dimenticare quel che Platone aveva tentato di fare nei riguardi della retorica, e cioè salvarla dalla condanna. Tale doveva essere anche il suo atteggiamento. Per cui le obiezioni erano 'escogitate' nel senso che, messi sulla stessa strada del Maestro, talune obiezioni di lui ripeteva, altre, nuove, inventava; ma, venuto alla conclusione, poteva dimenticare che Platone aveva tentato in ogni modo di salvare la retorica? Quindi, anche nel *Grillo* doveva comparire in qualche maniera la posizione che con più nettezza troviamo nella *Retorica*. E in tale senso s'è espresso di recente con molta fermezza il Lossau¹⁴³ secondo il quale Aristotele nel *Grillo* ha escogitato contro la tecnicità della retorica vari argomenti, i quali, però, rappresentavano la posizione opposta a quella in cui egli credeva, che cioè la retorica era un'arte, posizione la quale, attraverso la dialettica del pro e contro, a cui si riporta anche Cicerone, era difesa nel dialogo. In altre parole, quegli argomenti erano, in realtà, controargomenti escogitati da Aristotele stesso per dare alla ricerca un andamento dialettico. Ciò facendo, egli era portavoce delle due posizioni che ben conosciamo da Platone e dava la palma a quella che si dimostrava più verisimile e logica. Di conseguenza è impensabile in lui un atteggiamento distruttivo, rigoristico, più pesante di quello che appare nel *Gorgia* o nel *Fedro*, e non convincono affatto coloro che, come il Solmsen, lo vogliono troppo sottolineare, dimenticando quanto di novità portava con sé Aristotele. Le due posizioni pro e contro la retorica, poiché comparivano nello stesso scritto, dovevano essere sapientemente manovrate in modo che il lettore ne cogliesse la reale consistenza e il reciproco rapporto.

Il *Grillo*, dunque, era un dialogo teso a dimostrare una

tesi — e ciò ne spiega l'importanza per la carriera dell'autore. Fu il *Grillo*, infatti, che gli permise di svolgere il primo corso di lezioni sulla retorica¹⁴⁴. E questo lascia intendere come, più o meno, nella stessa epoca si collochino opere che trattano materie consimili, ad es. i *Topici*. I *Topici*, che sono più volte citati nella *Retorica*, studiano il sillogismo dialettico, quel sillogismo e ragionamento deduttivo che conclude ἐξ ἐνδόξων, e cioè da idee comunemente ammesse. La retorica ha bisogno anch'essa di un procedimento dimostrativo che è, s'è visto, l'entimema, il quale si trae dal verisimile e dai segni (*Rhet.* I, 2, 1357a 1 sgg.): τὰ ἐνδοξά, τὸ εἰκός e τὸ πιθανόν non sono troppo diversi tra loro e, dunque, neppure diverse sono le argomentazioni che se ne traggono.

Oltre il *Grillo* e i *Topici* vanno ricordati taluni scritti recensiti nel catalogo di Diogene Laerzio ai numm. 77-84. Sono opere di retorica: per il nostro argomento meritano menzione la τεχνῶν συναγωγή α' β' e la τέχνης τῆς Θεοδέκτου συναγωγή. La prima in due libri (D.L. n. 77) è probabilmente la stessa recensita al n. 80 sotto il titolo ἄλλη τεχνῶν συναγωγή α' β':¹⁴⁵ la seconda è ricordata al n. 82: di altre opere consimili non abbiamo se non il titolo.

La τεχνῶν συναγωγή era una raccolta di arti del dire, una sorta di compendio di retorica, condotto attraverso i suoi rappresentanti più insigni. Il Rose³ e l'Heitz ne recensiscono sei frammenti¹⁴⁶ che l'illustrano a sufficienza, pur se su qualcuno si discute, non senza ragione — ed è per questo che qui se ne parla. Difficile è stabilirne l'esatta collocazione temporale. L'opera, s'è detto, era una complessa compilazione di τέχναι retoriche: dunque, serviva alla scuola. Cicerone (*de inv.* 2, 2 fr. 136 Rose³: cfr. introd. test. 4) ne esalta la «suavitas et brevisitas dicendi» che la facevano degna di essere letta molto più di quelle in essa citate. Aveva, quindi, un andamento più scientifico del *Grillo* e proprio in vista dello scopo a cui tendeva si può porre in quel decennio 360-50 a.C. nel quale Aristotele fu particolarmente interessato ai problemi della retorica. Dopo l'attacco violento, condotto a nome proprio e della scuola, la meditazione sull'oggetto dell'attacco. Cicerone, *Brutus* 12, 46 (HEITZ fr. 152, ROSE³ fr. 137) riferisce che secondo Aristotele «ait Aristoteles» il bisogno di raccogliere le

leggi del dire sorse in Sicilia, allorché, spodestati i tiranni (probabilmente Trasideo ad Agrigento nel 472 a.C. e Trasi-bulo a Siracusa nel 466 a.C.) molti cittadini, vittime dei loro soprusi, dovettero intentare causa per rientrare in possesso dei beni perduti, in quanto confiscati¹⁴⁷. In tale contesto si inserisce l'azione di Corace e di Tisia: ad essi tennero dietro Protagora, inventore dei cosiddetti luoghi comuni, Gorgia, che insegnò come mediante la parola la stessa cosa potesse essere resa grande e piccola, Antifonte ramnusio, oratore eccellente in cause giudiziarie, Lisia, Teodoro, infine Isocrate. Si noti l'essenzialità delle notizie, che risalgono indubbiamente ad Aristotele, ma sono adattate all'intento che Cicerone perseguiva, far vedere cioè come l'eloquenza nasce dalla pace: «pacificis est comes otiique socia et iam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam eloquentia. Itaque ait Aristoteles etc....». Tutta la ragione della citazione è nell'«itaque» che la ridimensiona, pur essendo scontato che Cicerone conobbe i vari libri di retorica scritti da Aristotele (cfr. *de orat.* II, 38, 160) e comprese l'enorme distanza che lo separava da quanti s'erano accinti prima di lui alla stessa impresa. Una descrizione parallela offre QUINTILIANO, *inst. or.* III, 1, 8-15, il quale poteva attingere, oltre che a Cicerone, il suo maestro¹⁴⁸, anche ad altri autori. Ma il brano dell'*Institutio* discende nel complesso da Aristotele, per via diretta o indiretta, poco conta, e, poiché l'intento dello scrittore era proprio di tracciare una storia dell'eloquenza («iam hinc unde coeperit, quibus constet, quo quaeque in ea modo invenienda atque tractanda sint, exequar...» III, 1, 1 etc.) s'intende con questo la maggiore ampiezza della trattazione e la presenza di certi particolari che mancano nell'altro. La derivazione di Quintiliano da Aristotele è provata, a mio parere, da non pochi punti di contatto tra Quintiliano e Cicerone¹⁴⁹, risalenti entrambi a Aristotele, dalla quadruplici citazione di Aristotele, dal ricordo di Platone che, per essere nominato in relazione a notizie di lieve momento, si giustifica solo in uno scrittore ch'avesse interesse a nominarlo, perché a lui legato (e nessuno lo era più di Aristotele), infine, dalla ragione sulla quale è imperniato il susseguirsi dei retori e che Cicerone non considerava. Infatti al § 13 si afferma che per Aristotele Isocrate era

discepolo di Gorgia; al § 8 si pone lo stesso rapporto di discepolato tra Empedocle e Gorgia (e sappiamo che di entrambi Aristotele si interessò molto); al § 10 tra Protagora e Euatlo; al § 14 si accenna ai discepoli di Isocrate, ottimi «in omni studiorum genere», al § 15 a Teofrasto, discepolo di Aristotele. Quintiliano attinge evidentemente a un'opera nella quale la storia della retorica era spiegata in rapporto alle personalità più rilevanti dei retori, legati tra loro come maestro e discepolo — e in tale presentazione non appare strano che Aristotele ricordi il suo discepolo Teofrasto, cultore anch'egli di retorica¹⁵⁰. D'altronde, dopo la citazione di Teofrasto, Quintiliano molto evasivamente aggiunge «atque hinc (*scil.* dopo Teofrasto) vel studiosius philosophi quam rhetores praecipueque Stoicorum ac Peripateticorum principes» III, 1, 15. E continua accennando a Ermagora, che vive intorno all'inizio dell'era volgare, se fu discepolo di Teodoro, la cui acme è fissata intorno al 30 a.C.¹⁵¹. Come si spiega tale salto di due secoli? Non indica che la sua fonte principale arrivava proprio a Teofrasto?

Lo stesso impianto della τεχνῶν συναγωγή traspare dal già citato fr. 136 Rose³: ivi Cicerone, *de inv.* 2,2 attesta che Aristotele raccolse i vari maestri delle arti «nominatim», partendo «a principe illo atque inventore Tisia»: dunque, seguiva l'ordine cronologico in cui necessariamente retori e scuole erano nominati secondo il rapporto di filiazione l'uno rispetto all'altro. Ciò spiega l'incertezza degli studiosi nell'attribuire QUINT. III, 1, 13: taluni lo riportano al *Grillo*, col Ross fr. 3, altri alla τεχνῶν συναγωγή col Rose³ e con l'Heitz¹⁵². Il fatto che nel libro precedente, nel secondo, Quintiliano citi il *Grillo* potrebbe essere una prova che dalla stessa fonte derivi la notizia, comunque derivi, ma è pur vero che il frammento è congegnato in maniera più consona ai frammenti che si riportano alla συναγωγή — e di questo si è tenuto conto nella collocazione che gli si è data.

Alla luce di questo si deve giudicare il fr. 140 Rose³, secondo cui le orazioni giudiziarie di Isocrate da nessuno comprate, riempivano le vetrine dei librai¹⁵³. Si tratta di una maldicenza, non dissimile, vedremo, dall'altra mossa sempre contro Isocrate da Aristotele che s'era sentito nella necessità di

insegnare, in quanto insegnava Isocrate, e sottolineava la necessità facendo appello a un trimetro euripideo¹⁵⁴. Tali maldicenze bene s'inquadrano in uno scritto polemico, meno in un trattato, e quindi il Bernays, seguito dal Solmsen¹⁵⁵, le riporta al *Grillo*. La supposizione è forse preferibile a quella del Rose³, e può trovare conferma nella risposta che Cefisodoro darà all'attacco di Aristotele, risposta la quale va collocata qualche anno dopo il *Grillo*. E tuttavia l'incertezza permane, e questo spiega la collocazione che gli si è proposta tra i frammenti di incerta sede.

Sulla τέχνης τῆς Θεοδέκτου συναγωγή si hanno lunghe discussioni. Secondo l'opinione più accettata l'opera sarebbe un riassunto che Aristotele fece della «techne» di Teodette, un riassunto quale poteva fare Aristotele, in cui, pertanto, metteva a punto determinate questioni, riportava pareri altrui, prospettava obiezioni e soluzioni, un riassunto, insomma, che non mancava di novità né di originalità¹⁵⁶. L'opera dimostra, insieme, l'importanza che Aristotele annetteva a Teodette, importanza comprovata dalle non poche citazioni che di lui si registrano nella *Retorica*¹⁵⁷ e nella *Poetica*. In realtà dai pochi frammenti arrivatici si evince come Teodette studiasse con particolare attenzione i πάθη e cercasse di dar loro una giusta collocazione nella retorica, un problema, questo, s'è visto, che esercitò non poco la riflessione di Aristotele. «Opera dell'oratore, dice Teodette¹⁵⁸, è porre il proemio in modo da conciliarsi la benevolenza degli ascoltatori, condurre l'esposizione in modo da guadagnarsi la loro fiducia, addurre prove in modo da rendere verisimile quel che ha detto, fare la perorazione in modo da muovere l'ira o la compassione». Alla stessa trattazione si riporta probabilmente il fr. 134 Rose³ in cui Aristotele, rifacendosi a Teodette, specificava la funzione della perorazione (ἐπίλογος): deve eccitare le passioni (τὸ τὰ πάθη διεγείρειν), lodare o criticare (τὸ ἐπαινεῖν ἢ ψέγειν), riassumere gli argomenti trattati (τὸ ἀναμμνήσκειν τὰ εἰρημένα). I due frammenti sono interessanti perché possono avallare quel che s'è detto della consistenza dell'opera: in essa un asserto di Teodette era spiegato da Aristotele e, dunque, non necessariamente accettato, ma anche criticato e corretto alla luce della concezione che della retorica egli s'era fatto. E proprio tale

impianto potrebbe spiegare le incertezze della tradizione che talora la riporta all'un pensatore, talora all'altro. Più interessante che lo scritto risalga al periodo accademico: Teodette morì intorno al 340 a.C. e, dunque, prima che Aristotele iniziasse l'insegnamento al Liceo. Intorno al 353-51 a.C. fu chiamato dalla regina di Alicarnasso insieme ad altri retori, perché componesse un elogio funebre per Mausolo di Caria¹⁵⁹; era, pertanto, una personalità di primo piano nel campo della retorica già nel decennio 360-50 a.C. e cioè negli anni in cui Aristotele insegnava nell'Academia e questo spiega l'attenzione con cui lo Stagirita ne seguì gli scritti e il pensiero.

Da tutto ciò ben si comprende QUINT. *inst. or.* 2, 17, 14 e, insieme, la vera natura del rapporto ch'egli stabilisce tra il *Grillo* e la *Retorica*. La polemica di Platone e di Aristotele non fu *tout court* contro la retorica, ma contro una concezione falsa della retorica, e, dunque, anche nel *Grillo* non mancavano argomenti che la giustificassero. Quella che a una lettura superficiale di Quintiliano pare una decisa opposizione di momenti cronologicamente distanti — cronologicamente perché Quintiliano mette l'uno di contro all'altro un dialogo e uno scritto esoterico — è, in effetti, opera del retore spagnolo, tutto teso a evidenziare nel dialogo la «pars destruens» per poi relazionarla alla «pars construens» del trattato. In realtà, s'è visto, il dialogo non poteva essere distruttivo: Aristotele non poteva rinnegare Platone: anzi, proprio insistendo sui passi di lui, riuscì a mettere insieme una concezione della retorica più piena e accettabile. Nel dialogo, quindi, era rappresentata la visione comune della retorica, non arte, ma ἐμπειρία: di contro, però, c'era l'altra concezione, quella intravista da Platone e che Aristotele, al suo seguito, aveva tentato di costruire. Al raggiungimento di tale concezione concorsero ovviamente la polemica ch'egli condusse contro i suoi avversari, la meditazione personale sulle difficoltà che via via gli si presentavano e sulle critiche che Platone aveva mosso sull'argomento, ma soprattutto la visione più matura delle cose e dell'uomo. È in rapporto alla φύσις dell'uomo che non è solo logos, ma anche pathè, bisognosi essi pure di una collocazione, che si deve riscattare la condanna della retorica. Un po' come l'analoga condanna della poesia. E, di conseguenza, anche la retorica

avrà il suo posto nella vita dello spirito, ugualmente lontano dal lassismo e amoralismo dei retori di bassa lega e dal rigorismo platonico.

4.

SIGNIFICATO DEL GRILLO: LA REAZIONE DELLA SCUOLA ISOCRATEA

Al corso di retorica tenuto nell'Academia fanno cenno tra gli altri Filodemo e Cicerone, anche se per motivi diversi. Particolare importanza ha il brano della *Retorica* di Filodemo, perché deriva da scritti di Epicuro: abbiamo quindi in tal caso il pensiero del fondatore stesso del Giardino su un filosofo col quale più pesante fu la polemica che, pur puntando principalmente sulla retorica, (s'è già detto come fosse considerata nel campo epicureo) non tralascia altre accuse. Il brano si trova verso la fine della trattazione, là dove Filodemo dimostra che il vero filosofo si tiene lontano dalla retorica e che, se per motivi eccezionali ad essa si dà, non deve dimenticare mai la filosofia. Per questo non s'ha da imitare Aristotele il quale, abbandonata la filosofia, passò proprio alla retorica e alla politica.

Vediamo i punti più interessanti dell'attacco di Filodemo, parte traducendoli, parte riassumendoli¹⁶⁰.

a) «Passiamo adesso a quel che dicono di Aristotele, che insegnava retorica di pomeriggio, avendo osservato 'brutto è tacere e lasciar dire Isocrate'. Egli dimostra in maniera chiara il suo pensiero in quanto ha redatto trattati di retorica e ritiene che la politica è parte della filosofia¹⁶¹ e balbetta quando parla delle differenze tra retorica e politica...»¹⁶²

b) <adduceva, poi, vari motivi per giustificare la partecipazione alla vita politica, primo> «che a chi ignora quel che succede alle città, niente è amico¹⁶³, secondo, che la filosofia fa molti progressi, se si trova in uno stato ben ordinato¹⁶⁴, terzo, che era sdegnato con quanti allora si davano alla poli-

tica, essendo in continua rivalità governanti e aspiranti al governo»¹⁶⁵.

c) «Perché, se uno càpita in mezzo a persone che tengano in poco conto i beni dati dalla filosofia e ammirino invece la retorica, come benefattrice, se è per di più bisognoso del necessario, ed apre una qualche scuola di retorica per motivi particolari dovuti alla sconsideratezza giovanile, può forse, insegnando per un po' di tempo, trovare un buon numero di discepoli che accorrono a lui, finché torni in luoghi più congeniali alla filosofia, come se fosse stato un maestro di lettere o di atletica o di una di quelle altre materie che sono apprese dai ragazzi per desiderio dei genitori¹⁶⁶;

d) ma secondo i nostri piani (*scil.* i piani didattici epicurei) bisogna condannare chi si dà alla retorica: i nostri sono superiori agli studi in cui si travagliano coloro di cui s'è parlato e non conviene, per libera scelta e per molto tempo, votarsi alla retorica più che non si deve fare un'azione troppo sconveniente.

e) D'altronde Aristotele non si comportò da filosofo, facendo quel che s'è detto nelle righe precedenti. Perché era più brutto 'tacere e lasciar dire Isocrate' di quanto non sia vivere in città e lasciare che Mane¹⁶⁷ zappi i campi, starsene a terra e lasciare che il mercante di Fenicia o di Boristene vaghi sui flutti, trascorrere da privato in piena sicurezza la propria vita tutt'intera e lasciare che Temistocle si esponga in guerra? Queste occupazioni non sono affatto superiori a quelle ricordate né più utili della filosofia: per ciò se l'attività di Isocrate¹⁶⁸ era inutile, bisognava lasciarlo stare, se giovava effettivamente¹⁶⁹, bisognava parlare, anche se Isocrate non esisteva: se poi non si dava né l'uno né l'altro caso, Aristotele non si doveva dedicare alla retorica, pur essendoci tanti [retori]¹⁷⁰, per non apparire a taluni un incompetente che agisce mosso da invidia o dalle accuse di quello e per non essere riguardato <come un litigioso o una vittima di Isocrate>. Se poi, guidato dalla riprovevole concezione dei più, ritenne ch'era brutto non parlare e lasciar dire Isocrate, certo non badò al fine naturale della retorica. Ché se avesse badato a questo, perché non trovò brutto per natura dire le parole dei retori prezzolati e non dire invece quelle dei divini filosofi?»

f) Ma perché, continua Filodemo, Aristotele ha abban-

donato la filosofia e non ha più continuato a esortare i giovani a dedicarsi alla filosofia¹⁷¹ e ha voluto sperimentare l'astio e il risentimento di Isocrate e di altri filosofi? Ha senz'altro fatto colpo sui discepoli, in quanto s'è messo a far di tutto, raccolte di leggi col discepolo Teofrasto, e di costituzioni, e di norme giuridiche per le città riguardanti il loro territorio, e di ordinamenti in rapporto alle diverse contingenze¹⁷² e a insegnare filosofia, retorica, politica, agricoltura, cosmetica, mineraria e cose ancora peggiori. «Ciò facendo, egli s'è posto molto al di sotto degli insegnanti di retorica¹⁷³, perché essi tentano di impartire una certa capacità e di insegnare i principî della retorica non solo per la pace dell'anima, ma anche per la salute del corpo, eccetto quei pochi che coltivano la retorica per se stessa e si divertono a declamare tesi. Insomma, secondo Epicuro, egli è diventato un oppositore della vita beata più pesante di quanti allenano i giovani alla carriera politica»¹⁷⁴.

g) Se cercava la verità, «come mai volle emulare la retorica intesa nel senso di Isocrate, ch'egli ridicolizzò in vari modi, e non la retorica politica, che considerava differente da quella¹⁷⁵? E se ha insegnato la retorica politica e non la retorica didattica¹⁷⁶, faceva ridere quando ripeteva 'brutto è tacere e lasciar dire Isocrate', dato che non intendeva imitarlo nel modo di parlare. Taccio del fatto che di quanti appresero da lui la retorica, nessuno fu in grado di riuscire in nessuna delle due arti¹⁷⁷ e di insegnarla ad altri, mentre Isocrate, quando venne il tempo, andò avanti¹⁷⁸, sicché, se prima aveva insegnato retorica, tornò al più placido e, come Aristotele stesso diceva, più divino studio della filosofia¹⁷⁹. E poi in maniera strana spingeva i giovani alla retorica politica e in forza di motivi ridicoli. Primo, se avevano esperienza e si mettevano subito in politica, non avevano possibilità di darsi agli studi disinteressati a causa delle loro occupazioni, e quindi avrebbero mostrato le loro deficienze in quel che era la preparazione filosofica: se non avevano l'esperienza, non potevano darsi alla politica senza una lunga applicazione agli studi e, attendendo che il disordine si calmasse e che fosse stabilita una costituzione accettabile, si sarebbero allontanati molto dalla via che porta alla tranquillità»¹⁸⁰.

i) «...Quanto ai motivi, in forza dei quali egli (*scil.*

Aristotele) ordinava che dovesse darsi alla politica chi avesse capacità di governo, il primo vale per lui più che per uno che non si prende cura delle cose comuni. In realtà, se pensava che chi non prende parte a quanto succede in città, non avrà un amico¹⁸¹, ciò dipende dal fatto ch'egli non ne ebbe nessuno, e che, pur avendolo, non gli rimase a lungo». Quanto al secondo «la filosofia non fu impedita dal fare ogni progresso, come non l'ha impedito ad Aristotele: ma, anche impedita da qualcuno di farlo, non sarebbe mai diventata oggetto di disprezzo <perché è indipendente, e non ha bisogno dell'aiuto di nessuno>»¹⁸². Quanto al terzo motivo, «egli diceva di essere sdegnato delle condizioni in cui viveva: attendersi cambiamenti radicali in meglio e rapidamente non è possibile adesso ma al tempo di Crono, e chi si riporta all'età detta dell'oro dai poeti dice cose inesistenti e insegue i vuoti sogni degli antichi...».

Il brano è molto complesso e lo dimostrano i commenti del Düring e del Bignone¹⁸³. Che in esso ci sia molto di vero è indubbio, ma non si deve dimenticare che Filodemo polemica con Aristotele e quindi raccoglie gli argomenti come gli fa comodo, per cui ne viene a scapitare la cronologia: a ragione il Düring¹⁸⁴ mette in guardia gli studiosi al riguardo. Il che non impedisce, però, di riportarlo alla polemica tra Isocrate e Aristotele che, s'è visto, va collocata nell'Atene degli anni 360-350 a.C. e non dopo il 334, al momento del secondo soggiorno di Aristotele ad Atene, giacché suppone Isocrate in vita, in quanto parla e, anzi, in quanto ha provocato col suo parlare il parlare di Aristotele. Non s'intende tale spunto dopo il 338 a.C., anno della morte di Isocrate. Filodemo ricorda più trattati dello Stagirita riguardanti la retorica, τέχνας ῥητορικὰς, accenna a rapporti tra politica e filosofia, a differenze tra retorica e politica: nell'ambito stesso della retorica, parla di una retorica didattica, διδακτὴν, che, essendo opposta all'altra, e cioè a quella politica, va intesa come la retorica epidittica nella quale Isocrate aveva grande fama. Ricorda pure il verso famoso usato dallo Stagirita per giustificare il suo insegnamento — la citazione riporta agli inizi una rivalità che poi era diventata violenta — e non bada

soltanto ai capiscuola, Isocrate e Aristotele, ma anche agli allievi, pur se il primo ne numerò molti, il secondo molti di meno. Particolarmente interessanti i punti b) e g), perché ci permettono di ricostruire il ragionamento aristotelico nell'esortare i giovani a darsi alla retorica politica. Il problema è affrontato più volte da Aristotele e in particolare nel capitolo terminale dell'*Etica a Nicomaco*. Ruolo di primo piano ha l'ἐμπειρία: «si vede quindi che l'esperienza giova non poco, perché altrimenti gli uomini non sarebbero diventati politici mediante la sola familiarità con le cose politiche¹⁸⁵. Per ciò a quelli che aspirano a una conoscenza scientifica della politica, si vede che è necessaria l'esperienza, oltre lo studio¹⁸⁶. Il senso del brano è che quelli i quali erano ritenuti «politici», nella maggior parte dei casi diventavano tali stando solo in contatto con le cose della polis: è questa l'ἐμπειρία, la συνήθεια, che si ripete ogni giorno e che infine dava loro una specie di sapere del particolare, al quale Aristotele allude qualche riga prima del brano citato (1180b 7 sgg.) mettendolo bene in opposizione al sapere vero, che è dell'universale. Proprio perché hanno la conoscenza del particolare, non dell'universale, quei cosiddetti «politici» non possono insegnare quel che credono sapere. Ma non possono insegnarlo neppure quelli che sono comunemente stimati maestri di politica, i «sofisti», i quali «non sanno neppure che cosa sia (*scil.* la politica) e quali siano i suoi oggetti: perché non l'avrebbero identificata con la retorica né l'avrebbero ad essa sottoposta, né riterrebbero ch'è facile legiferare raccogliendo le leggi più buone» (1181a 14-17). Una tale raccolta, nota Aristotele, suppone un giudizio e il giudizio ha bisogno d'un criterio, che non danno né l'esperienza né i sofisti né i cosiddetti politici. Si vede come anche di qui l'accento alla κρίσις ricollegli tutto il problema alla filosofia e giustifichi in certo senso la posizione di quelli che riportano il capitolo dell'*Etica* al *Protrettico*¹⁸⁷: il che può essere accettato non nel senso di una sua materiale collocazione nel *Protrettico*, ma di una sua contemporaneità e convenienza con analoghe posizioni del *Protrettico* e, dunque, anche del *Politico*, che al *Protrettico* si riporta. Nel brano g) si riconosce lo stesso problema presentato in maniera molto rigida, come possibilità di approccio immediato o non imme-

diato al governo della polis da parte dei giovani. Chi ha un'esperienza politica e si getta subito in mezzo alle cose della polis, ovviamente non può pensare a una solida educazione filosofica: chi non ha tale esperienza non può accingersi al governo della polis, senza una lunga preparazione. Di qui la conclusione di una difficile, se non impossibile, collocazione dell'esperienza nella vita dell'uomo politico, dal momento che risulta necessaria, in quanto senza l'esperienza non si ha buon politico, ma, insieme, dannosa, in quanto impedisce la preparazione indispensabile al governo dalla polis stessa. Allo stesso dilemma erano assoggettati gli studi liberali, i quali, se impartiti al tempo conveniente, avrebbero impedito i giovani dallo scendere in politica, se procrastinati, si sarebbero vanificati. Il brano sembra artificiosamente¹⁸⁸ esasperare una situazione che nella realtà delle cose poteva ben essere sanata senza eccessive difficoltà, in forza d'un sapiente temperamento dei due elementi «studio: esperienza», temperamento che la natura stessa suggeriva facendo leva sul tempo.

Che tale ragionamento derivi da un'opera aristotelica è ovvio: difficile dir quale. Se si pensa che fa parte di un blocco presentato insieme da Filodemo e che in questo blocco c'è un altro brano, e cioè b), a cui si collega i), che gli studiosi hanno tentato di agganciare a un'opera aristotelica, si potrebbe concludere che anche g) facesse parte della stessa opera. In realtà, dato il colorito politico che b) presenta, il Bignone lo riporta al *Politico*¹⁸⁹. Al *Politico* riporta pure un altro passo conservato da Filodemo, *voll. rhet.* II, p. 175 fr. XV: «secondo Aristotele non può salvarsi una lepre che si faccia vedere tra i cani, come neppure tra gli uomini un uomo che sia ritenuto impudente e spregevole». La posizione del Bignone è condivisa dall'Aubonnet, da Berti¹⁹⁰: la ricordano con un certo scetticismo Moraux e Düring¹⁹¹. Posizione diversa avanza il Chroust¹⁹² per il quale b) «può essere incluso tra i genuini frammenti del perduto aristotelico *Grillo*». Impossibile decidere la questione, data la particolare concezione che Aristotele presenta della politica. Essendo, infatti, la politica, come s'è visto, strettamente legata alla filosofia, si comprende come i tre motivi, coi quali Aristotele esortava i giovani alla politica, potessero trovarsi con lo stesso diritto in un'opera di retorica

che di politica. E ciò del resto è notato anche dal Bignone¹⁹³, per il quale l'opera che conteneva i due frammenti di Filodemo «aveva certo dei punti di somiglianza con il *Protrettico*, ma non era il *Protrettico*, perché Filodemo ci dice chiaramente che questo programma retorico-politico di Aristotele era posteriore al suo *Protrettico*». Di qui il ripiegamento sul *Politico*. Se, però, ricordiamo l'osservazione del Düring, che le varie notizie relative all'attività di Aristotele sono da Filodemo messe insieme senza rispetto alcuno della successione cronologica, l'argomento perde di consistenza. D'altronde il decennio 360-350 a.C. fu per Aristotele fervido di ricerche nel campo retorico: si è accennato alla τεχνῶν συναγωγῆ e alla *Teodetia*. È vero che tali opere avevano un carattere manualistico, ma niente vieta che, data l'importanza dell'argomento, Aristotele trovasse il destro di inserirvi un brano che, pur essendo personale, trascendeva comunque la sua persona, in quanto toccava l'essenza dell'arte retorica quale comunemente era intesa e illustrava la correzione che era necessario apportare per restituirle il suo vero volto. Tali considerazioni rendono molto problematica un'attribuzione dei brani di Filodemo. Solo conviene evitare l'atteggiamento del Ross¹⁹⁴, il quale pone Philod. *voll. rhet.* II, 175 fr. XV sotto il *Politico*, riportandosi al ragionamento del Bignone, e non fa parola dell'altro frammento a *voll. rhet.* II, 50 col. XLVIII sgg. Per Bignone, invece, l'attribuzione del passo più breve fa blocco con l'attribuzione del precedente e quindi quello più complesso giustifica l'altro. Tali perplessità spiegano perché nella presente raccolta i due brani siano stati collocati tra i frammenti di incerta sede, insieme a QUINT. III, 1, 14 e DION HAL. *de Isocr.* 18.

Secondo Filodemo i corsi di retorica erano tenuti di pomeriggio: per sé la notizia può essere accettata, in quanto fissa un fatto controllabile, in certo modo, e non c'è motivo di ritenerla inventata. Il Düring¹⁹⁵ accosta il brano di Filodemo a quello di Ermippo in DIOGENE LAERZIO V, 2: «dice Ermippo nelle *Vite* (FHG. III, 41, p. 45) che, andato Aristotele ambasciatore degli Ateniesi presso Filippo, Senocrate diventò scolarca dell'Academia: quando tornò e vide che la scuola era sotto un altro, scelse la passeggiata pubblica, il peripato nel

Liceo e fino all'ora in cui si ungeva filosofava coi discepoli deambulando: donde la denominazione di peripatetico. Ma altri¹⁹⁶ ritengono che il nome derivi da ciò che egli si presentò ad Alessandro il quale, reduce da una malattia, passeggiava: con lui s'intrattenne in conversazione. Quando poi i discepoli divennero parecchi, cominciò a insegnare anche seduto, dicendo 'brutto è tacere e lasciar dir Senocrate'. E li esercitava su un tema proposto e li allenava nei dibattiti oratori». Ermippo, dunque (III sec. a.C.) conosce la scuola di pomeriggio ed è lui che il Düring ritiene fonte della notizia. Anche Quintiliano (*inst. or.* III, 1, 14) parla di corsi pomeridiani tenuti da Aristotele quando Isocrate era avanti negli anni «eoque iam seniore». Altri autori danno la stessa notizia: tra questi Gellio, la cui testimonianza, s'è visto¹⁹⁷, risale all'*Andronici liber*, e, dunque, è sufficientemente sicura. In ogni caso, ripeto, bisogna tener fermo che le lezioni svolte da Aristotele all'insegna del famoso verso di Euripide 'brutto è tacere e lasciar dire Isocrate' non s'intendono se non nell'ambito dell'Atene degli anni 360-50 a.C. Ermippo, è vero, adatta il verso non a Isocrate, ma a Senocrate¹⁹⁸: tuttavia, questo è un errore, come attesta la tradizione che concorde lo riporta a Isocrate e come si deduce dal tema dell'insegnamento svolto da Aristotele e chiaramente evidenziato nel seguito del brano di Diogene: «li esercitava su un tema proposto e li allenava nei dibattiti oratori». Si tratta della retorica e della dialettica, le materie alle quali tra le prime si dedicò il giovane Aristotele.

Un accenno alla prima attività di Aristotele, ai suoi rapporti con Isocrate, troviamo nel *de oratore*¹⁹⁹, là dove Cicerone evidenzia come la retorica debba avere la più ampia base culturale, e cioè filosofica. Per questo furono grandi i vari Pericle, Dione, Epaminonda, Agesilao e gli altri, che ebbero come maestri dei filosofi, Anassagora, Platone, Liside, Senofonte e così via. Lo stesso vale per Aristotele, il quale avvertì lo stretto nesso che lega le discipline convenienti a chi vuole formarsi una vasta cultura e a chi vuole emergere nella vita politica, e cioè filosofia e retorica, quando s'accorse che Isocrate, lasciate le cause giudiziarie, s'era dato «ad inanem sermonis elegantiam», a ricercare cioè la vuota bellezza dello stile. Fu allora ch'egli pure «mutavit repente totam formam

prope disciplinae suae» e «ornavit et illustravit doctrinam illam omnem rerumque cognitionem cum orationis exercitatione coniunxit». Probabilmente nell'«inanis sermonis elegantia» si dovranno vedere i primi scritti di Isocrate, ad es. l'*Elena* e il *Busiride* che, se non si coglie il fine per cui furono composti e non si considera quel che realmente sono, e cioè esempi di come vadano condotti un'apologia e un elogio, appaiono in realtà vuoti esercizi di stile²⁰⁰. Di fronte a tali composizioni Aristotele capì che la via indicata da Platone, che esigeva l'unione di vero e di bello, era la sola valida, anche se dolev'essere ridimensionata nel primo punto dinanzi a una più piena comprensione dell'individuo e del mondo²⁰¹.

Filodemo e Cicerone concordano nel fissare un «mutamento» nell'insegnamento di Aristotele. Scrive Filodemo: τί δὲ δὴ μετέπεσε τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς πόρρω προτροπῆς τῶν νεωτέρων κτλ. E Cicerone: «mutavit repente totam formam prope disciplinae suae...» È difficile ammettere che Aristotele abbia insegnato qualche disciplina prima della dialettica e della retorica, sicché l'accenno alla προτροπή di Filodemo dev'essere inteso alla luce dell'osservazione già riportata del Düring, mentre il brano di Cicerone potrebbe indicare, ripeto, un più cosciente tentativo di coordinare dialettica e retorica, suggerito dalle istanze del *Gorgia* e del *Fedro*: proprio tale coordinamento poteva dare l'impressione di un mutamento di fronte allo schema in cui di solito erano calate le opere retoriche. In tale dimensione trovano ulteriore giustificazione la *Teodetteia*, che insegnava le belle forme, e la τεχνῶν συναγωγή, che della bella forma dava l'esempio. D'altra parte a *Tusc. disp.* I, 4, 7, affrontando lo stesso tema degli inizi dell'insegnamento di Aristotele, Cicerone nota: «sed, ut Aristoteles vir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria, dicere docere etiam coepit adulescentes et prudentiam cum eloquentia iungere, sic nobis placet...» Non fa cenno a mutamenti, ma alla provocazione di Isocrate che già conosciamo e che, da un determinato punto di vista, poteva essere interpretata nel senso datole dal *de oratore*. Neppure Quintiliano III, 1, 14 sa niente di mutamento.

Nella polemica Aristotele-Isocrate si inserisce a un certo momento Cefisodoro²⁰². Cefisodoro fu discepolo di Isocrate,

anzi il discepolo più autentico (γνησιώτατος ἀκουστής 63b) e divenne a sua volta maestro di retorica (οἱ περὶ Κηφισόδωρον, 63a). Grande stima mostra per lui Dionigi di Alicarnasso, il quale, 63a, lo colloca tra quanti criticavano Platone «non ridicolizzandolo per invidia e ostilità, ma cercando il vero»: altrove, 63b, a proposito delle orazioni giudiziarie di Isocrate, tra l'opinione di Aristotele, secondo cui erano molte, e l'opinione di Afareo²⁰³, secondo cui nessuna, lo stesso Dionigi sceglie la posizione di Cefisodoro, il quale sosteneva che Isocrate ne aveva scritte «alcune... non molte». Dal che parrebbe che la sua testimonianza fosse valida. Per ribattere i pesanti attacchi di Aristotele contro Isocrate e la sua scuola, Cefisodoro gli scagliò contro quattro libri²⁰⁴, nei quali lo definiva τρυφερόν καὶ τένην²⁰⁵, tornava sulla storiella delle pile dei discorsi giudiziari di Isocrate e tentava di spiegarla, attaccava poi i *Proverbi* che lo Stagiritita aveva redatto e li giudicava del tutto senza interesse²⁰⁶. Sono questi solo taluni punti dei tanti che Cefisodoro trattò. Tra i brani che riguardano la polemica, il più difficile a inquadrare e a interpretare è il fr. 63c DÜRING. È un brano tramandato da NUMENIO περὶ τῆς τῶν ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως apud Eus. *Praep. Evang.* XIV, 6, 732b, già addotto in introd. fr. 20. Lo ripeto per comodità: «...questo Cefisodoro, quando vide che il suo maestro Isocrate era attaccato da Aristotele, lui di Aristotele non aveva sentore e ne era all'oscuro, ma poiché si rendeva conto che le dottrine di Platone godevano fama, credendo che Aristotele le seguisse, polemizzò con Aristotele, ma in realtà criticava Platone e cominciò coll'attaccare le idee e finì con le altre posizioni che egli, però, non conosceva, ma supponeva che stessero nel modo in cui se ne parlava. Solo che Cefisodoro non combatteva colui con cui polemizzava, ma combatteva colui con cui non voleva polemizzare».

Due interpretazioni si contendono il campo. Per Jaeger²⁰⁷ è impossibile ammettere che Cefisodoro non conoscesse Aristotele: di conseguenza egli attaccò un Aristotele platonizzante e cioè l'Aristotele dei dialoghi, nei quali vistoso era l'elemento platonico. Tale esegesi, è ovvio, rafforza la sua tesi di una fase platonica del pensiero aristotelico. La stessa esegesi segue il Bignone²⁰⁸: egli sottolinea come l'opera di Cefisodoro non

dovesse essere cosa di poco conto, se abbracciava quattro libri: neppure è vero che non conoscesse Aristotele se citava l'opera dei *Proverbi*: diversa è infine l'autorità di Dionigi d'Alicarnasso, vissuto intorno alla fine del I sec. a.C. e al quale è dovuta la testimonianza 63b Düring, rispetto a quella di Numenio, un neoplatonico del II sec. d.C. condizionato nel suo pensiero da determinate idee. Quindi la testimonianza di Numenio va spiegata: avendo cioè letto in Cefisodoro un attacco contro l'Aristotele platonizzante, poiché egli, Numenio, non conosceva un Aristotele di tale fatta, essendo ormai scomparsi i dialoghi essoterici e solo dominando il *Corpus* degli scritti esoterici, pensò che Cefisodoro si fosse sbagliato. Invece Cefisodoro non sbaglia: egli testimonia che Aristotele rimase platonico per un certo periodo di tempo, anzi, per un lungo periodo, se si ammette che l'attacco contro Aristotele risalga agli anni dopo la morte di Isocrate (338 a.C.) e cioè al secondo soggiorno di Aristotele in Atene.

Per altri studiosi, invece, i cui argomenti sono stati raccolti dal Düring²⁰⁹, il brano di Numenio risponderebbe sostanzialmente a verità. L'opera di Cefisodoro non dovette essere filosofica nel senso stretto del termine, perché mancava all'autore la conoscenza esatta dell'argomento: lo dimostrano i pochi accenni che ne abbiamo e, in più, la frase finale «ma supponeva che stessero nel modo in cui se ne parlava» e cioè che le posizioni tenute da loro, da Aristotele e da Platone, fossero come si diceva e cioè che il primo, in quanto discepolo dell'altro, ne condividesse le idee. È ovvio che da tale conoscenza per sentito dire non si poteva appurare quale fosse l'atteggiamento vero di Aristotele in certe questioni. Molto probabilmente il *Grillo* e l'insegnamento orale di Aristotele, nel quale il nome di Isocrate doveva tornare non senza insistenza, colsero di sorpresa la scuola isocratea. Non si trattava più di qualche accenno soltanto, come aveva fatto Platone: ora un dialogo intero portava la sfida degli accademici contro Isocrate e il suo pensiero: lo stesso faceva un corso di lezioni. S'intende quindi perché la scuola isocratea reagì come poté. Aristotele, discepolo di Platone, non era ancora conosciuto né come maestro di retorica né, forse, come uomo: ciò spiega perché all'opera di lui Isocrate non ritenne conveniente con-

trapporne un'altra in prima persona e lasciò il compito al discepolo più qualificato²¹⁰. Il quale, ignaro delle cose, ancora in vita Isocrate, compose il suo attacco contro Aristotele, anche se non colpì Aristotele, ma il Maestro, perché fece di Aristotele un difensore delle idee, la dottrina fondamentale e ben nota di Platone. Tale confusione, nota a ragione il Düring²¹¹, non sarebbe stata ammissibile tre o quattro anni dopo il 360 a.C. quando Aristotele pubblicò il *de ideis*²¹², in cui chiariva il suo pensiero sullo spinoso problema delle idee.

In conclusione, mentre la prima interpretazione presenta un Aristotele pienamente platonico fin dopo la morte di Isocrate e addirittura anche nei primi anni del secondo soggiorno di Atene (così il Bignone), l'altra ci autorizza a restringere di molto tale periodo, se già prima del 357-56 il suo atteggiamento al riguardo era critico. L'esame, pur attento, dei frammenti di Cefisodoro non ci aiuta molto, data la loro estrema scarsità. E tuttavia taluni punti si possono fermare.

1. L'autore, Cefisodoro, era il discepolo più autentico di Isocrate: era giusto che prendesse le parti del Maestro contro colui ch'era tra i più quotati discepoli di Platone.

2. L'attacco di Cefisodoro contro Aristotele è fatto vivente Isocrate. Non si spiegherebbe in caso contrario come Cefisodoro potesse riprendere dopo il 338 a.C., anno della morte di Isocrate, un'accusa mossa al Maestro intorno al 360 a.C., quasi vent'anni prima. Invece l'attacco si giustifica intorno al 360 a.C. quando il *Grillo* era ancora recente e recenti erano le accuse che moveva a Isocrate e alla sua scuola.

3. Ammesso ciò, è impossibile che Cefisodoro componesse quattro libri di attacchi contro la dottrina di Aristotele, il quale a quell'epoca non era molto conosciuto e non aveva scritto molto. Non per niente Cefisodoro ricorda i *Proverbi* (63d Düring) che non è certo opera tra le più impegnate di lui e può benissimo essere collocata all'inizio della sua carriera²¹³. Tale ripiegare sui *Proverbi* significa che Cefisodoro non aveva altro materiale a disposizione. Per cui, come Aristotele nel *Grillo* aveva preso lo spunto da un avvenimento per dare una trattazione sistematica della retorica, intorno a cui verteva la

polemica e ardevano le discussioni tra accademici e isocratei, così lui, in quanto rintuzzava una provocazione, si sentiva autorizzato ad ampliare il problema, inquadrandolo nel complesso della dottrina dell'Accademia, dottrina che intorno al 360 a.C. era conosciuta da tutti. Di qui i quattro libri dell'opera che intitolò ἀντιγραφὰὶ πρὸς Ἀριστοτέλην (ATHEN. III, 122b) o κατὰ Ἀριστοτέλους (ATHEN. II, 60e). Dietro Aristotele c'era l'Accademia²¹⁴.

4. Ciò spiega perché nello scritto di Cefisodoro non mancassero attacchi personali: anche questo esige una datazione alta. Spiega pure la confusione a proposito della dottrina delle idee, alla quale si è alluso. Se il *de ideis*, ripeto, vide la luce, come vuole il Düring, tre o quattro anni dopo il *Grillo*, all'epoca in cui Cefisodoro compilò la sua risposta non era stato pubblicato. Il *de ideis*, comunque lo si concepisca, può definirsi un'opera di scuola, in quanto risente di discussioni avvenute nell'ambito dell'Accademia. La pubblicazione sancì formalmente, anche al di là del ristretto ambito della scuola, il passo che Aristotele aveva compiuto e stabiliva le distanze ch'egli prendeva dal Maestro e dagli altri in rapporto al problema fondamentale delle idee. Per ciò il libro dovette avere una certa risonanza soprattutto nel campo degli avversari e se Cefisodoro non ne fa parola, è solo perché non lo conosce. Non si può ammettere, in realtà, che la scuola isocratea, resa accorta dalla pubblicazione del *Grillo*, non seguisse con la più viva attenzione ogni più piccolo movimento della scuola avversaria: per questo non poté non accorgersi del *de ideis*.

5. Si aggiunga infine che la menzione di Cefisodoro in Eusebio lascia intendere, nota il Düring²¹⁵, che Numenio conoscesse qualcosa della sua personalità e della sua opera. In effetti Cefisodoro è ricordato in quanto il suo comportamento rispetto ad Aristotele e a Platone può illustrare secondo Numenio il comportamento di Zenone rispetto ad Arcesilao e a Platone. Cefisodoro, infatti, colpì Platone che conosceva ma con cui non voleva polemizzare, non colpì Aristotele che invece voleva attaccare e colpire: Zenone, da parte sua, conoscendo bene Arcesilao e molto meno Platone, si astenne dal primo e attaccò il

secondo. Il rapporto, anche se non preciso fino all'estremo, convalida l'osservazione del Düring.

6. Né si deve dimenticare che l'opera di Cefisodoro ebbe una certa importanza e fu citata e ricordata da non pochi studiosi. Così Temistio, nell'orazione intitolata σοφιστής, nomina i Cefisodori, gli Ebulidi, i Timei, i Dicearchi e la schiera tutta dei detrattori di Aristotele lo Stagirita, «dei quali le opere sono giunte fino a questo tempo»²¹⁶. Ora Temistio appartiene al IV sec. d.C., Numenio a quello precedente, e, dunque, poteva documentarsi senza troppa fatica su quello che diceva. Anche quest'osservazione avalla la tesi che stiamo difendendo.

In conclusione, l'interpretazione più ovvia del brano di Numenio sembra suggerita da non pochi motivi e, quel che più conta, risponde a talune circostanze sulle quali non si possono nutrire dubbi. Per questo il caso Cefisodoro va riportato alla lunga polemica tra Platone e Isocrate e fu forse il caso più clamoroso degli anni immediatamente posteriori all'apparizione del *Grillo*.

NOTE

¹ Sul complesso significato che la parola assume nel mondo arcaico cfr. G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, Bari 1967 I, 33 sgg. Per le nostre considerazioni cfr. G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, London 1963, p. 3 sgg., P. FRIEDLÄNDER, *Platon* I, 114 sgg. Una breve storia della retorica in SCHMID-STÄHLIN, *Gesch. der Gr. Lit.*, I, 3, p. 81 sgg. A. PLEBE, *Breve storia della retorica antica*, Milano 1961.

² Cfr. *de poetis* fr. 1 Lau.; *Magic, Reason and Experience* by G. E. R. LLOYD, Cambridge 1979, p. 62 sgg.

³ H. BERVE, *Storia greca*, tr. it., Bari 1966, I, 340 sgg.; V. FLORESCU, *La retorica nel suo sviluppo storico*, tr. it., Bologna 1971, p. 26 sgg. *Ancien Greek Literature and Society* by C. R. BEYE, New York 1975, p. 169 sgg.

⁴ L'accostamento «retorica: sofistica» ricorre in *Gorg.* 465 b, e rispetta un dato di fatto.

⁵ Cfr. soprattutto 285b sgg.

⁶ *Gorg.* 447c; *Meno* 70b-c e *Plato's Meno* by R. S. BLUCK, Cambridge 1961, pp. 205-07.

⁷ *Gorg.* 462a.

⁸ *Lach.* 187d.

⁹ *Euthyd.* 289c sgg.

¹⁰ *Prot.* 310d-e.

¹¹ *Hipp. Mat.* 282b sgg.

¹² ἔστι γὰρ τῆς τῶν ἐπωδῶν τέχνης μῦθιον. A *Prot.* 315a si dice che Protagora affascina con la voce, come Orfeo. Cfr. pure J. DE ROMILLY,

Magic and Rhetoric in Ancient Greece, Harvard University Press, 1975, soprattutto il primo capitolo.

¹³ Cfr. *Resp.* II, 358b; *Phaedr.* 267c-d; A. LEVI, *Storia della Sofistica* a c. di D. PESCE, Napoli 1966, p. 67 sgg.

¹⁴ PLATO, *Symp.* 203a; GORG. *Hel.* 10; DIOG. LAERT. VIII, 59 l'usa in senso magico.

¹⁵ «...un uomo simile mi appare effettivamente un musico, armonizzato nella più bella armonia, non di lira né di strumento di passatempo, ma in realtà nel vivere, nel senso che nella propria vita c'è concordanza tra parole e opere, secondo l'armonia dorica...» *Lach.* 188d; cfr. pure *Resp.* III, 399a.

¹⁶ Cfr. *Crito* 48 a, e PLATON, *Œuvres Complètes*, tom. I par M. CROISSET, Paris 1963, p. 223.

¹⁷ Cfr. PLATON, *Gorgias-Ménon* par CROISSET-BODIN, Paris 1963, pp. 101-02. Alla datazione più recente pensa il Dodds, *Plato, Gorgias* by E.R. DODDS, Oxford 1959, p. 24 sgg. Egli nota, ma sottolinea il carattere congetturale della sua osservazione, che tra tutti i dialoghi del primo periodo, quello che più degli altri si avvicina al *Gorgia* per argomento è il *Menesseno*: trattano entrambi di retorica e dell'uso della retorica da parte dei politici ateniesi: l'uno, però, il *Gorgia* esamina le basi teoretiche della retorica, il *Menesseno* l'illustra nella pratica. Ora il *Menesseno* risale al 386 a.C. dal momento che l'ultimo avvenimento storico ricordato è la pace del Re, del 386; è verosimile, quindi, supporre che il *Gorgia* sia stato composto intorno agli stessi anni e cioè tra il 387 e il 385. Alla stessa data ci riporterebbe il brano famoso della *VII lettera* 326 a sgg., ove Platone, dimostrata l'immoralità dei vari governi succedutisi ad Atene, prospetta la figura del reggitore filosofo, come unico rimedio di tale situazione. È proprio nel *Gorg.* 521d che tale idea compare, sia pure in germe: d'altronde sappiamo dalla *VII lettera*, 324 a, che quell'idea Platone l'ebbe in occasione del viaggio in Sicilia, quando aveva quarant'anni, più o meno: dunque, intorno al 387 a.C. La stessa datazione condividono LA MAGNA, *Platone, Gorgia*, Milano 1958, pp. 21-22; KENNEDY, *op. cit.*, p. 15; GUTHRIE, *History* IV, 284-85. Più vago A.E. TAYLOR, *Platone*, tr. it. Firenze 1968, p. 164. Anteriore al viaggio in Sicilia lo ritiene L. ROSSETTI, *Aspetti della letteratura socratica antica*, Messina 1977, pp. 50-59. Per la collocazione storica del *Gorgia* cfr. M. MONTUORI, *Socrate, fisiologia di un mito*, Roma 1974 pp. 319 sgg.

¹⁸ Il DODDS, *op. cit.*, p. 21 sostiene che a 503 e si potrebbe cogliere il germe, e sottolinea «solo il germe» della teoria delle idee. Ma cfr. 467 e, 506 d, e su questi due passaggi D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1971, p. 229. Cfr. pure J.M. RIST, *Plato's Earlier Theory of Forms* in «Phoenix» XXIX (1975), pp. 336-57, il quale cerca di dimostrare contro

l'Allen che non si può parlare di teoria delle forme prima del *Simposio* e del *Fedro*.

¹⁹ Cfr. 503 b sgg.

²⁰ *Gorg.*, 502 b sgg. pone sullo stesso piano poesia e retorica. Anche quando con Aristotele le due discipline saranno differenziate tra loro, resteranno sempre strettamente legate: cfr. A. PLEBE in *Momenti e Problemi di Storia dell'Estetica*, Milano 1979, I, 46 sgg.

²¹ È significativo che nell'ultimo capitolo del *Gorgia* 527 b si sottolinei la indispensabilità per l'uomo di essere, non di sembrare. Sul significato vero di «bene» nei primi dialoghi di Platone, soprattutto nel *Gorgia*, cfr. C. RITTER, *Platon*, München 1910, I, 426 sgg. Cfr. pure V. MEATTINI, *L'orizzonte etico e politico di Platone*, Pisa 1984 pp. 29 sgg.

²² Così traduco l'espressione *πρᾶγμα ὃ φῆς σὺ ποιῆσαι τέχνην* con CROISET-BODIN, *cit.*, p. 130, con ADORNO, in *Platone, Opere*, I, 1160 e col DODDS, *op. cit.*, p. 223. Altri intendono «una cosa che, a quanto tu dici, produce l'arte...» e prendono l'ὃ come soggetto. Nell'interpretazione che si segue, invece, il soggetto è σὺ, e cioè l'attività di Polo, dell'uomo in genere che, lavorando intorno alla pratica, ne ha fatto un'arte, fissando così le condizioni per cui è possibile trasformare dati informali in *technè*. Il tentativo risentiva di quel diftondersi delle tecniche che si coglie in Atene soprattutto nel V sec. e continua nel successivo. Cfr. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Torino 1971, p. 26 sgg. e soprattutto *Artisti e artigiani in Grecia* a c. di F. COARELLI, Bari 1980 p. 9 sgg.

²³ Polo, agrigentino come Empedocle, fu discepolo di Gorgia e autore di una *technè* e cioè di un trattato di retorica: è citato da Platone anche in *Phaedr.*, 267 b-c. Cfr. W. NESTLE in P.W. RE XXI, 1424-25, *Plato, Gorgias* by DODDS, *cit.*, pp. 11-12 e A. LEVI, *Storia della sofistica*, *cit.*, pp. 239-41.

²⁴ Crede che si tratti di una citazione del testo di Polo, soprattutto in vista delle proprietà stilistiche che contiene, il NESTLE *art. cit.*; per il Dodds, *op. cit.*, p. 192, si tratterebbe di una parodia. In ogni caso il pensiero è di Polo, come dimostra tra gli altri Aristotele (cfr. nota seguente).

²⁵ Cfr. *Aristotele, La Metafisica* a c. di G. REALE, Napoli 1968, I, 140. Cfr. pure *Aristotle's Metaphysics* by W.D. ROSS, Oxford 1966, I, 117. Cfr. pure M. TIMPANARO CARDINI, ΦΥΣΙΣ e ΤΕΧΝΗ in *Aristotele*, in «Studi di Filosofia Greca» a c. di Alfieri e Untersteiner, Bari 1950, p. 279-305.

²⁶ *Alab. I*, 120 b, accenna ai demagoghi i quali «col loro linguaggio da barbari vengono ad adulare la città, non a guidarla». Cfr. pure *Prot.*, 317a

sgg., in cui la posizione del sofista è rilevata di contro ai capi e alle masse. Cfr. cap. IX, testo nota 55.

²⁷ A *Hipp. mat.* 285 d-e Ippia confessa che è costretto a insegnare e, dunque, a imparare quel che esigono i giovani spartani che vengono alla sua scuola: è, di conseguenza, un maestro succubo dei discepoli. Simili ai ragazzi spartani erano οἱ πολλοί di Atene e di altre città, dei quali il retore per sopravvivere doveva solo carezzare, non guidare, i desideri.

²⁸ *Crito*, 46 sgg.

²⁹ Il discorso scritto era proprio del sofista in quanto maestro: cfr. *Phaedr.*, 228 a-b: questa circostanza spiega il ruolo di primo piano ch'essi ebbero nella dittusione del libro. Cfr. R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968, I 30 sgg.

³⁰ È chiaro che non si può confondere un Gorgia con un Eutidemo: questi è un erista, ma l'eristica, non meno della sofistica, era avversata da Platone, come quella «che tendeva a rendere impossibile il giudizio e, quindi, ogni rapporto interindividuale»: cfr. *I Sofisti e Socrate* a c. di F. ADORNO, Torino 1975, p. XV. Sull'*Eutidemo* cfr. L. MACCIONI, *Filosofia e matematica in Platone. osservazioni sull'Eutidemo*, Napoli 1978.

³¹ *Plato, Gorgias* by DODDS, *ct.*, p. 19 sgg.

³² Commentando *Gorg.* 480 c e il parlare di Socrate tanto differente da quello del volgo (οἱ πολλοί) di cui Polo si fa portavoce, FRIEDLÄNDER, *Platon*, II, 240 scrive che il linguaggio usato da Socrate è un sistema in servizio del bene. Per questo è diverso dal linguaggio degli altri. A tale sistema si allude alla fine del *Gorgia*, 517 a, coll'iridescente nome di «genuina arte della retorica». Essa è elaborata nella seconda parte del *Fedro* come retorica filotetica e, secondo il *Polit* 304 a, è una «retorica alleata all'arte regale di governo». Così pure STEFANINI, *Platone*, Padova 1949, I, 97: «si capisce quindi come già dalle pagine del *Gorgia* Platone possa protendersi verso una nuova valutazione di quell'arte che intonde la persuasione senza adottare i procedimenti rigorosi della scienza e invece di condannare la retorica in se stessa ne condanni l'uso iniquo...». Più severo sull'argomento è, invece, W. KROLL in P.W. *RE. Supplb.* VII, 1055-56.

³³ Il primo grado dell'iniziazione di amore, quale è descritta da Diotima *Symp.* 210a esige che l'amante si rivolga ai corpi, anzi a un solo corpo «e allora generi bei discorsi» λόγους καλοῦς. Cfr. pure *Charm.* 157a.

³⁴ L'impressione che produsse negli Ateniesi la critica di Platone ai «quattro grandi», come li chiama Elio Aristide, fu forse superiore a quella

suscitata in loro dalle sue vedute sulla tragedia: cfr PLATO, *Gorgias* by DODDS, *cit.*, p. 325.

³⁵ $\rho\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\upsilon\iota\tau\grave{\alpha}$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$: l'espressione sembra a prima vista contraddire quel che si legge in 473e $\sigma\upsilon\kappa$ $\epsilon\iota\mu\iota$ $\tau\omicron\upsilon\upsilon$ $\pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omega\upsilon\upsilon$. Ma è chiaro che «politico» non è solo chi fa politica attiva, ma anche chi prepara gli altri a farla. Tale risposta dà Socrate a Antifonte in XEN. *Mem.*, I, 6, 15. Cfr. pure JAEGER, *Paideia*, *cit.*, II, 79. Sull'importanza della «politica» nel *Gorgia*, che è esaltazione della giustizia cfr. *The Craft of Justice* by R.D. PARRY in PELLETIER-KING FARLOW, *New Essays on Plato*, Ontario 1983 p. 19 sgg.

³⁶ *Symp.* 177c, attesta che «nessun uomo fino a oggi ha osato esaltare convenientemente Eros». L'asserzione sarebbe illogica se già nel *Fedro* si fosse avuta una celebrazione di Eros — e, in effetti, il *Simposio* è anteriore al *Fedro*: cfr. cap. VIII, testo nota 6. Quanto alla *Repubblica*, si è notato che taluni passaggi del *Fedro*, soprattutto del secondo discorso di Socrate, e così pure la concezione della dialettica, la presuppongono. Dato l'esame necessariamente ristretto che qui viene condotto, non si prende in considerazione il *Menesseno*, nel quale, discusso quant'altro mai, si è voluto vedere, anche di recente, un attacco contro Aspasia, non in quanto moglie di Pericle, ma in quanto guida del circolo pericleo, e, pertanto, coarchitetto del movimento sofistico. Risponderebbe, quindi, alle stesse esigenze alle quali si deve il *Gorgia*: cfr. ED. F. BLOEDOW, *Aspasia and the 'Mystery' of the Menexenos* in «Wiener Studien» NF. 9 (1975), pp. 32-49 e *supra* nota 17.

³⁷ HACKFORTH, *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952, pp. 3-7 propone di datare il dialogo intorno all'anno 370 a.C. A una datazione simile e, comunque, lontana dall'apertura dell'Academia, avvenuta intorno al 387-86, pensa il ROBIN, *Phèdre*, Paris 1961, pp. II-IX. Lo deduce dalla precisa coscienza che il dialogo dimostra della necessità dell'insegnamento, dall'esperienza fatta sui procedimenti più fecondi della dialettica, in breve da tutta l'organizzazione metodica della cultura. Cfr. pure L. ROBIN, *La teoria platonica dell'amore*, tr. it. Milano 1973, p. 80 sgg. Alla maturità di Platone lo riferisce il ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, *cit.*; pp. 80-82, fondandosi sulla particolare natura del metodo dialettico differente da quello esposto nella *Repubblica*. A una datazione più recente, 365-64, come *terminus a quo*, pensa S. PANAGIOTOU, *Lysias and the Date of Plato's Phaedrus* in «Mnemosyne» XXVIII (1975), p. 388 sgg.

³⁸ Se sotto lo Spartano si vuole vedere Ippia (cfr. *Les Sophistes*, par E. DUPRÉEL, Neuchatel 1948, p. 256 sgg), è contro la sua concezione che è rivolto l'attacco. È però chiaro che non si limitava a Ippia, ma riproponeva una posizione sulla quale Platone non transigeva. Cfr. pure *Plato's Phaedrus* by R. HACKFORTH, *cit.*, p. 120.

³⁹ *Phaedr.* 269 b. Per lo studio di tali parti, condotto in maniera

estremamente tecnica, cfr. H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, tr. it. Bologna 1969.

⁴⁰ «O Fedro e Socrate, non si deve andare in collera, ma compatire se alcuni, ignorando l'arte della dialettica, non sono riusciti a definire la retorica...» *Phaedr.*, 269b. Per un eventuale riferimento a *Euthyd.*, 306c, cfr. HACKFORTH, *op. cit.*, p. 142.

⁴¹ Alcuni hanno osservato che la condanna di Pericle in *Gorg.* 515d sgg. bada essenzialmente all'uomo di stato non all'oratore, mentre nel *Fedro* si esalta l'oratore, non l'uomo di stato, per cui non si potrebbe, a rigore, parlare di un cambiamento di giudizio. Ma va pure notato che i due aspetti della personalità di Pericle, come degli altri retori-capi di stato, erano tanto congiunti che difficilmente si poteva rivedere l'un giudizio senza che si rivedesse l'altro. Si discute pure a proposito di *Phaedr.*, 270a sgg. come si debba intendere la vera entità del debito di Pericle nei riguardi di Anassagora. Molto probabilmente il filosofo lo guidò, dandogli un metodo scientifico con cui organizzasse i dati della pratica: cfr. HACKFORTH, *op. cit.*, p. 149-51. Cfr. pure G. DE SANCTIS, *Pericle*, Milano 1944, p. 183 sgg.

⁴² Scrive giustamente A. DIÈS, *Autour de Platon*, Paris 1972, p. 407 a proposito della nuova retorica: «c'est la transformation d'une rhétorique fondée sur la δόξα en rhétorique fondée sur l'ἐπιστήμη: c'est une transposition du rhétorisme en Platonisme...»

⁴³ Sulla paternità dell'espressione πειθοῦς δημιουργός vi sono non pochi dubbi tra gli studiosi: cfr. AULITZKY in P.W. RE XI, 1380. Per il DODDS, *Plato, Gorgias, cit.*, p. 203, l'espressione è tipicamente platonica, se a *Charm.* 174e Socrate chiama la medicina ὑγείας δημιουργός e a *Symp.* 188d la mantica è detta φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός. La stessa posizione in A. HELLWIG, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Hypomnemata: heft 38, Göttingen, 1973 p. 26.

⁴⁴ Cfr. HACKFORTH in *Plato's Phaedrus, cit.*, p. 122-23 e R.L. HOWLAND, *The Attack on Isocrates in the Phaedrus*, in «The Classical Quarterly», XXXI (1937), p. 156-58.

⁴⁵ Non entro nella spinosa questione della paternità dell'*Alcibiade I* per la quale cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Platon II*, 213-25. Che certa problematica del *Gorgia* presupponga l'*Alcibiade I* è dimostrato, secondo il FRIEDLÄNDER, *Platon*, II, 222-23, dal confronto tra i due dialoghi. Diversa posizione difende R.S. BLUCK, *The Origin of the Greater Alcibiades* in «The Classical Quarterly» NS. III, 1953, pp. 46-52, il quale cerca di cogliere un certo parallelismo tra le posizioni dell'*Alcib.* e le prime opere dell'Aristotele giovanile. Sul legame che sussiste tra *Gorgia* e *Alcibiade I*, e permette di trattarli

insieme cfr. *Les dialogues de Platon*, par V. GOLDSCHMIDT, Paris 1971³, pp. 306-323.

⁴⁶ Cfr. *Plato's Phaedrus* by HACKFORTH, *cit.*, p. 64 sgg; *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, by J.B. SKEMP, Amsterdam 1967², p. 3 sgg. R.L. PATTERSON, *Plato on Immortality*, The Pennsylvania State Univers. Press 1965, p. 114 sgg.

⁴⁷ «Pensi che si possa comprendere la natura dell'anima in modo che valga la pena di parlare, prescindendo dalla natura del tutto?» ἀνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως: *Phaedr.*, 270c. Questo sembra sia il senso dell'espressione. *Platon, Phèdre* par L. ROBIN, *cit.*, p. CXLVIII sgg. Cfr. pure *Meno*, 81 d-e. Diversamente HACKFORTH, *op. cit.*, p. 146 e H.M. FOWLER, *Plato, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, London 1960, p. 548.

⁴⁸ PLATON, *Phèdre*, par L. ROBIN, *cit.*, p. CXLVIII.

⁴⁹ *Gorgias*, by DODDS, *cit.*, p. 207.

⁵⁰ *Phaedr.* 261 e, tr. Adorno.

⁵¹ Cfr. *Gorg.* 459 a sgg. in cui il soggetto che l'oratore tenta di persuadere è più volte indicato come «chi non sa» ὁ οὐκ εἰδώς.

⁵² *Phaedr.* 247c sgg.

⁵³ XEN., *Mem.* III, 7, 5-6.

⁵⁴ Sulla dialettica del *Fedro*, cfr. tra gli altri V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon*, *cit.*, p. 328 sgg.

⁵⁵ Non senza motivo c'è nel *Fedro* un solenne accenno all'anamnesi 249b sgg. la quale condiziona la concezione della dialettica. Cfr. J. MARIE PAISSE, *Réminiscence et dialectique platoniciennes*, in «Les Études Classiques», XXXV (1967), p. 225 sgg. Questo giustifica quanto scrive STEFANINI, *Platone*, *cit.*, I, 94 sgg. che Platone, studiando il criterio distintivo del vero dal falso, non ricorre alla costruzione d'una logica formale, ma «stabilisce un continuo commercio tra i princípi e l'esperienza, tra i fatti e le ipotesi, ponendo la verità in quella tesi che è legata al sistema totale delle ragioni, anziché ad un ragionamento isolato». HACKFORTH, *op. cit.*, pp. 134-37, tracciando un confronto tra il metodo dialettico quale si coglie nella *Repubblica* e nel *Fedro*, scrive che in quest'ultima opera si ha «a piecemeal approach to knowledge, consisting in a mapping out of one field after another by a classification *per genera et species*, which will have the effect of at once discriminating and relating these concepts or classnames which express not mere subjective generalisations but the actual structure of reality».

⁵⁶ ARIST. *Met.*, XIII, 4, 1078 b 17-32.

⁵⁷ *Phaedr.*, 266b. Sulla divisione in *Phil.* 16d sgg. e in *Soph.* 253d sgg. cfr. A. C. LLOYD, *Plato's Description of division* in «Studies in Plato's Metaphysics», edited by R. E. ALLEN, London 1965 pp. 219-30.

⁵⁸ Sull'importanza del metodo avanzato nel *Fedro*, cfr. *Plato's Later Epistemology*, by W.G. RUNCIMAN, Cambridge 1962, p. 128.

⁵⁹ HACKFORTH, *op. cit.*, p. 133.

⁶⁰ Scrive l'HACKFORTH, *op. cit.*, p. 133 a proposito del secondo discorso di Socrate «but here again there is no scheme of successive divisions, whether dichotomous or other: there is merely the single step of a fourfold division».

⁶¹ Per il problema dei contrari nel pensiero dei Milesi, cfr. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* by CH. H. KAHN, Columbia Univ. Press, New York 1960 pp. 119 sgg.; G. MARTANO, *Contrarietà e Dialettica*, Napoli 1972, p. 19 sgg. e R. LAURENTI, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari 1971, pp. 35 sgg., e il già citato *Polarity and Analogy*, by G.E.R. LLOYD, p. 15 sgg.

⁶² Per Eraclito cfr. R. LAURENTI, *Eraclito*, Bari 1974, p. 52 sgg.

⁶³ Scrive l'HACKFORTH, *op. cit.*, p. 155 a proposito di questo brano: «thus the section closes with the sudden introduction of a religious note and a momentary elevation of thought and language which is characteristically Platonic» e rimanda a *Phaedo* 116c e a *Leg.*, 730c sgg.

⁶⁴ Cfr. A. DIÈS, *Autour de Platon*, cit. p. 523 sgg.

⁶⁵ *Phaedr.* 278 b-d.

⁶⁶ *tr.* PUCCI, in PLATONE, *Opere, cit.*, I, 794.

⁶⁷ *Phaedr.* 260 d. S'intende di qui l'ispirazione fondamentale parmenidea della conclusione platonica: cfr. DK. 28 B 2, dove la via che è e non è possibile che non sia, è detta «il sentiero della persuasione, perché tien dietro alla verità, πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, Ἀληθειῆι γὰρ ὀπηδεῖ».

⁶⁸ I primi dialoghi di Platone studiano tali concetti, e, pur tentando di arrivare a una conclusione, difficilmente la raggiungono, perché, per loro natura, quei concetti si prestano ad essere esaminati da posizioni diverse, in rapporto alle quali sono visti in luce diversa e, di conseguenza, acquistano valenze diverse. Raggiungere la vera definizione di codesti concetti è possi-

bile solo se li si articoli in un quadro metafisico, alla luce di un principio metafisico. Ed è una definizione siffatta che necessità alla retorica, perché la purga in maniera cattivante e riesca a persuadere chi con essa dialoga.

⁶⁹ A. Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, Napoli 1962, p. 12 sgg. scrive: «Aristotele... ha il coraggio di tuffarsi nelle insidiose particolarità della δόξα». Alla rivalutazione del verisimile operata da Aristotele si riporta il recente tentativo di C. Perelman e di altri studiosi, per i quali «il campo dell'argomentazione è quello del verisimile, del probabile nella misura in cui quest'ultimo sfugge alla certezza del calcolo». Essi polemizzano contro la posizione di Cartesio, per il quale tutto ciò che è soltanto verisimile è quasi falso. Cfr. C. PERELMAN-L. ALBRECHTS TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, tr. it. Torino 1966. Tutto ciò trae rilevanza dal confronto che si può istituire tra retorica e altri campi dello scibile e nei quali, anche per Platone, domina ὁ εἰκῶς λόγος. Cfr. ad es. il *Timeo* 53d, 56b, etc. Ma sul vero significato dell'espressione, cfr. PLATON, *Timée, Critias*, par A. RIVAUD, Paris 1963, p. 11 sgg.

⁷⁰ A.E. TAYLOR, *Platone*, tr. it., cit., p. 490.

⁷¹ HACKFORTH, *op. cit.*, p. 151, commentando 269c-272b scrive giustamente che la conclusione di tutto il discorso è che l'oratore deve tornare alla dialettica e discernere l'anima come Una e Molte e continua: «the various types of soul act and are acted upon in various ways and the orator must discern how this happens...» Di qui l'obiezione: è possibile questo se chi parla ha di fronte non una, ma tante persone? Cfr. nota seguente.

⁷² Mi sembra giusta l'osservazione di KENNEDY, *op. cit.*, p. 79: «... no consideration is taken of the fact that most speeches, especially political speeches, have to be addressed to a varied audience of largely unknown individuals: Plato seems to think only of the man-to-man relationship of dialectic...» cfr. *Gorg.* 474 a-b.

⁷³ Checché si pensi del fine che si prefisse o del tempo in cui fu redatta, l'*Apologia*, come attesta continuamente, è la voce della verità, una voce, però, che non aveva sortito l'effetto che voleva. Non costituiva, questo, un problema per Platone, da convogliare cogli altri che si riportavano alla retorica? Non è forse alla luce dell'*Apologia* che si intendono appieno le parole del *Fedro* 260d, che senza l'arte dei discorsi chi sa la verità non riesce a persuadere? Tale spunto, penso, dovrebbe essere ripreso e studiato in vista della robusta problematica che si forma intorno alla retorica e che, in ultima analisi, tende a fissare che cosa manchi talvolta alla verità per essere persuasiva. Ad esso, penso, allude con parole estremamente lucide QUINT., *inst. or.*, II, 17, 28, illustrando quella che consideriamo la quarta obiezione contro la retorica (vedi oltre): «nam si mihi sapientes iudices dentur, sapientium contiones atque omne consilium, nihil invidia valeat, nihil gratia, nihil

opinio praesumpta falsique testes, perquam sit exiguus eloquentiae locus et prope in sola delectatione ponatur: sin et audientium mobiles animi et tot malis obnoxia veritas, arte pugnandum est et adhibenda quae prosunt: neque enim qui recta via depulsus est, reduci ad eam nisi alio flexu potest».

⁷⁴ *Rhet.* I, 3, 1358 a 36 sgg. e KENNEDY, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁵ Su Grillo cfr. DIOG. LAERT. II, 52 e KIRCHNER in P.W. *RE.* VII, 1899, n. 3. Quanto al significato del nome, A. FICK, *Die Griechischen Personennamen*, Göttingen 1894, p. 315, lo mette in rapporto a «ferkel», porcellino. Lo scontro nel quale Grillo trovò la morte è descritto da XEN., *Hell.*, VII, 5, 16-17, in uno stile che ricorda l'encomio: «chi, dunque, non ammirerà il loro valore? Pur vedendo che i nemici erano molto superiori, nonostante l'insuccesso subito a Corinto, non a questo pensarono e neppure che stavano per combattere coi cavalieri tebani e tessali, i quali avevano fama di essere i più gagliardi di tutti, ma presi dallo scrupolo di non aiutare gli alleati, pur essendo presenti, non appena scorse i nemici, si azzuffarono, desiderando di mantenere intatto l'onore dei padri». Per la battaglia di Mantinea del 362 a.C. cfr. *The Battles of Mantinea*, in «Studies in Ancient Greek Topography», by W. KENDRICK PRITCHETT, in *Univers. of Calif., Classical Studies*, Berkeley and Los Angeles 1969, IV, pp. 37-72.

⁷⁶ Non per niente PAUSANIA, I, 3, 4, ricordando il quadro da lui visto nel Ceramico e che rappresentava l'urto tra le due cavallerie, dice che v'erano effigiati i personaggi più famosi e cioè tra gli Ateniesi Grillo, figlio di Senofonte, tra i Tebani Epaminonda. Epaminonda, però, morì nella battaglia di Mantinea. Sulle versioni della sua morte (secondo alcuni, sarebbe stato ucciso addirittura da Grillo: cfr. PAUS. VIII, 11, 6), cfr. SWOBODA in P.W. *RE.* V, 2700-01. La importanza di Grillo è dimostrata anche dalla sua presenza nelle lettere dei Socratici, comunque si pensi della loro consistenza e autenticità. La lett. XIV (*Epist. Gr.*, p. 619, HERCHER) inviata da Eschine a Senofonte, ha inizio così: «quelli intorno a Grillo (οἱ περὶ Γρύλλον, forse coloro che si prendevano cura del giovane il quale viveva lontano dal padre, o gli amici, cui accenna la lettera XIX) ti hanno mandato il tuo servo Geta (τὸν παιῖδά σου τὸν Γέταν) per annunciarti tutto ciò ch'è capitato a Socrate e durante il giudizio e poi al momento della morte». La successiva, lettera XV, inviata da Senofonte agli amici di Socrate, suppone ch'egli abbia ricevuto la lettera ora citata. L'attestano le parole iniziali: «E quelli intorno a Grillo hanno fatto quel che dovevano fare e anche voi avete fatto bene, scrivendomi ciò che capitò a Socrate». La lettera XIX (p. 624, HERCHER) è un invito che Senofonte rivolge a un non nominato amico di raggiungerlo nella tenuta di Scillunte, come lascia intendere l'accenno al sacello di Diana (cfr. cap. V, § 2). Interessanti le ultime parole: «Ho scritto a mio figlio Grillo e all'amico di prestarti un qualche aiuto, se ne hai bisogno. Ho scritto a Grillo perché sentivi una certa inclinazione per lui già dai suoi primi anni e dicevi di volergli bene». In un'altra lettera (III, p. 789, HERCHER)

Senofonte esalta la morte del giovane: «è beato, pertanto, Grillo, e chiunque ha scelto non la vita più lunga, ma la vita accompagnata da virtù, anche se Dio gliel'ha data breve».

⁷⁷ Sul decreto di Eubulo, cfr. É DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957, p. 334 sgg. Esso risale al 367 a.C. ma si suppone con buone ragioni che Senofonte non tornò in patria prima del 365 a.C. Che, poi, una volta revocato il bando, sia rimasto sempre ad Atene, è dubbio: forse divise il suo soggiorno tra Atene e Corinto e, forse, s'illuse d'essere chiamato un giorno o l'altro a Siracusa: cfr. *Xenophon*, by J.K. ANDERSON, London 1974, p. 192 sgg. Quanto alle idee che direbbero l'azione politica e sociale di Eubulo, in cui si può pure riconoscere l'influsso di Senofonte, cfr. G.L. CAWKWELL, *Eubulus*, in «Journal of Hell. Studies», 83 (1963), pp. 47-67.

⁷⁸ J. LUCCIONI, *Xénophon et le Socratismes*, Paris 1953, p. 144 sgg. 161-63: idem, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Gap, ed. Ophrys 1947, pp. 201 sgg. Non è senza motivo l'ipotesi secondo la quale gli elogi di Grillo mirassero soprattutto al padre, rispetto a cui una parte dell'opinione ateniese non si sentiva abbastanza sicura: cfr. F. OLLIER, *La renommée posthume de Gryllos*, in «Lettres d'Humanité» XVIII (1959), p. 430 sgg.

⁷⁹ Cfr. *Xenophon*, by J.K. ANDERSON, *cit.*, p. 193 sgg. W.E. HIGGINS, *Xenophon the Athenian*, State Univers. of New York, 1977, p. 132 sgg. giustifica la produzione letteraria e filosofica di Senofonte, susseguente al presumibile rientro in Atene, alla luce dei nuovi contatti cogli antichi discepoli di Socrate. In realtà il *Simposio* è datato con buone probabilità tra il 365, anno del rientro in Atene e il 362, morte di Grillo, e nel *Simposio* è presente l'omonima opera di Platone. Cfr. É. DELEBECQUE, *op. cit.*, p. 344-359. Posteriore al dialogo platonico lo ritiene pure l'OLLIER, in *Xenophon, Banquet, Apologie de Socrate*, Paris 1961 pp. 30-33, anche se non tenta di specificarne la datazione. Più complessa la posizione di H. THESLEFF, *The Interrelation and date of the Symposia of Plato and Xenophon*, in «Bulletin of London Institute of Classical Studies» 25 (1978), pp. 157-70. Egli suppone che il *Simposio* senofonico sia frutto del rimaneggiamento avvenuto dopo il 370 a.C. di un antico scritto sull'eros. Tale scritto avrebbe spinto Platone a comporre il suo *Simposio*, e il *Simposio* platonico, a sua volta, avrebbe suggerito il rimaneggiamento. Comunque si pensi della teoria, il Thesleff suppone un rapporto tra i due scritti, anche se poi non affronta con maggiore impegno il problema della datazione. Agli anni 362-61 risale la conclusione dell'*Economico*, che è, a detta di taluni studiosi, opera composta. Cfr. É. DELEBECQUE, *Essai, cit.*, p. 363 sgg. e R. LAURENTI, *Composizione e unità dell'Economico di Senofonte*, in «Il Pensiero» XIV (1969), pp. 77-91; 185-207.

⁸⁰ P. THILLET, *Note sur le Gryllos, ouvrage de jeunesse d'Aristote*, in

«Revue Philos. de la France et de l'Étranger» 82 (1957), p. 353, scrive che i retori che rivolsero encomi a Senofonte «avaient peut-être des raisons de redouter quelques ressentiment» da parte sua.

⁸¹ É. DELEBECQUE, *Essai, cit.*, p. 362, rileva che la morte di Grillo ebbe vasta eco «parce que les cavaliers athéniens étaient rares, qu'ils avaient besoin de propagande et que la position du père devait empêcher qu'elle ne passât inaperçue».

⁸² Davanti al gran numero di retori impegnati a esaltare Grillo, tra i quali c'erano Isocrate e forse anche Speusippo (D.L. IV, 4 gli attribuisce un'opera dal titolo incerto *Gillo* o, meglio, *Grillo*: cfr. *Speusippo, Frammenti*, a c. di M. ISNARDI PARENTE, Napoli 1980, p. 211) ci si può chiedere se non fu proprio il padre all'origine di tali e tanti elogi. Sui rapporti tra Isocrate e Senofonte cfr. G. MATHIEU, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris 1966², p. 181 sgg. Da tali esaltazioni avrà inizio il mito di Senofonte, che diverrà addirittura un modello di vita presso gli stoici. Cfr. H.R. BREITENBACH, in P.W. *RE*. 2R. IX, 1903.

⁸³ Il ROSE, *Arist. Ps.* 76, trova strano che Ermippo abbia trattato di Grillo nella vita di Teofrasto piuttosto che in quella di Aristotele, e cerca di spiegare la cosa supponendo che Ermippo abbia ritenuto scritto da Teofrasto il dialogo che comunemente il catalogo di Andronico riportava ad Aristotele. C'è da dire, però, in primo luogo che noi non conosciamo il contesto nel quale la notizia si trovava. Inoltre Teofrasto era discepolo di Aristotele e era citato nella τεχνῶν συναγωγῇ, come maestro di retorica: che stranezza allora se in qualche opera avesse accennato anche lui a Grillo? Cfr. pure HEITZ, *verl. Schr.*, pp. 189-90.

⁸⁴ *Platon, Lexique*, II, 563.

⁸⁵ Si pensi a PLUTARCO, *Consol. ad uxorem* e alle tre famose consolatorie di Seneca, in cui i due elementi, esaltazione del morto e consolazione dei vivi, sono sapientemente composti. Anche il *Menesseno* di Platone 246-247 vuol essere, in qualche modo, una consolatoria: cfr. P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, II, 211 sgg..

⁸⁶ Per la concezione dell'encomio in Socrate cfr. PLATO, *Symp.*, 198 c-d: «io, infatti, nella mia ingenuità, credevo che sulla cosa da lodare, qualunque fosse, bisognasse dire la verità e che questa dovesse restare a fondamento, per poi trarne gli argomenti più belli ed esporli nel modo più elegante» (tr. CALOGERO). Sull'encomio in generale cfr. CRUSIUS in P.W. *RE* V, 2581-83.

⁸⁷ Quanto alla conclusione degli studi prefilosofici cfr. E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele, cit.*, pp. 151-59. Per il corso di retorica cfr.

A.H. CHROUST, *Aristotle's Earliest Course of Lectures on Rhetoric* in «Aristotle» I, 108 sgg. secondo il quale tale corso va collocato intorno al 355 a.C.

⁸⁸ Così tra gli altri MORAUX, *Listes*, p. 324; ROSS, *Select Fragm.*, pp. IX-X; DÜRING, *Aristotele*, p. 56; F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929, p. 200, suppone che tra la morte di Grillo e la composizione dell'opera aristotelica dovettero passare tre, al massimo quattro, anni. A.H. CHROUST, *Aristotle*, II, 29-30 lo colloca «about 360 B.C. or perhaps a little later». Cfr. pure *Aristotle* I, 108. A una data posteriore pensa O. GIGON, *Interpretationen zu den antiken Aristoteles-Viten*, in «Museum Helveticum» 15 (1958), p. 170 fondandosi sull'espressione $\mu\upsilon\upsilon\iota\omicron\iota$ $\delta\omicron\omicron\tau\iota$ di Diogene Laerzio. Cfr. pure dello stesso *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 197. Alla posizione comune si attiene M. LOSSAU, *Der Aristotelische Gryllos antilogisch*, in «Philologus», 118 (1974), p. 12. Molto critico al riguardo si mostra G. CARDONA, *Ricerche sulla biografia aristotelica*, in «Nuova Rivista Storica» 50 (1966), p. 87, il quale, ammesso che Aristotele nasce nel 371 secondo il Marmor Parium, non può ovviamente accettare che intorno al 362-60 e cioè a 10-12 anni abbia composto il *Grillo*. Tralasciando altri motivi di non piccolo valore (cfr. E. BERTI, *Aristotele, dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, p. 17 sgg.), mi sembra necessario rilevare un'affermazione che, a dire di Cardona, induce a dubitare dell'attendibilità di tutta la storia relativa al *Grillo*, e cioè che Senofonte, al tempo della morte del figlio, «era in disgrazia per essersi unito ai Lacedemoni e non sappiamo neppure se fosse stato riammesso in città» (p. 109, nota 69). Mi pare che il primo punto sia inaccettabile, se il decreto di amnistia lo richiamava in patria, alla quale e a Sparta offriva i suoi due figli contro il tradizionale nemico tebano (É DELEBECQUE, *Essai, cit.*, p. 340). Quanto al ritorno in Atene, è più che probabile, anche se non espressamente ricordato in Diogene Laerzio (DELEBECQUE, *op. cit.*, p. 360 sgg.). Tacciare infine Senofonte di «traditore» è un asserito antistorico, dato il suo comportamento, ben messo in luce da A. MOMIGLIANO, *La storiografia greca*, Torino 1982 pp. 208-14.

⁸⁹ Cfr. cap. V, § 2. La supposizione, se è vera, riceverebbe conferma se si riuscisse a trovare qualche eco dell'opera senofontea in Aristotele, e ciò sarebbe lecito soprattutto nei campi politico e storico, particolarmente curati da Senofonte. Del resto, la presenza di lui è quasi sicura nell'*Athenaion Politeia*: cfr. K. MÜNSCHER, *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur*, «Philologus», Supplb. XIII, 2 (1920), il quale, proprio trattando del *Grillo*, p. 38 ammette che Aristotele non poté non conoscere Senofonte. È pure nota la tesi di H. MAIER, *Socrate*, tr. it. Firenze 1970, I, 80 sgg. che taluni brani della *Metafisica* si spiegherebbero alla luce di passi senofontei. La supposizione di Maier è criticata da Münscher, *art. cit.*, p. 40 sgg., anche se crede che un certo rapporto tra *Metaph.* M 4, 1078 b 17 sgg. e *Mem.* IV, 6 si possa accettare. La ricerca sui rapporti Aristotele-Senofonte ha origini lontane. Forse lo studio più diffuso sull'argomento è quello di A.E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford 1911, p. 57 sgg. Egli discute un certo numero

di punti del *Corpus Aristotelicum* che accennano a Socrate e, genericamente, a «cose socratiche» e che non si lasciano spiegare con Platone. Ciò significa che risalgono ad altri socratici, tra i quali niente vieta che si pensi a Senofonte. Di questi punti tre o quattro sono tolti dalla *Retorica* e precisamente: *Rhet.*, II, 20, 1393 b 4; *Rhet.* II, 23, 1398 a 24; *Rhet.*, II, 23, 1398 b 30 e III, 16, 1417 a 19. Limitiamo l'esame ai primi tre. Nel primo si accenna a τὰ σοκρατικά, le cose socratiche, discorsi o parole socratiche «come se uno dicesse che non bisogna che i magistrati siano tirati a sorte. Sarebbe lo stesso che se uno tirasse a sorte gli atleti, non quelli che sono in grado di lottare, ma quelli che sono estratti a caso, o se tirasse a sorte il nocchiero, che deve reggere l'imbarcazione, quasi che non debba reggerla chi sa, ma chi è tratto a caso». Il secondo, 1398 a 24, riguarda i «luoghi» necessari agli entimemi: uno di questi è la definizione: «è per ciò che Socrate rifiutò di andare da Archelao: è un'onta, disse, non poter rendere il buon trattamento come il cattivo». Il terzo, sempre nella stessa cerchia di pensiero, riguarda un altro «luogo» che si trae dal giudizio già dato da altri su una questione identica o simile o contraria: «così Aristippo rispose a Platone che, a suo parere, gli si era rivolto con troppa boria: 'ma certo l'amico nostro (*sic.* Socrate) non parlò mai così'». Questi tre passi sono tolti tutti dallo stesso libro II della *Retorica* e gli ultimi due dallo stesso capitolo. Lasciamo questi due che sono troppo vaghi e di cui è difficile rintracciare la fonte e ritorniamo al primo. Anche se la critica all'elezione dei magistrati per sorteggio era uno dei punti ritornanti nel circolo dei socratici (cfr. PLATO, *Resp.* VIII, 557 a sgg. sui difetti della democrazia, e D.L. VI, 8, etc.) è certo che Senofonte, *Mem.* I, 2, 9 ne tratta con ampiezza. Dunque, niente vieta che qui Aristotele dipenda da Senofonte. Nota, anzi, TAYLOR, *op. cit.*, p. 58: «The close correspondence of the language suggests that, if Aristotle is directly taking his illustration from any specific source, it is from the *Memorabilia*. If so, this is, so far as I know, the only case in which the employment of Xenophon can be clearly shown». Ma potremmo sostenere il rapporto tra i due con altre osservazioni, questa, soprattutto che, a mio avviso, è molto probante. Uno dei compiti più importanti dell'oratore riguarda, secondo Aristotele, i consigli ch'egli deve dare alla polis. Tali consigli vertono su cinque punti: entrate, guerra e pace, protezione del territorio, importazione-esportazione, legislazione. Ne discute in *Rhet.*, I, 4, 1359 b 19 sgg. e riprende il problema a II, 22, 1396 a 4 sgg. cioè nel blocco al quale abbiamo accennato prima e nel quale si sono notati agganci a Senofonte. Da un confronto accurato tra *Rhet.*, I, 4, 1359 b 19 sgg. e *Mem.*, III, 6, si avverte che per gran parte il ragionamento procede sugli stessi binari. Si tratta in Senofonte di un dialogo tra Socrate e Glaucone, che voleva diventare capo della polis, pur non avendone le doti essenziali. Socrate gli fa toccare con mano tali sue deficienze, prospettandogli, una dopo l'altra, le materie alle quali il politico deve badare. Tali materie sono: le entrate (§ 4-5); le guerre (§ 8-9); la difesa del territorio (§ 10-11); l'approvvigionamento della città (§ 13). Manca in Senofonte l'accenno alla legislazione, con cui si conclude il capitolo aristotelico. Se poi si confrontano i passi, si potrà constatare la ispirazione fondamentale senofontea di quello aristotelico. Ora, se si

ammette, col DELATTE, *Le troisième livre des Souvenirs socratiques de Xénophon*, Liège 1933, e con É. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957, pp. 477 sgg., che il III libro dei *Memorabili* è stato redatto per la maggior parte verso il 355 a.C., si avrebbe una conferma della data alla quale, secondo non pochi studiosi, risalirebbero i primi due libri della *Rhetorica* (cfr. cap. I, testo, nota 61) — e questo, di rimbalzo, avallerebbe la tesi che qui si difende dei rapporti Aristotele-Senofonte. Cfr. pure *Le Problème de Socrate* par V. DE MAGALHAES-VILHENA, Paris 1952, p. 286 sgg. Una dozzina di rapporti tra Senofonte e Aristotele ha indicato nel campo della zoologia SIMON BYL, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés*, Académie Royale de Belgique, Mém. de la Classe des Lettres, 2 S. LXIV (1980) pp. 105-08.

⁹⁰ Cfr. *Die φιλοσοφία des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie*, von H. WERSDÖRFER, Leipzig 1940, pp. 41-42 e già LEO, *Die griechisch-römische Biographie*, Leipzig 1901, p. 91. Cfr. pure CRUSIUS in P.W. RE. V, 2582. Né si dimentichi che in *Rep.* X, 603 sgg. Platone pone la questione del come dovrebbe sopportare la perdita d'un figlio l'uomo perbene (ἀνὴρ ἐπιεικής).

⁹¹ Per tutto l'argomento cfr. *The Attic Orators*, by R.C. JEBB, London 1893, II, 47-49; W. JAEGER, *Paidéia* III, p. 77 sgg. G. MATHIEU, *Les idées politiques d'Isocrate, cit.*, p. 175 sgg. Un giudizio temperato sul contrasto Isocrate-Platone in H.I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, tr. it. Roma 1950, pp. 127-29.

⁹² L'*Antidosi* è dedicata a chiarire «il carattere... la vita... l'educazione» di Isocrate (τὸν τρόπον... τὸν βίον... τὴν παιδείαν... § 6). Cfr. pure *The Attic Orators*, by JEBB, *cit.*, II, 34 sgg. e M.A. LEVI, in *Orazioni di Isocrate*, a c. di A. ARGENTATI e di G. GATTI, Torino 1965, p. 44 sgg.

⁹³ Cfr. ISOCR., *or.* XIII, 16. Per una visione generale delle ἰδέαι τοῦ λόγου cfr. *Antike Rhetorik* von J. MARTIN, München 1974, p. 338 sgg.

⁹⁴ Basterà ricordare il motivo antiutilitaristico della scienza che si coglie in tante opere di lui. Si citino solo JAMBL. *Protr.* 9 (= *Protr.* fr. 12 Ross) e DÜRING, *Protrepticus*, p. 209-10. Cfr. pure *Pol.*, VII (H) 14, 1333 a 41 sgg.

⁹⁵ Cfr. ISOCRATE, *Discours* par MATHIEU-BRÉMOND, Paris 1929, I, 139 sgg. Che l'apertura della scuola isocratea si collochi intorno al 390 a.C. è suggerito e dall'età stessa di Isocrate (nasce probabilmente intorno al 436 in Atene, nove anni prima di Platone e, dunque, poteva realizzare i suoi piani prima dell'altro) e, in più, dalla circostanza che la sua attività di logografo, con la quale era esordito nella vita politica, cessa in quello stesso anno, dal momento che in nessuna delle orazioni da lui composte si accenna a avvenimenti posteriori a quella data. Cfr. *Isocratis Opera Omnia* rec. E. DRERUP, Lipsiae 1906, p. CXXVIII sgg.

⁹⁶ Cfr. ISOCRATE, *Discours, cit.*, I, 153 sgg.

⁹⁷ *Hel.*, 5.

⁹⁸ ISOCRATE, *Discours, cit.*, I, 183 sgg. MATHIEU, *Les idées politiques*, cit. p. 179 «dans le *Busiris* plusieurs des idées de la *République* avaient été attribuées au roi d'Égypte et l'originalité de Platon était ainsi mise en doute». Ma altri dubita in proposito. Cfr. PLATON, *La République* (I-III) par E. CHAMBRY, introd. d'A. DIÈS, Paris 1965⁵ p. CXXVIII sgg.

⁹⁹ *Bus.*, 33 (polemica con Policrate); *Hel.* 14 (polemica con Gorgia).

¹⁰⁰ *Hel.*, 22-38.

¹⁰¹ *Bus.*, 11-29.

¹⁰² PLATON, *Oeuvres* V, 1, par L. MÉRIDIER, Paris 1964, pp. 139-42.

¹⁰³ *Euthyd.*, 305 c sgg. FRIEDLÄNDER, *Platon*, II, 179-80 osserva giustamente che la ricerca di tale personaggio non deve mettere in secondo piano la questione molto più importante della funzione ch'egli ha nel contesto in cui è collocato. Egli rappresenta i molti che sono incapaci di distinguere tra dialettica e eristica e disprezzavano Socrate perché disprezzabile era Eutidemo. Su Isocrate «pensatore», elaboratore d'un sistema filosofico cfr. *Isocrate et son temps* par P. CLOCHÉ-P. LÈVÊQUE, Paris 1978, p. 15 sgg.

¹⁰⁴ *Euthyd.*, 278 e sgg. V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon, cit.*, pp. 79-81.

¹⁰⁵ *Phaedr.*, 279 a sgg. Anche qui è Socrate che parla: Isocrate ha una natura e un carattere troppo nobile perché si limiti a comporre discorsi sul tipo di quelli di Lisia: quindi «non c'è niente di strano se, col passare dell'età, supererà nei discorsi stessi ai quali adesso mette mano, quanti vi si sono mai dedicati, più che se fossero bambini: se poi questo non gli basterà, un impulso divino lo guiderà verso mete più alte, perché c'è, amico mio, nello spirito di quest'uomo una sorta di filosofia», e cioè di brama, di amore per la sapienza, come ancora suona il vocabolo greco. Socrate fa una profezia («voglio dirti quel che profetizzo per lui ὃ μὲν τοι μαντεύομαι κατ' αὐτοῦ») la quale è retrocessa, ovviamente, al tempo in cui s'immagina avvenuto il dialogo e, dunque, intorno al 410 a.C. (in effetti, Lisia vive ad Atene, ove era tornato da Turi nel 412-11, e il fratello Polemarco è ancora in vita: cadrà vittima dei Trenta nel 404 a.C.: cfr. TH. LENSCHAU in P.W. RE., XXI, 1256). Isocrate aveva allora 25-26 anni, un'età che permette di fare profezie sulla riuscita di un giovane. La profezia di Socrate consta di due punti: il primo è una constatazione, il secondo potrebbe essere una speranza, un invito, un consiglio. Socrate, o meglio Platone, al tempo della

stesura del *Fedro* conosce i logoi che Isocrate scrive, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, e trasferendo il presente effettivo al passato e cioè al tempo in cui si svolge il dialogo, gli è facile emettere una profezia *ex eventu*. Il secondo punto, poi, non fa che applicare alla retorica di Isocrate i princîpi che per tutto il *Fedro* sono svolti. Isocrate si è fermato a quei discorsi che sono senza dubbio meravigliosi, ma non ha ancora compreso l'essenza più profonda della retorica e non gli sarebbe impossibile capirla, data la natura filosofica ch'è in lui. Insomma, egli deve fare l'ultimo passo per raggiungere la retorica «bella», passo che ha già compiuto Polemarco, il fratello di Lisia, 257b.

¹⁰⁶ MATHIEU, *Les idées politiques, cit.*, p. 177, pensa che Isocrate accolse le parole di Platone in senso favorevole, in quanto, scrivendo qualche anno dopo ad Alessandro (*lett.* V, 5), le avrebbe applicate al giovane figlio di Filippo. Mi pare ipotesi azzardata: pur ammesso che vi sia eguaglianza tra le due profezie, si può pensare che l'augurio formulato da Isocrate fosse una maniera elegante e comoda per concludere una lettera.

¹⁰⁷ Così JAEGER, *Aristotele*, pp. 36-37, MORAUX, *Listes*, p. 31; SOLMSEN, *op. cit.*, p. 196 sgg. DÜRING, *Aristotele*, p. 148. Dubita invece THILLET, *art. cit.*, p. 354.

¹⁰⁸ Cfr. MÜNSCHER, *op. cit.*, p. 38. Contro la presenza di Grillo si pongono GIGON, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 196 e THILLET, *art. cit.*, il quale nota che non sappiamo niente di una qualche competenza del giovane in materia. E forse per rispondere a tale obiezione, l'OLLIER, *La renommée posthume, cit.*, pp. 433-34, suppone che Grillo e il fratello Diodoro seguirono i corsi di retorica tenuti ad Atene da Isocrate, e che, pertanto, Grillo poteva difendere nel dialogo aristotelico il maestro. È un'ipotesi gratuita. Problematica è pure la presenza di Aristotele in prima persona, evidenziata dal GIGON, *art. cit.*, se si pensa alla diversità di statura che al tempo del dialogo avevano Isocrate, un maestro già saldamente affermato e Aristotele, un discepolo di Platone, cosciente senza dubbio delle sue possibilità e dei suoi mezzi, ma pur sempre ancora discepolo. Cfr. JAEGER, *Aristotele*, p. 37, nota 1.

¹⁰⁹ MORAUX, *Listes*, p. 199. Quanto alla grafia, va detto che unicamente il codex Borbon. Neapol. III B 29 del sec. XII, riporta un solo lambda — e la lezione è accettata dal Düring, dal Long, da altri. Moraux, Gigon, Chroust, altri preferiscono il doppio lambda.

¹¹⁰ *Fragm. Arist.*, p. 41.

¹¹¹ Cfr. introd. § 5.

¹¹² ROSE, *Arist. Ps.*, pp. 76-77; ROSE², p. 1485; ROSE³ fr. 68-69; HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 41-42.

¹¹³ *Fragm. Sel.*, p. 8.

¹¹⁴ BERNAYS, *Dialogue*, p. 157.

¹¹⁵ *Aristotle*, II, 37 sgg.

¹¹⁶ QUINTILIANO, *L'Istituzione Oratoria*, a c. di R. FARANDA, Torino 1968, I, 295. A.H. CHROUST, *Aristotle*, II, 29, traduce «advanced». Più preciso J. COUSIN, in *Quintilien, Instit. Orat.*, Paris 1976, II, 92, «Aristote a imaginé...» e BERNAYS, *Dialogue*, p. 62 «Aristoteles hat... erdacht».

¹¹⁷ Cfr. per tutti JAEGER, *Aristotele*, pp. 51-56.

¹¹⁸ Questo ha visto con chiarezza BERNAYS, *Dialogue*, pp. 62-63 e, anche se alcuni studiosi abbiano voluto negarlo, i loro argomenti non mi sembrano affatto persuasivi.

¹¹⁹ Del resto a tale metodo sembra faccia appello Platone stesso nel *Fedro* 260 e, in un brano già citato. Ricordiamo pure che una delle caratteristiche del dialogo aristotelico, fissata da Cicerone, consiste proprio nel dibattere pro e contro una tesi. Cfr. introduz. § 3.

¹²⁰ Per Critolao, scolarca del peripato nella prima metà del II sec. a.C. e il suo attacco contro la retorica volgare cfr. VON ARNIM in P.W. *RE.* XI, 1930-32. Quanto ad Atenodoro di Rodi non sappiamo molto; cfr. v. ROHDEN in P.W. *RE.*, II, 2044, n. 14.

¹²¹ Su Agnone, discepolo di Carneade, cfr. VON ARNIM in P.W. *RE.*, VII, 2209 e M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950, p. 225.

¹²² Sull'atteggiamento di Epicuro nei confronti della retorica cfr. D.L. X, 118; il saggio «non farà bei discorsi οὐδὲ ῥητορεύσειν» e 120 «non terrà discorsi d'apparato per pubbliche adunanze οὐ πανηγυριεῖν» (E. BIGNONE, *Epicuro*, Roma 1964², p. 212). Più in generale cfr. M. GIGANTE, *Scetticismo e Epicureismo*, Napoli 1981 pp. 179 sgg.

¹²³ È noto che il secondo libro dell'*Adversus Mathematicos* è diretto contro i retori. Cfr. SEXTI EMPIRICI *Opera* rec. H. MUTSCHMANN, vol. III *adversus Mathematicos*, ed. J. Mau, Lips. 1954, pp. 83-106. Quanto a Filodemo di Gadara cfr. PHILODEMUS, *voll. Rhetorica*, ed. S. SUDHAUS, voll. 2, Lips. 1892-96.

¹²⁴ Dice QUINTIL., II, 17, 18 «quia constitui sine perceptione non possit». *Perceptio* è variamente tradotto. FARANDA, *op. cit.*, p. 296, lo rende «conoscenza». A. RUSSO, *Sesto Empirico, Contro i Matematici*, Bari 1972, p.

110 «apprensione». H. RAHN, *Ausbildung des Redners*, Darmstadt 1972, I, 255 «Wahrnehmung». È stato da tempo notato (cfr. M.F. *Quintiliani de Instit. orat. ex rec.* G.L. SPALDINGII, Augus. Taur. 1824, I, 312, nota) che «perceptio» è la resa latina del greco κατάληψις, un termine stoico che ricorre non di rado anche in Sesto Empirico, e sulla cui essenza s'era a lungo fermato Zenone (cfr. VON ARNIM, *S.V.Fr.* I, pp. 16-21). Illuminante in proposito è CIC., *Ac. Post.*, I, 41(= *S.V.Fr.*, I, p. 18, n. 60) «cum acceptum iam et approbatum esset (*scil.* visum) comprehensionem appellabat (*scil.*, Zenon) similem iis rebus quae manu prehenderentur...» Di qui la traduzione «visione percettiva», avanzata da N. FESTA, *I frammenti degli Stoici antichi*, Bari 1932, I, p. 33. Se questo è vero, si deve supporre logicamente una qual che sia mediazione stoica tra Aristotele e Quintiliano.

¹²⁵ QUINT., *inst. or.*, II, 17, 5-13.

¹²⁶ In realtà è questo l'unico modo per tentare di ricostruire qualche parte del *Grillo*. Così il SOLMSEN, *op. cit.*, p. 200 sgg. e già BERNAYS *l.c.* il quale crede che il rapporto περί ποιητῶν: poetica sia simile a quella *Grillo*: retorica. Cfr. pure THILLET, *art. cit.*, pp. 353-54 e CHROUST, *Aristotle* II, 36, sgg. A. PLEBE, *Breve storia della retorica antica*, Milano 1961, pp. 70-71 accetta il metodo solo in relazione al punto 3.

¹²⁷ «La retorica è l'analogo, ἀντίστοιχος, della dialettica». Così ha inizio la *Retorica*. Per l'esatto significato dell'espressione cfr. *Aristoteles, Organon*, ed. WAITZ, II, 435 sgg. e *Greek Philosophy* by C.J. DE VOGEL, Leiden 1953, II, 217 sgg. cfr. pure cap. VI, testo nota 86. Sui rapporti dialettica-retorica sono ancora valide le pagine di C. THUROT, *Études sur Aristote*, Paris 1860, *cit.*, pp. 154 sgg.

¹²⁸ *Gorg.* 449 c sgg., e SEXT. EMP., *op. cit.*, II, 684, 13 sgg.

¹²⁹ Su tale capacità cfr. pure XEN. *Oec.* XI, 23 sgg.

¹³⁰ ARIST., *Rhet.*, I, 1, 1354 b 22 sgg.

¹³¹ QUINT., *inst. or.*, II, 21, 23.

¹³² «Oltre ciò, è chiaro che la retorica serve a scoprire il persuasivo vero e il persuasivo apparente, τὸ τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον... πιθανόν, come la dialettica serve a scoprire il sillogismo vero e il sillogismo apparente», ARIST., *Rhet.*, I, 1, 1355 b 15 sgg.

¹³³ Il rapporto mezzo-fine è ampiamente svolto in *EE*, II, 10, 1226 b 10 sgg. Per Sesto Empirico cfr. *op. cit.*, II, 677, 14 sgg.

¹³⁴ Basta ricordare Polo che equipara retori e tiranni (*Gorg.* 466 d sgg.)

e che quindi in tal modo trasferisce agli uni il potere degli altri, potere che e gli uni e gli altri realizzano coi mezzi a loro disposizione — e il retore ovviamente con la parola. Particolarmente ampia tale obiezione in SESTO EMP., II, 678, 24 sgg.

¹³⁵ *Rhet.*, I, 1, 1354 a 16-18. Anche Socrate nell'*Apologia*, 34 c sgg. sostiene che la *motio affectuum* non convenga a un uomo vero (nota 73).

¹³⁶ Si parla delle prove fornite attraverso il discorso, διὰ τοῦ λόγου, e che sono di tre specie: le prime consistono nel carattere di chi parla, le seconde nel disporre chi ascolta in un determinato modo, le terze nel discorso stesso, perché dimostra o sembra dimostrare. Nel nostro caso si parla della seconda specie.

¹³⁷ Si è parlato addirittura di una retorica antica e di una retorica recente. SOLMSEN, *op. cit.*, p. 208 sgg., condivide e perfeziona la posizione di Kantelhardt per cui *Rhet.*, 1354 a 11 - 1355 b 23 presenterebbe un'immagine della retorica differente da quella degli altri capitoli. Cfr. pure PLEBE, *Breve storia della retorica, cit.*, p. 72 sgg. Sulla visione comunemente condivisa dagli studiosi moderni cfr. DÜRING, *Aristotele*, p. 140 sgg. e nota 143.

¹³⁸ Sull'indispensabilità della trattazione delle «passioni» in un'opera di retorica, cfr. C. PERELMAN-OLBRECHTS TYTECA, *op. cit.*, p. 19 sgg.

¹³⁹ φαμέν sembra agganciarsi a quanto ha già detto a 1354 a 11 sgg. riprenderlo e riproporlo. Si tratterebbe allora di uno di quei rimandi interni che hanno un valore molto più forte di certi sezionamenti del testo che non sempre si giustificano in un'opera qual è quella aristotelica, frutto, come tutti sanno, di lezioni. Anche perché nel caso specifico tali rimandi compaiono altrove. A 1356 a 30, qualche riga dopo φαμέν, si sostiene che la retorica è simile alla dialettica, anzi, una sua parte, «come abbiamo detto all'inizio». Il rimando è qui a 1354 a 1 sgg.

¹⁴⁰ *Rhet.*, II, capp. 2-11. A. Russo, *La filosofia della retorica, cit.*, p. 55 sgg. non si pone il problema della coesistenza dei due brani citati in *Rhet.* I, capp. 1 e 2, ma dimostra che «l'esame delle passioni... è in piena armonia con la premessa metodologica fatta all'inizio dell'opera».

¹⁴¹ Cfr. cap. III, § 4.

¹⁴² Arist. *Rhet.*, I, 1, 1355 a 29 sgg. e *Greek Philosophy* by C.J. DE VOGEL, *cit.*, II, 220-21. Anche questo punto risaliva a PLATO, *Gorg.* 456 d-e. cfr. introd. § 3.

¹⁴³ M. LOSSAU, *art. cit.* a nota 88, che, in conseguenza della sua posizione, sostiene l'unità della *Retorica* con Düring, Grimaldi, Brandis.

¹⁴⁴ DÜRING, *Aristotele*, p. 62; A.H. CHROUST, *Aristotle*, I, 105 sgg.

¹⁴⁵ MORAUX, *Listes*, p. 97.

¹⁴⁶ ROSE³ fr. 136-141, p. 118-120; HEITZ, *Fragm. Arist.*, pp. 122-24.

¹⁴⁷ Il particolare rapporto «retorica: rivendicazione di proprietà» è rilevato da R. BARTHES, *La retorica antica*, Milano 1972, p. 14 sgg. Su Trasideo cfr. J. BERARD, *La Magna Graecia*, tr. it. Torino 1963, p. 238; su Trasibulo cfr. FR. SCHACHERMEYR, in P.W. RE. 2R. VI, 568.

¹⁴⁸ E questo implicitamente ammette J. COUSIN, *Quintilien, Institution Oratoire*, cit., II, p. 261, quando scrive che «Cicerone è probabilmente la fonte di Quintiliano» per la parte che stiamo trattando — e noi sappiamo che Cicerone, a sua volta, si riporta ad Aristotele.

¹⁴⁹ Indicativo tra l'altro il confronto tra le due descrizioni che riguardano Antifonte ramnusio:

Cicerone	Quintiliano
huic (<i>scl.</i> Gorgiae) Antiphontem Rhamnusium similia quaedam habuisse conscripta, quo neminem unquam melius ullam oravisse capitis causam, cum se ipse defenderet, se audiente locuples auctor scripsit Thucydides	Antiphon quoque et orationem primus omnium scripsit et nihilominus et artem ipse composuit et pro se dixisse optime est creditus

Si badi alla parte finale. Cicerone adduce Tucidide come testimone delle sue asserzioni: Quintiliano, al quale la precisazione non interessa, tace di Tucidide e riporta la notizia in modo impersonale. Ma, mi pare, entrambe derivano dalla stessa fonte.

¹⁵⁰ DIOG. LAERT., V, 47-48, ricorda di Teofrasto più d'un'opera di retorica: così una *Sugli Entimemi*, di cui s'è vista l'importanza nella nuova retorica, una *Sullo Stile*, che riproduceva il titolo del III libro della *Retorica* aristotelica, una sui *Precetti Retorici*, una sull'*Arte Retorica*, e, infine un'altra sui *Luoghi comuni nei trattati di retorica* in 17 libri.

¹⁵¹ RADERMACHER, in P.W. RE., VIII, 695.

¹⁵² ROSE³, fr. 139, p. 119 e HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 123, fr. 4. Il Ross era stato preceduto da BERNAYS, *Dialogue*, p. 157. Ipotetica ritiene l'attribuzione del frammento al Grillo, LOSSAU, *art. cit.*, p. 12.

¹⁵³ Cfr. frammenti di incerta sede 3.

¹⁵⁴ Si tratta del trimetro tolto dal *Filottete* di Euripide (NAUCK, TGF², fr. 796) «brutto è tacere e lasciar dire i barbari» che Aristotele avrebbe mutato, applicandolo a Isocrate, «brutto è tacere e lasciar dire Isocrate». Cfr. pure QUINT., *inst. or.*, III, 1, 14.

¹⁵⁵ BERNAYS, *Dialoge*, p. 157, e SOLMSEN, *op. cit.*, p. 204-06, il quale rifiuta la collocazione del Rose, basandosi soprattutto su motivi cronologici e cioè sulla risposta di Cefisodoro, la cui collocazione temporale è sufficientemente sicura.

¹⁵⁶ MORAUX, *Listes*, pp. 98-101; ARISTOTE, *Rhétorique*, par DUFOUR-WARTELLE, Paris 1973, III, 113-14.

¹⁵⁷ *Rhet.*, II, 23, 1397 b 3; 1398 b 6; 1399 b 1, etc. Su Teodette retore cfr. SOLMSEN, in P.W. RE. 2R, V, 1729-34.

¹⁵⁸ fr. 133 Rose³.

¹⁵⁹ Al 353 a.C. risale la morte di Mausolo (KAHRSTEDT, in P.W. RE., XIV, 2415): al 351 a.C. la dedicazione del monumento funebre in suo onore. La tradizione non chiarisce con esattezza in quale occasione furono chiamati i retori; di qui l'oscillazione delle date: cfr. DIEHL, in P.W. RE., 2R, V, 1723-24.

¹⁶⁰ PHILODEMI *de Rhetorica*, in *voll. Rhet.* SUDHAUS, II, p. 50, col. XLVIII, 36. Cito da DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 299 sgg. Cfr. pure *The Rhetorica of Philodemus* by H.M. HUBBELL, in «The Connecticut Academy of Arts and Sciences», XXIII (1920), p. 247 sgg. Per l'argomento cfr. PHILODEMI, *voll. Rhet.*, cit. I, XLIV-LI.

¹⁶¹ καὶ τοῦ μέρους τῆς φιλοσοφίας τὴν πολιτικὴν νομίζουσιν εἶναι. Sui rapporti filosofia-politica Aristotele torna più volte. Cfr. EE. I 8, 1218b 8 sgg.; EN VI 13, 1145a 2 sgg.; ZELLER, *die Phil. der Gr.* II 2, 607 sgg. e GAUTHIER-JOLIF, *Éthique*, II 2 p. 559 sgg.

¹⁶² καὶ ψελλίζει διαφέρειν αὐτὴν φάσκων τῆς ῥητορικῆς: Cfr. *Rhet.*, I, 2, 1356 a 20-27.

¹⁶³ <τῷ ἀπειρῷ τῶν> περὶ τὰς πόλεις συμβαινόντων οὐθέν ἐστι φίλον: l'osservazione ben rileva l'importanza del nesso polites-polis nella città greca, nesso ch'era stato evidenziato da Socrate e che aveva costituito uno dei punti chiave del pensiero platonico.

¹⁶⁴ δεύτερον δὲ διὰ τὸ φιλοσοφίαν πολλὴν ἐπίδοσιν λαβεῖν τυχοῦσαν χρηστῆς πολιτείας. Basta pensare alla propaganda fatta dalla scuola peripatetica e già prima da quella accademica, per stabilire nei vari stati condizioni che, agevolando l'ordinato svolgimento della vita politica, aiutassero

sero, con ciò stesso, lo sviluppo della filosofia. Cfr. *Protr.*, fr. 1 Ross e DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, pp. 173-75.

¹⁶⁵ τρίτον δ' ἀγανακτήσαντα ἐπὶ τοῖς πλείστοις τῶν νῦν τὰ πολιτικὰ πρακτικῶν, ὡς ἀντερείδοντες οἱ μὲν ἀρχουσιν, οἱ δ' ἀρχεῖν ἀξιοῦσιν. La constatazione ripropone la stessa già fissata da PLATONE, *Ep.* VII, 324 b sgg. Platone usa *δυσχεραίνειν*, 325a, *ἱλιγγιάν*, 325e. Tale atteggiamento di Aristotele nei riguardi dei «governanti» e di quanti si accingevano a governare, traspare anche altrove: cfr. *Pol.*, III, 6, 1279 a 13-16.

¹⁶⁶ E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, II, 90 sgg.

¹⁶⁷ Mane era il servo di Teofrasto: DIOG. LAERZIO V, 55 (Sul nome cfr. LESKY, in P.W. *RE.*, XIV, 1050-51). S'intende pertanto come Epicuro con tale accenno volesse «lanciare una frecciata» al capo della scuola avversaria: cfr. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, II, 93.

¹⁶⁸ εἰ τὸ Ἴσοκράτους ἀνωφελές τι ἦν. Si noti la forza del neutro: quindi quel che faceva Isocrate e, dunque, la sua occupazione, la retorica ch'egli insegnava.

¹⁶⁹ εἰ δ' ἔργῳ συνέφερον.

¹⁷⁰ μηδὲ μυρίων ὄντων ῥητορεύειν. Non è perspicuo il senso del genitivo assoluto. Chi sono i μυρίοι? Coloro che ascoltavano Aristotele, ovvero i retori che, con la loro esistenza, potevano forzare la sua decisione? Quest'ultima interpretazione, che s'è seguita, non pare affatto inferiore all'altra.

¹⁷¹ C'è probabilmente un accenno al *Protrettico*, la cui importanza nel Giardino è ampiamente riconosciuta, anche se le interpretazioni dei rapporti Aristotele-Epicuro qual è data da taluni studiosi è discutibile: cfr. PH. MERLAN, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960; B. FARRINGTON, *Che cosa ha veramente detto Epicuro*, tr. it. Roma 1967, p. 150 sgg.

¹⁷² Per τὰ περὶ τῶν τόπων δικαιώματα cfr. fr. 612-14, ROSE³. Sul significato di δικαιώματα *EN.*, V, 10, 1135 a 9-14: è il ristabilimento della giustizia dopo un atto ingiusto. Tale opera doveva permettere «l'établissement d'une sorte de jurisprudence entre les cités grecques» MORAUX, *Listes*, p. 123. Quanto a τὰ πρὸς τοὺς καιροὺς, cfr. D.L., V, 45 e R. WEIL, *Aristote et l'Histoire*, pp. 127-30. L'opera di Teofrasto doveva svolgere uno spunto, quello del καιρός, al quale Aristotele fa riferimento nei suoi scritti. Cfr. *Pol.*, V, 6, 1306 b 10; 10, 1312 b 25.

¹⁷³ καὶ πολὺ τῶν ῥητόρων ἀγενέστερος: «he was in fact less noble» DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 306.

¹⁷⁴ χαλεπώτερος ἐγένετο κατὰ τὸν Ἐπίκουρον ἀνταγωνιστῆς τῆ τοῦ βίου σωτηρία τῶν ἀντικρουσῶν ἐπὶ τὴν πολιτικὴν ἀγωνίαν ἀλειφόντων. Giustamente il DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 307 osserva che ci troviamo di fronte a un pensiero di Epicuro, che deve quindi essere aggiunto ai frammenti dei suoi scritti. Ma penso che nel brano ce ne siano degli altri.

¹⁷⁵ πῶς ἐξήλου τὴν > δοκοῦσαν ὁμοίαν Ἴσοκράτει ῥητορικὴν, ἣν διεμωκῆσατο ποικίλως, ἀλλ' οὐχὶ τὴν πολιτικὴν ἦν ἑτέραν ἐκείνης ἐνόμιζεν. Si distinguono le due forme di retorica, politica e epidittica, che insieme alla giuridica costituiscono le tre branche della retorica. La distinzione tra le prime due forme sembra cogliersi in un brano di Metrodoro, per il quale cfr. *Metrodori Epicurei Fragmenta*, collegit A. KÖRTE, Lips. 1890, p. 549 fr. 21.

¹⁷⁶ οὐ τὴν διδασκίαν.

¹⁷⁷ ἐν οὐδετέρῳ ... τῶν τεχνῶν, e cioè né nella retorica politica né in quella didattica.

¹⁷⁸ προκόψαντος: il progresso è qui visto come un *proficere*, un andare avanti, nel senso che dalla retorica Isocrate passò alla filosofia, per cui, nonostante tutto, egli poteva essere additato anche dagli epicurei come esempio di un'esistenza pienamente svolta, in quanto la retorica era stata per lui una tappa per il raggiungimento della vita beata.

¹⁷⁹ ἐπὶ τὴν ἡσυχιωτέραν καὶ δαιμονιωτέραν ... φιλοσοφίαν: Cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 308-9.

¹⁸⁰ πολὺ τῆς ἐπανόδου τῆς ἐπὶ τὴν ἡσυχίαν ἀφειστήκεσαν: Si badi alla forza di ἐπάνοδος = ritorno, per cui Platone, *Resp.* 521c, e 532b.

¹⁸¹ οὐκ ἔσεσθαι ἑαυτῶι φίλον: cfr. nota 163. In seguito φίλον, che qui è ambiguo, viene specificato nell'uomo amico dell'uomo: οὐδεὶς ἐγένετο τούτῳι κτλ.

¹⁸² διὰ τὸ τὴν ὑπ' αὐτῶν διαφυλαττομένην <αὐτάρκειαν κτλ...>. Il DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 310, a cui risale l'integrazione, nota che sull'αὐτάρκεια doveva fondarsi l'argomento di Epicuro tendente a caratterizzare la filosofia contro quanti, collocandola nella polis, erano poi costretti a delimitarne l'ambito in relazione alle esigenze delle altre discipline.

¹⁸³ BIGNONE, *L'Aristotele perduto* II, 90 sgg. DÜRING, *Biogr. Trad.*, 299-311.

¹⁸⁴ DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 306.

¹⁸⁵ Cfr. E. DÖNT, *Die Schlusskapitel der Nikomachischen Ethik* in «Antidosis, Festschrift für W. Kraus» Wien 1972, pp. 93-102. ἐμπειρία, esperienza, è ripresa da τῆς πολιτικῆς συνηθείας: συνήθεια, come vuole Rhet. I, 1, 1354a 7 è familiarità, contatto giornaliero (*Éthique à Nicomaque* par TRICOT, Paris 1972, p. 530). L'importanza dell'ἐμπειρία e, dunque, dell'ἐμπειρος è fissata a Met. I, 1, 981a 29, per cui cfr. qui nota 25. La ἐμπειρία è un po' come la πολυμαθία, per cui cfr. cap. XV, § 3: anch'essa cioè ha bisogno del logo. Cfr. pure ISOCR. *Antid.* 80-83.

¹⁸⁶ EN. X, 10, 1181a 9-12. La parte finale suona... προοδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας, in cui va rilevata la forza del preverbo πρὸς: oltre l'empèina delle cose pubbliche, chiaramente indicata, c'è, per di più, lo studio delle cose politiche stesse, che tutto il capitolo sottintende. Di qui la traduzione.

¹⁸⁷ Cfr. R. STARK, *Aristotelesstudien* cit., pp. 16-19.

¹⁸⁸ Tale tipo di critica non stupisce chi pensi ai non pochi simili esempi lasciatici da Aristotele. Il quale, quando affronta i suoi predecessori per criticarli, in particolare Platone, non cita sempre alla lettera, né sempre deduce le conseguenze a rigor di logica. Il che, però, va documentato caso per caso, evitando le troppo facili generalizzazioni e i giudizi superficiali. Cfr. per un approfondimento del problema in relazione alle citazioni delle *Leggi* da parte di Aristotele, GLENN R. MORROW, *Aristotle's Comment on Plato's Laws* in DÜRING-OWEN, «Aristotle and Plato», pp. 145-62.

¹⁸⁹ BIGNONE, *L'Aristotele perduto* II, 97-102.

¹⁹⁰ ARISTOTE, *Politique* par J. AUBONNET, Paris 1968 I, p. XXIV; E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., p. 449.

¹⁹¹ MORAUX, *Listes*, p. 31 e 337-38, dopo aver ricordato la posizione di Bignone, aggiunge: «ma noi non sappiamo molto del *Politico*...». Anche DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 310 ammette che Filodemo si riporti a una fonte epicurea — forse a Epicuro stesso — la quale ripercorreva la storia del contrasto tra Aristotele e la scuola isocratea. Ma non segue la ricostruzione del Bignone «attractive but unprovable».

¹⁹² CHROUST, *Aristotle* II, 39.

¹⁹³ BIGNONE, *L'Aristotele perduto* II, 101.

¹⁹⁴ *Arist. Fragm. Sel.*, fr. 4 p. 66.

¹⁹⁵ DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 432.

¹⁹⁶ Il periodo «ma altri... in conversazione» è inserito un po' forzata-

mente nel contesto e sembra quasi una nota a pie' di pagina: in effetti, quel che segue «quando i discepoli divennero parecchi etc.» si riporta al periodo in cui è illustrata la prima spiegazione di peripatetico. Problematica è pure la notizia dell'ambasceria di Aristotele da Filippo: cfr. SENOCRATE-ERMODORO, *Frammenti* a c. di M. ISNARDI PARENTE, Napoli 1982 fr. 20 pag. 288.

¹⁹⁷ Cfr. introd. fr. 40 e DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 431 sgg.

¹⁹⁸ La biografia di Aristotele redatta da Ermippo è condotta in tono laudatorio: cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 406 e se ne deve tener conto anche nel valutare tale notizia.

¹⁹⁹ Cic. *de orat.* III, 35, 141 e DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 311.

²⁰⁰ Cfr. ISOCRATIS, *Opera Omnia* rec. E. DRERUP, Lips. 1906, I, CXX-XI-CXXXIV in cui si dimostra l'accorto procedere di Isocrate che, aperta la scuola, scende in gara con Gorgia e Policrate, autori di un'*Elena* e di un *Busiride*, per dimostrare la sua superiorità, mettendosi sul loro stesso piano. Per ciò mi pare nel giusto il KENNEDY, *The Art of Persuasion* cit., p. 181, quando osserva: «critics have not usually regarded the *Busiris* as a serious speech any more than they have the *Helen*, but it seems likely that a serious idea underlies both works for all their bizarre subjects». Cfr. pure *The Style of Isocrates* by S. USHER in «Bulletin of London Inst. of Classical Studies» 20 (1973), pp. 39-67.

²⁰¹ Si tratta forse del tentativo di raccordare e integrare retorica (Isocrate) e dialettica (Platone) allo scopo di rendere la retorica più scientifica e la dialettica più attrattiva e persuasiva.

²⁰² Su Cefisodoro cfr. GERTH in P.W. RE XI, 227-9; F. BLASS, *Die Attische Beredsamkeit*, II, p. 451 sgg. Per i testi cfr. DÜRING, *Biogr. Trad.*, 58h, p. 374, 63a-e, pp. 379-80.

²⁰³ Afareo era il figlio adottivo di Isocrate. PLUT. *vit. orat.* 4 (Isocr.) 16 sgg. in *Isocrate, Discours* par MATHIEU-BRÉMOND cit., I, p. XXVII sgg.

²⁰⁴ Che l'attacco di Cefisodoro fosse provocato da un libro, il *Grillo*, non dall'insegnamento orale di Aristotele era opinione del BLASS, *op. cit.*, II, 451: con maggiore verisimiglianza il DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 389 congiunge i due motivi, giacché è impensabile che quel che Aristotele aveva scritto nel *Grillo* e in altre opere di retorica non ripettesse nelle lezioni.

²⁰⁵ Dubita il DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 389 sulla vera consistenza delle accuse rivolte da Cefisodoro ad Aristotele soprattutto a proposito di τένοης = ghiottone, vorace, un termine raro e che non ricorre nell'invettiva epicu-

rea ricordata da Timeo *apud* Polyb. XII, 8 (DÜRING, *Biogr. Trad.*, 60a, p. 377).

²⁰⁶ Cefisodoro «attacca il filosofo (*scil.* Aristotele) in quanto la sua raccolta di *Proverbi* non era cosa di valore» ὡς οὐ ποιήσαντι λόγου ἄξιον τὸ παροιμίας ἀθροῖσαι: *Athen.* II, 60d-e (DÜRING, *Biogr. Trad.*, 63d).

²⁰⁷ JAEGER, *Aristotele*, pp. 47-8.

²⁰⁸ BIGNONE, *L'Aristotele perduto* I, 58 sgg. Così pure MORAUX, *Listes*, p. 335, anche se non condivide l'epoca alla quale il Bignone assegna l'attacco contro Aristotele.

²⁰⁹ DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 389-90.

²¹⁰ Mi sembra giusto insistere su questo punto che ha il suo valore, dato il carattere di Isocrate. In più d'un'opera egli afferma d'essere stato preso di mira dai «sofisti» e da altri studiosi (*Antid.* 4 sgg.) e in *Panath.* 10 sgg. riconosce di non avere avuto da natura né voce sufficiente né coraggio, τόλμη, per affrontare gli avversari. Poteva essere quest'ultimo uno dei motivi per rinunciare a redigere un'autodifesa contro accuse provenienti da uno sconosciuto, come Aristotele.

²¹¹ DÜRING, *Biogr. Trad.*, pp. 390-91.

²¹² Sulla datazione del περὶ ἰδεῶν cfr. cap. II, testo nota 43.

²¹³ MORAUX, *Listes*, pp. 128-29. Sui *Proverbi* cfr. cap. I, fram. nota 9.

²¹⁴ Una conferma di tale interpretazione potrebbe aversi dall'espressione di Numenio «cominciò con l'attaccare le idee e finì con le altre posizioni...»: si tratta di un'espressione molto vaga, la quale può senz'altro prendere di mira Aristotele, ma con lo stesso diritto essere estesa agli altri membri dell'Academia. E ciò tanto più vale se si pensa che certi temi erano affrontati più o meno da tutti i componenti della scuola platonica.

²¹⁵ DÜRING, *Biogr. Trad.*, p. 390, cfr. pure E.A. LEEMANS, *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea*, Bruxelles 1937 p. 120.

²¹⁶ *Themistii Orationes* edid. SCHENKL, DOWNEY, NORMAN cit., II, 285c (= p. 79).

CAPITOLO V

NERINTO

SOMMARIO: *La testimonianza di Temistio.* 1. Il dialogo e la sua identificazione. 2. L'impianto e la collocazione: natura e filosofia.

ΝΗΡΠΙΝΘΟΣ

TESTIMONIUM

1 (R² 53, R³ 64)

THEM. Or. 295c-d. Οὗτος ὁ ἀνὴρ μικρὰ ὁμιλήσας τῇ ἐμῇ εἴτε σπουδῇ εἴτε παιγνίᾳ ταῦτόν μικροῦ ὑπέμεινε πάθος Ἄξιόθεα τῇ φιλοσόφῳ καὶ Ζήνωνι τῷ Κιτιεῖ καὶ τῷ γεωργῷ τῷ Κορινθίῳ. Ἄξιόθεα μὲν γάρ, ἐπιλεξαμένη τι τῶν ξυγγραμμάτων ἃ Πλάτωνι πεποιήται ὑπὲρ πολιτείας, ὄχρητο ἀπιούσα Ἀθήναζε ἐξ Ἀρκαδίας καὶ Πλάτωνος ἠκροῶτο λανθάνουσα ἄχρι πόρρω ὅτι γυνὴ εἶη, ὥσπερ ὁ Ἀχιλλεὺς τοῦ Λυκομήδους· ὁ δὲ γεωργὸς ὁ Κορινθίος τῷ Γοργίᾳ ξυγγενόμενος, οὐκ αὐτῷ ἐκείνῳ Γοργίᾳ ἀλλὰ τῷ λόγῳ ὃν Πλάτων ἔγραψεν ἐπ' ἐλέγχῳ τοῦ σοφιστοῦ, αὐτίκα ἀφείδον τὸν ἀγρὸν καὶ τὰς ἀμπέλους Πλάτωνι ὑπέθηκε τὴν ψυχὴν καὶ τὰ ἐκείνου ἐσπείροτο καὶ ἐφυτεύετο. Καὶ οὕτως ἐστὶν ὃν τιμᾶ ὁ Ἀριστοτέλης τῷ διαλόγῳ τῷ Κορινθίῳ. Τὰ δὲ ἀμφὶ Ζήνωνος ἀριδιηλά τε ἐστὶ καὶ ἠδόμενα ὑπὸ πολλῶν ὅτι αὐτόν ἢ Σωκράτους ἀπολογία ἐκ Φοινίκης ἤγαγεν εἰς τὴν ποικίλην.

NERINTO

TESTIMONIANZA

1 (R² 53, R³ 64)

THEM. Or. 295c-d. E quest'uomo, presa un po' di dimestichezza col mio... chiamalo lavoro o passatempo¹, provò più o meno la stessa impressione di Assiotea, maestra di filosofia, di Zenone di Citio e di quel contadino di Corinto². Assiotea, letto uno dei libri che Platone aveva composto sulla *Repubblica*, abbandonata l'Arcadia, andò ad Atene e frequentò la scuola di Platone, tenendo a lungo celata la sua condizione di donna, come Achille presso Licomede: il contadino di Corinto³, dopo essere stato insieme al *Gorgia*⁴, non all'uomo Gorgia ma al dialogo che Platone scrisse per confutare il sofista, lasciati d'un tratto il campo e le viti, sottopose a Platone l'anima sua, e le dottrine di lui seminò e piantò⁵. Ed è costui che Aristotele esalta nel dialogo corintio⁶. Quel che capitò a Zenone è ben noto e da tutti risaputo, come cioè l'*Apologia* di Socrate lo trasse dalla Fenicia al portico Pecile⁷.

NOTE

¹ σπουδῆ ... παιγνία: i due vocaboli sono spesso opposti. Un'espressione simile in XEN. *Symp.* 1, 1. Cfr. pure PLATO, *Leg.* X, 887d, e *Symp.* 216e, ove παιζειν e σπουδάζειν connotano i due aspetti dell'azione filosofica di Socrate: L. MONTONERI, *I Megarici*, Univ. di Catania 1984, pp. 20 sgg.

² τῷ γεωργῷ τῷ Κορινθίῳ.

³ ὁ δὲ γεωργὸς ὁ Κορίνθιος.

⁴ τῷ Γοργίᾳ ξυγγενόμενος. Per un'espressione simile cfr. MAX. TYR. XIV, 5: Ὀμήρω... συνεγένοντο.

⁵ ἐσπεύετο καὶ ἐφυτεύετο: gli stessi verbi, sia pure invertiti, in PLATO, *Phaedr.* 276 e, e nello stesso ordine in THEM. *or.* 27, cfr. testo nota 45.

⁶ ὃν τιμᾶ ... τῷ διαλόγῳ τῷ Κορινθίῳ. Il verbo τιμᾶν ricorre nello stesso senso e in un contesto simile in PLATO, *Phaedr.* 259 c.

⁷ C'è nell'originale una leggera assonanza: ἐκ Φοινίκης ... εἰς τὴν ποικίλην.

IL DIALOGO E LA SUA IDENTIFICAZIONE

Il catalogo di Diogene Laerzio n. 6 reca il titolo Νήρινθος e così pure il catalogo anonimo allo stesso numero. Sull'esatta natura, e, quindi, sul vero significato di Nerinto si discute. Potrebbe essere un nome proprio — e non sarebbe difficile individuarne i due elementi, quali ritornano nella maggior parte dei nomi propri greci¹. Il primo, νηρ-, potrebbe ricordare Νηρεύς, un nome sulla cui associazione coll'acqua gli studiosi sono concordi² (cfr. νάω, ναῦς, νᾶμα); -ινθος è, a sua volta, terminazione preellenica riscontrabile in molti prestiti di probabile origine egea³.

Di tale *Nerinto* non abbiamo nessun frammento. Solo lo si vuole vedere indicato nel citato brano di Temistio, il retore del IV sec. d.C. che accenna a un dialogo corintio⁴ in cui Aristotele esalta un contadino il quale, affascinato dalle parole del *Gorgia* platonico, lascia i campi e si fa seguace dell'Accademia. Ammessa tale identificazione, si è voluto spiegare il passaggio da Nerinto a Corintio, posto che di passaggio si debba parlare. Il Rose, richiamandosi alla glossa della Suda Κήρινθος· πόλις καὶ ὄνομα κύριον⁵ pensò che Νήρινθος fosse una storpiatura di Κήρινθος e che Κήρινθος fosse nome proprio. Il Κορίνθιος di Temistio sarebbe invece denominazione tratta dal luogo ove il dialogo si svolgeva, in perfetta linea col μεγαρικὸς di Teofrasto, col κορινθιακὸς e col λεσβιακὸς di Dicearco⁶. Il Rose, però, non si pronuncia sul rapporto Κήρινθος-Κορίνθιος. Sempre secondo il Rose, Aristotele nel dialogo esponeva il colloquio tra Platone e un contadino, al quale colloquio egli stesso aveva assistito⁷. Il Bernays⁸ ritiene

probabile che il dialogo prendesse il nome dalla città fondata nel territorio di Leucade dai Corinti e da loro per lungo tempo dominata, la quale, secondo alcune fonti, è chiamata Νήρικος, THUC. 3. 7, secondo altre Νήριτος, STRABO X, 2, 8 (e Νήριτον, ricordiamolo di passaggio, era il monte di Itaca, menzionato in *Il.* II, 632 e in *Od.* IX, 22. A *Od.* XVII, 207 sono ricordati tre personaggi che hanno costruito la fontana di Itaca «solida, dall'acqua fluente, donde i cittadini prendevano acqua»: si chiamano Itaco, Nerito — Νήριτος — e Polittore). Nei pressi di tale città il contadino corintio, cui allude Aristotele, aveva il campo e gli averi, dai quali fu strappato per opera della filosofia. Aristotele poté intitolare la sua opera Νηρίτιος, l'uomo di Nerito, e Temistio rendere più intelligibile il titolo modellandolo sulla ben nota città di Corinto. Scettico di fronte ai cambiamenti si mostra l'Heitz⁹, il quale ammette comunque l'identificazione del *Nerinto* col dialogo corintio, ricordato da Temistio. Non accetta invece l'identificazione O. Gigon¹⁰, ritenendola un puro arbitrio: seppure il titolo *Nerinto*, che non ci è ancora chiaro, è corrotto, non lo si può certo emendare in *Corintio* e sfruttare tale nome per spiegarlo.

I cataloghi non danno né *Corinto* né *Corintio*, e se si ammette una derivazione bisogna partire da *Nerinto* per arrivare a *Corintio* e non viceversa. «È poco probabile, scrive il Moraux¹¹, che il titolo Νήρινθος risulti da una corruzione di Κόρινθος o di Κορίνθιος, titolo che non è citato in nessuna lista di Aristotele: piuttosto è il contrario che si è verificato». Quindi da un originario *Nerinto* si è passati a un problematico *Corintio* (dialogo? nome di uomo?): come sia avvenuta la corruzione, a chi sia dovuta, è impossibile dire. Tutto resta nel vago¹². Chi ammette la corruzione fa appello alla somiglianza tra i due vocaboli, di cui l'uno, *Corintio*, può derivare da una comprensibile confusione *Nerinto-Corintio*, dovuta a Temistio: chi non l'ammette, ricorre alla distinzione tra *Nerinto*, nome del protagonista e titolo del dialogo, e *Corintio*, aggettivo qualificante insieme e il dialogo e il contadino: in effetti Temistio accenna al γεωργός ὁ Κορίνθιος e al διάλογος ὁ Κορίνθιος, sicché niente vieta che dinanzi alla maggiore comprensibilità del termine Κορίνθιος abbia volutamente respinto Νήρινθος, della cui consistenza non era certo. Che, però,

Nerinto sia un nome è possibile, e che non sia ricordato tra i nomi propri non ha rilevanza se si riflette che si contano più di quaranta nomi propri terminanti in -θος¹³.

Confusione o esigenza di chiarezza? Non lo sappiamo, e non è questa l'unica difficoltà che presenta lo scritto. Ce n'è un'altra a proposito dell'impianto e della parte che vi svolgeva Platone. Come vi compariva Platone? Si riportava una sua discussione col contadino, per cui egli era persona diretta del dialogo ovvero dominava di lontano, attraverso le esortazioni del *Gorgia*? E in tal caso, con chi dialogava il contadino? Forse con Aristotele o con altri?

Le parole di Temistio suggeriscono varie risposte. Che il contadino «sottopose l'anima sua a Platone» potrebbe lasciare intendere che nell'opera si svolgesse un dialogo tra lui e Platone: il contadino sarebbe, in tal caso, uno dei tanti che vedeva in Platone, il maestro, l'educatore per eccellenza. Niente vieta, però, che tale «sottoporre l'anima a Platone» costituisse l'antefatto, nel senso che nello scritto aristotelico un dialogo tra il contadino e Platone dovesse esserci, ma in che modo non si lascia cogliere dall'espressione citata. Anche perché Temistio continua: «ed è costui che Aristotele esalta nel dialogo corintio». Si può benissimo supporre che l'esaltazione del contadino si fondasse su vari motivi, dei quali il più vistoso, non l'unico, era precisamente la crisi scatenata nella sua coscienza dalla lettura del *Gorgia*. Dalla crisi al colloquio con Platone, all'abbraccio della filosofia. I due primi momenti potevano essere collocati sullo sfondo e, dunque, poteva essere esaltato il contadino per la coerenza con la quale aveva affrontato il suo problema e l'aveva risolto, allo stesso modo che nel *Protreptico* è esaltato Temisone, re di Cipro, per la ricchezza e la rinomanza messe a disposizione della filosofia (cfr. *Protr.* fr. 1 Ross). Tale precisazione vanificherebbe la supposizione già ricordata del Rose, secondo il quale, se è impensabile che il discepolo sfruttasse la figura del Maestro mentre questi era in vita, il dialogo sarebbe stato redatto dopo il 347 a.C., anno della morte di lui¹⁴. Se si colloca l'intervento di Platone sullo sfondo, Aristotele non doveva attendere la morte del Maestro per comporre il suo scritto, il quale, ripeto, voleva rilevare del contadino soprattutto la pronta disponibi-

lità all'invito filosofico e la consequenzialità nell'affrontare i problemi che quell'invito comportava. Quindi il dialogo era l'esaltazione della polivalenza del verbo platonico¹⁵, senza che a rilevarla fosse Platone, il che, in ultima istanza, non gli si addiceva. Pertanto, come il *Grillo* nasconde dietro di sé il problema della retorica, l'*Eudemo* quello dell'anima, così il *Nerinto* era il pretesto per affrontare un problema ugualmente complesso. Cogliarlo è forse il nodo più complicato d'ogni indagine sul *Nerinto*.

In conclusione:

a) *Nerinto* può essere un nome proprio che dava il titolo allo scritto di Aristotele: volerlo correggere non è necessario, né ci sono motivi che l'esigano;

b) è probabile l'identificazione di tale *Nerinto* col «dialogo corintio» citato da Temistio, il quale, non sappiamo perché, mette in evidenza o il luogo in cui il dialogo si svolge o l'origine del contadino. L'identificazione è suggerita dai motivi che si sono esposti e, in più, dal modo stesso in cui Temistio accenna ai tre personaggi. Infatti, si sofferma più a lungo su Assioatea e sul contadino, i due casi meno noti, giacché il terzo, quello di Zenone, era «ben noto e da tutti risaputo». Donde si ricava che il dialogo era poco conosciuto o, per lo meno, non era tra i più letti;

c) dominava in tale scritto un contadino illuminato dalla filosofia di Platone. La presenza di Platone nel dialogo è indubbia, anche se dubbia resta la forma di tale presenza;

d) non è detto che sia stato scritto dopo il 347 a.C. anno della morte di Platone, anzi, come vedremo, va riportato ai primi anni di permanenza di Aristotele nell'*Academia*.

2.

L'IMPIANTO E LA COLLOCAZIONE: NATURA E FILOSOFIA

Il brano che allude al nostro dialogo si trova in una delle più famose orazioni di Temistio, intitolata «il sofista», un'ora-

zione autobiografica, in cui egli si difende da talune accuse che gli erano state mosse e lo presentavano come sofista nel senso deteriore¹⁶. Si spiega di qui il tenore dell'orazione che recensisce i diversi significati di «sofista» presentati da Platone nell'omonimo dialogo e cerca di dimostrare come nessuna di quelle accezioni possa essere attribuita all'autore. A un certo punto Temistio parla delle arti con le quali «caccia e attira» i giovani. È in questo contesto che si inserisce il frammento. Da giovane egli aveva redatto degli scritti¹⁷ su Aristotele per suo uso e consumo: tali note, a sua insaputa, furono divulgate e vennero in mano a un uomo di Sicione. Costui, maestro di filosofia, ne fu tanto colpito che passò con tutta la sua scuola al seguito di lui. Per dare un'idea del fascino ch'egli produsse su tale maestro, Temistio ricorre ai casi analoghi di Assiotea che, letta la *Repubblica* di Platone, lascia l'Arcadia ed entra nell'Academia, di Zenone che, letta l'*Apologia di Socrate*, si dedica alla filosofia e fonda la Stoa, del contadino corintio che, letto il *Gorgia*, decide di abbracciare la vita filosofica.

Assiotea è ricordata, unica donna insieme a Lastenia di Mantinea, tra i discepoli di Platone¹⁸: di Zenone, Diogene Laerzio VII, 2 racconta che, recatosi a consultare l'oracolo, il dio gli rispose che doveva eguagliarsi ai morti: egli capì e si diede a leggere le opere degli antichi: di qui la lettura dell'*Apologia*. Quanto al contadino Nerinto sappiamo solo quel che dice Temistio. I tre, così diversi per formazione ed estrazione, sono legati dalla filosofia di Platone, una filosofia polivalente, s'è detto, se riusciva a produrre gli stessi effetti, pur diversamente intonata, ché la *Repubblica* non è il *Gorgia*, né il *Gorgia* l'*Apologia*: eppure propongono tutt'e tre lo stesso problema della giustizia che è la verità dell'esistere. Zenone dovette sentirlo nelle parole di Socrate ai giudici del tribunale, Assiotea nelle schermaglie di Socrate con Trasimaco, il contadino nelle lunghe discussioni di Socrate con Polo e, soprattutto, con Callicle. Nel *Gorgia*, egli dovette essere affascinato dal modello di vita che presentava, una vita costruita sulla verità, sul bene, lontana dai facili compromessi, dal piacere volgare, dagli accomodamenti d'ogni genere.

Se il dialogo si fondava sulla trasformazione di un contadino in filosofo, pensa il Bernays¹⁹, doveva trattare dei diversi

modi di vita, un tema che ricorre spesso nel *Corpus Aristotelicum*, segnatamente in *Pol.* VII, 1, 1323a 14 sgg. e in *EN.* I, 5, 1095b 14 sgg. e secondo alcuni, l'espressione ἐν τοῖς ἔξωτεροῦς λόγοις di *Pol.* VII, 1, 1323a 22, diversamente da quanto pensa Jaeger (cfr. introduz. paragr. 4, testo nota 132) alluderebbe proprio al *Nerinto*²⁰. L'ipotesi è ammissibile nella prima parte, relativa alla trattazione dei diversi «bioi» nel *Nerinto*, più problematica nella seconda, relativamente ai rapporti tra opere esoteriche ed essoteriche, e precisamente tra il *Nerinto* e la *Politica*, poiché del *Nerinto* non abbiamo elementi che ci permettano di fare un confronto con un'altra opera. Il tema dei «bioi», s'è detto, era comune nell'Accademia e, dato il rapporto tra il *Gorgia* platonico e il *Nerinto*, si può supporre che nel dialogo Aristotele riprendesse, per continuarlo e svolgerlo, il contrasto tra piacere e bene, tra pseudo filosofia e filosofia, che costituisce il fondamento del *Gorgia*. Ce lo suggerisce la circostanza veramente indicativa che Aristotele, più o meno nello stesso tempo, sfrutta il *Gorgia* anche per la redazione del *Grillo*. La contemporaneità delle due opere fa pensare a un'eguaglianza di interessi dominanti in esse. Ora il *Grillo* cerca la giustizia e cioè la verità nella parola che fonda i rapporti tra gli uomini: il *Nerinto* cerca la giustizia e cioè la verità nella vita stessa dell'individuo e, attraverso l'individuo, della società. La vita non è fatta solo di parole, ma di azioni e di scelte. Tali azioni, tali scelte, perché siano degne dell'uomo, diceva Aristotele, devono poggiare sulla verità, come le parole, e così possono essere fonte di eudaimonia.

Possiamo capire il dramma di Assioatea e di Zenone, l'una donna e, dunque, messa ai margini d'una società che ne teorizzava l'inferiorità fisica e psichica, l'altro mercante e, dunque, come tutti i mercanti, quasi sempre malvisto, già da Omero e da Esiodo²¹. Il loro gesto era un atto d'amore per la filosofia e, implicitamente, un'accusa contro la grettezza di coloro coi quali vivevano. Zenone che abbandona ogni suo avere, sia pure per un caso fortuito, voleva dimostrare come anche il disprezzato mercante sentisse la sollecitazione verso una vita più alta: lo stesso faceva Assioatea, con più coscienza ancora, mettendosi così in linea con certe posizioni che già dal tempo di Pericle andavano fermentando nella società ateniese intorno

ad Aspasia e a Socrate, il quale aveva varie volte riconosciuto la capacità della donna alla virtù e le aveva prospettato un compito più consistente e nobile di quello che le imponevano i più²², relegandola tra le mura di casa e le schiave. Essa non voleva essere o, per lo meno, non voleva essere soltanto «l'amministratrice intelligente e parsimoniosa» raffigurata da Lisia²³, quale modello ideale di sposa: voleva vivere una vita di pensiero. Certo, non era Aristotele il più qualificato ad agitare tali problemi in una donna o in un mercante²⁴: del resto a lui va riportata solo la narrazione della conversione del contadino, non di Assioetea, il cui caso poteva pure conoscere, non di Zenone, il cui caso non poteva conoscere. I tre sono raggruppati da Temistio.

In ogni modo Aristotele era stato colpito dal dramma del contadino. Che cosa covava in lui? Quale accusa poteva nascondersi nel suo gesto? Era ricco o povero? Se ricco, era forse incapace, come Anassagora, di amministrare le sue sostanze²⁵? o le trovava incompatibili con la felicità alla quale aspirava? E come gli venne in mano il *Gorgia* di Platone? Quanto durò la vita in comune col dialogo prediletto, vita in comune che si intravede dal participio di Temistio *ξυγγενόμενος*? E come prese la risoluzione di volgere le spalle a un'esistenza che l'aveva accompagnato per tanti anni? E perché, soprattutto, non riuscì a conciliare la vita dei campi con la pratica della filosofia? perché sentì di dover abbandonare quei principî che l'avevano accompagnato per tanti anni e in forza dei quali aveva intravisto un'esistenza più alta? Si trattò allora di un ripudio e cioè di un calcolato abbandono di un tipo di vita per qualcosa di superiore?

Questo problema era forse il nodo del dialogo e Aristotele non poteva non porlo, o direttamente, o tramite un qualche interlocutore, sia per l'importanza dell'agricoltura nella società greca, sia per l'attenzione con la quale era seguita nelle diverse implicanze che aveva. C'era ai tempi di Aristotele tutta una letteratura al riguardo: lo testimonia VARRONE *de r. r.* I, 1, 8-10 che ricorda tanti scrittori di cose dei campi, alcuni dei quali contemporanei di Platone e di Aristotele²⁶. Molti di tali libri si occupavano di agricoltura nel senso tecnico di lavorazione della terra o di strumento per procurarsi guadagno — e

li ricorda Aristotele *Pol.* I, 11, 1258b 39 sgg.²⁷, — ma altri dovevano accostare il problema pratico a quello filosofico, cercare quali rapporti esistessero tra vita dei campi e felicità, e, dunque, tra agricoltura e filosofia, studiare, cioè, se il lavoro dei campi offrisse o no la possibilità di realizzare una vita filosofica. È impossibile far nomi e i frammenti sono troppo pochi: ma non doveva parlarne Anassagora, che aveva ceduto le sostanze paterne ai suoi? Democrito redasse uno scritto «dell'agricoltura o georgico», di cui comunque discussa è l'attribuzione²⁸. Lo stesso tema era affrontato da Prodicò nelle *Ore*²⁹: lo toccavano i cinici nell'esaltazione della vita semplice secondo natura. A loro risale, con ogni probabilità, l'analogia esaltazione dei ciclopi: l'unico empio è Polifemo, l'unico «veramente spregiatore di Zeus: e dunque gli altri erano giusti: per questo la terra offriva loro, da sé, ogni cosa e il non lavorarla era opera giusta»³⁰. Sono parole di Antistene: il rapporto «Ciclopi: terra» poteva essere esteso agli altri uomini con conseguenze facilmente intuibili. Ma è soprattutto Senofonte che lo prende in esame nell'*Economico*, un'opera che apparve, a quanto è dato congetturare, intorno al 362-1 a.C., se è vero, come si pensa comunemente, che lo scritto è un manifesto tendente a spingere gli Ateniesi al lavoro dei campi³¹. Tale necessità si impose in maniera tragica intorno agli anni 362-1 a.C. e cioè all'indomani della battaglia di Mantinea, allorché Atene cadde in una condizione economica disastrosa. Avalla la data proposta la supposizione che l'*Economico* nell'intenzione di Senofonte volle essere anche una consolatoria alla moglie, allorché venne a morire Grillo, e Grillo muore nel 362 a.C.: questo spiegherebbe la mancanza di qualsiasi accenno ai figli. Proprio qualche tempo dopo il 362 a.C. Aristotele redasse il *Grillo*, che s'intitola dal nome del figlio di Senofonte: ciò significa che seguiva le vicende dell'antico discepolo di Socrate e, insieme, la sua produzione letteraria. Ora nell'*Economico* c'è il famoso elogio della terra³² e tra le lodi che ad essa si fanno c'è che insegna agli uomini la giustizia: «...la terra, essendo una divinità, insegna anche la giustizia a chi è in grado di apprenderla, e ricompensa con moltissimi doni quanti per essa nutrono il più profondo rispetto»³³.

Terra e lavoro: agricoltura e giustizia. Quella giustizia che

nel *Gorgia* platonico era rappresentata come la verità in opposizione all'apparenza, Senofonte, riportandosi ad esigenze antiche di secoli, legava strettamente alla terra: nei lavori della terra e nell'agricoltura, in primo luogo, l'uomo apprende la giustizia. L'asserto è giustificato dal carattere divino che ha per Senofonte l'agricoltura: la terra ricambia il lavoro dell'uomo nella stessa misura in cui tale lavoro è stato da lui svolto. E appunto perché ha un carattere divino, l'agricoltura può, anzi, deve essere l'oggetto dell'attenzione del filosofo: «io penso, dissi³⁴, o Iscomaco, che apprenderei innanzi tutto, e mi pare che conviene proprio a un filosofo, φιλοσόφου γὰρ μάλιστα ἐστὶν ἀνδρός, come dovrei coltivare la terra, se volessi raccogliere molto orzo e frumento». Dalla condizione naturale della vita dei ciclopi, i quali non lavorano e sono giusti in tale loro non lavorare, si passa, con l'uomo che vive nella società, a lavori che sono giusti in sé stessi perché naturali e che, insieme, insegnano la giustizia. Si vede subito lo sviluppo della stessa idea. Questa la posizione che Aristotele prese di mira nel *Nerinto*. Di qui la datazione dell'opera, non molto lontana dall'*Economico* di Senofonte: andrebbe quindi collocata intorno al 361 a.C. o poco dopo. E in essa Aristotele si rivelava apertamente discepolo di Platone. Anche Platone esalta l'agricoltura. Nel *Menesseno* 237c sgg. Atene è lodata perché «sola, a quei tempi, e per prima, ha dato cibo agli uomini, il frutto del grano e dell'orzo, un nutrimento che per il genere umano è il più bello e il più buono, mostrando così ch'essa aveva davvero generato l'uomo». Ma tra il nutrimento del corpo e l'educazione dell'anima c'è nel parlare di Aspasia un vero iato: «dopo averli nutriti e cresciuti fino alla giovinezza, ella pose presso (gli uomini) come capi e maestri gli dèi...». E l'insegnamento degli dèi è molto più complesso che non quello riguardante i campi. Di qui il ridimensionamento della terra e dell'agricoltura che alla terra si riporta. Di qui il ridimensionamento più generale della natura intesa come oggetto di fruizione estetica. Platone sente sì la natura in tale dimensione e la descrive in toni grandiosi, ma da buon socratico, non la ritiene guida adatta alla verità. Non è strano quindi che nel *Simposio* 210a sgg. la natura non compaia tra i gradi attraverso i quali l'anima si eleva al bello in sé: tali gradi,

si badi, sono costituiti dall'uomo in quanto corpo e anima, e dai prodotti dell'attività umana, quali le istituzioni, le leggi e le scienze. Ed è logico: la verità e, dunque, il bello in sé, sta con l'idea in un mondo lontano dai sensi: anche il cosiddetto bello di natura, per quanto bello, non è se non il riflesso dell'idea³⁵. In tale prospettiva acquista rilievo l'osservazione del *Fedro* che la natura è bella, ma non aiuta affatto a conoscere l'uomo. L'uomo, invece, bisogna conoscere prima di tutto³⁶. La visione di Senofonte è diversa da quella di Platone. Egli è stato a contatto dei campi e nella tenuta di Scillunte, nei pressi di Olimpia, ha forse realizzato le sue aspirazioni più profonde, quali pervadono quel bellissimo squarcio dell'*Anabasi* V, 3, 6 sgg. in cui racconta come con una parte del bottino conquistato in Persia comprò un terreno vicino al suo e lo dedicò alla deà, l'Artemide degli Efesi — e in quel terreno si facevano sacrifici alla deà e si offrivano ai convitati pani d'orzo, vino, frutta secca e le vittime dei pascoli sacri e della cacciagione. Chi sentiva tanto cordialmente la terra, non poteva non vedere in essa la maestra della vita e, da bravo pensatore, non poteva non tentare di congiungere l'agricoltura, che è l'arte per eccellenza della terra, alla filosofia, che è la guida di ogni esistenza. Ciò facendo Senofonte affermava una sua originalità di fronte agli altri condiscipoli di Socrate, soprattutto, è chiaro, di fronte a Platone. Di qui si spiegano certe posizioni dei *Memorabili* e dell'*Economico*, che potrebbero apparire erranee, se non fossero adeguatamente interpretate: così può stupire in *Oec.* XV sgg. la maieutica socratica applicata al lavoro dei campi, e cioè a una «cosa» che è oggetto di esperienza, e non invece nascosta nella coscienza. L'errore, se di errore si deve parlare, ma che conferma la tesi che stiamo svolgendo, si può spiegare tenendo conto della natura particolarissima dell'agricoltura, la quale, più che un'arte, è l'arte per eccellenza e quindi fornita di certe qualità che le altre non hanno, giacché è Dio stesso che immette nell'uomo i precetti che si devono seguire per realizzarla pienamente. Di qui la necessità di una riflessione per coglierne le regole³⁷.

Aristotele esalta a sua volta la naturalità del lavoro dei campi in *Pol.* I, 8, 1256a 38-40: «... ma la maggior parte degli

uomini vive della terra e dei frutti del suolo» e ricorda la vita del contadino tra le forme più generali di vita, insieme a quella del nomade, del predone, del pescatore e del cacciatore (*Pol.* 1256a 40 sgg.). Considerazioni simili si hanno nell'*Economico* attribuito ad Aristotele. Ivi, I, 2, 1343a 25-26 si legge: «e conforme a natura è in primo luogo il lavoro dei campi»³⁸, ma non si coglie mai un nesso tra campagna e giustizia. Nella *Politica* si trova sì la lode degli agricoltori in quanto estremamente utili alla democrazia, ma se si legge la motivazione di tale superiorità, si vedrà quanto sia lontana dagli asserti senofontei: «poiché non hanno molte sostanze, sono occupati e quindi non si raccolgono spesso in assemblea e poiché non hanno il necessario alla vita si dedicano ai lavori, non desiderano i beni altrui e trovano più piacere a lavorare che a prendere parte alla politica e a governare»³⁹. Nel V libro dell'*Etica Nicomachea* tutto dedicato alla giustizia non si trova accenno a un suo eventuale rapporto con la natura⁴⁰. Ciò lascia intendere che nel *Nerinto* Aristotele riprendesse la posizione del *Gorgia* ed enucleasse la nozione di vita giusta, la quale si fonda sulla purezza della coscienza e non è condizionata dalla vita dei campi. Se ciò è vero, si potrebbe supporre che nel dialogo comparisse, tra gli altri, Senofonte: contro le asserzioni un po' semplicistiche di lui, Aristotele forse sottolineava la complessità del concetto di giustizia, che impegna l'uomo nella sua totalità e non può essere considerato prodotto di un determinato tipo di esistenza. Che quest'ipotesi abbia un fondamento, lo dimostra il participio più volte citato a proposito del *Grillo* χαριζόμενοι. Tra tanti scritti in onore di Grillo e, mediatamente, del padre, non ce ne poteva essere uno che, proprio per «ingraziarsi» Senofonte, lo ricordava, citava le sue parole, richiamava il suo pensiero a proposito della terra, della famiglia, dell'economia?

Aristotele, opponendosi a tutto ciò, restituiva alle cose il loro vero valore. E di conseguenza dimostrava l'incommensurabile superiorità dell'invito apollineo a conoscere se stessi, opera, questa, che non si ottiene col lavoro dei campi, ma con lo sforzo dello studio della filosofia. Il che è in linea con quanto Aristotele dice nel *de philosophia* a proposito del γυνῶθι σαυτόν, la massima più divina di tutte quelle scolpite

nel tempio di Delfo⁴¹ e che dette a Socrate la possibilità di formulare e di porsi i suoi problemi, le sue difficoltà, e cioè di vivere la sua vita di ricerca, se per Socrate la vita senza ricerca non è vita. Sempre dal γνῶθι σαυτόν si spiega il fr. 8 del *de philosophia* riguardante la σοφία, la quale ha diverse accezioni in rapporto ai diversi livelli della vita umana o, in altre parole, in rapporto al contenuto più o meno esteso del γνῶθι stesso. È in linea pure con quanto dimostra il *Protrettico*, risalente agli anni 353-350 a.C. e, dunque, a un decennio dopo il *Nerinto*, se se ne accetta la datazione proposta. Anche il *Protrettico* riprende la massima socratica dell'*Apologia* ora citata e ne illumina l'enorme valenza⁴². Nel *Protrettico* non si ha un cenno all'agricoltura come maestra di giustizia. In effetti, se la felicità non consiste nel possesso di molte cose, ma in una determinata condizione dell'anima, s'intende bene il tenore della trattazione tutta tesa a studiare tale atteggiamento. Ne risulta pertanto un dettato che è una concatenazione di deduzioni, le quali illuminano e spiegano l'esperienza — e l'esperienza non compare in maniera immediata, come nell'*Economico*, ma di riflesso. È in linea, infine, col περὶ δικαιοσύνης, che evidenzia due punti fondamentali dell'etica: la condanna di Euribato, il ladro che, sordo alla voce della coscienza, sfugge il meritato castigo (fr. 2 Lau) e il rapporto bene-piacere (fr. 4 Lau) — ed entrambi questi punti si ritrovano chiaramente nel *Gorgia*.

Il *Nerinto*, insomma, studiava la via per arrivare alla giustizia, e mentre Senofonte la vedeva nell'agricoltura, Aristotele, che forse compariva nel dialogo (si ricordi il verbo τιμᾶ) la vedeva nella ricerca di se stessi o, in altre parole, nella filosofia, in quanto introspezione e ricerca dell'io. In esso si fronteggiavano, secondo uno schema caro a Aristotele, due serie di argomentazioni, l'una a favore, l'altra contro la campagna, maestra di giustizia. Di tali argomentazioni talune si possono ricostruire, leggendo l'*Economico* di Senofonte, nel quale sono svolte non poche idee di scritti contemporanei, tra cui, s'è visto, le famose *Ore* di Prodicò. Sono, ovviamente, quelle in favore della posizione senofontea, quelle cioè che Senofonte aveva trattato nel suo dialogo e che il *Nerinto* riprendeva in altro contesto, adattandole alla nuova situazione.

Ma non credo sia impossibile cogliere altre idee, studiando più a fondo Temistio, se è vero ch'egli lesse il *Nerinto* e che non una volta sola affronta il problema dei campi, sia direttamente sia indirettamente. In realtà che campi e filosofia potessero in qualche modo essere correlati tra loro Temistio l'aveva appreso dal padre⁴³; torna poi in lui non di rado il confronto Omero/Esiodo, l'uno cantore della guerra, l'altro della pace, e la palma la riporta generalmente quest'ultimo⁴⁴. Analogo confronto si ha tra terra e anima, in quanto entrambe sono fatte per ricevere il seme e la dottrina⁴⁵; infine un'orazione intera è dedicata all'argomento «se si debbano lavorare i campi». È la 30.ma orazione⁴⁶ in cui si esalta l'agricoltura per il suo stretto rapporto con la giustizia. Di essa s'è servito il Nestle per la ricostruzione delle *Ore* di Prodicò⁴⁷, intento giustificato dal fatto che nell'orazione si ha un esplicito richiamo al sofista⁴⁸. Ma il problema è vedere se qualche altro scritto sia presente a Temistio, tanto più che i temi affrontati nell'*Economico* di Senofonte e nelle *Ore* erano comuni nella libellistica filosofico-politica del tempo: tali il passaggio dell'uomo dalla condizione ferina a quella civile, la figura del contadino nella società, la sua presenza in rapporto alle altre classi della costituzione e così via. Certo non possiamo tracciare confronti diretti tra le orazioni di Temistio e il *Nerinto*: dobbiamo contentarci di aggirare il problema studiandolo mediamente attraverso altre opere di Aristotele — e tuttavia anche per questa strada è lecito sperare in un qualche risultato.

A 350 a Schenkl p. 184, 4-8 Temistio scrive: «quelli che riuscirono ad avere una vita civile e un tetto, liberati dalla necessità del nutrimento, guardarono il cielo e venerarono gli dèi e primi usarono la giustizia e le leggi, non avendo più il bisogno di affaticarsi per le cose indispensabili, ma, data la loro esistenza agiata, esercitarono la sapienza ἄλλ' εὐπορίᾳ βίου σοφίαν ἀσκούντες». L'esaltazione della σοφία, nota il Nestle⁴⁹, s'incontra in altri scrittori: dominava pure, si badi, nel I libro del *de philosophia*, e non è affatto strano che, quando, secondo la narrazione dell'opera aristotelica, i pochi scampati alla distruzione cominciarono a ricostruire la vita, si volsero ai lavori dei campi e agli arnesi che tali lavori rendono

possibili — «e siffatto intendimento chiamarono σοφία: καὶ ἐκάλησαν τὴν τοιαύτην ἐπίνοιαν σοφίαν⁵⁰». Il vasto significato di σοφία nel brano di Temistio è comprovato dal brano aristotelico. Unica differenza che, mentre in Temistio lo sviluppo dell'umanità è visto in funzione dell'agricoltura la quale, quindi, domina la storia (l'agricoltura crea le leggi; le guerre si fanno per salvare i campi e per lo stesso scopo si salvaguarda la pace e così via) in Aristotele il quadro è centrato piuttosto sulla ricerca della σοφία, che nel suo incessante divenire tra gli uomini s'incarna pure nella scienza dei campi. Tale scienza dei campi è pertanto una tappa nel continuo svolgersi della storia umana, forma di sophia che prepara altre forme di sophia. È vero che secondo la nostra ricostruzione il *Nerinto*, in quanto risalente intorno al 360 a.C., sarebbe anteriore al *de philosophia* che, comunque si pensi, va riportato agli ultimi anni della permanenza di Aristotele presso l'Accademia, ma è pur vero che l'idea dominante nelle due opere e cioè l'importanza della sophia poteva essere un dato acquisito da Aristotele già al tempo della stesura del *Nerinto*.

Ancora: *ibid.* p. 184, 22 p. 185, 12 «dalle leggi gli uomini trovarono il giusto e trovato lo conservano: di conseguenza è verisimile supporre che anche la giustizia soprattutto di qui provenga agli uomini. I contadini non hanno tempo libero dal lavoro per commettere ingiustizia, perché non sono costretti dal bisogno, ma vivono nell'agiatezza: quelli, invece, che hanno tempo libero dal lavoro per fare ingiustizia, sono coloro che vivono in città e quanti altri, al di fuori dell'agricoltura, hanno in pregio le delazioni e l'ingiustizia. Il contadino conosce un solo bene nobile e semplice, quello che con cura raccoglie dalla terra con l'aiuto delle stagioni e, convinto che l'inizio dell'ingiustizia è la πολυπραγμοσύνη⁵¹, se ne tiene lontano. Ed è per natura così completamente estraneo all'ingiustizia che, come gli elementi naturali contrari tra loro, quali l'acqua e il fuoco, non si mescolano l'un l'altro, e se si avvicinano l'uno va tutto distrutto, così, quando si ha l'ingiustizia, seguono subito le guerre, le rivoluzioni, la distruzione dell'agricoltura, quando dominano la giustizia e il buon ordine civile, si rafforza la terra coi suoi frutti». Il brano offre un'idea

dell'andamento encomiastico dell'operetta. Trascurando alcuni luoghi comuni, quali la contrarietà acqua-fuoco (che compare di frequente nel *Corpus*, cfr. *de gen. et corr.* 335a 5 sgg.) e il rapporto giusto: legge, che è teorizzato da Aristotele nella prima definizione della giustizia, la giustizia legale (*EN*. V, 1-4), consideriamo il punto in cui si parla del motivo che trattiene i contadini dall'ingiustizia: οὐδὲ γὰρ σχολὴ γεωργοῖς ἀδικεῖν, οὐ δὲ ἔνδειαν ἀναγκαζομένους, ἀλλ' ἐν ἀφθονίᾳ διάγουσιν. A tale brano si accosti *Pol.* VI, 4, 1318b 11-15: διὰ μὲν γὰρ τὸ μὴ πολλὴν οὐσίαν ἔχειν ἄσχυλος, ὥστε μὴ πολλάκις ἐκκλησιάζειν· διὰ δὲ τὸ μὴ⁵² ἔχειν ἀναγκαῖα πρὸς τοῖς ἔργοις διατρίβουσιν καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσιν κτλ.

Temistio descrive l'atteggiamento del contadino in rapporto all'ἀδικεῖν, Aristotele in rapporto al πολιτεύεσθαι — e infatti in *Pol.* VI, 4 si parla delle forme di democrazia. Indirettamente, però, le due visioni confluiscono nella stessa posizione, giacché è l'ingiustizia che entrambe cercano di evitare. E secondo Temistio i contadini non compiono ingiustizia in quanto hanno mezzi sufficienti per vivere: secondo Aristotele proprio l'aver poco, il mancare del necessario producono lo stesso effetto. Non so se tra le due posizioni ci sia effettivamente un rapporto: potrebbe esserci, Temistio riprendendo e criticando la posizione di Aristotele. Più difficile è dire qualcosa di certo sulla πολυπραγμοσύνη. Il vocabolo ricorre in Aristotele solo a *Top.* II, 4, 111a 9 in un contesto che non può aiutarci. L'aggettivo s'incontra a *EN* VI, 9, 1142a 2: a *Pol.* IV, 15, 1299b 1 ricorre un vocabolo derivato. Come si vede, si tratta di risonanze, poche e incerte: tuttavia i temi ritornano e niente vieta che fossero svolti pure nel *Nerinto*. Ugualmente niente vieta che un esame più approfondito di altre orazioni di Temistio possa scoprire un qualche altro spunto che non disdica al *Nerinto*, esame, questo, che qui, ripeto, viene proposto, nella speranza che altri lo porti a termine⁵³.

La frattura tra natura e eticità operata da Socrate, condivisa da Platone e da Aristotele, non ebbe vita lunga: l'istanza senofontea riprese ben presto vigore, forse per quel suo rifarsi ai primi passi dello svolgimento del pensiero etico greco, segnato dal ritmo lavoro/giustizia, agricoltura/verità. Ad essa

tornerà Epicuro, il quale stabilirà che il saggio deve amare la campagna: φιλαγορήσειν⁵⁴. Se è vero che l'etica epicurea si modella in parte per contrasto su quella di Aristotele, soprattutto del primo Aristotele, sarà anche questo uno dei punti nel quale il maestro di Samo si opponeva al peripato. Comunque si voglia intendere quel φιλαγορήσειν, è certo che Epicuro riscattava con forza lo iato che la speculazione socratico-platonico-aristotelica aveva posto tra σοφία e ἄγροί e apriva la strada a un più cordiale e umano rapporto tra i due elementi. Gli stoici greci non si soffermano a lungo sull'argomento, anche se il concetto di provvidenza dovesse avere buon gioco nell'esaltare la terra in quanto recettiva di semi e, di rimbalzo, l'arte dell'agricoltura, che, come tutte le altre arti, era stata insegnata dalla natura⁵⁵. Solo con lo stoicismo romano riapparirà in modo inequivoco lo stretto legame filosofia-agricoltura⁵⁶, ma non con Seneca né con Epitteto, i quali, pur non essendo sordi alle attrattive della campagna, cercano socraticamente di conoscere se stessi, al di là di ogni rapporto coi campi, bensì con Musonio. Musonio, maestro di Epitteto, riprende le esigenze avanzate da Assioatea e dimostra che anche le donne devono filosofare: riprende le esigenze avanzate da Senofonte, affronta l'esame del lavoro dei campi e vede in esso il lavoro più filosofico di tutti, perché non impegna troppo il corpo e lascia all'anima la possibilità di darsi alla meditazione⁵⁷. Menzione va fatta pure di Massimo di Tiro che, al tempo di Commodo, dedica la sua XXIV diatriba all'esaltazione dei contadini ritenuti più utili dei soldati⁵⁸. Il tema diventò poi un punto obbligato nella scuola⁵⁹.

Da tutto ciò si vede come sia troppo riduttivo il giudizio del Gigon⁶⁰ secondo il quale del *Nerinto* conosciamo solo lo scenario: quel che s'è detto dimostra proprio il contrario: d'altronde troppo fantasioso appare il giudizio del Chroust⁶¹, che vede nello scritto una sorta di «bozzetto autobiografico» riconducibile ai primi anni della permanenza di Aristotele ad Atene. Il contadino sarebbe Aristotele, discepolo di Isocrate: legge il *Gorgia* di Platone che denunciava i difetti della retorica gorgiana e isocratea e, come risultato di questo, lascia i campi e cioè la scuola di Isocrate e si iscrive all'Academia. Senza riprendere il problema se Aristotele frequentò o no la scuola

di Isocrate, limitiamoci a rilevare le obiezioni che si possono muovere più strettamente all'interpretazione allegorica del *Nerinto*:

a) Assiotea e Zenone sono personaggi storici, in nessun modo soggetti a interpretazione allegorica — e Temistio li allinea al contadino corintio, in quanto tutt'e tre accolgono e vivono con la stessa passione il verbo platonico. Una tale operazione lascia pensare che li giudicasse ugualmente personaggi storici, in carne e ossa, non schermi di qualcuno. Il che avrebbe comportato un certo squilibrio nel pensiero prima e poi nel dettato del retore.

b) Perché avrebbe dovuto Aristotele celarsi proprio dietro un contadino, un personaggio che non certo campeggia nelle sue opere, quando c'erano tanti mestieri e arti che più si confacevano ai suoi eventuali disegni?

c) Che cosa significa che la conversione di Aristotele fu dovuta al *Gorgia*? E perché avrebbe scritto il suo romanzetto autobiografico? Se l'attacco contro Isocrate Aristotele lo mosse alla luce del sole (si ricordi il verso di Euripide adattato a Isocrate) non si vede perché dovesse nascondere il suo passaggio dalla scuola del retore a quella del filosofo.

d) Com'è, infine, che di tale interpretazione non s'è accorto, non dico Temistio, ma nessuno di quelli che potevano ancora leggere il dialogo e che hanno studiato con tanta attenzione gli scritti aristotelici? La circostanza che fosse un'opera allegorica, un *unicum* in qualche modo, non le doveva serbare sorte migliore?

Che quindi il *Nerinto* sia stato provocato da un fatto realmente accaduto mi pare indiscutibile, e per questo non è convincente il Düring quando scrive⁶² che la storia del contadino con quel suo sottoporre l'anima a Platone potrebbe essere stata modellata su *EN. X, 10, 1179b 25-26*. Abbiamo accennato al brano per altri motivi⁶³. Parlando dell'educazione, Aristotele scrive: «il ragionamento e l'insegnamento non hanno potere su tutti, ma bisogna preparare l'anima di chi ascolta mediante le abitudini a godere e a odiare in modo

bello, come la terra che deve nutrire il seme...». Si tratta di una similitudine, per di più molto comune, dalla quale è difficile trarre conclusioni di un certo valore⁶⁴. Al limite, l'uguaglianza della visione nel *Nerinto* e in tale sezione dell'*EN.*, che risente della stessa atmosfera del *Protrettico*, potrebbe avallare quanto si è detto a proposito della data del *Nerinto* stesso.

In conclusione il nostro dialogo era un'opera tersa nella sua struttura, in quanto sfruttava l'avventura d'un contadino che, abbandonati i campi, si votava alla meditazione, per riprendere il motivo della vita filosofica. L'avventura poteva non essere straordinaria: lo diventava in quelle circostanze, giacché, soprattutto alla luce di certe posizioni difese da Senofonte e condivise da altri, riproponeva con estrema efficacia il complesso problema dell'essenza della vita filosofica⁶⁵. Quindi la concomitanza dei due motivi, gesto del contadino e pubblicazione dell'*Economico* di Senofonte, spiegano il dialogo. Il «bios» filosofico non si realizza a contatto con la natura: la natura non insegna niente, aveva detto Platone: quel che di bello, di fascinoso può trovarsi in lei è ben poca cosa a un esame più puntuale. Eccita i sensi, come la retorica intesa dai più, ma non giova a nulla, perché non dà la verità. Il «bios» filosofico, continuava Aristotele, consiste in un atteggiamento dell'anima, consiste nella virtù — e la virtù ha stretto rapporto non tanto coi campi, quanto con quel γνῶθι σαυτόν, indicato dall'oracolo di Delfo come la massima sapienza. Non si sbaglia pertanto nel considerare il *Nerinto* non molto dissimile dal *Protrettico*: era, in sostanza, anch'esso, uno scritto di propaganda, composto da un neofito, il quale fu colpito da un fatto apparentemente sbiadito, che però trovò impressionanti risonanze nell'animo di lui e agli occhi di lui assunse dimensioni grandiose: chi voleva filosofare aveva ormai un altro esempio da imitare.

NOTE

¹ *Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt*, von A. FICK, Göttingen 1874, p. V sgg.

² Cfr. G. HERZOG-HAUSER in P.W. RE. XVII, 24; H. FRISK, *GEW. s.v.*; P. CHANTRAINE, *Diction. Étymolog. de la langue grecque*, Histoire des Mots, III, 751. Si potrebbe ipotizzare, però, anche un'associazione con νήριον, oleandro (da νηρός, acqua fresca, secondo R. STRÖMBERG, *Griechische Pflanzennamen*, Göteborg 1940, s.v.).

³ Cfr. ἀσάμινθος (cap. VIII, fram. nota 7), λαβύρινθος etc. oltre a toponimi pregreco come Κόρινθος, Ὀλυνθος; cfr. P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933, p. 368 sgg.

⁴ Cfr. fram. nota 6; V. ROSE, *Arist. Ps.*, p. 73; HEITZ, *Fragm. Arist.*, p. 42. Il ROSS, *Select Fragm.*, p. 24, scrive: «the identification of the work with the 'Corinthian dialogue' named by Themistius and of Nerinthus with the 'Corinthian farmer' is purely conjectural, but not unlike to be right». A. H. CHROUST, *Aristotle*, II, 298, n. 96 «the identification of this Corinthian Dialogue with the Nerinthus is widely accepted».

⁵ ROSE, *Arist. Ps.*, p. 73. Si noti che nell'ed. Adler III, 111 invece di Κήρινθος·πολις si legge Κήριθος·Κήρινθος resta «nome proprio».

⁶ Sul μεγαρικός di Teofrasto cfr. D.L. V, 44 e O. REGENBOGEN in P.W. RE. Supplb. VII, 1541. Quanto all'opera di Dicearco cfr. WEHRLI, *Sch. Arist.* I, fr. 7, pp. 44-46. Si tratta di quei Κορινθιακοὶ λόγοι ο Λεσβιακοὶ λόγοι (nel fr. 7 la sede del dialogo è Corinto, nel fr. 9 è Lesbo, e precisamente Mitilene) i quali prendevano in esame il problema dell'anima, la cui attualità nell'Academia è ampiamente documentata.

⁷ «in quo (*scil.* dialogo) secundum Themistium Aristoteles philosophus narravisse fingitur ea quae de philosophia Platonem ipsum colloquentem audiverit cum rustico quodam Corinthio» ROSE, *Arist. Ps.*, p. 73.

⁸ *Dialoge*, pp. 89-91.

⁹ *Verl. Schrift.*, pp. 190-91.

¹⁰ O. GIGON, *Die Dialoge des Aristoteles*, pp. 192-93. Una posizione più moderata il Gigon aveva però dimostrato in *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Zürich, 1951, p. 29, in cui riconosce che per lo meno lo scenario del dialogo lo conosciamo — e lo scenario c'è dato da Temistio: «...Nerinthos, ein Dialog, von dem uns absonderlicherweise nicht viel mehr als die Szenerie bekannt ist...»

¹¹ *Listes*, p. 32. Del resto anche V. ROSE, *Arist. Ps.*, p. 73, scrive: «quamquam vulgatissimum Corinthii nomen qua librarii inscitia in obscurum illum Nerinthum abierit difficile intelligas, facillime contrarium».

¹² CHROUST, *Aristotle*, I, 340-41, note 42-43.

¹³ *Rückläufiges Wörterbuch der Griechischen Eigennamen* von F. DORNSEIFF-B. HANSEN, Berlin 1957, p. 222. Né si deve dimenticare la spiegazione tanto precisa della Suda. In ogni caso Νήρινθος non è recensito da W. PAPE, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Braunschweig 1863-70, II, 997.

¹⁴ V. ROSE, *Arist. Ps.*, p. 73-74. Cfr. pure introd. § 3.

¹⁵ J. STENZEL, *Platone educatore*, tr. it. Bari 1974, p. 103. E in questo tale «verbo» era l'erede autentico del verbo socratico: cfr. *Der Glaube der Hellenen* von U. VON WILAMOWITZ, Berlin 1932, II, p. 236.

¹⁶ L'orazione fu tenuta probabilmente nell'inverno del 377-78: cfr. W. STEGEMANN in P.W. RE. 2R. V, 1663. Temistio coglie con molta precisione la bivalenza del vocabolo «sofista» quando scrive (*Themistii Orationes quae supersunt*, cur. SCHENKL, opus consummaverunt G. DOWNEY et A.F. NORMAN, Lips. 1971, II, 80) che un giorno aveva un certo valore e una certa dignità, σεμνόν τε ἦν καὶ ἐπ' ἀξιώσαι, e lo si predicava di Solone e di Pitagora, mentre più tardi cambiò natura quando apparvero Protagora, Prodicò e Gorgia «i quali vendevano la sapienza come una qualsiasi altra merce ed esigevano molto denaro dai loro discepoli».

¹⁷ συγγράμματα è in generale lo scritto, che poteva essere più o meno rifinito in rapporto alla destinazione. Cfr. introd. fram. 25. In quanto opera in prosa, i συγγράμματα sono distinti dai ποιήματα, opere in poesia. Cfr. PLATO, *Lys.* 204d. Cfr. pure XEN. *Mem.* II, 1, 21, che richiama un'opera di Prodicò. Di qui la necessità di inquadrarlo nel contesto. Cfr. *Themistii Orationes quae supersunt*, cit., II, 89-90: «io, da giovane, avevo composto taluni scritti (συγγράμματα) nei quali avevo impegnato e impiegato tutto il

patrimonio ricevuto dai padri. Questi scritti (συγγράμματα) non dicevano niente di mio o di altri, ma cercavano di chiarire il pensiero di Aristotele e di coglierlo dalle parole in cui egli l'aveva nascosto e costretto, perché non fosse accessibile ai non pienamente iniziati. Tali scritti (συγγράμματα) io pensavo che non avrebbero recato vantaggio a nessuno e che non sarebbero stati presi in considerazione: sapevo, in effetti, che non erano stati composti in maniera rifinita e sostenuta, οὕτω πολυτελῶς καὶ ἀνδρείως, ma per me solo, come appunti e pro-memoria di ciò che avevo ascoltato, perché, se mai qualcosa mi sfuggisse dalla mente, potessi prenderlo quasi da una cassaforte ben sicura e inattaccabile dall'oblio».

¹⁸ NATORP in P.W. RE. II, 2631 e WEHRLI, *Sch. Arist.* I, fr. 44. In *Symp.* 201 sgg. Platone ripete il discorso di Diotima sulla natura di Eros. È sintomatico che Diotima e Lastenia siano entrambe di Mantinea ed entrambe legate a Platone: cfr. BÖLTE in P.W. RE. XIV, 1321.

¹⁹ *Dialogue*, p. 90.

²⁰ JAEGER, *Aristotele*, p. 341, nota 1 e pag. 372. Per l'altra posizione cfr. BERNAYS, *Dialogue* pp. 69-91.

²¹ Per cogliere una visione comune della donna ateniese nel secolo di Socrate possono aiutare le commedie di Aristofane, soprattutto le *Tesmofrizuse*, la *Lisistrata* e le *Ecclesiazuse*, che sono generalmente antifemministe. In altre, invece, l'atteggiamento del poeta cambia, e si nota un più attento desiderio di capire la natura della donna. Cfr. A.M. SCARCELLA, *Il messaggio di Aristofane e la cultura ateniese*, Palermo 1973, p. 65 sgg. Tra i testi che sanciscono l'inferiorità della donna si ricordi ARIST. *Pol.*, I, 13, 1260 a 12 sgg. e ARISTOTE, *Politique*, livres I et II par AUBONNET, Paris 1968², p. 132. Cfr. pure *Griechische Geschichte* von H. BENGSTON, München 1969⁴, p. 205. La società dell'Atene dei sec. V e IV a.C. è essenzialmente maschilista (cfr. cap. VII, § 1). Non per niente i tentativi di redenzione della donna (tentativi debitamente intesi: cfr. cap. XI, § 3 e H.D.F. KITTO, *I Greci*, tr. it. Firenze 1958, p. 314 sgg.) derivano da Aspasia di Mileto, da Senofonte, che era stato non poco tempo fuori di Atene e aveva conosciuto costumi diversi da quelli della sua polis, e, infine da Socrate (cfr. nota 22). Verso la mercatura che comportava quasi sempre il trasporto delle merci per mare e, dunque, non pochi rischi e pericoli (cfr. *A Companion to Homer*, by ALAN B. WACE-FRANCK H. STUBBINGS, London 1962, pp. 542-43) salvo qualche rara eccezione, sia nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, VIII, 159-64, etc., sia in HES. *Op.* 617 sgg. si ha un atteggiamento di distacco, se non di disprezzo: cfr. *Histoire Grecque* par G. GLOTZ, Paris 1938, I, 146 sgg. e E. MIREAUX, *I Greci al tempo di Omero*, Milano 1972³, p. 255 sgg.

²² XEN. *Symp.* II, 9 sgg. Allo stesso fine obbedisce *Oec.* VII, 4 sgg. un

brano che affida all'uomo l'incarico di insegnare alla moglie i doveri che le competono. Cfr. pure cap. XI, § 3.

²³ Lys. I, 7. Ma *ὀκνόμενος* ricorre anche in Focilide: DIEHL fr. 2.

²⁴ La condanna del crematista contro natura, qual è stabilita in *Pol.*, I, 8, 1256 b 40 sgg. colpisce ovviamente anche i mercanti. Cfr. ARISTOTELE, *Politique*, livres I et II par AUBONNET, *cit.*, pp. 121-123.

²⁵ DK. 59 A 31.

²⁶ Il brano di Varrone è immesso con questa espressione: «qui Graece scripserunt dispersim alius de alia re sunt plus quinquaginta...» e cita tra i filosofi Democrito, Senofonte, Aristotele, Teofrasto, Archita e altri.

²⁷ Aristotele ricorda tra gli scrittori che si occuparono di coltivazione della terra Caretide di Paro e Apollodoro di Lemno (quest'ultimo citato da Varrone, l'altro no) ma aggiunge che non solo questi se n'erano interessati.

²⁸ *Gli Atomisti* a c. di V.E. ALFIERI, Bari 1936, p. 214.

²⁹ Per la ricostruzione delle *Ore* di Prodicò cfr. W. NESTLE, *Die Horen des Prodikos* in «Hermes» 71 (1936), pp. 151-70, ora in *Griechische Studien, Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart 1948, 403-29 e UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano 1967², II, 15 sgg.

³⁰ *Antisthenis Fragmenta*, collegit F. DECLEVA CAZZI, *cit.*, p. 108.

³¹ Cfr. cap. IV, testo nota 79. Tralascio di considerare la poesia, soprattutto la commedia e la tragedia, che non disdegnarono di mettere sulla scena più volte figure di contadini, alcuni dei quali presentano alto sentire e estrema delicatezza, come quello dell'*Elettra* euripidea: cfr. M. POHLENZ, *La tragedia greca*, tr. it. Brescia 1961, I, 357 sgg. e V. DI BENEDETTO, *Euripide: teatro e società*, Torino 1957, p. 207 sgg.

³² *Oec.* V, 1 sgg. Sul rapporto tra il cap. IV e il V e sul cap. V cfr. TREU in P.W. RE. 2R IX, 1843 sgg.

³³ *Oec.* V, 12 e TREU *l.c.* 1847.

³⁴ *Oec.* XVI, 9. Le parole sono dette da Socrate. L'esaltazione dell'agricoltura poteva coesistere con il rifiuto di altri lavori: cfr. R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, tr. it. Firenze 1967, pp. 606 sgg.

³⁵ Sulla svalutazione del bello «naturale» in favore del bello «ideale»

cfr. W. TATARKIEWICZ, *Storia dell'estetica*, cit., I, 151 e cap. II, testo nota 42. Il che non gli vieta di esaltare la vita parca dei primi uomini, che, proprio perché tale, era giusta. Cfr. a proposito dello «stato sano» *Resp.* II, 372 a sgg. e la differenza tra stato sano e stato gonfio di lusso, in rapporto al quale si coglie il sorgere della giustizia e dell'ingiustizia.

³⁶ Le due asserzioni aiutano a capire lo spirito platonico. I Greci ebbero vivissimo il senso della natura (cfr. H.R. FAIRCLOUGH, *Love of Nature among the Greeks and Romans*, New York 1930, p. 252 sgg. A.J. FESTUGIÈRE, *Le Grec et la Nature*, Paris 1946, p. 6 sgg. MAX POHLENZ, *L'uomo greco*, tr. it. Firenze 1962, pp. 531 sgg.) e così anche Platone. E tuttavia la scena del *Fedro* è qualcosa di unico, di insolito, di raro. «Il fascino del paesaggio bello e libero, del mezzogiorno, del sacello delle ninfe, tutto questo è insolito e dal poeta stesso indicato come una rarità, che corrisponde all'insolita estasi di chi è solitamente così disincantato e sembra anzi suscitarla». P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, III, 202. Cfr. pure *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen*, von A. BIESE, Kiel 1882, pp. 60-62, che, per illustrare il pensiero di Platone in proposito, richiama il passo citato del *Fedro*, oltre *Fedone* 109 e, e *Critias*, 115.

³⁷ In realtà, il modo in cui Senofonte fa insegnare da Iscomaco le norme dell'agricoltura somiglia al procedimento usato da Socrate per insegnare la virtù. Cfr. soprattutto *Oec.* XVIII e XIX, 15 «interrogare sarebbe dunque insegnare, Iscomaco...» e le interrogazioni riguardavano il lavoro dei campi. Un ricordo del *Menone* 80 d sg. avverte in tutto il brano K. MEYER, *Xenophons Oikonomikos*, Marburg 1975, pp. 167, nota 156. Quanto al significato più profondo dell'anamnesi, e cioè del recupero d'una verità indipendente dall'esperienza sensibile cfr. *Le Sens du Platonisme* par J. MOREAU, Paris 1967, pp. 90 sgg. soprattutto p. 97 «les rapports intelligibles ne sont pas donnés en même temps que les impressions sensibles, ni contenus en elles: mais, à l'occasion de la perception sensible, nous nous en ressouvonnons, nous les tirons de nous-mêmes pour les appliquer aux apparences sensibles». Ivi è chiaramente fissato il ruolo dell'esperienza, che è solo «l'occasione della reminiscenza», *ibid.*, pp. 111-14. Sull'atteggiamento di Senofonte nei riguardi della campagna, che è «di aperta opposizione» a quello di Aristotele e di Platone, cfr. *Jenofonte, Economico*, por J. GIL, Madrid 1967, p. 25 sgg.

³⁸ E non ci si lasci ingannare dal seguito che esalta l'agricoltura, in quanto è giusta. Tale giustizia, è spiegato subito dopo, consiste in ciò che essa «non dipende dagli uomini, né se vi si accingono di buona voglia, come il commercio e le arti retribuite, né se contro voglia, come l'arte della guerra». Mi pare che le parole siano chiare. Sulla «naturalità» del lavoro dei campi non pochi seguirono Aristotele e l'inclusero nella storia della civiltà umana che essi tracciarono. Ad es. Dicearco, nella sua *Vita dell'Ellade*, ricorda che gli uomini «tertio denique gradu a vita pastorali ad agriculturam

descenderunt...» Ce lo tramandano VARRONE, *de r. r.* II, 1, 3 e PORPHYR. *de abstn.* IV, 2 sgg. (in WEHRLI, *Sch. Arist.* I, pp. 22-23) sottolineando come Dicerco esaltava la vita degli antichi, felice per molte ragioni, non ultima che si astenevano dall'uccisione delle bestie. Pagine interessanti sull'agricoltura in Grecia si leggono in J. TOUTAIN, *L'Economia antica*, tr. it. Milano 1968, p. 33 sgg.

³⁹ *Pol.* VI 4, 1318 b 11-15. È stato però giustamente osservato che, in contrasto con quanto qui si afferma, quando Aristotele abbozza il suo stato ideale, ritiene necessario che la terra sia coltivata da schiavi o da servi: *Pol.* VII, 13, 1330 a 25 sgg. ARISTOTE, *Politique*, liv. V-VI par J. AUBONNET, Paris 1973, p. 250.

⁴⁰ Al contadino Aristotele accenna a 1133 a 17 sgg. allorché tenta di spiegare il vero senso dello scambio.

⁴¹ *de philos.* fr. 1 Ross.

⁴² DÜRING, *Aristotele*, p. 454 sgg. Per la datazione del *Protrettico* cfr. cap. III testo nota 26.

⁴³ THEM. *or.* 20 epitaphius in patris obitum, SCHENKL II, 8 sgg. Interessante quel che il padre diceva a proposito dell'agricoltura: «per il filosofo unico conveniente riposo dopo le fatiche era il lavoro dei campi: καὶ τῷ φιλοσόφῳ ῥαστώνη ἐπὶ τοῖς πόνοις μόνην πρέπουσαν ἀπέφηνε τὴν γεωργίαν»: dal che si evince come filosofia e agricoltura, anche se diverse, sono tra loro strettamente congiunte. Vero contadino è chi coltiva piante utili all'esistenza, quali il grano e la vite: ugualmente, vero filosofo è chi bada a nutrire l'anima, non a dilettarla.

⁴⁴ THEM. *or.* 15 SCHENKL I, 268 sgg.

⁴⁵ THEM. *or.* 27 SCHENKL II, 163 ove è rilevata l'analogia tra terra e anima in rapporto ai semi e alle dottrine che devono ricevere. Torna, anche in questa orazione, il pensiero già notato che si deve pensare soltanto a ciò che reca utilità: «la cura più importante è che non si deve assolutamente seminare né piantare ciò da cui non si tragga una qualche utilità...» μήτε σπείρειν ... μήτε φυτεύειν: *ibid.*, p. 164. Cfr. framm. nota 5.

⁴⁶ THEM., *op. cit.* SCHENKL II, 181 sgg.

⁴⁷ NESTLE, *art. cit.* a nota 29.

⁴⁸ THEM., *op. cit.*, II, 183 (= DK. II, p. 317).

⁴⁹ *art. cit.*, p. 409 sgg.

⁵⁰ *de philos.* fr. 8 Ross. E in proposito PLATO, *Epin.* 975a sgg.

⁵¹ πολυπραγμοσύνη è uno dei non pochi vocaboli greci che per l'ampiezza di significato è difficile, se non impossibile, rendere nelle lingue moderne. Lo riconosceva GELLIO *N.A.* XI, 16 riportandosi al libello di Plutarco intitolato precisamente περί πολυπραγμοσύνης e dedicato all'esame di tale atteggiamento. In genere il titolo plutarco si rende in latino «de curiositate», — e il termine è riportato di peso in talune traduzioni moderne. Così W.C. HELMBOLD, *Plutarch's Moralia*, London 1939, VI, 472 rende con «curiosity»; e PLUTARQUE, *Ceuvres Morales*, VII, 1, par J. DUMORTIER-J. DEFRADAS, Paris 1975 con «curiosité». Il libro di Plutarco cerca di studiare certo desiderio degli uomini di sapere in maniera indebita le cose altrui, di intromettersi negli affari degli altri invece che pensare ai propri. Cfr. PLUTARQUE, *Ceuvres Morales*, par DUMORTIER-DEFRADAS, *cit.*, p. 261 sgg.

⁵² Il μή è dato da tutti i codici e può avere un senso nel brano. Per questo è mantenuto da editori anche recenti. Cfr. ARISTOTE, *Politique*, liv. V-VI, par AUBONNET, *cit.*, p. 120. Lo sopprimono, invece, seguendo una congettura del Bojesen, il Ross, *Aristotelis Politica*, Oxonii 1957, p. 196, e DREIZEHNER, *Aristoteles' Politik*, München 1970, p. 164. In ogni caso la presenza o meno del μή non inficia la forza dell'argomento o meglio lo prospetta in maniera differente, ma non meno convincente.

⁵³ E che tale esame sia possibile e possa in realtà produrre buoni frutti lo dimostra l'attenzione che Temistio ebbe per l'opera aristotelica: cfr. qui cap. II, testo nota 107.

⁵⁴ DIOG. LAERT. X, 120 (USENER, *Epic.*, 570). Cfr. pure BIGNONE, *Arist. Perd.* II, 574-95. L'accezione di φιλαγοεῖν dev'essere vasta: lo dimostra PLIN. *N.H.*, XIX, 4, 19, che, parlando dei giardini immessi nelle abitazioni romane, scrive: «iam quidem hortorum nomine in ipsa urbe delicias agros villasque possident. Primus hoc instituit Athenis Epicurus otii magister: usque ad eum moris non fuerat in oppidis habitari rura». Secondo Ermarco, maestro epicureo, contemporaneo di Epicuro, le elargizioni, i doni che si fanno agli amici sono «un acquisto più prezioso che il badare ai campi» PHILOD. *de oeconom.* XXV JENSEN, Lips. 1907, pp. 68-9. Il paragone evidenzia l'importanza dei campi e dei lavori dei campi: cfr. R. LAURENTI, *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*, Milano 1973, p. 171 sgg. Sarebbe pure molto interessante sapere se al dialogo aristotelico facesse cenno Menandro nel suo *Contadino* Γεωργός, di cui abbiamo solo qualche frammento, in uno dei quali ritorna la visione senofontea della terra «pia» e in un altro l'opposizione città-campagna. Cfr. MENANDRO, *Le Commedie* a c. di D. DEL CORNO, Milano s.d. I, 395 sgg. D'altronde l'intreccio del dramma è costituito da un problema di giustizia e il personaggio centrale, Cleeneto, il contadino, ha gran parte nel dargli una soluzione. Cfr. MENAN-

DER, *A Commentary* by A.W. GOMME and F.H. SANDBACH, Oxford 1973, p. 106. È lecito chiedersi in virtù di quali princîpi egli riuscisse nella sua impresa e se i princîpi ai quali faceva appello li avesse appresi dal lavoro dei campi o in altra maniera.

⁵⁵ *SVFr.* II, p. 300, 19 e II, p. 334, 16.

⁵⁶ E. VERNON ARNOLD, *Roman Stoicism*, London 1958², pp. 372-73.

⁵⁷ Cfr. MUSONIO RUFO, *Le Diatribe*, a c. di R. LAURENTI, Roma 1967, diatr. III «che anche le donne devono filosofare», pp. 44 e sgg. e diatr. XI «qual è il mezzo per vivere conveniente al filosofo», p. 63 sgg. E. ZELLER, *Die Philos. der Gr.*, III, 1, 734, a proposito di Musonio osserva che la filosofia, per il nostro stoico, ha bisogno di poche dottrine e che il necessario si può imparare «auch bei der Schaufel und beim Pflug». Cfr. pure *Die Stoa*, von BARTH-GOEDECKEMEYER, Stuttgart 1946⁶ pp. 209-10. È stato giustamente notato che l'amore per i campi, e per il lavoro nei campi è proprio del Romano: *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, von A. BONHÖFFER, Stuttgart 1894, p. 115.

⁵⁸ MAXIMI TYRII, *Philosophoumena*, ed. H. HOBEIN, Lips. 1910, pp. 288-96.

⁵⁹ *De laudibus vitae rusticae dissertatio*, scripsit H. KIER, Marpurgi 1933.

⁶⁰ Cfr. nota 10.

⁶¹ *Aristotle*, I, 98 sgg. II, 26 sgg.

⁶² In P.W. *RE.* Suppl. XI, 300.

⁶³ Cfr. R. STARK, *Aristotelesstudien*, München 1954, p. 16 e cap. IV, § 4, testo nota 185.

⁶⁴ Va aggiunto che il rapporto tra contadino che conosce la giusta misura nel seminare e nel piantare e del filosofo che deve conoscere e piantare le cognizioni nelle anime, è evidenziato anche in PLATO, *Erastai*, 134 e.

⁶⁵ Forse altri temi di discussione poteva addurre Senofonte, ad es. quello della donna, a proposito della quale la sua concezione, fissata a *Oec.* VII sgg., era molto diversa da quella di Aristotele, quello della lavorazione dei campi (*Oec.* XVI sgg.) e via dicendo.

CAPITOLO VI

SOFISTA

SOMMARIO: *Frammenti.* 1. Aristotele e la sofistica. 2. Empedocle e la retorica. 3. Zenone e la dialettica.

ΣΟΦΙΣΤΗΣ

FRAGMENTA

1 (R² 54, R³ 65)

- 1^a DIOG. LAERT. 8. 2. 57 (3). Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν.
- 1^b *Ibid.* 9. 5. 25 (4). Φησὶ δ' Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Σοφιστῇ εὐρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς, ὥσπερ Ἐμπεδοκλέα ῥητορικῆς.
- 1^c SEXT. EMP. *Math.* 7 (*Log.*). 6-7. Ἐμπεδοκλέα μὲν γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης φησὶ πρῶτον ῥητορικὴν κεινημέναι ... Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπίρως ἔχειν, ἐπεὶ περὶ πάλιν Ἀριστοτέλης τὸν γνώριμον αὐτοῦ Ζήνωνα διαλεκτικῆς ἀρχηγὸν ὑπέιληφεν.

FRAGMENTUM INCERTAE SEDIS

- 1 DIOG. LAERT. 9. 8. 54 (5). Πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν περὶ θεῶν ... ἀνέγνω δ' Ἀθήνησιν ἐν τῇ Εὐριπίδου οἰκίᾳ ἢ ὡς τινες ἐν τῇ Μεγακλείδου, ἄλλοι δ' ἐν Λυκίῳ, μαθητοῦ τὴν φωνὴν αὐτῷ χρήσαντος Ἀρχαγόρου τοῦ Θεοδότου. Κατηγόρησε δ' αὐτοῦ Πυθόδωρος Πολυζήλου, εἷς τῶν τετρακοσίων. Ἀριστοτέλης δ' Εὐαθλὸν φησιν.

SOFISTA

FRAMMENTI

DIOG. LAERT. VIII, 2. 57. Aristotele nel *Sofista* dice che 1^a Empedocle, primo, inventò la retorica, Zenone la dialettica.

ibid. IX, 5. 25. Aristotele nel *Sofista* dice che lui (*scil.* Zenone) 1^b fu l'inventore della dialettica, come Empedocle lo fu della retorica.

Sext. Emp. *adv. Math.* 7. 6-7. Poiché Aristotele dice che 1^c Empedocle per primo dette l'avvio alla retorica... Parmenide non sembra fosse inesperto della dialettica, se poi Aristotele, per parte sua, ha supposto che Zenone, l'amico¹ di lui, ne sia stato il creatore.

FRAMMENTO DI SEDE INCERTA

DIOG. LAERT. IX, 8. 54. Primo dei suoi discorsi lesse in 1 pubblico (*scil.* Protagora) quello sugli dèi... lo lesse ad Atene nella casa di Euripide o di Megaclide, come vogliono alcuni, altri nel Liceo, e aggiungono che gli prestò la voce un suo discepolo, Arcagoro figlio di Teodoto. L'accusò Pitodoro, figlio di Polizelo, uno dei Quattrocento, ma Aristotele dice che fu Euatlo².

NOTE

¹ γνώριμον: amico, familiare. Vocabolo ben noto alla prosa filosofica. PLATONE, *Parm.* 127b specifica i rapporti tra i due pensatori, in quanto accoglie la voce che Zenone fosse l'amato di Parmenide: καὶ λέγεσθαι αὐτὸν παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου γεγόνεναι. Ma su tale vezzo di riportare a rapporti d'amore quelli ch'erano semplici rapporti di discepolato cfr. cap. VII, paragr. 2 e testo nota 39.

² M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano 1967², I, 19-20 e KIRCHNER in P.W. *RE.* VI, 849. Sulla necessità di una voce adatta alla recitazione cfr. *Rhet.* III, 2, 1404b 22 sgg. e *Pol.* VII, 17, 1336b 27 sgg.

1.

ARISTOTELE E LA SOFISTICA

Un σοφιστής in un libro ricorre nei cataloghi di Diogene Laerzio e dell'Anonimo¹. Ad esso il Rose nell'*Arist. Ps.* pp. 75-76 riporta tre frammenti:

- a) D.L. VIII, 57; D.L. IX, 25; SEXT. EMP. *adv. dogm.* I, 6;
- b) D.L. VIII, 63;
- c) D.L. IX, 54:

che passano poi nelle altre due edizioni. Gli stessi frammenti recensiscono l'Heitz e il Ross².

Solo di a), però, possiamo affermare con sicurezza l'appartenenza al *Sofista*, giacché attestata da Diogene Laerzio — e l'attestazione vale mediatamente per Sesto Empirico. Quanto a b) e a c) l'attribuzione è incerta. Di b) si è parlato nel capitolo del *de poetis*³, e si è dimostrata la difficoltà che comporta una qualsiasi attribuzione. La stessa difficoltà s'incontra per c). È bensì verisimile che in un'opera come il *Sofista* si parlasse di alcuni sofisti, quali Gorgia e Protagora, e si accennasse a talune vicende della loro vita: ma chi può affermarlo con sicurezza? Ancora: s'è avuta occasione di accennare a QUINT. *inst. or.* III, 1, 8 sgg. in cui è tracciata la storia della retorica. Il brano, che con buone probabilità deriva dalla τεχνῶν συναγωγή, lascia supporre che la trattazione fosse imperniata sui grossi sofisti uniti tra loro come maestri e discepoli. Tale nesso viene evidenziato anche a proposito di

Protagora e di Euatlo (QUINT. *ibid.* 10). Ora proprio Protagora-Euatlo ritornano in Diogene Laerzio e il discepolo è indicato da Aristotele come l'eventuale accusatore di Protagora. Quindi la notizia potrebbe essere attinta dalla τεχνῶν συναγωγή. Ciò spiega la collocazione del frammento.

Il titolo dello scritto aristotelico richiama il più famoso dialogo platonico e che tra i due scritti ci sia un qualche rapporto è ipotesi sufficientemente fondata⁴: rapporto nel senso che una trattazione tanto complessa ed aporetica come quella platonica non poteva non stimolare un lettore qual era Aristotele. Né ci vuole molto a rilevare i continui punti di contatto tra la concezione che del sofista offre Platone nel suo dialogo e analoghi spunti aristotelici. Si noti: tra i partecipanti al dialogo platonico c'è il forestiere eleate di nascita, compagno di Parmenide e di Zenone (*Soph.* 216a) e alla dottrina di costoro egli fa appello nel corso della discussione con Socrate e soprattutto con Teeteto. Il fr. 1 del nostro dialogo attesta che in esso Aristotele parlava tra l'altro di Parmenide, di Zenone, di Empedocle, più o meno gli stessi filosofi. Platone nella sua opera faceva sfoggio del suo metodo diairetico per illustrare il tema: sappiamo che tale metodo sarà criticato da Aristotele: si aveva forse nel dialogo aristotelico una qualche avvisaglia di critica, o, per lo meno, di dubbi contro un tale procedimento⁵? In tal caso lo scritto poteva essere il motivo per discutere uno dei capisaldi della dottrina platonica. Ancora: nel suo dialogo Platone presenta ben sei definizioni del sofista: come le giudicava Aristotele? In linea generale poi l'esame del sofista si allineava a quello del retore che Aristotele aveva condotto nel *Grillo* e se nel *Grillo* aveva trattato i problemi di fondo della retorica, nel *Sofista* poteva riprenderli, evidenziando con maggiore efficacia il rapporto sofista-retore, un rapporto rilevato già da Platone e che Aristotele non poteva trascurare⁶. Non solo, ma se, com'è noto, la dialettica costituì per lui abbondante materia di meditazione già nei primi anni di discepolato presso Platone, è evidente che la figura del dialettico reclamasse una collocazione propria, che gli desse uno spazio autentico tra tutti quelli che gli ronzavano attorno e cercavano di confonderne i contorni, in primo luogo i sofisti, e poi gli eristi, i retori e altri.

Il lavoro, dunque, era incentrato sulla sofistica e sul sofista. Ma in quale direzione la trattazione tendesse è difficile dire. L'uguaglianza del titolo con l'omonimo dialogo platonico, a cui s'è accennato, non ci aiuta molto al riguardo, perché, come per Platone il sofista era il pretesto per affrontare più gravi questioni ontologiche, così poteva esserlo per Aristotele. Quindi, ripeto, dalla sofistica la trattazione poteva prendere strade innumerevoli: storia della sofistica, essenza della sofistica, rapporto tra sofistica e altre *technai* apparentemente affini, personalità di sofisti, relazioni tra costoro e così via⁷. È ragionevole supporre che, sull'esempio del *Politico* e del *Grillo*, anche il *Sofista*, qualunque ne fosse l'impostazione e con tutte le divagazioni pensabili, tendesse a definire il personaggio così denominato; che, in quanto prendeva a studiare un personaggio tipico della polis del tempo, rispondesse alle stesse esigenze del *Politico* e del *Grillo* (dove si potrebbe pensare ad una sia pur lata contemporaneità di redazione delle diverse opere); che, infine, fosse un dialogo — e lo conferma la posizione che occupa nella lista di Diogene Laerzio.

L'atteggiamento di Aristotele nei riguardi della sofistica balza chiaro dal *Corpus*⁸ — ed è lo stesso che doveva balzare dal dialogo. Il sofista è l'eroe dell'apparenza, di quel che appare e non è⁹. Egli non cerca la scienza vera né gli strumenti che a tale scienza si confanno e pertanto li contraffà e li imita, in particolare sillogismo e confutazione. «Il sillogismo deriva ed è costituito da alcuni elementi posti in modo tale che si debba dire, per necessità, attraverso le premesse stabilite, alcunché di diverso da tali premesse: la confutazione, invece, è un sillogismo che deduce la proposizione contraddittoria a una certa conclusione. Orbene i sofisti non compiono né l'una né l'altra cosa, eppure sembrano compierle, per molte cause».

Così si legge all'inizio delle *Confutazioni Sofistiche* 164b 27 sgg. (tr. Colli) e tali espressioni, che tornano di continuo nella stessa opera e altrove, illuminano il pensiero di Aristotele al riguardo. Il sofista è qualcosa a sé, che, pur avendo rapporti col dialettico, col retore, coll'eristico, se ne distingue nettamente. Cerca la parvenza, s'è detto, e la cerca per guadagno. «Coloro che vogliono a ogni costo la vittoria e si appigliano a ogni mezzo... sono gli eristici... mentre coloro che fanno tutto

ciò per raggiungere una fama che procuri loro dei guadagni, si chiamano sofisti. Come abbiamo detto, infatti, la sofistica è la capacità di ricavare guadagno da una sapienza apparente, ed è questo il motivo per cui costoro tendono a una dimostrazione apparente»¹⁰.

La presentazione del sofista in rapporto al profitto, quasi un crematista del sapere, è un tratto spiccatamente platonico, e Aristotele vi torna sopra con una certa compiacenza. A *Rhet.* III, 2, 1404b 37 sgg. dice che il sofista sfrutta l'omonimia per «fare il male»¹¹. Più volte sottolinea che la sofistica non consiste in una *dynamis*, ma in una *prohairesis*¹², non in una capacità, ma in una scelta. Ogni δύναμις, ogni capacità, abilità, è qualcosa di desiderabile: è errato, pertanto, presentare il sofista, il calunniatore, il ladro (si noti l'accostamento!) come persone in possesso di determinate capacità: anche dio e l'uomo eccellente sarebbero in grado di compiere quelle azioni, ma non le compiono: «tutti gli uomini spregevoli ricevono il nome in rapporto all'intenzione: πάντες γὰρ οἱ φαῦλοι κατὰ προαίρεσιν λέγονται»¹³. Aristotele vuole salvare quel tanto di positivo che ogni *dynamis*, in quanto tale, ha in sé, venga usata bene, venga usata male. Chi l'usa male, non è cattivo in rapporto a essa, ma in rapporto alla scelta di vita che ha fatto e cioè in rapporto alla προαίρεσις. Così in *EN.* IV, 7, 1127b 14-15 il vanaglorioso (ὁ ἀλαζών), un uomo dappoco come quelli ricordati nei *Topici*, non è detto tale per la capacità, bensì per la scelta di vita¹⁴.

Con maggiore ampiezza la stessa opposizione δύναμις-προαίρεσις viene rilevata a *Rhet.* I, 1, 1355b 15-21: «appartiene alla stessa arte (*scil.* alla retorica) cogliere il persuasivo vero e il persuasivo apparente, come pure alla dialettica cogliere il sillogismo vero e il sillogismo apparente. In realtà quel che costituisce la sofistica non è la facoltà, ma l'intenzione: ἢ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει, ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει. C'è però una differenza: nella retorica è detto retore sia chi agisce per la scienza, sia chi agisce per l'intenzione: nella dialettica, invece, uno è sofista in rapporto all'intenzione, mentre è dialettico non in rapporto all'intenzione, bensì alla capacità»¹⁵. Tenendo presente quel che s'è osservato prima, commentando *Top.* IV, 126a 35 (cfr. nota 13), si dovrà

rilevare una carenza della lingua greca, giacché, mentre nell'ambito della dialettica distingue dialettico e sofista, dialettico chi ha la *dynamis*, la capacità, la facoltà necessaria per il *dialeghesthai*, sofista chi per intenzione abusa di tale capacità, lo stesso non fa a proposito del retore e quindi un'unica denominazione serve a indicare i due tipi di retore.

Questo, ovviamente, serve a spiegare la simiglianza tra sofistica e dialettica, simiglianza sulla quale Aristotele torna più volte e anche nel capitolo terminale delle *Confutazioni Sofistiche* 34, 183a 37 sgg. «Ci eravamo prefissi di trovare una capacità di costruire sillogismi per ogni questione prospettata, partendo da elementi il più possibile accettati dall'opinione: questo è ufficio della dialettica per sé stessa e dell'arte saggia-toria: τῆς διαλεκτικῆς καθ' αὐτὴν καὶ τῆς πειραστικῆς. Ma poiché ad essa ci si prepara, data la sua vicinanza alla sofistica, non solo in modo da condurre una prova dialetticamente, ma anche come se si sa, ὡς οὐ μόνον πείραν δύναται λαβεῖν διαλεκτικῶς ἀλλὰ καὶ ὡς εἰδῶς, per questo abbiamo supposto che compito della nostra trattazione non fosse solo quello ricordato, essere in grado cioè di esigere ragione, ma anche di difendere la nostra tesi, quando ne diamo ragione, partendo allo stesso modo dagli elementi il più possibile accettati dall'opinione».

Si vede di qui come la parte fondamentale della dialettica sia la *πειραστική*, la capacità di saggiare, di criticare, di mettere alla prova la tesi dell'avversario il quale, davanti a un problema postogli da chi non sa, dà una sua risposta, assumendo con ciò stesso la figura di chi sa¹⁶. Compito di chi non sa, e cioè di chi chiede, è dimostrare le lacune, le debolezze, le contraddizioni della risposta dell'altro e metterlo così in crisi. Questa la parte precipua della dialettica. Ma ampliando il suo campo d'azione, la dialettica doveva pensare anche all'altro, a chi rispondeva — e rispondeva come chi sa¹⁷, il contrario di chi chiedeva, in modo che potesse difendere la sua tesi, allorché ne rendeva conto all'altro. In questa seconda parte, la dialettica imitava la sofistica — solo che la sofistica costruiva la sua difesa sull'apparenza, la dialettica sugli ἐνδοξα¹⁸.

Aggiungiamo per ultimo *Met.* III (Γ) 2, 1004b 22-25. Sofistica, dialettica, filosofia hanno a che fare con lo stesso

oggetto, con l'essere. Tuttavia la filosofia differisce dalla dialettica e dalla sofistica: dalla dialettica, per il tipo di facoltà, τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, dalla sofistica per l'intenzione della vita τῆς δὲ τοῦ βίου τῆ προαιρέσει. Quest'ultima osservazione ben s'intende, pur che si ripensi al fine che la sofistica si proponeva, il guadagno. Quanto al diverso tipo della facoltà, va detto che la dialettica, in quanto è essenzialmente saggia-trice, πειραστική, tende a dare l'abilità di produrre confutazioni: il suo, dunque, è un campo poetico. La filosofia, invece, in quanto tende alla conoscenza, appartiene al campo teoretico. Tale differenza è esposta da Aristotele stesso alla fine del brano riportato: «la dialettica è saggia-trice di quelle cose di cui la filosofia è conoscitrice: la sofistica poi è conoscitrice in apparenza, non in realtà»¹⁹.

Dal poco che s'è detto, si vede bene quanta materia di discussione presentasse un tema quale il sofista. Forse non pochi di quegli spunti si ritrovano nelle opere dell'*Organon*, in particolare nelle *Confutazioni Sofistiche*, che, come è stato dimostrato²⁰, risalgono, per buona parte, alla prima produzione di Aristotele.

2.

EMPEDOCLE E LA RETORICA

Il fr. 1, s'è visto, attesta che secondo Aristotele Empedocle «inventò», «trovò» la retorica e Zenone la dialettica. Più precisamente D.L. VIII, 57 usa l'espressione πρώτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν e D.L. IX, 25 εὐρετὴν γενέσθαι, mentre Sesto Empirico, sempre a proposito di Empedocle, afferma che πρώτον ῥητορικὴν κεινηκέναι. Il verbo κινεῖν è probabilmente aristotelico. A *Rhet.* III, 1, 1404a 20, dopo avere dimostrato che la capacità di recitazione nell'attore è dono di natura e lo stile dell'oratore è frutto di tecnica, Aristotele sottolinea che furono i poeti, primi, a cogliere l'importanza dell'elocuzione, come quelli che maneggiavano le parole: di qui cominciarono a sorgere le arti della parola, la rapsodia, la recitazione etc. Si noti:

a) per indicare la spinta che i poeti dettero alle diverse tecniche della parola Aristotele usa il verbo κινεῖν: ἤρξαντο μὲν οὖν κινήσαι τὸ πρῶτον . . . οἱ ποιηταί. Allo stesso passo aristotelico si riporta probabilmente QUINTILIANO, *inst. or.* III, 1, 8 allorché, dando inizio a un breve quadro della retorica, scrive: «nam primus post eos, quos poetae tradiderunt, movisset²¹ aliqua circa rhetoricen Empedocles dicitur...».

b) dal momento che furono i poeti che primi compresero il valore della «espressione», λέξις, è chiaro ch'essi soli potevano comprendere l'importanza della retorica, fondata anch'essa sulla λέξις, e aiutarne lo sviluppo. «E poiché i poeti, pur dicendo cose di poco conto, sembrava ch'ottenessero la fama in forza del modo di dire, διὰ τὴν λέξιν, lo stile (dell'oratoria) fu dapprima poetico, ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο λέξις, come quello di Gorgia, e ancor oggi la gente ignorante, per la maggior parte, ritiene che gli oratori di tal genere parlano nel modo migliore...» (*Rhet.* III, 1, 1404a 24 sgg.).

Di qui trae senso la notizia di Aristotele su Empedocle. «Trovare la retorica» non dice che prima di lui non ci fosse stato un qualche tentativo, magari inconsapevole, nello stesso campo — e lo dimostra pienamente lo studio approfondito del pitagorismo²². Non dice che con Empedocle la retorica raggiunse la perfezione, ma che mosse i primi passi: si spiegano pertanto le deficienze e le lacune che in seguito furono eliminate. E neppure dice che Empedocle la sistemò in un corpo di regole²³, ma solo che studiò con molta attenzione quel «linguaggio» del quale, come poeta, egli sentiva pienamente il fascino. Né c'è contraddizione tra la notizia del *Sofista*, che Empedocle trovò la retorica, e le altre due della τεχνῶν συναγωγῇ, in una delle quali si parla di Tisia, come «inventore» dell'arte retorica (fr. 136 Rose³) e nell'altra di Corace e Tisia, sistematori di precetti e di regole retoriche (fr. 137 Rose³, citato come il precedente, in cap. IV par. 3). In realtà, s'è visto, Corace e Tisia, in quanto contemporanei di Empedocle e come lui siciliani²⁴, dovettero affrontare situazioni più o meno simili, ma, si badi, essi si limitarono alle questioni private e cioè a quella sfera della retorica che più tardi sarà chiamata retorica giudiziaria — e, dunque, non badarono al

problema della lingua nella sua pienezza. Ancora: essi non erano poeti e per ciò restavano sordi di fronte ai tanti problemi che la parola comporta. Quest'osservazione libera Aristotele dalla contraddizione²⁵. Del resto, la citazione di Dione Laerzio indica che Aristotele volesse contrapporre Empedocle a Zenone, in quanto di fronte alla stessa realtà, la parola, l'uno ne aveva colto la potenza suasiva, l'altro la potenza distruttiva.

Ed Empedocle sentì realmente tale potenza e lo dimostrò nelle sue opere di poesia e di prosa²⁶. Per cui, quando Aristotele lo definisce «inventore» della retorica, le avrà senz'altro tenute tutte presenti, e quelle in poesia che conosciamo in parte anche noi, e, soprattutto, quelle in prosa, che Empedocle compose, sia perché richieste dalla sua attività politica largamente attestata²⁷, sia perché alla scuola di Aristotele si ricordavano dell'Agrigentino tragedie e discorsi politici, e, qualche secolo più tardi, ancora Satiro lo menziona come medico e oratore egregio²⁸.

L'asserto del *Sofista* è, dunque, una constatazione accettabile, segno, ripeto, dell'attenzione con cui Empedocle fu studiato da Aristotele. La constatazione, poi, non è affatto in contrasto con le critiche che Aristotele muove alla poesia di lui²⁹ — lodi e biasimi potevano coesistere, in quanto diretti contro bersagli diversi. Né deve meravigliare se nella *Retorica* non vi sia un cenno alla posizione fissata nel *Sofista* e se l'Agrigentino sia citato poche volte³⁰. Gli esempi ai quali Aristotele ricorre in quest'opera, soprattutto nel III libro, per illustrare le varie forme di elocuzione oratoria, sono tratti da oratori più o meno contemporanei, in gran parte da Isocrate. Tale scelta non è fatta a caso, ma deliberatamente voluta, come indica Aristotele all'inizio del III libro, 1404a 20 sgg.: egli s'era accorto che i poeti suoi contemporanei non usavano più la stessa espressione dei predecessori: ugualmente gli oratori. Pertanto Empedocle, in quanto «inventore della retorica», doveva impiegare un'espressione che appariva ad Aristotele quanto meno sorpassata³¹: di qui la sua noncuranza per quei discorsi che avevano ormai solo un valore storico, ma erano legati troppo al tempo e a una elocuzione insolita e senza più mordente.

In conclusione, merito di Empedocle, e merito grande se il principio è quel che conta più di tutto (*Soph. El.* 34, 183b 22 sgg.) fu che, riprendendo taluni spunti pitagorici, dette l'avvio alla retorica, perché, come s'è detto, usò con maggiore impegno e consapevolezza la lingua, adattandola a certe figure che più tardi costituiranno la struttura portante del discorso dei retori: quindi, contribuì a formare la retorica come arte, perché, come modo di espressione, la retorica esisteva già in Omero. La distinzione è troppo ovvia e fissata pure dagli antichi³²: era probabilmente anche nel *Sofista* di Aristotele, se a *Rhet.* I, 1, 1354a 4 sgg. si afferma che tutti cercano di esaminare una tesi, e questo è compito della dialettica, e di difendere e di accusare, e questo è compito della retorica. «Senonché, continua Aristotele, la maggior parte degli uomini lo fanno, alcuni a caso (εἰκῆ), altri secondo un costume derivato da una disposizione»³³.

Empedocle aveva tentato di dare una sostanza a tale disposizione.

A questo punto non sarà fuori luogo cercare di individuare la provenienza della notizia aristotelica³⁴. Empedocle è citato di rado nelle opere di Platone e mai come poeta³⁵. Egli rientra nel gruppo di quanti tentarono di dare una spiegazione della φύσις, e lo fecero come poterono. La critica di Platone a costoro ricorre soprattutto in due brani, nel *Fedone* 96a sgg. e nel *Sofista* 242b sgg. ed è nota a tutti. Essi non avevano una visione ontologica delle cose e cercarono di rimpiazzarla con uno studio della causa materiale: così nel *Fedone*. Essi scambiarono l'essere con le cose: così nel *Sofista*. Di conseguenza ciò che dicono è simile a un μῦθος (*Soph.* 242c): restano su un piano mitico, senza sorpassarlo per raggiungere quello filosofico. E questo potrebbe essere uno dei motivi, non il solo, per cui Platone chiama le opere di Eraclito e di Empedocle Μουσῶν³⁶: infatti, l'opera di Eraclito, che tenta di vedere in ogni ente il convergente-divergente, la chiama αἱ συντονώτεροι τῶν Μουσῶν, mentre l'opera di Empedocle, che parla di un susseguirsi di periodi di discordia e di periodi di concordia, la chiama αἱ δὲ μαλακώτεροι. La forza dei due aggettivi «le une più tese», «le altre più rilassate» adombra la concezione che l'uno e l'altro presenta, anche se le stesse qualità si riversano.

nel loro dettato, più denso, conciso e intonato in Eraclito, più rilassato, fiacco, molle nell'altro. Ed è presentazione che corrisponde sostanzialmente a verità³⁷.

I seguaci di Platone, a quanto è lecito supporre dai cataloghi degli scritti lasciatici da Diogene Laerzio e dall'andamento generale del loro pensiero, non si interessarono molto del problema Empedocle. Il quale, invece, fu ripreso dai peripatetici: oltre Aristotele, l'affrontò Teofrasto, che scrisse un libro sull'Agrigentino (D.L. V, 43). Teofrasto continuava ovviamente la ricerca del Maestro, una ricerca che, per quanto se ne può dedurre, era stata posta su una base più vasta, base richiesta in definitiva dalla complessità di Empedocle stesso, i cui interessi andavano ben oltre il campo fisico. D'altronde il principio della fisica empedoclea era, rispetto a visioni consimili, molto più adatto ad essere trasportato in altre dimensioni. Tutto è mescolanza e separazione³⁸, non solo le cose della natura, ma anche quelle dell'uomo e, dunque, anche il discorso. Ciò può spiegare come in un'indole fondamentalmente poetica venisse pian piano alla luce il bisogno di studiare il discorso, in quanto intreccio di parole (non si dimentichi l'espressione κόσμον ἐπέων ricorrente nella poesia lirica, cfr. SOLONE fr. 2 DIEHL, e nella poesia filosofica PARMENIDE fr. 8, 52 DK.) e, insieme, la parola in quanto cellula del discorso stesso. Discorso e parola ripropongono sul piano dell'espressione lo stesso rapporto esistente tra «cose» e «radici». L'importanza della parola era stata vista da Eraclito e da Parmenide: fu colta anche da Empedocle, per il quale gli uomini formano i nomi fondandosi su ciò che i sensi suggeriscono e non sulla realtà vera delle cose, una realtà che sfugge all'apprensione sensoriale: così ad es. parlano di nascita e di morte, pur sapendo che niente nasce e muore³⁹. Sicché le parole si muovono al livello dell'apparenza, e all'apparenza si adeguava, secondo la retorica, la convinzione. Facile di qui considerare la parola come mezzo di persuasione. E i dosso-grafi si compiacciono di presentare Empedocle mago.

Alcune biografie lo dipingono come un uomo fuori del normale⁴⁰, capace di compiere azioni che suppongono una forza più che umana, come una personalità eccezionale, erede, a detta di taluni, di quegli sciamani che hanno avuto la loro

importanza pure nel mondo greco⁴¹. Ch'egli compisse riti magici è ricordato da Diogene Laerzio: insieme a tali magie, altre azioni lo facevano «oggetto di meraviglia»⁴² agli occhi di tutti. La magia incanta: anche la parola incanta. In questo l'una si allinea all'altra, in quanto tendono entrambe alla convinzione di chi ascolta o di chi vede. Opera difficile, ma indispensabile, come dimostra tra gli altri B 114, di cui parleremo tra breve. Comunque il rapporto «magia: retorica» è indicativo e se si bada al rifiuto che Platone fa della magia⁴³, si potrà capire meglio l'analogo rifiuto della retorica, vista sempre come mezzo di persuasione, come mero gioco d'intarsio di vocaboli. Per cui l'aggancio di Empedocle alla retorica poteva essere stato fissato già prima di Aristotele, anche se non era stato forse avvertito in tutta la sua verità: nulla sappiamo infatti della posizione che tennero in proposito Glauco di Reggio e Santo (cfr. cap. II, § 7) e, quanto a Platone, s'è detto, lo vede essenzialmente come fisico⁴⁴. Aristotele, invece, amplia il campo d'esame e di qui si spiega la sua osservazione nel *Sofista*, osservazione la quale, oltre tutto, non era errata. Volendo fissare un uomo e una data a cui agganciare la trattazione della retorica, l'unica persona accettabile era Empedocle. Di Pitagora e dei suoi scritti poco si sapeva, ed azzardata era forse una supposizione — non per niente Aristotele parla in genere dei cosiddetti Pitagorici⁴⁵. Corace e Tisia, s'è visto, avevano affrontato un particolare tipo di retorica. Gli altri filosofi che l'avevano preceduto, avevano sì studiato la parola, ma non dal punto di vista retorico. Eraclito, ad es. aveva sciolto i suoi pensieri in prosa e nel suo scritto si trovano figure che passeranno poi di diritto nella prosa retorica. Ma, anche qui, il problema consiste nel cogliere le esigenze da cui quelle figure erano dettate — e tali esigenze non erano solo di natura «retorica», ma filosofica, nel senso che la λέξις poteva rendere in modo sensibile quell'opposizione dei contrari che per l'Efesino è la sigla della realtà. Per questo non poteva essere considerato «inventore» della retorica. Quanto a Parmenide, infine, aveva scritto in poesia, ma non aveva certo puntato sulle seduzioni della parola, tanto che s'era tirato dietro critiche feroci⁴⁶. Empedocle, invece, scienziato, filosofo, guaritore, mago, soprattutto poeta, non poteva non avvertire l'importanza della parola

come strumento di dominio sugli altri. Ma bisognava saperla usare. E questo tentò di fare. Per ciò Aristotele lo indicò «inventore» della retorica (un inventore, che, come quasi tutti gli inventori, poté sfruttare qualche apporto dei predecessori) e della retorica cercò di segnare, partendo da lui, lo svolgimento nei punti salienti. Noi non possiamo verificare nella sua pienezza la valenza dell'asserzione aristotelica, poiché non abbiamo tutte le opere di cui egli disponeva: tuttavia possiamo ripiegare sui versi che di Empedocle ci sono arrivati e in cui, posti certi rapporti tra poesia e prosa oratoria, si potranno riconoscere talune di quelle figure che passeranno poi di diritto nell'oratoria vera e propria.

Aristotele distingue con decisione prosa e poesia⁴⁷. La poesia deve essere chiara ma elevata: la prosa dev'essere ugualmente chiara ma non egualmente elevata: deve piuttosto essere conveniente e cioè né troppo pedestre né troppo alta. Deve fluire naturalmente, perché è questo uno dei mezzi più importanti che le permettono di raggiungere il suo scopo, la convinzione dell'ascoltatore. Per essere chiara, deve fare parco uso di parole doppie e artificiali, e così delle similitudini: userà, invece, con più larghezza la metafora, la quale è chiara, piacevole e non comune. Cercherà un ritmo: «la forma dello stile non dev'essere né metrica né priva di ritmo»⁴⁸. Il metro, in effetti, è un ostacolo alla persuasione e svia l'attenzione di chi ascolta: la mancanza di metro rende il discorso indeterminato: «e invece lo stile dev'essere determinato, ma non dal metro, perché ciò che è indeterminato non è né gradevole né intellegibile»⁴⁹. Si noti come lo Stagirita, pur rifiutando la posizione di Gorgia, contro la cui prosa poetica polemizza più volte⁵⁰, non sia insensibile a un certo ritmo, fondato soprattutto sul peone, un piede di particolare natura, che non sta alla base di alcun sistema metrico, come il dattilo e il giambo, e che era stato già sfruttato da Trasimaco. Date le sue due forme⁵¹, esso ben poteva dare inizio e fine al discorso. Quanto alla λέξις Aristotele ne distingue due tipi: c'è quella coordinata, formata di varie parti legate tra loro dalle congiunzioni, c'è quella organizzata in parti che variamente si richiamano, e mentre la prima è antica, l'altra è preferibile. In questa, infatti, le parti possono essere contrapposte tra loro e costituire delle antitesi,

ovvero essere accostate in modo che formino parisosi, paromoiosi e tutte le altre aretai del discorso⁵².

Sono questi i caratteri fondamentali che la prosa oratoria deve avere per Aristotele⁵³. Possiamo verificarne qualcuno, comune, sia pure a diverso livello, alla prosa e alla poesia, ad es. l'uso della metafora. Nel *περὶ ποιητῶν* fr. 1 Lau si legge che Empedocle fu δεινὸς περὶ τὴν φράσιν . . . μεταφορικὸς τ' ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος. L'uso della metafora, molto comune nei primitivi, attesta la potenza della fantasia di Empedocle che, per quell'animismo comune ai primi pensatori greci, vedeva le cose raccolte tra loro e viventi la stessa vita⁵⁴, per cui il trasferimento del predicato dell'una cosa all'altra (la metafora è fondata generalmente sulla proporzione $a : b = c : d$, il che giustifica la possibilità di legare, scambiando, a con d)⁵⁵ doveva apparirgli quanto mai agevole. Non per niente Aristotele cita più volte Empedocle nella *Poetica*, proprio trattando della metafora⁵⁶. E di metafore ne troviamo tante nei frammenti che di lui ci sono rimasti. Si pensi alle «agili membra» del sole, alla «villosa genia» della terra (B 27), ai sentieri del discorso (B 24): la sera è la vecchiaia del giorno (B 152), il mare «sudore della terra» (B 55). B 20 parla di «spiaggia della vita». Nel poema lustrale si sottolinea che bisogna «essere digiuni di cattiveria» (B 144). Né mancano in lui, insieme a paragoni suggestivi⁵⁷ (B 84, B100) altri tropi retorici, quali l'allitterazione, l'assonanza, la parechesi, l'omoioteleuto⁵⁸, che ebbero in Gorgia il divulgatore entusiasta⁵⁹. Torna pure di frequente in lui l'antitesi, sulla quale, s'è visto, Aristotele si sofferma a lungo e che, per la particolare forma in cui il pensiero è calato, si adatta alla mentalità greca, modellata, come è, sui contrari: in effetti l'antitesi rende in termini linguistici l'opposizione che si ha nelle cose⁶⁰. Per l'indistinzione che cogliamo nei primi pensatori greci tra pensiero, parola e realtà, è chiaro che, se la realtà è materiata di contrari e cioè di opposizioni, anche l'espressione verbale di tale realtà dev'essere imperniata sulla stessa opposizione. E l'antitesi è opposizione. Opposizione che sta alla base del pensiero empedocleo: si pensi all'amore e alla contesa, alla condizione delle cose sotto il dominio dell'uno e dell'altra, all'atteggiamento di chi vede la verità e di chi

non la vede e via dicendo. Infine l'ἔλληνίζειν⁶¹, il carattere precipuo della prosa, richiede attenta cura di ogni particolare, delle congiunzioni, dei vocaboli, del periodo. Tale cura si riscontra in molti dei frammenti poetici⁶², sicché si può pensare che dominasse identica nelle opere prosastiche.

Consideriamo B 15:

οὐκ ἄν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο
ὡς ὄφρα μὲν τε βιώσι, τὸ δὴ βίοντον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσὶν, καὶ σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ <ἐπει> λύθεν,
[οὐδὲν ἄρ' εἰσιν.

Fermiamoci agli ultimi tre versi che contengono la supposizione che nessun uomo sapiente farebbe. C'è intanto la correlazione ὄφρα μὲν - τόφρα μὲν e l'allitterazione βιώσι - βίοντον: βίοντος è vocabolo epico, sinonimo di βίος, nei suoi due significati di vita e di mezzi di sostentamento⁶³. L'abbondanza delle particelle non è inutile: τε, precedente βιώσι, rileva e sottolinea l'espressione del vivere, anticipando il τε βροτοὶ al v. 4. Intensiva è pure la particella δὴ⁶⁴, sicché una traduzione letterale potrebbe suonare: «per tutto il tempo che effettivamente vivono quel che appunto chiamano vita»⁶⁵. L'οὖν del v. 3, decisamente riassuntivo, evidenzia la deduzione dello sciocco, per il quale εἶναι corrisponde a βιοῦν, mentre in effetti la sua comprensione è molto più vasta. Εἰσί ha significato esistenziale⁶⁶ e l'essere della vita è specificato da quel che ha di più comune, il susseguirsi di beni e di mali, la solita coppia di contrari che ricorre altrove nella poesia greca (cfr. *Thes. Gr. Ling.* sub v. δειλός). Πρὶν δὲ del verso 4 è in forte contrasto con quanto precede, giacché si trattava di correggere un errore nel quale gli uomini incorrevano spesso, e in correlazione col seguente καὶ <ἐπει>. Per gli uomini la «vita» è una condizione definita, un arco di tempo limitato, ricavato dal fluire delle cose: ma «prima» di tale vita, che c'è stato? e «dopo» che ci sarà? Essi non lo sanno, ed Empedocle insegna che si può parlare di esistenza e prima della cosiddetta nascita e dopo la cosiddetta morte, anche se in una dimensione diversa. L'idea dell'essere esistenziale dà il suggello all'ultimo verso, e non sfugge la contrapposizione tra τόφρα

μὲν οὖν εἰσὶν ... e οὐδὲν ἄρ' εἰσιν, ripresa anche da πᾶγεν-λύθεν⁶⁷. Quel che s'è notato a proposito di B 15 si potrebbe ripetere per altri versi, tutti estremamente curati in ogni particolare, e in ciò gli studiosi sono d'accordo⁶⁸. Da tali osservazioni fatte sui versi, potremmo a ragione dedurre che anche gli scritti in prosa fossero impostati allo stesso modo sorvegliato e preciso.

Insomma Empedocle nutrì una grande passione per la parola. Egli seppe usarla in poesia e in prosa riprendendo e potenziando lo spirito che in essa avevano infuso i suoi predecessori. La parola è bella e veicolo di bellezza: come tale serviva ad esprimere le saghe del passato — e ne sono testimonianza le tragedie ch'egli aveva redatto (D. L. VIII, 58). Ma aveva altri requisiti — ed Empedocle li rileva. B 112 ne evidenzia l'aspetto salvifico: quanti lo seguono, vogliono ascoltare da lui «dov'è la strada che porta al guadagno», al vero guadagno, s'intende, e cioè dell'anima⁶⁹, anche se, come spesso succede, il guadagno spirituale è disprezzato e sostituito da quello materiale. La parola salva non solo in quanto indica la via da seguire, ma in quanto riesce a portare la concordia dov'era sconvolgimento: è, dunque, parola farmaco, lenimento, proprio come volevano i Pitagorici. Giamblico (*vita Pyth.* 113 = DK. 31 A 15) ricorda che Empedocle salvò l'ospite Anchito dall'ira di un nemico con un canto atto ad addolorare e a rasserenare⁷⁰. È chiaro di qui il rapporto tra l'Agrigentino e la scuola pitagorica di Crotone⁷¹. E c'è la parola che cerca di esprimere l'essenza delle cose e, insieme, di correggere l'idea che comunemente se ne ha. Si è accennato a B 15 che corregge l'assoluta equivalenza tra vivere ed essere; B 8 rettifica il significato di φύσις; B 23 prospetta l'inganno di quanti ritengono che la fonte delle cose mortali sia altra dagli elementi. Rettificare questi errori poteva solo la ricerca filosofica, la quale aveva la pretesa di pronunciare la parola vera e di indicare con ciò la vera strada. I presocratici presentano le loro conclusioni come verità, perché sono raggiunte con l'aiuto di un metodo che manca agli uomini comuni e si inquadrano in una visione razionale del tutto. La parola del filosofo, quindi, è espressione d'un'esperienza che solo pochi hanno, alla quale, però, egli richiama tutti, esigendo completa

accettazione di quel che dice. «Amici, so che il vero è nelle parole che dico, μάλα δ' ἀργαλέη γε τέτυκται,

ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή (B. 114)».

Il frammento fissa con chiarezza il problema di Empedocle e cioè il problema di chi parla e chiede di essere creduto da chi ascolta: necessità di verità da una parte, necessità di persuasione dall'altra⁷². La difficoltà è realizzare l'attrazione di chi ascolta da parte di chi parla ovvero far aderire l'ascoltatore alle parole dell'altro. Anche questo è compito della parola, quel compito che i sofisti, e Platone stesso, indicheranno alla retorica.

Cerchiamo di capire il frammento. Πίστιος è genitivo soggettivo⁷³. La πίστις è personificata e tenta di volgersi agli uomini, ma difficile e δύσζηλος è il suo assalto. Omero usa l'aggettivo a *Od.* VII, 307 nel chiaro significato di iracondo, collerico: il Wilamowitz⁷⁴ l'intende quasi fosse ἄζηλος e traduce «kein Vergnügen». Per Zafiropulo è «pénible», per Diels-Kranz⁷⁵ «unbequem». Bignone⁷⁶ traduce «ma arduo fortemente / e dispetto ai mortali è l'impeto della fede che attinge i cuori». Per Giannantoni⁷⁷ è «pieno d'invidia». Il Rocci, riprendendo l'*eager* di Liddell Scott⁷⁸, lo rende «ardente». La Freeman⁷⁹ dà tutta la frase «and the impact of conviction on their minds is unwelcome». Traglia⁸⁰, considerandolo passivo, lo rende «malvisto, disprezzato». Di recente Gallavotti⁸¹: «ma assai travagliato e sospettoso è il passaggio della convinzione dentro l'animo umano». Penso che l'esatto significato dell'aggettivo si possa fissare dalla struttura del frammento, costruito, s'è detto, su una vistosa opposizione tra verità e difficoltà nel recepire tale verità. Quindi δύσζηλος va posto sullo stesso piano che ἀργαλέη: ἀργαλέη dice il dolore che incontra la πίστιος ὁρμή nel presentarsi agli uomini. Lo stesso si dovrà dire a proposito di δύσζηλος: δυσ indicherà la stessa difficoltà nel compiere la stessa impresa: ζήλος è zelo, emulazione, gara. E allora l'espressione suonerà «e l'assalto della persuasione verso la mente degli uomini è assai doloroso e impegnato in una difficile gara».

Do'lore e gara travagliano l'opera della πίστις in chi tenta di produrla e in chi tenta di riceverla: entrambi sono diver-

samente commossi. In realtà quelli che ascoltavano Empedocle erano simili a quelli che ascoltavano Eraclito e Parmenide: comprendevano costoro il logo? comprendevano le ragioni dell'essere? Non tutti, anzi quasi nessuno, giacché bisognava penetrare i sensi e vedere al di là di quel che i sensi offrivano. Ed Empedocle, come Eraclito e Parmenide, dirà di costoro: «solo di quello sono persuasi in cui ciascuno s'imbatte» (B 2): e questo è tanto poco che non può essere elevato a verità. O meglio, l'esperienza singola vale in quanto serve a cogliere la verità che anche in essa si realizza, una verità che non può essere sempre toccata con le mani, come ad es. il «divino» di B 133. Il dato dei sensi va interpretato e diventa trasparente quando è illuminato dalla luce del logo (B 4)⁸². Empedocle pure annuncia un suo logo, una sua visione del reale e non cessa di esaltare la verità di quel che dice: le sue parole vengono dall'alto (B 23)⁸³, e sono suffragate dall'esperienza (*ibid.*): la reiterata esposizione della dottrina l'illumina sempre più e sempre meglio (B 21, B 25): «congiungendo cime diverse a cime diverse di discorsi» vuole «non seguire un unico sentiero» (B 24). Come si vede, egli sfrutta tutti i mezzi per operare la persuasione, tanto più difficile quanto più complessa è la materia in cui la si deve realizzare. Soprattutto interessante l'ultima citazione, nella quale compare chiaramente l'esigenza pitagorica di adattare i discorsi a chi li ascolta, un precetto d'importanza capitale per lo svolgimento della retorica⁸⁴. E tale adattamento di discorsi all'ascoltatore è nel campo della retorica l'equivalente di quell'ἐναρμόττειν tra effluvi e pori che sta alla base della psicologia empedoclea (31 A 86).

Sarebbe facile continuare a considerare quest'aspetto dell'opera dell'Agrigentino⁸⁵, ma certo non aggiungerebbe niente a quanto s'è detto. In conclusione, la necessità di compiere l'opera di attrazione indispensabile in chi parla con l'altro spiega come uno spirito complesso come quello di Empedocle e particolarmente sensibile alla corporeità delle cose e, quindi, delle parole che le esprimono, poté ricorrere ad esse e sfruttarle per i suoi bisogni. Per questo poté essere detto a ragione «inventore della retorica».

3.

ZENONE E LA DIALETTICA

Se Empedocle ha dato la spinta alla formazione d'un'arte retorica, Zenone ha fatto lo stesso per la dialettica. Retorica e dialettica, s'è visto, furono i primi campi nei quali si cimentò Aristotele: non è strano quindi che spesso le ricordi insieme. La *Retorica* I, 1, 1354a 1 sgg. ha inizio con quest'osservazione: «la retorica è ἀντίστροφος⁸⁶ della dialettica» e cioè l'analogo, il rovescio, la controparte. Ciò esige che abbiano tra loro punti di convergenza e punti di divergenza.

Cominciamo dai primi:

a) né l'una né l'altra hanno un campo proprio come le altre scienze, quali la matematica e la geometria, in quanto possono discutere e perorare di tutto (οὔτε γὰρ ἓν τι γένος τὸ ὑποκείμενον αὐτῶν ἑκατέρω . . .);

b) di conseguenza le prove a cui fanno appello non si realizzano attraverso i principî propri a ciascuna scienza particolare, διὰ τῶν οἰκείων, bensì διὰ κοινῶν καὶ ἐνδόξων, il primo significando i principî che presiedono a ogni ragionamento, e per il secondo cfr. introd. paragr. 4 e nota 128;

c) entrambe concludono all'affermazione e alla negazione della stessa posizione, εἰς τὰ ἀντικείμενα «dimostrando che la stessa cosa è talora bella e talora non bella, talora giovevole talora non giovevole, talora giusta talora non giusta»⁸⁷.

La differenza di maggior rilievo consiste nel modo di procedere, ché mentre la dialettica procede per domanda e risposta⁸⁸, la retorica fa appello alla narrazione continua. Di qui s'intende la definizione che della dialettica dà Aristotele: «un metodo mediante il quale possiamo argomentare su ogni problema proposto, partendo da premesse fondate sull'opinione ed evitiamo di dire cose contrarie tra loro, quando ne diamo ragione personalmente»⁸⁹. Lo stesso si evince dalla fine delle *Confutazioni Sofistiche*⁹⁰.

Tale definizione illustra gli accostamenti e le divergenze

segnate tra dialettica e retorica e, insieme, spiega come la dialettica fosse a buon diritto una delle prime materie di studio nel Liceo⁹¹, in quanto esercitava a parlare, a cogliere il punto debole nelle affermazioni degli avversari, ad evitarlo nelle affermazioni proprie: di qui la sua utilità⁹².

Dialettica da διαλέγεσθαι⁹³, verbo che si trova già in Omero e ritorna in Archiloco e Saffo. Il preverbo διὰ evidenzia la circostanza che il discorso è distribuito tra più persone, tutte egualmente abilitate a parlare e, insieme, l'impegno, lo sforzo, la gara a cui esse sono tutte chiamate. L'agonismo⁹⁴, in realtà, è una delle cause della dialettica, come della retorica, l'agonismo che è un fenomeno molto complesso del mondo umano, in genere, e di quello greco in particolare, alimentato da esigenze molteplici, non ultime, religiose. E la dialettica non ha dimenticato mai le sue origini. Il termine διαλεκτική ricorre per la prima volta in Platone⁹⁵ e si sa bene come in lui e poi in Aristotele abbia acquisito una valenza molto complessa⁹⁶.

Secondo alcuni sugli inizi della retorica Aristotele darebbe notizie contrastanti, giacché a *Met.* I, 6, 987 b 30 sgg. trattando di Platone, che, a differenza dei pitagorici, ha posto l'Uno e i numeri fuori delle cose e introdotto le forme, nota che l'indagine sui concetti (λόγοι) è propria di Platone, perché «i predecessori non conoscevano la dialettica» οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον. Come si accorda tale posizione con quella del *Sofista*?

Se οἱ πρότεροι si riferisce ai «precedenti» pitagorici, non c'è nessuna contraddizione: in realtà Platone è accostato ad essi, i quali ebbero il merito di avere sostituito i numeri ai principî primi dei fisiologi, quale l'acqua e l'aria — ed è l'interpretazione più logica, comunemente condivisa⁹⁷. Se, al contrario, οἱ πρότεροι è inteso in senso assoluto e indica, pertanto, tutti quelli che erano venuti prima di Platone, in tal caso Platone sarebbe il vero creatore della dialettica. Ma, a parte la forzatura dell'interpretazione, si potrebbe al limite supporre che qui Aristotele alluda proprio alla dialettica di Platone che s'impose per la ricchezza e l'ampiezza delle sue vedute, sicché neppure in tal caso ci sarebbe contrasto col brano del *Sofista*, dato appunto che tra le due dialettiche, di

Zenone e di Platone, c'era un divario notevole, per cui non senza motivo solo la seconda meritava d'essere chiamata con quel nome.

Inoltre a *Met.* XIII, 4, 1078 b 17-27 afferma di Socrate che cercò l'essenza delle cose, in quanto voleva ragionare sui concetti⁹⁸ e il punto di partenza per siffatti ragionamenti è ciò che è la cosa, «perché allora la capacità dialettica non era tale da poter esaminare le opinioni contrarie indipendentemente dall'essenza e vedere se la scienza dei contrari è la stessa». Compare di qui l'importanza della definizione per chi ragiona riferendosi ai concetti, come aveva fatto Socrate⁹⁹, anche se in Platone si ha l'esempio della trattazione di un problema senza che sia stato chiaramente definito l'oggetto della ricerca: così nel *Menone* 86 e sgg. si discutono le due proposizioni contrarie «la virtù si può insegnare» «la virtù non si può insegnare» e non si è definita la virtù. Neppure tale asserzione dice qualcosa contro quel che fissa il *Sofista*: dice solo che al tempo di Socrate la dialettica era debole¹⁰⁰, non che non era nota. E Aristotele conosceva molto bene la lunga strada che la dialettica aveva compiuto da Zenone a lui. Proprio la consapevolezza dello svolgimento della dialettica, che con lo Stagirita raggiunse una sistemazione pressoché definitiva, giustifica le parole famose che concludono le *Confutazioni Sofistiche* (183b 34-184b 8).

In conclusione si può ammettere che Zenone fu l'inventore della dialettica¹⁰¹. Per intendere il senso dell'espressione si deve partire dalla posizione di Parmenide che aveva parlato di un mondo della verità e di un mondo dell'opinione, l'uno il campo dell'essere, l'altro delle apparenze. È possibile che, come sostiene Sesto Empirico nel fr. 1, Parmenide abbia dato prova della sua abilità dialettica: il procedimento del suo pensiero, fondato sulla contrarietà, poteva portarlo ad abbozzare, a volta a volta, in riferimento a ciascun membro dell'alternativa stessa, ragionamenti dialettici¹⁰². Certo è comunque che a tali ragionamenti Zenone dette maggiore consistenza. Il *Parmenide* platonico fissa chiaramente il suo atteggiamento, che, per venire in aiuto¹⁰³ del Maestro, aveva accettato la posizione dell'opinione dimostrandone le contraddizioni. Il Maestro aveva asserito l'è ed era giunto a negare la molteplicità degli

enti: egli dimostrerà come, ammessa l'opinione comune della molteplicità degli enti, si giunga a conclusioni contraddittorie. Simplicio, *Phys.* 139, 5¹⁰⁴ introduce gli argomenti zenoniani con queste parole: «nel suo scritto che abbraccia molte argomentazioni Zenone dimostra, caso per caso, che chi afferma l'esistenza dei molti, si trovi a dire proposizioni contraddittorie». È la forma di ragionamento nota come *reductio ad absurdum*: se A è, ne derivano B e non-B: ma questo è impossibile: dunque, anche A lo è. In linea con tale procedimento sono i pochi frammenti che di lui ci sono arrivati. Così, se gli enti sono molti, saranno piccoli e grandi, piccoli fino a non avere grandezza, grandi fino a essere infiniti (B 2); se gli enti sono molti, saranno finiti e infiniti (B 3). E così via.

Zenone pertanto accettava la posizione del suo interlocutore e ne traeva deduzioni contraddittorie, dimostrando con ciò stesso la contraddittorietà della posizione di partenza. La sua «dialettica» corrispondeva con più precisione all'*ἀντιλογική*¹⁰⁵, che non alla dialettica platonica, ma, in quanto procedimento formale, teso a cogliere la contraddittorietà di una certa tesi, «si ritrova nella dialettica aristotelica»¹⁰⁶. Per questo Zenone poteva essere definito padre della dialettica ed essere accostato a Empedocle. Dialettica e retorica, una congiunzione, che, come s'è visto, non di rado torna in Aristotele.

NOTE

¹ D.L. V, 22 n. 7; ANON., n. 8.

² *Fragm. Arist.*, pp. 42-43; *Fragm. Sel.*, pp. 15-16.

³ Cfr. cap. II, fr. 2c.

⁴ P. MORAUX, *Listes*, p. 32; BERNAYS, *Dialoge*, pp. 50-51 e 132; JAEGER, *Aristotele*, pp. 38-39; O. GIGON, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 197.

⁵ ARIST., *Anal. Pr.*, I, 31 e il commento di MIGNUCCI, in *Aristotele, Gli Analitici Primi*, Napoli 1969, p. 465 sgg.

⁶ Lo stretto nesso retorica-sofistica non è stato inventato da Platone o da quanti, contemporanei, cercarono di cogliere l'essenza delle due discipline: corrispondeva alla realtà delle cose. Cfr. H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1914, pp. 35-49, ora in «Sophistik» herausg. von C. J. CLASSEN, Darmstadt 1976, pp. 21-37.

⁷ In ogni caso è sempre l'ultimo Platone che dominava nello scritto di Aristotele e non convince il ROSE, *Arist. Ps.*, p. 75 il quale pensa che il dialogo si riportasse al *Protagora* che in D.L. III, 59 ha come sottotitolo ἡ σοφισταί. Considerati gli interessi del giovane Aristotele, considerata l'influenza che dovettero avere su di lui gli ultimi dialoghi del Maestro, s'intende facilmente la differenza tra σοφιστής al singolare, come personaggio determinato e inconfondibile, e σοφισταί che poteva valere come sottotitolo del *Protagora*.

⁸ BONITZ, *I.A.* 689A 13 sgg.; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1977⁴, pp. 94 sgg. Per la storia di σοφιστής cfr. R. VITALI, *Gorgia: Retorica e filosofia*, Urbino 1971 pp. 15 sgg.

⁹ S'intende quindi come a proposito del sofista compaiano costantemente in Aristotele i verbi δοκεῖν e φαίνεσθαι. Così a *Soph. El.* 165a 3-4, dopo avere definito il sillogismo vero e la confutazione vera, continua

accennando ai sofisti, οἱ δὲ τοῦτο ποιούσι μὲν οὐ, δοκοῦσι δὲ διὰ πολλὰς αἰτίας. A 165 a 30 a proposito della capacità di esigere e di dare ragione, dice: ἢ γὰρ τοιαύτη δύναμις ποιήσει φαίνεσθαι σοφόν. Cfr. pure *ibid.* 165b 7; *Met.* VI, 2, 1026b 14 sgg. Platone aveva detto lo stesso: cfr. ad es. *Theaet.* 166d, e tutta la prima parte del *Sofista*. La potenza del sofista fondata sulla parola è bene illustrata da S. JISSELING, *Rhétorique et philosophie* in «Revue Philosophique de Louvain» 74 (1976), pp. 193-210, mentre l'attualità della sofistica, proprio per quel suo fondarsi sul non-essere, è messa in rilievo da R. PIÉTRA, *Les Sophistes, nos Contemporains*, in «Revue de Met. et de Morale», 77 (1972), pp. 265-85. Per il termine di riferimento continuo del sofista, il filosofo vero, cfr. A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica di Platone*, a c. di G. REALE, Padova 1971 pp. 86 sgg.

¹⁰ *Soph. El.* 171b 25 sgg. e 165a 21 sgg. La traduzione è sempre di Colli, con qualche modificazione.

¹¹ παρὰ ταύτας (e cioè le omonimie) γὰρ κακουργεῖ. Anche se nel brano si parla di un'applicazione logica di κακουργεῖν, (cfr. *Rhetoric of Aristotle*, by MEREDITH COPE-SANDYS, Cambridge 1877, III, p. 19, il quale rimanda a *Rhet.* I, 1, 1354b 28) è chiaro che quell'applicazione logica aveva indubbi riflessi nella pratica. E pertanto si giustifica la traduzione di M. DUFOUR-A. WARTELE, ARISTOTE, *Rhétorique*, Paris 1973, III, p. 43 «ce sont eux (*scil.* les homonymes) qui lui permettent ses supercheries».

¹² Per la προαίρεσις BONITZ, I.A. 633B 43 sgg. *EN.* III, cc. 4-7 tratta a lungo l'argomento: cfr. GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1, pp. 189 sgg.

¹³ *Top.* IV, 126a 35. Sul brano cfr. ARISTOTELES, *Organon* ed. WAITZ, Aalen 1965² II, 479.

¹⁴ GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1, 311-12 e S. THOMAE AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, cura A. M. PIROTTA, Torino 1934, § 843, p. 282.

¹⁵ Per l'interpretazione del brano cfr. ARISTOTLE, *The Art of Rhetoric* by FREESE, London 1926, p. 14 nota a; E. WEIL, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne* in «Revue de Metaphysique et de Morale» 56 (1951), p. 305 sgg. *Dialettica* a c. di L. SICHIROLLO, Milano 1973, pp. 29-30 e, in più, ARISTOTE, *Rhétorique* par M. DUFOUR, cit., I, p. 38.

¹⁶ Su tale schermaglia tra chi sa e chi non sa, e sul modo in cui era impostato il dibattito dialettico cfr. P. MORAUX, *La joute dialectique*, in «Aristotle on Dialectic», citato a introd. frammenti, nota 11.

¹⁷ Certamente chi sa non apprezza il metodo socratico e tende piuttosto a fare sfoggio del suo sapere, un tratto proprio dei sofisti, non una volta

sola sottolineato da Platone. Cfr. ad es. *Meno* 70b-c: Gorgia ha abituato i Tessali a rispondere «senza paura, anzi con magnificenza, se qualcuno faceva qualche domanda, come s'addice a chi sa, ὡσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότες».

¹⁸ Per la questione degli ἐνδοξα cfr. L. LUGARINI, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1972², pp. 157 sgg.

¹⁹ Cfr. E. BERTI, introd. testo nota 128.

²⁰ DÜRING, *Aristotele*, pp. 68-69; F. SOLMSEN, *Dialectic without the Forms*, in «Aristotle on Dialectic», cit., p. 55; 141 etc. Cfr. pure *Aristotle*, by J. H. RANDALL, New York 1960, p. 36 sgg.

²¹ Il che è tanto più indicativo, in quanto il verbo «movere» nel significato di «movere aliqua circa artem aliquam» è registrato una volta sola in Quintiliano, e cioè nel nostro brano: cfr. M. FABII QUINTILIANI *Declamationes*, ex recensione P. BURMANNI, Augustae Taurin. 1825 tom. VII, p. 288.

²² È stato merito del Rostagni d'aver ricostruita di su uno scolio all'*Odissea* un interessante capitolo della retorica pitagorica: cfr. A. ROSTAGNI, *Scritti Minori*, Torino 1955, I, p. 14 sgg. Si potrebbe avallare tale posizione con altre notizie. Interessanti, tra tutte, certe definizioni che Pitagora dava delle cose e che Porfirio riporta da Aristotele. «Così ad esempio, chiamava il mare lacrima di Crono, le Orse mani di Rea, la Pleiade lira delle Muse, i pianeti cani di Persefone, il rumore prodotto dal bronzo battuto voce di qualche demone accolta nel bronzo» DK. 58C 2 (= I, pp. 530-31 trad. A. MADDALENA). Non è illogico accostare tali definizioni a certe simili di Empedocle.

²³ In effetti non scrisse un trattato di retorica: cfr. *Antike Rhetorik* von J. MARTIN, München 1974, pp. 52-53.

²⁴ Scrive KAIBEL in P.W. RE., VI, 39 che i frammenti di Epicarmo, per quanto siano pochi, dimostrano in modo decisivo che la Sicilia è stata «la culla di ogni arte retorica»: ciò rispecchia, a modo suo, quel «senso del concreto» che si nota nei contributi sicelioti alla storia del pensiero greco: cfr. tra gli altri G. MARTANO, *Studi di storia del pensiero antico*, Napoli 1968, pp. 83-105.

²⁵ Per questo non c'è bisogno di pensare con alcuni studiosi che Aristotele mutò parere riguardo all'origine della retorica: cfr. ZENONE, *Testimonianze e Frammenti* a cura di M. UNTERSTEINER, Firenze 1963, p. 10.

²⁶ «Es war derselbe nur ein praktischer Redner, der mit Nachdenken und Kunst seine Reden einrichtete». Così F. BLASS, *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig 1887, I, p. 16. Cfr. pure B. RIPOSATI, *Problemi di retorica antica*, in «Introduzione alla filologia classica», Milano 1951, p. 659; G.

MARTANO, *Studi di storia del pensiero antico*, cit., p. 185 sgg.; GUTHRIE, *History*, II, 134-38. In linea di massima può essere accettato quel che scrive J. BURNET, *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris 1952, p. 236: i discorsi di Empedocle «étaient marqués de cet euphuisme que Gorgias introduisit plus tard à Athènes et qui donna l'idée d'une prose artistique». Con la solita sobrietà MARTIN, *op. cit.*, p. 53 scrive che Empedocle «in der λέξις neue Wege eingeschlagen und, wie dann später auch Gorgias, die Sprache der Dichter auch für die Prosa verwendet habe». Restrittivo, invece, mi sembra quel che scrive J. DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric in ancient Greece*, Harvard Univ. Press 1975, p. 16, che Pitagora e Empedocle, pur tendendo alla retorica, non avevano interessi retorici, mentre li aveva Gorgia, sofista e scettico. Tale giudizio vale alla stregua di una concezione della retorica che Empedocle non poteva avere, ma che contribuì non poco a formare.

²⁷ Per quanto riguarda la produzione letteraria in generale di Empedocle cfr. cap. II, framm. note 7-10. Per l'attività di governo in particolare, per cui è stato avvicinato a Pericle, cfr. H. DIELS, *Gorgias und Empedokles* «Sitz. der Königl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin» 1884, pp. 343-68, ora in «Sophistik» herausg. von C. J. CLASSEN cit., pp. 351-83.

²⁸ Ieronimo *apud* DIOG. LAERT., VIII, 57 (WEHRLI, *Sch. Arist.*, X, fr. 30). Quanto a Satiro cfr. DIOG. LAERT., VIII, 53, 58-59.

²⁹ Ad es. a *Rhet.* III, 5, 1407a 35 critica Empedocle per l'uso eccessivo delle ambibolie o frasi ambigue. Per una visione dei diversi brani cfr. *The Presocratic Philosophers* by K. FREEMAN, Oxford 1946, p. 179. Critico al riguardo COPE-SANDYS, *Rhetoric* cit., III, pp. 58-59. Cfr. pure ARISTOTELE, *Rhétorique* par DUFOUR-WARTELLE cit., III, p. 106.

³⁰ In realtà nella *Retorica* Empedocle è citato solo due volte, a 1373b 14 e a 1407a 35; cfr. WARTELLE, *Lexique* p. 139.

³¹ A *Rhet.* III, 9, 1409a 25 sgg. parlando della prosa «coordinata», nota che è la più antica, ἡ μὲν οὖν εἰρομένη λέξις ἡ ἀρχαία ἐστίν, e tra gli esempi di tale prosa adduce Erodoto. Il che indica come fosse relativa per Aristotele la valenza dell'aggettivo 'antico' e come rapido l'evolversi dello stile.

³² Cfr. cap. IV, § 3 e testo nota 125. CIC., *Brutus* 10, 40 aveva colto esattamente il problema.

³³ οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως. Sul valore di συνήθεια cfr. BONITZ, *I.A.*, 728 B 43. Cfr. pure COPE-SANDYS, *Rhetoric* cit., I, p. 4.

³⁴ Il problema è stato affrontato da C.A. VIANO, *Retorica, magia e natura in Platone*, in «Rivista di Filosofia», 56 (1965), pp. 411-53.

³⁵ *A Word Index to Plato*, by L. BRANDWOOD, Leeds 1976, p. 340 ricorda Empedocle a *Theaet.* 152e, e gli *Empedoclea* a *Men.* 76c, *Sis.* 389a. Per tutta la questione cfr. P. VICAIRE, *Platon critique littéraire*, Paris 1960, pp. 154-57; *Empedocle, Poema fisico e lustrale* a c. di C. GALLAVOTTI, Fondazione Valla, 1975, pp. 95-96; P. M. SCHUHL, *L'opera di Platone*, tr. it. Roma 1977, pp. 21-22.

³⁶ E si ricordi l'etimologia di Μοῦσα in *Crat.* 406a.

³⁷ Cfr. J. BOLLACK, *Empédocle*, Paris 1965, I, 122-24.

³⁸ DK. 31B 8. Per valutare l'importanza di Aristotele nella ricostruzione del pensiero di Empedocle cfr. *Empedocles' Cosmic Cycle* by O' BRIEN, Cambridge 1969, pp. 7-26.

³⁹ Cfr. nota precedente e le osservazioni di J. BOLLACK, *Empédocle* cit., I, 285 sgg. Per Eraclito cfr. D. DI CESARE, *La semantica nella filosofia greca*, Roma 1980 cap. I.

⁴⁰ D.L., VIII, 59-61 (= DK. 31A 1).

⁴¹ E. R. DODDS, *I Greca e l'irrazionale* tr. it., Firenze 1973, p. 182 sgg. Ma in proposito cfr. M. ELIADE, *Le Chamanisme*, Paris 1978, p. 306 n. 5. Sul «caso» Empedocle cfr. pure P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1949², p. 305.

⁴² «Dice anche Timeo nel XVIII libro che in molti modi il nostro filosofo fu oggetto di meraviglia» τεθαυμάσθαι τὸν ἄνδρα. D.L. VIII, 60 (= DK. 31A 1).

⁴³ C. A. VIANO, *art. cit.*, p. 425 sgg. e PLATO, *Leg.* XI, 933b sgg.

⁴⁴ La Suda riferisce che Zenone scrisse una ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους (DK. 29A 2) e la notizia, anche se discussa, potrebbe essere accettata nel senso che Empedocle era uno di quei filosofi, le cui conclusioni Zenone attaccava in nome della sua posizione rigidamente monistica, mettendone in luce le contraddizioni. Cfr. *Zenone, testimonianze e frammenti* a c. di M. UNTERSTEINER cit., pp. 27-29. Falsamente attribuita a Zenone la ritiene REALE in ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci* cit., I, 3, pp. 341-42.

⁴⁵ Anche se non manca in Aristotele qualche citazione di Pitagora (cfr. BONITZ, *I.A.* 659B 19 sgg.) si tratta in genere di rimandi alla sua persona o a eventi della sua vita quasi sempre avvolti nella leggenda. Un interesse più specifico per il pensiero e per la dottrina pitagorica si avverte nei rimandi ai cosiddetti pitagorici: cfr. BONITZ, *I.A.*, 659B 30 sgg. e TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici, testimonianze e frammenti*, Firenze 1964, III, 12 sgg.

⁴⁶ DK. 28A 16, 17 etc.

⁴⁷ Cfr. G. MORPURGO TAGLIABUE, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma 1967, soprattutto pp. 201 sgg. B. RIPOSATI, *Problemi di retorica antica* cit., p. 753 sgg.

⁴⁸ *Rhet.* III, 8, 1408b 21 sgg. e *Aristotele, Rhétorique* par DUFOUR-WARTELLE cit., III, 109. Ritornano le osservazioni che si sono fatte a proposito del *περὶ δικαιοσύνης* fr. 1 (cap. I, § 7) e del *περὶ ποιητῶν* (cap. 2 § 3).

⁴⁹ *Rhet.* III, 8, 1408b 26-28.

⁵⁰ F. BLASS, *Die attische Beredsamkeit* cit., I, pp. 63-64.

⁵¹ Si tratta in realtà di quel che i metricologi distinguono come peone primo — ◡ ◡ ◡, e peone quarto ◡ ◡ ◡ —, il primo adatto a dare inizio al discorso (o a parte del discorso), l'altro a concluderlo. Cfr. ARISTOTELE, *Rhétorique* par DUFOUR-WARTELLE cit., III, 110. Cfr. pure CICERO, *Orator* 57, 195-96.

⁵² *Rhet.* III, 9, 1409a 25 sgg.

⁵³ NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, Stuttgart 1958², I, 50 sgg.

⁵⁴ Tale animismo è chiaramente espresso dal motto di Talete «tutto è pieno di dèi» (DK. 11A 22) e ripetuto da altri, ad es. da Eraclito (DK. 22A 9). Cfr. *Greek Religious Thought* by F. M. CORNFORD, London 1923 p. XX sgg. e J. ZAFIROPULO, *Empédocle d'Agrigente*, Paris 1953, p. 53 sgg. Tale visione si riscontra nella poesia: per questo B. A. VAN GRONINGEN, *Empédocle, poète* in «Mnemosyne» XXIV (1971), pp. 169-88 (soprattutto 182-3) accosta l'Agrigentino a Pindaro per la «forza della visualizzazione» che lo distingue.

⁵⁵ *Poet.* 21, 1457b 16 sgg.; MORPURGO TAGLIABUE, *op. cit.*, p. 185 sgg.; GAUTHIER-JOLIF, *Éthique* II, 1 pp. 46-47. Nella stessa dimensione si intende come spesso i vari aspetti dell'organizzazione sociale vengano trasferiti alle dottrine cosmologiche: cfr. *Polarity and Analogy* by G. E. R. LLOYD, Cambridge 1966, p. 210 sgg.. Sull'importanza della proporzione nel campo fisico cfr. G. E. R. LLOYD, *La scienza dei Greci*, tr. it., Bari 1978, pp. 40-42.

⁵⁶ Cfr. *Poet.* 1, 1447b 18; 21, 1457b 24; 25, 1461a 24.

⁵⁷ Sui paragoni di Empedocle cfr. B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., Torino 1951, pp. 243-48.

⁵⁸ Uno studio sull'argomento è quello di H. DIELS, *Gorgias und Empe-*

dokles cit. che illumina lo sviluppo dello spirito gorgiano alla luce dell'influsso di Empedocle: al culmine di tale *iter* (contestato da non pochi studiosi) sta il retore. Minimizza l'influsso di Empedocle su Gorgia W. KROLL, in P. W. *RE. Supplb.* VII, 1044.

⁵⁹ F. BLASS, *die Attische Beredsamkeit* cit., I, 65 sgg. M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano 1967², I, 153 sgg. Cfr. pure J. DE ROMILLY, *Gorgias et le pouvoir de la poésie* in «Journal of Hellenic Studies» XCIII (1973), pp. 155-162. Sul processo di persuasione in Gorgia cfr. CH. P. SEGAL, *Gorgias and the Psychology of the Logos* in «Harvard Studies in Classical Philology» 66 (1962), pp. 99-155.

⁶⁰ Cfr. J. MARTIN, *Antike Rhetorik* cit., p. 270 sgg.; *Polarity and Analogy* by G. E. R. LLOYD cit., p. 15 sgg.

⁶¹ Sull'ἑλληνίζειν e cioè sulla purezza della lingua cfr. *Rhet.* III, 5, 1407a 20 e ARISTOTLE, *Rhetoric* by COPE-SANDYS cit., III, 55; *Antike Rhetorik* von J. MARTIN cit., p. 259 sgg.

⁶² Oltre l'articolo del DIELS cit., cfr. A. TRAGLIA, *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari 1952, che è forse il lavoro più completo sull'argomento.

⁶³ E. BOISACQ, *DELG.* 120.

⁶⁴ J. HUMBERT, *Syntaxe Grecque*, Paris 1954, p. 403.

⁶⁵ EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale* a c. di C. GALLAVOTTI cit., p. 15.

⁶⁶ Tale significato di εἶναι sgorga dal fatto che si riporta al precedente βῦσι ed è richiamato dal seguente εἰσίν, fortemente collocato alla fine del verso. Il frammento precisa che ogni βιοῦν è εἶναι, mentre non ogni εἶναι è βιοῦν. Sull'essere come vivere, J. BOLLACK, *Die Metaphysik des Empedokles als Entfaltung des Seins* in «Philologus» 101 (1957), p. 30 sgg. e *Empédocle* cit., III, 1, p. 97 sgg. Sull'ascendente parmenideo cfr. L. RUGGIU, *Parmenide*, Padova 1975 pp. 208 sgg. e V. GUAZZONI FOÀ, *Attualità dell'ontologia eleatica*, Torino 1961 pp. 153 sgg.

⁶⁷ È stata più volte rilevata l'icasticità dell'immagine offerta dai due verbi πήγνυμι (cfr. BOISACQ, *DELG.* 777) e λύω (BOISACQ, *ibid.*, 593). Essi sono accostati e costituiscono una coppia di contrari che ricorda analoghi esempi ritornanti nella prosa di Eraclito, anche se in Eraclito non compaiono mai, anzi, in tutta la fioritura presocratica si incontrano solo in Empedocle.

⁶⁸ Cfr. per tutti *Empedocle, Poema fisico e lustrale* a c. di C. GALLA-

VOTTI, cit., p. X. Per quanto riguarda l'oralità dello stile di Empedocle cfr. J. P. HERSHBELL, *Empedocles' Oral Style* in «The Classical Journal» 63 (1968), pp. 351-57. Cfr. pure C. M. BOWRA, *L'esperienza greca*, tr. it., Milano 1973, p. 147 sgg. in cui si studia la caratteristica propria degli antichi Greci di «comporre poesia su qualunque soggetto sembrasse avere l'elemento necessario della bellezza» (p. 156) per spiegarne l'uso pressoché illimitato, soprattutto nel periodo presocratico.

⁶⁹ È questa l'interpretazione comune e più aderente all'insieme del libro: cfr. *Empedocle* a c. di GALLAVOTTI cit., p. 268 e E. BIGNONE, *Empedocle* cit., p. 485.

⁷⁰ Che è poi la posizione platonica: cfr. *Charm.* 156a-b.

⁷¹ GUTHRIE, *A History* cit., II, 131-32. Cfr. pure IAMBL., *Vita Pyth.*, 81, e ZAFIROPULO, *op. cit.*, p. 49 sgg. Non senza motivo BIGNONE, *Empedocle* cit., p. 68 definisce Empedocle «un alcmeonide inquartato in un pitagorico».

⁷² «I procedimenti e le figure di colui che passa per il padre dell'arte della parola, stabiliscono tra il poeta e l'ascoltatore lo stretto rapporto richiesto dalla psycagoghia»: così J. BOLLACK, *Empédocle* cit., I, 309.

⁷³ πίστιος ὁρμή richiama il parmenideo πίστιος ἰσχύς (B 8, 12). Su πίστις cfr. TRAGLIA, *op. cit.*, pp. 164-66 e le osservazioni di J. BOLLACK, *Empédocle* cit., III, 1, p. 35 e 41 sgg.

⁷⁴ U. VON WILAMOWITZ, *Die καθαροί des Empedokles* in «Sitzb. der Preuss. Akad. der Wiss.» Phil. Hist. Klas. 1929, p. 631 (= *Kleine Schriften*, Berlin 1935, vol. I, pp. 473-521).

⁷⁵ ZAFIROPULO, *op. cit.*, p. 290: D.K. I, p. 356.

⁷⁶ BIGNONE, *Empedocle* cit., p. 486.

⁷⁷ *I Presocratica* a c. di G. GIANNANTONI, Bari 1969, I, 409.

⁷⁸ LIDDELL-SCOTT, p. 456: ROCCI, p. 517.

⁷⁹ *Ancilla to the Presocratic Philosophers* by K. FREEMAN, Oxford 1948, p. 65.

⁸⁰ TRAGLIA, *op. cit.*, p. 17.

⁸¹ *Poema fisico e lustrale* cit., p. 75.

⁸² *Poema fisico e lustrale* cit., p. 318. Scrive giustamente K. FREEMAN,

The Presocratic Philosophers, Oxford 1946, p. 180 «...ciascuno vede solo quel che gli capita davanti, sicché afferra la parte e pensa che sia il tutto...».

⁸³ Il frammento, dopo avere spiegato l'origine delle cose, conclude: «ma sappi chiaramente tutto questo, ascoltando il discorso che viene da dio: θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας». Non mi pare necessaria né giustificata la correzione di Gallavotti, *op. cit.*, p. 34 θεοῦ πέρι. La derivazione della sua dottrina dalla divinità (comunque si interpreti θεός, dio o musa) è chiaramente indicata da Empedocle in B3. Cfr. BOLLACK, *Empédocle* III, 1, p. 125. Così pure *Ancilla to the Presocratic Philosophers* by FREEMAN *cit.*, p. 55.

⁸⁴ B24 dimostra apertamente la convinzione di Empedocle nella necessità di un non univoco approccio alla verità per i diversi uomini. La diversità delle strade è l'immagine della diversità dei tentativi che si devono fare coi diversi ascoltatori al fine di convincerli. Cfr. pure B 25 e BOLLACK, *Empédocle* *cit.*, III, 1, p. 37 sgg.

⁸⁵ Cfr. *Poema fisico e lustrale* *cit.*, p. 173 nota 50 etc.

⁸⁶ «ἀντίστορον dicitur quod alius rei quasi partes agit eamque repraesentat». ARISTOTELES, *Organon* ed. WAITZ *cit.*, I, p. 374. Cfr. pure *The Rhetoric of Aristotle* by COPE-SANDYS *cit.*, I, pp. 1-2, ARISTOTE, *Rhétorique* par M. DUFOUR *cit.*, I, p. 71 e cap. IV, testo nota 127, e WARTELLE, *Lexique*, p. 50.

⁸⁷ Per il confronto tra dialettica e retorica cfr. ALEX. APHRODIS., *In Aristotelis Topicorum libr. octo Comment.* ed. M. WALLIES, Berolini, 1891, pp. 3, 25-5, 16.

⁸⁸ Cfr. *Soph. El.* 11, 172a 18, e 10, 170b 19, per il quale brano cfr. cap. II, paragr. 3 e nota 60. Sui due momenti domanda-risposta, propri di ogni discorso e, dunque, della dialettica cfr. le osservazioni di E. PACI, *Il significato della dialettica platonica*, in «Il filosofo e la città», Milano 1979, p. 23 sgg. ALEX. APHRODIS., *l.c.* aggiunge altre differenze di minor rilievo, quali ad es. che la retorica, generalmente, s'interessa περὶ τὴν πολιτικὴν. In ogni caso quella riferita è la differenza più rilevante, tanto che, proprio da quel particolare modo di procedere per domanda e risposta, trae nome. Cfr. pure R. FRANCHINI, *Le origini della dialettica*, Napoli 1961.

⁸⁹ *Top.* I, 1, 100a 18-21.

⁹⁰ *Soph. El.*, 34, 183a 37-b6.

⁹¹ E già nell'Academia. Cfr. G. RYLE, *Dialectic in the Academy* in «Aristotle on Dialectic» *cit.*, pp. 69-79, in cui evidenzia la circostanza che, mentre Platone in *Rep.* VII, 537-39 proibisce lo studio della dialettica a chi

non abbia raggiunto i 30 anni di età, permette poi ad Aristotele di impartire lezioni di dialettica a quanti muovevano i primi passi nella filosofia: anzi, per loro Platone avrebbe composto la seconda parte del *Parmenide*.

⁹² Cfr. *Top.* I, 2, 101a 25 sgg. Sulla dialettica aristotelica e su quella platonica, sui loro rapporti si è avuto negli ultimi anni un forte ripensamento. Si vedano tra gli altri L. LUGARINI, *Aristotele e l'idea della filosofia* cit., p. 157 e gli articoli citati a introd. testo nota 128.

⁹³ H. SCHMIDT, *Synonymik der Gr. Sprache*, I, 57, p. 102 sgg.; L. SICHIOLO, Διαλέγεσθαι, *dialettica* in «Atene e Roma» N.S. VI (1961), pp. 1-14 ora in *Dialettica* cit., pp. 13 sgg.

⁹⁴ Sul fenomeno si sofferma G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano, 1975, soprattutto pp. 97 sgg. È chiaro che non si possono disconoscere le circostanze storiche che agevolarono lo svolgimento dell'agonismo: in proposito cfr. G. KENNEDY, *The Art of Persuasion* cit., p. 26 sgg., O. MURRAY, *La Grecia delle origini*, tr. it. Bologna 1983, pp. 233 sgg. e A. H. ARMSTRONG, *Introduzione alla filosofia antica*, tr. it. Bologna 1983, p. 11 sgg.

⁹⁵ W. MÜRI, *Das Wort Dialektik bei Platon* in «Museum Helveticum» I (1944), pp. 152-68.

⁹⁶ Rimando a F. SOLMSEN, *Dialectic without the Forms* cit. e J. MOREAU, *Aristote et la dialectique platonicienne* in «Aristotle on Dialectic» cit., pp. 80-90.

⁹⁷ *Aristotle's Metaphysics* by W. D. ROSS, Oxford 1966, I, p. 173; *Aristotele, La Metafisica* a c. di G. REALE, Napoli 1968 I, 180.

⁹⁸ συλλογίζεσθαι γὰρ ἐξήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστίν: Sul significato di συλλογίζεσθαι cfr. *Aristotle's Metaphysics* by W. D. ROSS cit., II, p. 419: «he was trying to reason». Scrive J. ANNAS in *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*, Oxford 1976, p. 154 «'reason formally' translates *syllogizesthai*, which passes from the informal 'discuss, reason' to the specialized 'syllogize' as a result of Aristotle's own work in logic» Cfr. pure cap. XI, framm. nota 31.

⁹⁹ «mi parve che dovessi rifugiarmi nei concetti (εἰς τοὺς λόγους) e in essi scorgere la verità delle cose» PLATO, *Phaedo* 99e.

¹⁰⁰ *Aristotele, La Metafisica* a c. di G. REALE cit., II, pp. 362-63 e *Aristotle's Metaphysics* by ROSS cit., II, p. 422.

¹⁰¹ G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1977², p. 105 sgg. giu-

stifica la definizione aristotelica con l'atteggiamento superbo che la tradizione riconosce a Zenone.

¹⁰² ZELLER-MONDOLFO, *La Filosofia dei Greci*, vol. III a c. di G. REALE, Firenze 1967, p. 244 sgg.

¹⁰³ ἔστι δὲ τὸ γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα (*scil.* lo scritto di Zenone) PLATO, *Parm.* 128c.

¹⁰⁴ ZENONE in DK., 29B 2.

¹⁰⁵ MÜRI, *art. cit.*, pp. 165-68.

¹⁰⁶ *Zenone, Testimonianze e Frammenti* a cura di M. UNTERSTEINER *cit.*, pp. 8-9.