

PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —



# PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —

1 ( 1 5 ) / 2 0 2 4

**UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA**

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Filozoficznego UAM

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /  
ALDO BRANCACCI / *Rzym* / LOREDANA CARDULLO / *Katania* /  
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /  
REFIK GÜREMEN / *Stambul* / CHRISTOPH JEDAN / *Groningen* /  
ANNA KELESSIDOU / *Ateny* / AGNIESZKA KIJEWSKA / *Lublin* /  
RYSZARD LEGUTKO / *Kraków* / EDWARD M. MACIEROWSKI / *Kansas* /  
YURIY MOSENKIS / *Kijów* / **ANDRÉ MOTTE** / *Liège* /  
MELINA G. MOUZALA / *Patras* / LIDIA PALUMBO / *Neapol* /  
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / *Ateny* /  
CHRISTOF RAPP / *Monachium* / PAVEL REVKO-LINARDATO / *Taganrog* /  
LIVIO ROSSETTI / *Perugia* / **THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK** / *Tybinga* /  
MARIAN ANDRZEJ WESOŁY / *Poznań* / GEORGE ZOGRAFIDIS / *Saloniki* /  
JÁN ZOZULÁK / *Nitra* /

REDAKTOR NACZELNY  
MIKOŁAJ DOMARADZKI

SEKRETARZ REDAKCJI  
ARTUR PACEWICZ

REDAKCJA TOMU  
MIKOŁAJ DOMARADZKI / STEFANIA GIOMBINI / ARTUR PACEWICZ

REDAKTOR TECHNICZNY  
MARCIN JAN BYCZYŃSKI

PROJEKT GRAFICZNY  
KRZYSZTOF DOMARADZKI / PIOTR BUCZKOWSKI



WYDAWCA

Wydawnictwo Naukowe  
Wydziału Filozoficznego UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C  
60-569 Poznań

ADRES REDAKCJI

PEITHO / Examina Antiqua  
Wydawnictwo Naukowe  
Wydziału Filozoficznego UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C  
60-568 Poznań

Email: [peitho@amu.edu.pl](mailto:peitho@amu.edu.pl)

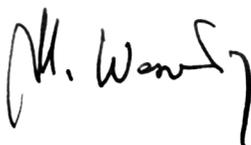
Please note that the online version,  
accessible at [PEITHO.AMU.EDU.PL](http://PEITHO.AMU.EDU.PL), is  
the original version of this journal.

ISSN 2082 - 7539

Commentarius PEITHO / Examina Antiqua in Instituto Philosophiae Universitatis Studiorum Mickiewiczianae Posnaniensis conditus id spectat, ut in notissimis toto orbe linguis, lingua quoque Latina et nostra lingua Polona minime exclusa, antiquorum philosophorum opera atque cogitationes nec non earum apud posteros memoria longe lateque propagentur. Non exstitit adhuc in Polonia commentarius, quem docta societas internationalis legeret; at nostra magnopere interest gravissimas philosophiae antiquae quaestiones, cultui atque humanitati totius Europae fundamentales, communiter considerari, solvi divulgarique posse. Namque philosophia, Graecorum et Romanorum maximi momenti hereditas, hodie novis scientiarum rationibus et viis adhibitibus ab integro est nobis omni ex parte meditanda et disputanda.

Itaque characterem internationali commentarius hic variarum terrarum et gentium hominibus doctis permittet, ut credimus, cogitationes, investigationes, laborum effectus magno cum fructu commutare et instrumentum doctorum fiet utilissimum ad se invicem persuadendum, ut antiquus id suggerit titulus (Latine Suada), quem scripto nostro dedimus. Sed commentarius hic late patefactus est quoque omnibus rebus, quae philosophiae sunt propinquae et affines, quae ad temporum antiquorum atque Byzantinorum culturam lato sensu pertinent, quae eiusdem denique philosophiae fortunam aetate renascentium litterarum tractant. In nostra PEITHO praeter commentationes scientificas doctae disputationes quoque et controversiae atque novorum librorum censurae locum suum invenient. Itaque omnes, qui philosophiae favent, toto exhortamur animo et invitamus, ut nostri propositi participes esse dignentur.

MARIAN WESOŁY



MIKOŁAJ DOMARADZKI





MUNERA PHILOSOPHICA ET HISTORICA  
LIVIO ROSSETTI OBLATA



# LIVIO ROSSETTI VIRO VERE ACADEMICO

It is impossible to do justice to the numerous and spectacular scholarly, didactic and organisational achievements of Professor Livio Rossetti, whose pioneering research spans well over 50 years and comprises more than 400 works (we refer the reader to all the details meticulously assembled in another recent jubilee collection *Biografia e Bibliografia di Livio Rossetti*, Pisa-Roma 2024; available here: [https://www.academia.edu/107572673/BIO\\_BIBLIO\\_Rossetti\\_2023\\_](https://www.academia.edu/107572673/BIO_BIBLIO_Rossetti_2023_)). For the sake of merely general orientation, we can briefly characterize his impressive *cursus studiorum* in the following manner: from Heraclitus and Parmenides to Socrates and Plato, and then back to the Presocratics.

What deserves special emphasis here is that the Jubilarian's accomplishments were not limited to Italian university circles alone (he was first employed in Chieti and then for a long time in Perugia) but also included organizing the great *Symposium Heracliteum* (Chieti, 1981) and *Symposium Platonicum* (Perugia, 1989) and then publishing these important conference materials. Thus, he managed to inspire and engage dozens of eminent scholars from all over the world: from Mexico and Brazil to China and Japan, from Greece and Germany to Poland and Russia. It was at the initiative of Livio Rossetti that the *International Plato Society* was established in Bevagna (not far from Perugia) in 1989. Furthermore, his cooperation on an international scale led to the launching of the unique *Greek Philosophy in the New Millennium* (Academia Verlag 2004).

The now famous series of international lectures *Eleatica* became another grand scientific and popularization project. It was established by Livio Rossetti at the headquarters of Fondazione Alario per Elea-Velia. The lecturers of the first round in 2004 were Giovanni Cerri (Naples), Renzo Vitali (Urbino) and Marian Wesoly (Poznań). Subsequent sessions of *Eleatica* gave rise to full-fledged international cooperation and dissemination of original research, as they resulted in an abundance of excellent publications by outstanding scholars (the details of which can be found on the Internet).

Livio not only establishes professional and friendly contacts, follows important scientific novelties and writes authoritative reviews, but also gladly takes into account new technologies, especially various means of information technology “per usi comunicazionali.” This entails a presentation of philosophy, with special reference to rhetoric and Socratic dialogue. In this area, Livio has put forward many ingenious and important theoretical proposals. In what follows, we shall limit ourselves to naming only those that we deem to be the most innovative and groundbreaking of his works.

First of all, there is the celebrated *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche e altri «ferri del mestiere»* (Bari 1998), which has been translated into Portuguese and Modern Greek. Then, the equally daring *Le dialogue socratique* (Paris 2011), which likewise challenges many long-held views and is also available in Portuguese. Arguably, however, the most revolutionary of these is *La filosofia non nasce con Talete e nemmeno*

*con Socrate* (Bologna 2015), whose very title already impugns several deeply ingrained conceptions of Greek philosophy.

As far as the Presocratics are concerned, Livio has been particularly fond of Parmenides, to whom he devoted his two-volume study with the telling title *Un altro Parmenide* (Bologna 2017, now Pistoia 2022). Unsurprisingly, this work also questions the standard picture of the philosopher of Elea. In *Thales the Measurer* (Routledge 2022), on the other hand, Livio has masterfully conducted several “thought experiments” with respect to the content of the extant testimonies and has aptly highlighted the – *sit venia verbo* – “virtual Thales.” Livio’s most recent and comprehensive work is *Ripensare i presocratici. Da Talete (anzi, da Omero) a Zenone* (Milano 2023), which likewise points to various areas where the conventional textbook approaches to Hellenic thought need to be profoundly revised and which is now being translated into English and Spanish.

Last but not least, as part of his extensive international cooperation, Livio Rossetti has also been the *spiritus movens* of our journal *Peitho. Examina Antiqua*. Without his continuous support, kind encouragement and inspiring criticism *Peitho* would never have become what it is. The present issue is but a small token of our profound gratitude and indebtedness to him. On the occasion of his jubilee, the following texts are dedicated to him by the authors, most of whom are his students and friends. *Dignum laude virum Musa vetat mori...*



# SPIS TREŚCI

## ARTYKUŁY

LUCA GRECCHI	Livio Rossetti: sulla nascita della filosofia e sui Presocratici	19
MARCO MONTAGNINO	Della nozione di “filosofia virtuale” e degli altri strumenti ermeneutici messi a punto da Livio Rossetti per ripensare i presocratici	25
MASSIMO PULPITO	Senofane e il “non sapere di sapere”	39
MARCO BECONI	Senofane DK 21 B 18 sullo sfondo della cultura milesia	57
NICOLA STEFANO GALGANO	Xenophanes DK 21 B 18, a Testimony of the Rising Philosophy	81
NESTOR-LUIS CORDERO	Où commence la «Voie de la Vérité» et où finit la «Voie de la Doxa» chez Parménide?	91
ROSE CHERUBIN	Problems of Understanding and Embodiment in Parmenides B 16/D51	103
MARCO GUERRIERI	What’s in a Name? Limits in Parmenides’ Sequentialism	119
FULVIA DE LUISE	Il mito di Elena e il potere controverso della bellezza. Un percorso intertestuale tra Omero, Euripide, Stesicoro, Gorgia, Isocrate e Platone	149
MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO	To Begin so Early and to Persevere over a Long Period of Time. Reflections on Time on the Horizon of Human Experience in the <i>Anonymus Iamblichii</i>	173

GIUSEPPE MAZZARA	Il doppio ruolo di Parmenide nel <i>Parmenide</i> di Platone: obiettare alla teoria delle idee e portarvi aiuto come un nuovo Zenone	187
GUIDO CALENDÀ	<i>Theaetetus</i> 151e–186e: Did Plato Refute Protagoras?	209
MICHELE CORRADI	History of Thought and History of Humankind in Plato's <i>Protagoras</i>	231
DAVID J. MURPHY	A Defense of “Author’s Mouthpiece”	249
ANNA MOTTA	Arte letteraria e coerenza filosofica: il sole, la linea e la caverna	273
FIORENZA BEVILACQUA	Senofonte, <i>Ciropedia</i> : Ciro bambino e adolescente	295
VINCENZO FANO	Aristotle’s Zeno. How the History of Philosophy is Intertwined with Contemporary Philosophy	323
MARIAN ANDRZEJ WESOLY	Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὄν ἔταξεν (Aristot. <i>Metaph.</i> 1026b14)	333
LEONARDO FRANCHI	Seneca’s Heraclitus DK 22 B 49a and Parmenides	341
MICHELE ALESSANDRELLI	Cosa è esterno alla mente stoica?	363
ENRICO VOLPE	Riflessioni sul demiurgo in Plotino a partire dall’interpretazione del <i>Timeo</i> e dell’ <i>Epinomide</i>	381
JAUME PÒRTULAS	ΠΑΙΣ ΠΑΙΖΩΝ. Homer, <i>Iliad</i> XV 362–364, Heraclitus, DK 22 B 52, and F. Nietzsche	397

# CONTENTS

## ARTICLES

LUCA GRECCHI	Livio Rossetti: On the Birth of Philosophy and the Pre-Socratics	19
MARCO MONTAGNINO	On the Concept of “Virtual Philosophy” and Other Hermeneutical Tools Developed by Livio Rossetti to Reconsider the pre-Socratics	25
MASSIMO PULPITO	Xenophanes and “Not-knowing of Knowing”	39
MARCO BECONI	Xenophanes DK 21 B 18 Against the Background of Milesian Culture	57
NICOLA STEFANO GALGANO	Xenophanes DK 21 B 18, a Testimony of the Rising Philosophy	81
NESTOR-LUIS CORDERO	Where does the “Way of Truth” Begin and Where does the “Way of Doxa” End in Parmenides?	91
ROSE CHERUBIN	Problems of Understanding and Embodiment in Parmenides B 16/D51	103
MARCO GUERRIERI	What’s in a Name? Limits in Parmenides’ Sequentialism	119
FULVIA DE LUISE	The Myth of Helen and the Controversial Power of Beauty. An Intertextual Journey between Homer, Euripides, Stesichorus, Gorgias, Isocrates and Plato	149
MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO	To Begin so Early and to Persevere over a Long Period of Time. Reflections on Time on the Horizon of Human Experience in the <i>Anonymus Iamblichi</i>	173

GIUSEPPE MAZZARA	Parmenides' Dual Role in Plato's <i>Parmenides</i> : Objecting to the Theory of Ideas and Aiding it as a New Zeno	187
GUIDO CALENDÀ	<i>Theaetetus</i> 151e–186e: Did Plato Refute Protagoras?	209
MICHELE CORRADI	History of Thought and History of Humankind in Plato's <i>Protagoras</i>	231
DAVID J. MURPHY	A Defense of "Author's Mouthpiece"	249
ANNA MOTTA	Literary Art and Philosophical Consistency: the Sun, the Line and the Cave	273
FIORENZA BEVILACQUA	Xenophon's <i>Cyropaedia</i> : Cyrus as a Child and Adolescent	295
VINCENZO FANO	Aristotle's Zeno. How the History of Philosophy is Intertwined with Contemporary Philosophy	323
MARIAN ANDRZEJ WESOLY	Πλάτων τρόπον τινά οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὄν ἔταξεν (Aristot. <i>Metaph.</i> 1026b14)	333
LEONARDO FRANCHI	Seneca's Heraclitus DK 22 B 49a and Parmenides	341
MICHELE ALESSANDRELLI	What is External to the Stoic Mind?	363
ENRICO VOLPE	Plotinus on the Demiurge: Reflections about the Exegesis of the <i>Timaeus</i> (and the <i>Epinomis</i> )	381
JAUME PÒRTULAS	ΠΑΙΣ ΠΑΙΖΩΝ. Homer, <i>Iliad</i> XV 362–364, Heraclitus, DK 22 B 52, and F. Nietzsche	397



# ARTYKUŁY



# Livio Rossetti: sulla nascita della filosofia e sui Presocratici

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.1

LUCA GRECCHI / *Università degli Studi di Milano-Bicocca* /

Livio Rossetti rappresenta, insieme a Enrico Berti, Maurizio Migliori, Giovanni Reale, Mario Vegetti e pochi altri, uno degli storici della filosofia antica italiani contemporanei – quelli elencati, purtroppo, negli ultimi anni tutti scomparsi – le cui opere hanno fornito uno dei contributi più duraturi e preziosi alla disciplina. A differenza di questi studiosi, che si sono principalmente concentrati su Platone o Aristotele, Rossetti ha preferito occuparsi del periodo storico-culturale precedente, analizzando soprattutto, con particolare acribia ed ampiezza di vedute, il tema teoretico delle origini della filosofia, nonché, per conseguenza, le opere dei “primi filosofi” greci – sarà chiarito in seguito il motivo delle virgolette –, ossia soprattutto i Presocratici, ma anche i Socratici e i Sofisti.

In merito alla bibliografia sterminata di Rossetti, peraltro non arrestatasi nel tempo nonostante i suoi da poco raggiunti 85 anni, mi sono nei miei studi soffermato, con maggiore attenzione, su due argomenti: il tema “teoretico” della nascita della filosofia, ed il tema “storico” dei Presocratici. In particolare, nei miei ultimi tre libri editi per Morcelliana, ossia, rispettivamente, *Leggere i Presocratici* (2020), *La filosofia prima della filosofia. Creta, XX secolo a.C.-Magna Grecia, VIII secolo a.C.* (2022) e *Il concetto di philosophia dalle origini ad Aristotele* (2023), oltre che nel mio ultimo libro edito per Mursia, *La filosofia morale di Democrito* (2024), ho preso discretamente in carico alcuni dei volumi più recenti di Rossetti, confrontandomi con alcune fra le sue tesi interpretative principali,

con le quali ho registrato un accordo solo parziale. Su queste tesi ho avuto finora, con l'amico Livio, un confronto più che altro verbale, che ha rivelato, da parte sua, una altrettanto solo parziale convergenza con le mie tesi. Questo articolo costituisce dunque, da parte mia, l'occasione per l'inizio di un confronto scritto, volto a chiarire taluni di questi punti. So che Rossetti, che non lesina il rapporto dialettico, anche critico, qualora esso si riveli necessario, non tarderà ad intervenire se riterrà opportuno prendere posizione. Passo allora subito *in medias res*.

La tesi principale di Rossetti degli ultimi anni, o almeno quella che ha attratto maggiormente la mia attenzione, nonché l'interesse di vari antichisti, è forse la tesi esposta in maniera sistematica – tralascio i numerosi articoli dedicati all'argomento – nel volume, edito da Diogene Multimedia nel 2015, intitolato *La filosofia non nasce con Talete. E nemmeno con Socrate*. In quest'opera, dal titolo programmatico, Rossetti argomenta che è possibile parlare di "filosofia", nell'antica Grecia, solo a partire dal momento in cui la parola risulta essere entrata nell'uso comune, ossia – dato anche il naufragio pressoché completo della letteratura socratica – con le opere di Platone, in cui il semantema *philosoph\** compare ben 346 volte. Questa tesi possiede, fra le proprie implicazioni, quella secondo cui, a differenza di quanto solitamente ritengono i manuali di Storia della filosofia, i Presocratici, nonostante la secolare tradizione aristotelica, non sarebbero da considerare "filosofi" *in atto* – ecco spiegato il perché delle precedenti virgolette –, ma solo, per così dire, *in potenza*, non avendo ancora conosciuto la *philosophia* nel compiuto significato del termine. Con le precise parole di Rossetti del 2015, essi sarebbero filosofi «inconsapevoli» (Rossetti 2015: 31). Per il Nostro, infatti, «corre una bella differenza tra sapere e non sapere di stare facendo filosofia. Ed è la differenza che intercorre tra preistoria e storia della filosofia» (Rossetti 2015: 52).

La tesi di Rossetti, che ha destato un discreto dibattito fra gli studiosi – per quanto sarebbe stato auspicabile un ancora maggiore interesse per l'argomento, data la rilevanza dello stesso e dello studioso che lo ha proposto –, non è, a dire il vero, totalmente nuova. Per rimanere solo all'Italia, una lettura "non aristotelica" delle origini della filosofia era stata proposta infatti, alcuni anni fa, anche da Antonio Capizzi (ad esempio nel saggio *I Presocratici furono filosofi? Il circolo di Pericle e le origini dello specifico filosofico* [Capizzi 1978]), secondo cui il primo *philosophos* non fu Talete, e nemmeno Socrate, bensì Pericle, dato che questo termine iniziò ad essere utilizzato, intorno alla metà del IV secolo, proprio nella sua cerchia culturale, ad Atene, per designare i *sophoi*. Rossetti, più correttamente, ha indicato non Pericle, ma Platone come "primo filosofo", argomentando, in maniera ancora più serrata, ciò che era stato in precedenza sostenuto, fra gli altri, anche da Andrea Wilson Nightingale nel 1995, in un libro intitolato *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Con le sue parole, sempre tratte da *La filosofia non nasce con Talete* (Nightingale 1995: 134), prima di Platone «c'è la filosofia, ma non ci sono i filosofi».

Ora: cosa intende dire Rossetti con questa sua ultima affermazione? Essa presenta in effetti, ad uno sguardo iniziale, una certa dose di ambivalenza. Sostenere infatti che, in una certa epoca – nella fattispecie quella preplatonica –, ha cominciato ad esistere

la filosofia senza che ci siano mai stati filosofi, sembrerebbe equivalere ad affermare, se mi si passa l'analogia, che, in una certa epoca, ha cominciato ad esistere il gioco del calcio senza che ci siano mai stati calciatori. Ciò risulta altamente inverosimile, tanto che, in vari luoghi, lo stesso Rossetti ha meglio precisato la propria tesi, parlando dei Presocratici come filosofi "di fatto", anche se non ancora "di diritto". Semplicemente, con la propria affermazione, Rossetti ha voluto sostenere che, prima di Platone, nonostante le tematiche proprie della filosofia fossero in qualche modo già state trattate, non vi era stata una vera e propria riflessione consapevole, professionale, tecnica sulla nostra amata disciplina. Tale riflessione nacque solo, almeno in base a quanto ci rimane – qualche occorrenza del termine, per quanto con significato un po' generico, si ha, come noto, anche in ambito presocratico –, con i dialoghi platonici.

Lo studioso perugino ha in ogni caso avuto il merito, con la propria provocatoria analisi, di problematizzare un tema non solo importante, ma prioritario, fissando lo sguardo su che cosa sia stata realmente la filosofia nel momento della sua nascita e, al contempo, della sua compiuta formazione (la filosofia, infatti, come è stato detto da Heidegger e da altri, nacque in Grecia già grande). Di questo va dato a Rossetti un grande merito, poiché sono davvero in pochi ormai, fra gli studiosi delle giovani generazioni, coloro che si pongono questioni storico-teoretiche così rilevanti, evidentemente non più considerate interessanti dagli ambiti iperspecialistici propri delle attuali prevalenti ricerche in Università. Ciò nonostante, con la sua risposta, ossia che la filosofia nasce quando la parola risulta presente in maniera quantitativamente rilevante in Grecia, ovvero nei dialoghi di Platone, Rossetti applica a mio avviso – come dimostra indirettamente il fatto che nella intera sua opera, salvo errore, non appare mai una chiara definizione della filosofia – una implicita concezione "nominalistica" della nascita della filosofia. Quest'ultima mi pare però in contrasto con quella che, sempre almeno a mio avviso, costituisce una più corretta concezione "realistica" della medesima, la quale guardi "alla cosa" più che "al nome della cosa".

Nel "nominalismo" il nome rischia, infatti, di sostituire, come criterio per individuare la presenza della cosa, la cosa stessa. Solo per fare un esempio: il lessema *philosoph\** appare 87 volte in Isocrate, contemporaneo di Platone, ma col significato generico di "erudizione retorico-umanistica", che non è uguale a quello platonico. Appare insomma, in Isocrate, lo stesso nome, ma esso non esprime la stessa cosa di Platone. Per questo, giustamente, Rossetti non indica Isocrate come padre della filosofia, ma – secondo lo scrivente – senza chiarire bene il reale motivo di questa scelta. Per giungere, infatti, a questa conclusione in modo corretto, occorrerebbe cercare di dire prima "che cosa è" la filosofia, ovvero cercare di darne una definizione, ossia di delinearne le caratteristiche costitutive essenziali, il che purtroppo Rossetti non fa, né lascia intendere che sia possibile farlo. Non è un caso, forse, che come studioso egli abbia scelto di fermarsi – almeno nella bibliografia prevalente – a Socrate e ai Socratici, trattando di Platone in poche occasioni, e di Aristotele quasi mai.

Per i motivi ora ricordati mi sono permesso di svolgere, nel libro *Leggere i Presocratici* (Grecchi 2020: 49-50), con riferimento alle tesi di Rossetti, la seguente affermazione: «Se

è vero (...) che la cosa ed il concetto, ossia la realtà ed il pensiero volto ad esprimerla, sono solitamente compresenti, è altrettanto vero che occorre sempre che prima sia presente la cosa (ad esempio il seme che diviene prima piantina e poi quercia), affinché poi possa sorgere il concetto (quercia). Solo, infatti, dopo che un ente si è formato, esso può essere compreso come tale ed appunto concettualizzato. Pertanto, vi è sempre necessariamente una prima fase in cui vi è la cosa, solitamente in formazione, ma non ancora il concetto, sicché è verosimile che i Presocratici siano stati i primi “filosofi” pur senza riconoscersi come tali. Ciò che è più importante, tuttavia, ad avviso di chi scrive, è la cosa, non il concetto, per cui se già nei Presocratici era presente l’alberello della filosofia pur senza il nome (...), anche loro dovrebbero essere considerati, almeno in parte – dipende da quanto si considera grande l’alberello – “filosofi”. Ciò vale peraltro, *mutatis mutandis*, anche per alcune culture elleniche antecedenti a quelle presocratiche tradizionali, come ho appunto tentato di argomentare ne *La filosofia prima della filosofia*.

A questa obiezione Rossetti non ha finora risposto per iscritto, ma credo che, in effetti, il nocciolo della questione stia proprio qui, ossia nel tema della definizione della filosofia, che a suo avviso, se ben interpreto i nostri colloqui – o comunque se ben interpreto l’assenza di una simile definizione nella sua opera, la quale, non a caso, si è soffermata più sulle poche incerte occorrenze del termine in epoca presocratica, che non sulle molte dell’epoca platonica –, risulta impossibile. Per questo motivo, del resto, egli non ha concordato con la complessiva interpretazione del mio *La filosofia morale di Democrito*: non tanto perché i circa 200 frammenti etici dell’Abderita, se correttamente interpretati, non costituiscano di per sé qualcosa di filosofico, ma in quanto è impossibile determinare, in Democrito, un chiaro significato di “filosofia” (dunque ancor più, per conseguenza, di “filosofia morale”).

Se bene interpreto, il disaccordo fra me e Rossetti si riduce, in ultima analisi, ad una questione teoretica – se sia o meno possibile definire la filosofia – più che storica. Risulta in effetti assai elevato, per rimanere anche solo all’ambito presocratico, il mio apprezzamento per alcune sue originali interpretazioni, fra gli altri, di Parmenide e Zenone, i cui relativi scritti ho, non a caso, ospitato nella collana *Il gioco* da me diretta presso la casa editrice Petite Plaisance (Rossetti 2020; Rossetti 2022). Rossetti, indubbiamente, ha piegato il bastone forse in maniera un po’ eccessiva nei confronti del Parmenide “naturalista”, nonostante la presenza, almeno parziale, anche di un Parmenide “politico” (Capizzi), “ontologico” (Severino) e “mistico” (Gemelli Marciano), solo per limitarsi alle interpretazioni alternative principali. Questo non costituisce, tuttavia, un demerito per la sua opera ermeneutica, che anzi, come tutte le opere originali, ha avuto la necessità di porre in rilievo soprattutto quanto, fino ad oggi, non è stato visto abbastanza, o comunque non è stato considerato nella giusta luce.

Concludo tornando sul tema della nascita della filosofia, che per Rossetti dovrebbe, come abbiamo visto, escludere i Presocratici dalla storia ufficiale. Questa sua interpretazione, mi pare di poter dire, non ha avuto molto seguito fra i maggiori studiosi. La tesi in merito dominante mi sembra infatti tuttora essere quella espressa, fra gli altri, da Jean François Balaudé, il quale parla di “effettiva capacità di questi autori (Presocratici, LG)

di mettere in opera un sapere riflessivo, critico, analitico, di stile propriamente filosofico” (Balaudé 2011: 7). Una tesi analoga è stata argomentata anche da André Laks, per il quale “è importante poter continuare a descrivere come *filosofica* una forma di pensiero che ha preceduto la comparsa del concetto, così come della stessa parola” (Laks 2006: 67). Anche Bruno Centrone ha affermato in merito non essere “possibile, allo stato attuale, escludere parte dei Presocratici da una storia della filosofia” (Centrone 2015: 30). Con il medesimo spirito Maria Michela Sassi, in un bellissimo libro, ha giustamente effettuato “una perorazione in favore della rilevanza filosofica di una parte importante della vasta e variegata impresa intellettuale che ha luogo nell’età che precede Socrate” (Sassi 2020: 12), ossia appunto quella presocratica.

Questi interpreti – ferma restando la estrema difficoltà di determinare, con precisione, cosa debba intendersi per “filosofia presocratica” – ritengono tutti, come detto, che la cultura presocratica sia, in qualche modo, “filosofica”. Ciò nonostante, come Rossetti, anche nelle loro opere, pur meritorie, manca una chiara definizione di *philosophia*, almeno appunto per come questo concetto si è formato dalla sua comparsa fino ad Aristotele. Questi studiosi hanno ragione di sostenere, in effetti, che una definizione esplicita comunemente accettata, nella Grecia antica, non esiste. Risulta tuttavia possibile identificare, dalle opere di Platone e Aristotele, gli elementi costitutivi essenziali della filosofia, che, come tali, consentono di definirla. Questi elementi sono, a mio avviso, tre, come ho ampiamente argomentato nel mio *Il concetto di philosophia dalle origini ad Aristotele*. La *philosophia*, cioè, risulta essere un sapere: a) avente come contenuto la conoscenza della verità dell’intero; b) avente come fine la realizzazione della buona vita degli esseri umani nel rispetto del cosmo naturale; c) avente come metodo principale di analisi della realtà la dialettica, ossia il continuo domandare e rispondere fino a che non si giunge, sul problema esaminato, ad una soluzione condivisa.

Su questa definizione non mi sono ancora confrontato pubblicamente con l’amico Livio, nel senso che egli non ha ancora messo per iscritto cosa pensa su questo tema. Nemmeno ci sono state, su questa mia proposta, recensioni di studiosi che abbiano in merito preso posizione. Ciò nonostante, se parliamo di nascita della filosofia, se ci interroghiamo sulla qualifica di “filosofi” ai Presocratici, se ci chiediamo perché Isocrate non è filosofo mentre Platone sì, a parere di chi scrive, non è possibile non cercare di definire, prima, cosa sia la filosofia. Si può, naturalmente, dissentire da uno o da tutti i tre elementi che ho proposto. Ciò che importa però, a mio avviso, è che, se si discute di queste tematiche, lo si faccia in base ad una chiara definizione della *philosophia* (oppure che, in maniera altrettanto argomentata, si spieghi il motivo per cui una tale definizione non sarebbe possibile).

Il mio breve contributo per onorare Livio Rossetti e la sua meritoria attività di studioso, alla quale non si sarà mai abbastanza grati, confluisce dunque in una domanda provocatoria: caro Livio, quale è la definizione di filosofia che reputi corretta? O, in alternativa: per quale motivo non reputi possibile definire la filosofia? Dalla tua risposta, sicuramente, non potremo che imparare.

## BIBLIOGRAFIA

- BALAUDÉ, J. F., 2011, *Le vocabulaire des Presocratiques*, Paris.
- CAPIZZI, A., 1978, "I Presocratici furono filosofi? Il circolo di Pericle e le origini dello specifico filosofico", *Giornale critico di filosofia italiana* 9, pp. 311–333.
- CENTRONE, B., 2015, *Prima lezione di filosofia antica*, Roma–Bari.
- GRECCHI, L., 2020, *Leggere i Presocratici*, Brescia.
- GRECCHI, L., 2022, *La filosofia prima della filosofia. Creta, XX secolo a.C.-Magna Grecia, VIII secolo a.C.*, Brescia.
- GRECCHI, L., 2023, *Il concetto di philosophia dalle origini ad Aristotele*, Brescia.
- GRECCHI, L., 2024, *La filosofia morale di Democrito*, Milano.
- LAKS, A., 2006, *Introduction à la philosophie présocratique*, Paris.
- NIGHTINGALE, A. W., 1995, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge.
- ROSSETTI, L., 2015, *La filosofia non nasce con Talete. E nemmeno con Socrate*, Bologna.
- ROSSETTI, L., 2020, *Parmenide e Zenone sophoi ad Elea*, Pistoia.
- ROSSETTI, L., 2022, *Un altro Parmenide*, Pistoia.
- SASSI, M. M., 2020, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino.

LUCA GRECCHI  
/ University of Milan-Bicocca Milan, Italy /  
luca.grecchi@unimib.it

### Livio Rossetti: On the Birth of Philosophy and the Pre-Socratics

This article aims to dialectically synthesize the main theses of Livio Rossetti concerning the origins of philosophy. It considers Rossetti's central thesis, which has been prominent in recent years, that philosophy does not begin with Thales but rather with Plato, given that in the works of the Athenian philosopher, the semanteme *philosoph\** appears with a frequency previously unseen. The article also poses a critical inquiry to Rossetti regarding the definition of *philosophia* that he, at least implicitly, employs to support his theses.

### KEY WORDS

Presocratics, Philosophy, Plato, Thales, Definition, Dialectic

# Della nozione di “filosofia virtuale” e degli altri strumenti ermeneutici messi a punto da Livio Rossetti per ripensare i presocratici

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.2

MARCO MONTAGNINO / *Università degli Studi di Palermo* /

Un eccellente “esercizio” dialettico con cui mettere alla prova le proprie ipotesi sul poema di Parmenide, è il confronto con le argomentazioni proposte da Livio Rossetti in *Un altro Parmenide* (Rossetti 2017, poi 2022a), un testo nel quale lo studioso ripensa radicalmente “l’identikit” tradizionale di Parmenide, tenendo conto di quello che può emergere grazie a un rinnovato esame delle molte idee, non necessariamente connesse fra loro, che il poema mette in circolo, e avendo cura di identificare anche quelle non documentate da frammenti ma da testimonianze (cfr. Rossetti 2022a: 30).

Ricorderò, per cominciare, la “disputa a distanza” con Nestor Luis Cordero, iniziata nel 2006, in occasione delle Lezioni Eleatiche tenute proprio da quest’ultimo, e ancora viva. Un confronto a più riprese che, a suon di articoli e interventi nei convegni, ha apporato, e ci auspichiamo continuerà a farlo, inestimabili contributi agli studi su Parmenide

e in generale sull'Eleatismo. Ugualmente nelle Lezioni Eleatiche del 2017, assistiamo a un proficuo confronto con i dieci commentatori che si conclude con una discussione aperta, apertissima su Zenone che non a caso si intitola *Habent sua fata libelli* (Rossetti 2020: 271 sgg.).

Eplorando gli approfondimenti di Rossetti su Parmenide, ho avuto modo di conoscere la nozione di “filosofia virtuale”, ovvero: “l’atteggiamento di chi fa filosofia senza rendersene conto (eventualmente: senza essere in grado di rendersene conto)”<sup>1</sup>, di chi propone un sapere che solo successivamente, quando sarà “conclamato” (Rossetti 2023a: 302) – quando diventerà consapevole di se stesso e sarà concepibile voltarsi indietro e riconoscersi in quell’atteggiamento (cfr. Rossetti 2015: 33) –, verrà “istituzionalizzato” (da Platone) come il *philosophēin* cui si dedicano con profitto i *philosophoi*<sup>2</sup>.

Non ci si riferisce al fatto ovvio che di filosofi si è cominciato a parlare, in Grecia, solo dopo Platone,<sup>3</sup> quindi se qualcuno ha detto “qualcosa “di filosofico” già prima, l’ha detto senza volerlo e senza potersi rendere conto della sua filosoficità” (Rossetti 2023a: 300).

Neanche ci si riferisce alla declinazione della nozione di filosofia virtuale che Rossetti ha definito un “potenziale filosofico *di fatto* (...) che affiora dietro a ciò che i poeti dicono, dietro a ciò che i comuni mortali pensano, dicono e fanno, dietro a ciò che i bambini dicono, fanno e domandano” (Rossetti 2015: 32; cfr. 2023a: 302). Aspetto questo, al quale peraltro lo studioso dedica da molti anni un’attenzione particolare<sup>4</sup> e una parte non irrilevante della sua opera di ricerca e insegnamento. Rossetti (2023b: 112–114) è infatti convinto che si possa, si debba, fare filosofia anche “fuori” dall’ambito della filosofia, appunto, “conclamata”.

In questo senso, la nozione di “filosofia virtuale” è intesa dallo studioso “come un mettersi a *philosophēin*, anzitutto, con gruppi di bambini o di adolescenti, ed eventualmente con gruppi di studenti, di neo-mamme e neo-babbi, di lavoratori, di detenuti, di guardie carcerarie, di militari, di infermieri, anche al femminile, e via di questo passo”, a partire dalla condivisione di un terreno comune fra le persone coinvolte (“una fascia di età, un tipo di lavoro o di condizione, l’identità di genere o altro”), che crei situazioni di confronto per contrastare la pigrizia mentale.

Un filosofare che, soprattutto, offra la possibilità di uscire dai propri contesti, così rassicuranti, dalla propria *comfort zone*, per aprirsi agli altri, cominciando proprio dal

<sup>1</sup> A proposito di Parmenide, Rossetti parla del filosofo virtuale come di un filosofo *ante litteram* o *honoris causa* (Rossetti 2022a: 25).

<sup>2</sup> Rossetti 2020: 52 nota. Si veda anche Rossetti 2015: 31–35.

<sup>3</sup> In effetti, va detto, di *philosophia* e di *philosophēin* si cominciò a parlare e scrivere, ad Atene, già al tempo di Socrate, come sottolinea lo stesso Rossetti (2023a: 277–293). Una volta elaborata la nozione di filosofia, sottolinea però lo studioso, “Platone investì moltissimo (...) sulla definizione di un possibile profilo professionale (o quasi) del filosofo che si dedica alla filosofia a tempo pieno” (Rossetti 2023a: 301).

<sup>4</sup> Tanto da precisare, nel suo *Ripensare*, che “la filosofia dei filosofi (quella che si studia nei libri) può ben meritare attenzione o molta attenzione, ma non a detrimento della ‘filosofia’ – cioè della filosofia virtuale – di noi comuni mortali” (Rossetti 2023a: 302 n. 5).

“farsi un’idea gli uni degli altri”, per scambiare idee e “darsi a vicenda l’opportunità di organizzare meglio le proprie idee”<sup>5</sup>.

In questo contributo intendo invece riferirmi alla nozione di “filosofia virtuale” (d’ora in poi FV) nell’accezione tecnico-metodologica che Rossetti le ha dato all’interno della “cassetta degli attrezzi” ermeneutici che lo studioso ha elaborato in decenni di attività di ricerca e raffinato all’interno del suo “ripensamento” del pensiero antico, a cui ha dedicato un volume nel 2023.

Prima di procedere, dobbiamo perciò individuare cosa dobbiamo intendere con “filosofia” e “filosoficità” nelle parole di Rossetti: qual è lo sfondo rispetto al quale si delineano quelle che egli chiama “virtualità filosofiche”.

La filosofia, leggo, (Rossetti 2015: 254–255; cfr. anche 2023a: 302), nasce come un sapere specializzato:

1. “nella produzione di *pensieri strategici o sistemici*, vale a dire nella elaborazione di criteri di organizzazione, inquadramento e reinterpretazione delle esperienze, del sapere, dell’identità personale e collettiva, delle attese, delle ‘regole del gioco’, delle scale di valori”;
2. “nella elaborazione di *rappresentazioni intelligibili e convincenti* di tali principi architettonici, vale a dire nella costruzione di ragionamenti ai quali è possibile accordare l’assenso non in relazione a fattori estrinseci come l’autorevolezza di chi li enuncia (ad es. qualcuno che parli «in nome di Dio») o le attrattive collaterali di cui essi vengano eventualmente rivestiti (il messaggio fascinoso e, insieme, refrattario all’analisi – ad es. un mito, o una delle frasi ‘magiche’ di Eraclito – che induca ad accettare qualcosa anche senza averne propriamente compreso le ragioni), bensì in virtù della loro intrinseca ragionevolezza e intelligibilità, cioè in virtù della validità virtualmente universale che si può (o non si può non) ravvisare in esse”.

Soprattutto, suggerisce Rossetti, la filosofia nasce quando diventa un sapere “significativ[o] per una cerchia piuttosto vasta di persone (significati condivisi), oggetto di molti discorsi e tema (se non oggetto) di non pochi libri, insomma quando ha cominciato a diventare tale agli occhi di molti *e in molti modi*”. Senza “un canale comunicazionale efficiente e grosso modo credibile, con conseguente moltiplicazione del numero degli adepti così come del numero dei lettori”; senza “persone che credessero nella filosofia e nelle sue potenzialità, che vi si dedicassero apertamente, con convinzione, ‘a tempo pieno’ e - dettaglio essenziale - avendo la capacità di ‘far sognare’ i novizi”; ci sarebbero dei “libri geniali e, magari, a forte connotazione filosofica”<sup>6</sup>, ma non avremmo né la filosofia né i filosofi (Rossetti 2015: 45–46).

Si badi, quello di Rossetti non è un giudizio di valore sulla filosofia istituzionalizzata, anzi, ha sempre sottolineato quanto sia importante “riuscire a dare un nome a ciò che

<sup>5</sup> Rossetti ha contribuito a fondare l’associazione *Amica Sofia* e, nel 2007, la semestrale omonima, che tuttora è l’unica rivista in Italia dedicata alla filosofia con i minori.

<sup>6</sup> Lo studioso fa l’esempio dei testi di Gorgia e di Melisso (Rossetti 2015: 35–43).

stiamo facendo e pensando”, perché questo consente di “sviluppare l’attitudine a non disperdere i risultati di una certa attività, e intanto confrontarsi, scambiare idee, cercar di capire, misurarsi con la divergenza di vedute e altri modi di fare all’incirca la stessa cosa” (Rossetti 2015: 49).

Né d’altra parte, il fatto che non possiamo chiamare questi sapienti filosofi, significa sminuire o squalificare i loro insegnamenti e la loro opera intellettuale:

Immettere in circolo idee primarie e così aprire nuovi orizzonti, come molti di questi presocratici hanno saputo fare, è un pregio intrinseco, che non ha bisogno di nessun ombrello nobilitante. Anzi, se ci si può accostare a loro senza sviluppare già in partenza una sensibilità accentuata per la filosofia – oppure per l’astronomia, per la religione, per la botanica, per la meteorologia, per la geografia (e così di seguito) – è meglio, perché grazie a loro sono decolate risorse importanti per spaziare in moltissimi ambiti ma, se si eccettua l’osservazione del cielo, raramente privilegiandone qualcuno in particolare. Oserei dire che accostarsi a questi personaggi con una curiosità non pre-incanalata, se ci si riesce, è addirittura un pregio. Chissà che non serva anche a renderci intellettualmente più aperti e meno riluttanti a battere anche strade – es. anche la cultura botanica – con le quali non abbiamo già avuto modo di prendere confidenza (Rossetti 2023a: 301).

Certo, un “nome” questi sapienti ce l’avevano per quegli antichi – erano chiamati *sophoi* – Rossetti lo sa, ma preferisce comprenderli e farceli comprendere ponendosi dal punto di vista delle loro ricerche – quasi volesse cogliere il loro punto di vista su quello che facevano – non da quello che ci ha capito chi li ha ascoltati, oppure letti a posteriori. Partendo dunque non dal “prodotto finito” che gli è stato variamente assegnato dalla successiva tradizione filosofica, ma dal loro “produrre”. Perciò li definisce in modo dinamico come “un manipolo di apripista”, le cui “intuizioni ardimentose, impensate e, almeno momentaneamente, chiarificatrici sono diventate disponibili in gran numero” e hanno cambiato molti “connotati” di quel mondo, sotto gli occhi dei loro contemporanei (Rossetti 2023a: 296).

Ricercatori “accomunati da uno spiccato gusto nell’osservare, nel cercar di capire, nell’indagare e nel costruire ragionamenti complessi, a seguito dei quali di tanto in tanto accadeva di provare l’emozione di essere finalmente riusciti a capire (o venire a sapere) che x: un impensato, come se uno fosse riuscito a volare” (Rossetti 2023a: 299), quando pervenivano a “distillare” un’idea primaria, o un intero gruppo di idee primarie, essi dovettero provare l’emozione e la soddisfazione, immagina Rossetti, prossima a quella che provano gli scienziati moderni.

Avendo circoscritto l’ambito entro cui situarci, vediamo adesso nello specifico cosa Rossetti intenda con FV – una nozione che, lo abbiamo anticipato, vuole essere uno stru-

mento ermeneutico – e, di conseguenza, con l’espressione “virtualità filosofiche”, negli insegnamenti dei pensatori presocratici.

Fin dalla prima formulazione, Rossetti ha chiaro che per avere “virtualità filosofica”, un ragionamento deve aver raggiunto una certezza, ovvero dare luogo ad acquisizioni dotate di una certa stabilità e universalità (Rossetti 1998: 251–253). Indizio di “virtualità filosofiche”, è anche che esso proponga un nuovo “*modello* di ragionamento”: “saper impostare la discussione e risoluzione di un determinato problema – che, a sua volta, ha un’evidente attitudine a stimolare l’autonoma generazione di altri argomenti e ragionamenti” (Rossetti 1998: 253)<sup>7</sup>.

È comunque con i suoi studi su Parmenide, “un filosofo da ‘defilosofizzare’ piuttosto energicamente” (Rossetti 2015: 55), che Rossetti perfeziona la sua nozione di FV, perché il poema di Parmenide consente di allargare la gamma dei saperi ascrivibili al pensatore di Elea: la presenza, accanto alla dottrina sull’essere, di una intera serie di dottrine su cielo, terra e organismi viventi, mette in discussione non solo “cosa” fosse Parmenide (si direbbe che sia stato un astronomo, un biologo, etc.) e cosa volesse dire sulla realtà, se mai avesse elaborato un pensiero sistemico – circostanza negata dallo studioso – ma anche il nostro modo di ragionare come esseri umani<sup>8</sup>. Certo, che oltre alla sua dottrina dell’essere anche tutti gli altri insegnamenti contenuti nel poema di cui abbiamo testimonianza diretta o indiretta abbiano virtualità filosofiche, è cosa da verificare e motivare caso per caso, non da dare per scontata già in partenza, conclude lo studioso, che analizza più di un’ipotesi.

Il frammento B 16, per esempio, lungi dal voler proporre congetture biologiche di scarso peso, contiene delle virtualità filosofiche, secondo Rossetti, in quanto dà il via “a una vasta e articolata riflessione sul genere di razionalità di cui sono dotati gli animali e le piante”, e rimane “un’idea quanto mai fondata, vitale e perfino attuale, se pensiamo agli studi di etologia o sulla vita sensitiva di alcune piante”, sottolinea Rossetti (2022a: 42–43).

Rossetti mette inoltre in primo piano il fatto che sia stato Parmenide il primo pensatore che abbia concepito la Terra come sferica e si sia spinto ad affermare che essa sia divisa in fasce climatiche e che dalla altra parte di quella che noi chiamiamo zona equatoriale deve esserci un’altra fascia a clima temperato e abitabile: Parmenide è il primo a postulare che esistano gli antipodi.

---

<sup>7</sup> Certo, precisa Rossetti in un altro studio, “è escluso che si sia potuto cominciare a parlare di metodo nella Mileto del VI secolo, ma senza metodo non si arriva a convincersi che l’ombra che si forma ai piedi di una piramide quando un qualunque paletto genera un’ombra lunga quanto la sua altezza costituisce una rara risorsa per venire a sapere quanto una data piramide egizia è alta. Affermarlo significa capire che quell’ombra lì – e, si direbbe, nessun altro espediente – permette (o almeno fa ragionevolmente sperare) di arrivare a conclusioni certe. Ma ciò significa anche arrivare a capire che una sola, piccola certezza, vale infinitamente di più di una montagna di conoscenze tutte approssimative perché fa fare «all’umanità», ogni volta, un grande salto di qualità” (Rossetti 2023a: 303).

<sup>8</sup> Nel poema sarebbero presenti anche “virtualità logiche” sovra-interpretate e “virtualità retoriche” sotto-stimate (cfr. Rossetti 2022a: 341–386).

Così come, sottolinea lo studioso, Parmenide è il primo a dedicare un'attenzione particolare alla condizione soggettiva di chi deve vivere il contrasto fra caratteri sessuali primari e secondari, e che ne abbia parlato nel suo poema è sicuramente un fatto eccezionale che non conosce un prima e un dopo (se non dopo molti secoli). Un tale interesse, insieme al fatto straordinario, per l'epoca, che il femminile domina l'intero poema, emarginando nettamente le figure maschili, non può essere un semplice caso, sottolinea lo studioso, che nel suo testo approfondisce questi e altri temi che l'esegesi tradizionale pone, "declassandoli", sullo sfondo della dottrina dell'essere parmenidea<sup>9</sup>.

È in modo particolare nelle sue Lezioni Magistrali sugli Eleati (volume del 2020), che Rossetti delinea ulteriormente gli indicatori che un certo ragionamento o insegnamento, non solamente dei pensatori di Elea, possa veicolare "virtualità filosofiche". Il primo di questi è il valore cognitivo (la formulazione di semplici informazioni) e metacognitivo (elaborazioni ed considerazioni di e su quelle informazioni) delle dottrine attribuite ai pensatori presocratici. Rossetti ipotizza che tra FV e metacognitività possa esserci un "rapporto privilegiato", per cui questo parametro può essere "un indicatore molto utile per decidere se e in che cosa un certo insegnamento (o gruppo di insegnamenti) ha virtualità filosofiche, dunque per individuare con un po' di precisione in più la FV di un certo intellettuale del passato" (Rossetti 2020: 55).

A suo avviso, è normale che idee di tipo metacognitivo siano portatrici di "virtualità filosofiche" (che Rossetti esplora diffusamente in 2023a: 155–159). Tra queste, vi sono per esempio quelle di Senofane e non è un caso che esse siano anche dotate di potenziale sistemico (Rossetti 2020: 54), e quelle di Eraclito, il cui insegnamento fu di tipo prevalentemente, se non esclusivamente, metacognitivo, per cui Rossetti lo definisce un "autentico filosofo (sia pure solo virtuale)" (Rossetti 2020: 55)<sup>10</sup>. Anche nel caso di Zenone, possiamo individuare la sua FV (cfr. Rossetti 2020: 125–128) nella metacognitività del suo "insegnamento", che peraltro è del tutto peculiare: lo Zenone dei paradossi non sembrerebbe neanche interessato a fare capire qualcosa ma a "ideare occasioni che danno da pensare" (Rossetti 2020: 128)<sup>11</sup>.

Un altro indicatore che un certo insegnamento possa contenere "virtualità filosofiche" è il suo "quoziente epistemico" (QE), definito secondo Rossetti dal tasso di "attendibilità" di un insegnamento. Rossetti propone come esempio di "QE basso" "le 'bugie' delle muse cantate da Esiodo", e di "QE molto alto" "le certezze raggiunte da Talete in più d'una delle sue misurazioni". In tale intervallo, l'autore individua anche "una precisa via intermedia"

<sup>9</sup> Un quadro sinottico dell'"inventario" dei saperi – per usare le sue parole – che Rossetti individua accanto alla dottrina dell'essere è presentato in 2022: 89–124.

<sup>10</sup> Pur riconoscendo il fatto che Eraclito si ponesse un obiettivo di tipo eminentemente filosofico, Rossetti non nasconde le sue perplessità circa la possibilità che egli possa aver introdotto il neologismo *philosophos* (cfr. Rossetti 2023a: 203).

<sup>11</sup> Secondo Rossetti non vi può essere dubbio che Zenone, in virtù di questo suo atteggiamento, si possa considerare "un grande filosofo *ante litteram*", ovvero "virtuale": "Se (...) per filosofia si intende non soltanto lo sforzo di mettere ordine in ciò di cui abbiamo almeno idea, bensì anche l'attivazione o riattivazione di sempre nuovi sensori, così da evitare di farsi un'idea ipersemplificata della realtà", la FV di Zenone è "consistita (...) nel dilatare i nostri orizzonti a molti livelli e nell'attivare una intera serie di sensori latenti" (Rossetti 2023a: 128).

di cui porta ad esempio gli insegnamenti di Anassimandro ed Ecateo, e sottolinea come il poema di Parmenide sarebbe il contenitore sia di “un sapere con QE pari a cento”, sia di opinioni favolistiche “con QE prossimo allo zero” (Rossetti 2020: 61).

È nell’elevato QE di alcuni saperi contenuti nel poema, così come nel loro grado di specializzazione, pur nella varietà di contesti in cui si esplicano (varietà che comprova la vasta gamma di saperi che possono avere rilevanza filosofica), che risiede, secondo Rossetti, la virtualità filosofica degli insegnamenti parmenidei, “una virtualità rimasta del tutto inaccessibile ai molti che si sono accontentati di ammirare il teorico dell’essere, o almeno di ‘vedere’ solo una faccia del poliedro” (Rossetti 2020: 85; cfr. anche 2020: 90).

Secondo Rossetti, infatti, è stato Melisso, non Parmenide, a chiedersi “se l’essere è così e così, allora che cosa è?” e ad abbozzare una risposta dedotta. È infatti nelle sue mani – e nelle sue mani per la prima volta, nonché a suo esclusivo nome – che la dottrina parmenidea dell’essere ha conosciuto degli sviluppi e ora c’è qualcosa che si ‘deduce’ da essa (...). Melisso, non Parmenide, è pervenuto ad abbozzare e prospettare un argomento-raccordo tra una nozione a vocazione totalizzante qual è quella di essere-uno e il nostro mondo nel suo insieme” (Rossetti 2020: 157–158). Dunque, in Melisso si delinea “una FV a pieno titolo”, che consiste nell’enucleare “*un sapere sull’intero*, un insegnamento strutturato che pretenderebbe di rendere conto della totalità” (Rossetti 2020: 157).

Negli ultimi tempi ha visto la luce una monografia su Talete, nella quale lo studioso ha ridefinito la figura del pensatore di Mileto, arricchendo la sua eredità intellettuale di “nuovi” frammenti (2022b: 169–183). *En passant* sottolineerei che questo lavoro di scavo archeologico tra i testi meno “sospetti” di poter contenere contributi ascrivibili a pensatori ben noti, e il conseguente recupero di nuove testimonianze, o addirittura di frammenti di testo, che possano arricchire la conoscenza che si ritiene ormai acquisita su di essi e riaprire i loro *dossier*, per dirla così, è senz’altro una delle benemerienze di Rossetti.

Inoltre, Rossetti ha pubblicato la sua storia del pensiero greco più antico, che fin dal titolo si propone come una rilettura, o meglio un ripensamento, di esso, nella chiave ermeneutica da lui elaborata nel corso delle sue ricerche, *Ripensare i presocratici. Da Talete (anzi da Omero) fino a Zenone* (Rossetti 2023a). In questo testo, la ricerca di “virtualità filosofiche” ha condotto Rossetti anche a scovare “dei testi inequivocabilmente estranei alla filosofia i quali, nondimeno, hanno un valore documentario alto o altissimo, per cui diventa imperativo tenerli presenti”, per comprendere i germogli e lo sviluppo di quel modo di pensare che verrà chiamato filosofia: non solo dove ci si aspetterebbe di imbatcersi in qualcosa di filosofico *ante litteram*, dunque nei testi di Omero, Esiodo, Esopo e Solone (Rossetti 2023a: 39–86), ma anche in quelli di Erodoto e Aristofane (Rossetti 1998: 255–256; sui quali torna in 2023a) e tanti altri intellettuali che finora non sono mai stati enumerati dalla tradizione filosofica tra le fila dei presocratici: troviamo, dunque, anche Ferecide, Alcmeone, Democede, Teagene, Ippi, Ecateo, Ippone, Menestore, Clidemmo ed Eutimene di Marsiglia.

Nel suo *Ripensare* non soltanto nomi nuovi – per così dire, ché nuovi in effetti non lo sono –, ma soprattutto un diverso approccio ai loro contributi di pensiero, attraverso

il quale approfondire, e riorganizzare in un nuovo quadro di riferimento speculativo, non soltanto le acquisizioni intellettuali da essi raggiunte ma anche le innovazioni che questi hanno apportato al modo di fare conoscenza e divulgarla.

Un contributo, questo, non meno importante degli stessi contenuti di sapere trasmessi, come mette in evidenza Rossetti, perché 1) questi ultimi erano connessi a doppio legame con le tecniche di ricerca impiegate per acquisirli (cosa che in effetti si può dire di qualunque arte e forma di sapere), e perché 2) anche le nuove modalità di condivisione di queste nuove idee hanno contribuito a dare loro la “forma” con cui le abbiamo ricevute noi moderni.

Se infatti queste non si fossero diffuse su larga scala grazie al ricorso, per esempio, alla prosa e alla trascrizione su papiri, probabilmente sarebbero state ad appannaggio di pochi il comprenderle e il discuterle, dunque non avrebbero conosciuto quell’evoluzione che le ha portate a diventare di rilievo filosofico, o idee filosofiche esse stesse, e dunque a giungere il più lontano possibile nello spazio fino ad allora conosciuto e nel tempo fino a noi<sup>12</sup>.

Questo nuovo *focus* ha portato lo studioso a rielaborare la “cassetta degli attrezzi” ermeneutici che aveva presentato con il volume introduttivo del 1998. In essa, accanto alla nozione di FV, sempre più affinata, troviamo anche nuovi “ferri del mestiere”<sup>13</sup>. In primo luogo, la nozione di “idea primaria”, con la quale Rossetti ridefinisce quei ragionamenti che nel testo del 1998 erano detti portatori di virtualità filosofiche in quanto dotati “di una validità potenzialmente universale e perenne”. “Primarie” sono, a suo avviso, quelle capaci “di istituire una differenza importante tra chi è riuscito a capir bene almeno qualcosa e chi ha continuato a navigare nel buio, magari senza nemmeno riuscire a mettere a fuoco la questione” (Rossetti 2023a: 29).

Esempi di queste idee non sono solamente le intuizioni cosmologiche avute da alcuni di quei sapienti tuttora riconosciute come vere (che la terra fosse “sospesa” nello spazio, che la luna fosse sferica e non brillasse di luce propria, etc.), ma anche le idee etiche, come la storia della volpe e dell’uva, oppure del lupo e dell’agnello, in Esopo, nelle quali non “non solo non interviene nessuna divinità (...), ma viene offerto un paradigma del tutto trasparente che ognuno comprende alla svelta, che convince (...), che tutti noi interiorizziamo senza difficoltà (...) e che ci aiuta a capir bene un’intera serie di situazioni” (Rossetti 2023a: 29).

---

<sup>12</sup> Al contrario di quanto è accaduto alle conoscenze di cui abbiamo notizia nel papiro Rhind, che Rossetti propone come esempio di come esempio di un sapere altamente sofisticato, di cui il contenuto del papiro doveva essere solo la punta di diamante, prodotto intorno al 1900 a.C., andato però perduto perché non è “sopravvissuto” agli ostacoli e alle complicazioni che si presentano nel tramandare attraverso i secoli certe forme di conoscenza, soprattutto quando queste sono custodite come saperi esoterici (Rossetti 2023a: 305 sgg.).

<sup>13</sup> Espressione impiegata dallo stesso Rossetti, che, nel suo libro del 1998, il cui sottotitolo era, significativamente, *Premesse filologiche e altri “ferri del mestiere”*, si propose di fornire una “guida” alla comprensione della dimensione ‘tecnica’ della filosofia antica, con le molte mediazioni, convenzioni e ‘regole del gioco’ messe in atto dagli esperti per ricostruire il pensiero di quegli antichi. ‘Segreti’, che, pur essendo di dominio pubblico, non vengono riportati nei manuali e in altri scritti di storia della filosofia antica, e perciò rimangono virtualmente inaccessibili a una vastissima cerchia di persone che non sono addette ai lavori ma sono interessate alla filosofia antica.

Sarebbe stata la moltiplicazione di queste idee – che cominciarono a circolare, appunto, ai tempi di Talete –, le quali si mostravano “per niente effimere”, anzi, “sostanzialmente inobiettabili, durevoli e dotate di valore universale”, a “istituire, sostanzialmente a sorpresa, e poi alimentare, un sapere innovativo e alternativo rispetto all’universo delle ragioni narrative” (alle spiegazioni mitiche)<sup>14</sup>, che si voleva porre anch’esso come “un sapere universale”.

Insieme alla nozione di “idee primarie” per definire le acquisizioni e gli insegnamenti di quei primi pensatori, Rossetti propone di valorizzare gli “accertamenti negativi” sulla loro attività intellettuale. In altri termini, lo studioso propone di accertare di che cosa ci potremmo dire sicuri che quel dato presocratico non avrebbe potuto mai avere idea, che non poteva essere “nelle sue corde”, perché non poteva rientrare nei suoi interessi di ricerca. “Riuscire a appurare anche svariati «connotati negativi»”, conclude in proposito lo studioso, “permette di notare cose molto esposte al rischio di passare inosservate” e “aiuta a far uscire il singolo presocratico dall’indistinto e a restituirgli quel *quid* che lo ha reso inconfondibile” (Rossetti 2023a: 27).

Credo che l’approccio dell’“accertamento negativo” abbia anche il non secondario merito di favorire l’emergere di interpretazioni abduttive, le quali in genere aprono nuovi percorsi di ricerca. Un solo esempio: Rossetti argomenta che Talete, pur avendo trascorso del tempo in Egitto, non sarebbe venuto a conoscenza delle quattro operazioni (cfr. Rossetti 2022b: 52–54)<sup>15</sup>.

Uno strumento complementare a quella dell’“accertamento negativo” è la nozione di “crono-topografia letteraria”, ovvero il ricorso, quando siamo di fronte a un fenomeno complesso, ai prospetti crono-topografici trasmessi dalla tradizione, che hanno creato vere e proprie “ipostasi storiografiche e speculative”<sup>16</sup>. Da questi schemi abbiamo tutti appreso che i grandi Maestri di Mileto furono tre, che Talete è il filosofo dell’acqua, Anassimandro quello dell’*apeiron* e Anassimene quello dell’aria. Inoltre, altri intellettuali sono

<sup>14</sup> Con questo lo studioso non intende squalificare quella cultura: “Anche le verità narrative avevano saputo dare agli elleni un fecondo e fecondante apporto innovativo, un po’ come il biciclo con ruote sproporzionatamente differenti l’una dall’altra aveva saputo aprire la strada a ben più funzionali biciclette” (ivi, p. 298). Fin dal primo studio in cui compare la nozione di FV, Rossetti suggerisce che vi sia una FV della *Bibbia* e dell’Egitto dei faraoni, oltre che di Omero ed Esiodo, ovvero che da certi racconti o trattazioni possono emergere idee, o anche “filosofemi occasionali”, che trascendono l’oggetto della narrazione e appaiono dotati di rilevanza filosofica, nel senso che veicolano una qualche visione del mondo e della condizione umana che in alcuni casi anticipa idee successivamente riprese dai “filosofi di professione” (Rossetti 1998: 247–248). Questo non deve stupire, possiamo concordare con lo studioso, perché in effetti anche per noi è normale occuparsi di Freud, Dostoevskij e Gödel in ambito filosofico, in quanto le idee dotate di rilevanza filosofica ci interessano anche indipendentemente dal contesto in cui hanno potuto prendere forma e dalla collocazione professionale di chi le ha lanciate.

<sup>15</sup> Un altro esempio di applicazione dell’accertamento negativo lo troviamo in un’analisi in cui lo studioso cerca di dimostrare la sua ipotesi che Parmenide ci avrebbe consegnato la dottrina dell’essere in uno “stato di ‘splendido’ isolamento”, rispetto agli altri insegnamenti contenuti nel poema, perché essa concernerebbe “la verità e non la realtà”, e dunque non sarebbe un’ontologia, o comunque una dottrina alla base di un pensiero sistemico sul mondo (cfr. Rossetti 2022: 397–405).

<sup>16</sup> Chi conosce gli studi sui pensatori eleatici di Rossetti sa bene che lo studioso persegue da anni l’obiettivo di risalire la sequenza crono-topografica letteraria, per dimostrare che Parmenide, Zenone e Melisso non sono stati quello che “la tradizione esegetica, della metafisica e dell’ontologia di cui è piena la vicenda della filosofia europea” ci hanno consegnato (Rossetti 2022: 271).

stati accantonati perché Platone, Aristotele, Cicerone e Diogene Laerzio non li menzionano neanche (cfr. Rossetti 2023a: 24–25). Tra queste assenze spicca quella di Ecateo, a proposito del quale Rossetti ritiene che sia il quarto e ultimo maestro di Mileto (Rossetti 2023a: 179–191).

Di qualche interesse è anche la valutazione dell’“attendibilità” di un contenuto condiviso, e cioè l’individuazione, nello sviluppo delle loro teorie, di quegli indicatori che già quegli antichi pensatori avrebbero potuto riconoscere per discernere fra “informazioni, nozioni e valutazioni che non sono proprio sicure, ma non sono nemmeno troppo aleatorie”, “tra opinioni più e meno affidabili” (Rossetti 2023a: 33).

Abbiamo visto l’applicazione di questo strumento parlando della nozione di Quoziente Epistemico, introdotta da Rossetti nelle sue lezioni Eleatiche. Nel suo ultimo libro, lo studioso fa l’esempio di Anassimandro ed Ecateo (Rossetti 2023a: 22–23), a proposito delle loro ricerche geografiche. Il primo, per poter disegnare una “carta del mondo” che è stata riprodotta con limitate variazioni fino a metà Quattrocento, avrà avuto bisogno di raccogliere informazioni molto specifiche (su dimensioni, forma e orientamento di zone costiere anche lontanissime e delle isole maggiori) da molti navigatori, non solo Milesii, per integrare le sue limitate conoscenze personali. Né Ecateo dovette essere meno impegnato a raccogliere e ordinare ciò che era venuto a sapere dai viaggiatori più diversi, per poter fornire informazioni sul conto di oltre quattrocento località sparse in tutto il mondo allora conosciuto. I due dovettero dunque adattarsi a lavorare su una serie di cose “riportate”, per di più senza avere probabilmente l’opportunità di effettuare delle verifiche personali, e quindi anche tenere conto del “tasso di plausibilità” degli informatori a cui si rivolgevano e delle informazioni che ricevevano.

Una delle prospettive ermeneutiche più “tipiche”, mi si consenta l’espressione, del suo modo di fare ricerca, introdotte da Rossetti nella sua “cassetta degli attrezzi”, è la “ricostruzione della scena” in cui hanno preso forma i contenuti sapienziali elaborati dai presocratici. Si tratta, spiega lo studioso, di cercare di capire bene un ragionamento “tanto da riuscire a figurarsi la situazione” in cui esso è stato elaborato. Anche in questo caso, può capitare di “cogliere qualche tratto che un certo antico maestro ebbe in esclusiva, e farlo uscire dall’anonimato” (Rossetti 2023a: 34–35). Lo studioso ha perfezionato questo approccio con gli studi sull’eleatismo e in particolare sui paradossi di Zenone (cfr. Rossetti 2023a: 255–276)<sup>17</sup>.

Il caso di Zenone si presta anche per sottolineare quanto sia importante, questo è un altro degli strumenti della “cassetta” di Rossetti, la ricerca, quando possibile, del raccordo tra ciò che un pensatore ha sostenuto o insegnato e i modi in cui l’ha comunicato. Zenone, infatti, secondo lo studioso, ha elaborato una “narrazione straniante”, che prevedeva probabilmente anche una drammatizzazione, per proporre i suoi paradossi. Si tratterebbe di una forma di illusionismo, sottolinea Rossetti, con l’obiettivo preciso di far

---

<sup>17</sup> Rossetti impiega questo metodo anche per “mettere in situazione” i suoi lettori, farli immergere in quelle riunioni in cui si leggeva un libro, se ne discuteva e si ragionava sulle idee che conteneva (su questo cfr. Montagnino 2020).

perdere al suo ascoltatore contatto con la realtà, renderlo perplesso, farlo smarrire. Un artificio che dovette costituire non solamente una trovata originale e tale da disorientare, ma anche un’occasione per cominciare a prendere confidenza con idee innovative e, in definitiva, un cospicuo stimolo a pensare (Rossetti 2023a: 255–275).

Questo strumento ermeneutico è senz’altro uno degli aspetti più interessanti della proposta metodologica di Rossetti. Quando si parla di produzioni artistiche – un dipinto, una statua, ma anche un testo letterario – ormai non si prescinde più dal mezzo tecnico con cui è stato prodotto ed è ormai largamente condiviso il fatto che la scelta degli strumenti con cui l’artista ha prodotto la sua opera fa parte del significato che egli gli vuole dare.

Accolgo quindi con interesse la proposta di Rossetti di tenere in considerazione il fatto che quei “singoli intellettuali concepirono e organizzarono la comunicazione del loro sapere in forme diverse, quindi anche ideando modi diversi di configurare il loro insegnamento e strategie personali nel proporsi al loro pubblico”. La stessa nascita del libro, sottolinea lo studioso, concepito come traccia scritta degli insegnamenti di questo o quel maestro, costituì il punto di arrivo di scelte d’ordine eminentemente comunicazionale (cfr. Rossetti 2023a: 121–132). Certo non è affatto facile e potrebbe risultare, usiamo le parole di Rossetti, “velleitario” pensare di risalire addirittura ai modi della comunicazione di “un pensiero che ha pesantemente risentito delle vicissitudini della trasmissione delle informazioni (sia le notizie che i testi si sono infatti trovati ad attraversare qualcosa come due millenni e mezzo circa)” (Rossetti 2023a: 35).

Per parte mia ritengo che gli “attrezzi” individuati da Rossetti possano e debbano entrare a far parte degli strumenti ermeneutici di ogni ricercatore, sia come risorse “primarie” sia come strumenti di verifica e controprova. Probabilmente si tratta di criteri che impieghiamo già, nelle nostre ricerche, ma solo “virtualmente”, parafrasando Rossetti, non con metodo, perciò non ne sfruttiamo appieno le potenzialità. Il grande merito di Rossetti, in tale direzione, è proprio quello di avere messo a tema queste procedure di pensiero, di averle rese “consapevoli” e di averle messe a sistema fra loro. Anche in questo caso, infatti – come Rossetti sottolinea a proposito della nascita della filosofia –, sapere di cosa si sta parlando, enuclearlo, aiuta a capire meglio quello che si sta facendo, a confrontarsi con gli altri e a fare evolvere, sviluppare questi metodi di ricerca.

Che i pensatori cosiddetti presocratici non possano considerarsi a pieno titolo dei “filosofi”, è un assunto ormai largamente condiviso tra gli studiosi del pensiero antico. Quello che Rossetti si prova a fare è rispondere alla questione residua: se non erano filosofi, “chi sono stati veramente i presocratici *stricto sensu*?” (Rossetti 2023a: 295).

E per farlo, apre – non solo cerca – nuove vie d’accesso, ulteriori prospettive: “Se questo fosse un museo”, scrive nell’introdurre il suo lavoro, “è come se mi fossi proposto di riorganizzare gli spazi espositivi. Resterà poi da capire se, per avventura, non era meglio prima” (Rossetti 2023a: 23). Lo studioso è dunque consapevole che “il punto di equilibrio” sul quale si è attestato, “abbia attitudine a rivelarsi ben più precario di quanto [egli] possa presumere o augurar[s]i” (Rossetti 2023a: 23), però, questo è il punto di vista di chi scrive, il suo “tentare”, che è un “mettere alla prova” non un “andare a tento-

ni”, rimane un’eccezionale dimostrazione di come sia necessario e fecondo non smettere mai di aprire a nuovi riguardi le tradizioni interpretative considerate acquisite, metterle in “epoché” e ridiscuterle.

Il più grande pregio delle ricerche del Prof. Livio Rossetti, ritengo risieda infatti nel loro essere uno sguardo “dal di fuori” delle interpretazioni più accreditate, uno sguardo che potremmo dire “utopistico”, ma nella direzione ermeneutica che Paul Ricoeur ha dato a questa idea, ovvero una prospettiva “extra-territoriale”, in qualche modo “centrifuga”, con cui mantenere aperto il loro orizzonte del possibile e non permettere che da prospettive ermeneutiche si sedimentino in “ideologie” esegetiche<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Un esempio di tali “ideologie” esegetiche è quello che Rossetti, a proposito di Parmenide, ha definito il “teorema di Zeller”. Ricordiamo che secondo Zeller solo la cosiddetta prima parte del poema conterrebbe il vero pensiero, l’insegnamento di Parmenide sulla vera realtà, e la seconda parte non sarebbe altro che l’esposizione di opinioni erranee o false su un mondo che in realtà non esiste, è pura illusione, oppure, alla meglio, la migliore descrizione del mondo se solo esso fosse reale. Nonostante il suo pesante dogmatismo, avverte Rossetti, l’esegesi di Zeller ha goduto di un successo straordinario e “dopo oltre un secolo e mezzo (...) continua a indicare la strada, sia pure tollerando una infinita gamma di rimodulazioni” (Rossetti 2008: 11; cfr. anche Rossetti 2020: 72).

## BIBLIOGRAFIA

- D'ADDELFIO, G. (cur.), *Stupirsi. Fare filosofia con bambini, ragazzi e comunità*, Brescia.
- CORDERO, N.-L. et al., 2008, *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?*, L. Rossetti, F. Marcacci (cur.), Sankt Augustin
- MONTAGNINO, M., 2020, “Recensione di L. Rossetti et al. “Verso la filosofia: Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso”, a cura di N.S. Galgano, S. Giombini e F. Marcacci, Baden-Baden: Academia Verlag, 2020”, *Anais de Filosofia Clássica* 14 (28), pp. 288–308;
- ROSSETTI, L., 1998, *Introduzione alla filosofia. Premesse filologiche e altri “ferri del mestiere”*, Bari.
- ROSSETTI, L., 2008, “Introduzione”, in: Cordero 2008, pp. 7–24;
- ROSSETTI, L., 2015, *La filosofia non nasce con Talete e nemmeno con Socrate*, Bologna.
- ROSSETTI, L. et al., 2020, *Eleatica 2017: Verso la filosofia: Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, N. S. Galgano, S. Giombini, F. Marcacci (cur.), Sankt Augustin.
- ROSSETTI, L., 2022a, *Un altro Parmenide*, Pistoia.
- ROSSETTI, L., 2022b, *Thales the Measurer*, London–New York.
- ROSSETTI, L., 2023a, *Ripensare i presocratici. Da Talete (anzi da Omero) a Zenone*, Milano–Udine.
- ROSSETTI, L., 2023b, “*Amica Sofia: un modo di fare filosofia con i bambini, i ragazzi e altri gruppi*”, in: D'Adelfio 2023, pp. 111–132.

MARCO MONTAGNINO  
/ The University of Palermo, Italy /  
mmontagnino@inwind.it

### On the Concept of “Virtual Philosophy” and Other Hermeneutical Tools Developed by Livio Rossetti to Reconsider the pre-Socratics

The aim of this article is to provide a comprehensive overview of the contributions made by Livio Rossetti to the methodologies of inquiry into ancient philosophical thought, with a specific focus on the hermeneutical tools he has developed over the course of his extensive research activity. This article will examine, in particular, the concept of “virtual philosophy” and of other “tools of the trade,” which the scholar has further refined within his latest book, *Ripensare i presocratici*.

#### KEY WORDS

Rossetti, Virtual Philosophy, Presocratics, Parmenides, Eleatism.



# Senofane e il “non sapere di sapere”

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.3

MASSIMO PULPITO / *Cátedra UNESCO Archaí Brasíliá* /

Agli inizi degli anni ‘60 del secolo scorso, il filosofo statunitense Edmund Gettier aveva pubblicato troppo poco per poter sperare di diventare professore confermato. I colleghi, allora, in ossequio al famigerato principio “publish or perish”, gli consigliarono di mettere per iscritto le sue riflessioni in merito al tema della conoscenza, di cui avevano notizia. Ne venne fuori un articolo brevissimo (di sole tre pagine<sup>1</sup>), destinato a diventare uno dei lavori più citati e discussi nel campo dell’epistemologia contemporanea: l’argomento che vi era presentato sarebbe, così, diventato il celebre “problema di Gettier”. Strano destino per un testo così conciso, e sorto quasi per ragioni occasionali<sup>2</sup>.

La fortunata idea di Gettier fu quella di mostrare in che modo le condizioni poste dalla teoria standard della conoscenza dovessero essere riconosciute come necessarie, ma non sufficienti, affinché si possa parlare di effettiva conoscenza. La concezione classica definiva la conoscenza come “credenza vera giustificata”. Nello specifico, le condizioni ammesse dalla teoria standard affinché si possa dire che *S sappia P*, erano: 1) che *P* sia vero; 2) che *S* creda *P*; 3) che *S* sia giustificato nel credere *P*. Ora, il controesempio proposto da Gettier, nella sua semplicità, è straordinariamente efficace. Poniamo<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Gettier (1963).

<sup>2</sup> Si veda quanto scrisse in proposito Nicla Vassallo (2013), nella ricorrenza del cinquantennio dell’articolo.

<sup>3</sup> L’esperimento mentale di Gettier tratta di datori di lavoro e monete (nel primo esempio) e di auto e luoghi (nel secondo). Qui riporto l’esempio utilizzato da Casati (2011: 74–75) per illustrare il problema, perché a mio avviso più efficace.

che Marco voglia sapere che ore sono, che sia mezzogiorno e che l'orologio di Marco segni che è mezzogiorno: saremmo legittimati a dire che Marco, allora, *sa* che è proprio mezzogiorno. Come si vede le tre condizioni sono soddisfatte: è vero che è mezzogiorno (condizione 1), Marco crede che sia mezzogiorno (condizione 2), ed è giustificato nel farlo, poiché ha visto l'orologio (condizione 3). Se mancasse una sola di queste condizioni, non si potrebbe dire che Marco *sa*. La definizione di conoscenza come credenza vera giustificata parrebbe confermata. Ma che cosa succederebbe se l'orologio di Marco fosse fermo e segnasse (casualmente) le 12, e Marco (casualmente) guardasse il suo orologio proprio a mezzogiorno? Si potrebbe ancora dire che Marco *sa* che è mezzogiorno? Di fatto, le tre condizioni sarebbero ancora soddisfatte (è vero che è mezzogiorno, Marco crede che sia mezzogiorno, ed è giustificato nel farlo). Ma avrebbe avuto fortuna, e questo è proprio quello che Marco *non sa*. Ciò implica che quelle condizioni non sono sufficienti: affinché ci sia conoscenza, serve qualcos'altro. Che cosa sia questo altro, Gettier nell'articolo non lo dice. Probabilmente, se lo avesse fatto, il testo non sarebbe stato così breve.

Ora, nella nota 1 dell'articolo Gettier riconduceva la definizione classica della conoscenza da lui contestata (attenuando, però, l'asserzione di questa paternità con un "seems") nientemeno che a Platone (egli cita il *Menone* e il *Teeteto*<sup>4</sup>). A ben vedere, però, lo stesso "problema" scovato da Gettier per contestare quella definizione, nella filosofia greca antica non era del tutto sconosciuto. Con buona probabilità, esso era già stato intuito da un suo antico e illustre predecessore in un testo la cui lunghezza è a noi ignota, ma che ci è giunto in una forma ancora più ridotta di quella dell'articolo summenzionato. L'autore è Senofane di Colofone, e l'argomento ci è stato tramandato in quello che oggi conosciamo come frammento B 34 (nella canonica numerazione Diels-Kranz, al cap. 21), che consiste in quattro celebri versi:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν<sup>5</sup> οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

<sup>4</sup> Il passo del *Menone* in cui Platone equipara la conoscenza all'opinione vera giustificata è 97d–98a. Questa tesi ritorna nel *Teeteto* (*Tht.* 201c–210a), dove è ampiamente discussa, ma per essere poi confutata da Socrate (ma sul tema si vedano anche *Smp.* 202a e *Phd.* 76b).

<sup>5</sup> Riporto qui, con la maggioranza degli studiosi, la lezione ἴδεν che compare in Sesto Empirico (*M.* 7.49 e 110, 8.326). In Plutarco (*Quomodo adul.* 17E) si legge la variante γένηται ("La verità evidente non *vi è stato* nessun uomo, né vi sarà / che la conosca"), accolta, tra gli altri, da Untersteiner (1956), difesa con buoni argomenti da Ioli (2003), e ora nella raccolta Laks-Most (2016 – passo numerato come LM 8 D 49). A favore della lezione sestana mi pare possano ancora valere le considerazioni di Fränkel (1925: 185), secondo cui ἴδεν non solo andrebbe preferito in quanto *lectio difficilior*, ma sarebbe confermata da Diogene Laerzio 9.72 (sebbene nei codici compaia in una forma metricamente imprecisa: εἴδεν in P, οἴδεν in BF – in quest'ultima forma anche in Sesto 7.49 NA). In ogni caso, la scelta tra le due lezioni ritengo non incida in maniera significativa sul senso complessivo del frammento. Per altre fonti del testo, anche parziale, del frammento, si veda Turrini (1982: 117–118).

La verità evidente, dunque, nessun uomo l’ha vista, né vi sarà nessuno  
che sappia circa gli dèi e le cose che dico sul tutto:  
se infatti gli riuscisse di dire al meglio cose compiutamente reali,  
cionondimeno egli non le conoscerebbe; su tutto, invece, si ha credenza.

La tensione principale che si avverte in questo frammento è la polarità tra i concetti di  $\sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\varsigma$  (verso 1) e  $\delta\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$  (verso 4), segnalata peraltro dalle particelle  $\mu\acute{\epsilon}\nu$  e  $\delta\acute{\epsilon}$ . Il primo termine esprime l’evidenza, la verità palese. Ha dunque una valenza primariamente oggettiva, lo stato di chiara fattualità, il cui correlativo soggettivo è la condizione di indubitabilità, certezza, e quindi esattezza (nel pensiero e nel discorso). La sua inaccessibilità determina una mancanza di conoscenza (versi 2–4). Il secondo termine, invece, indica una condizione soggettiva puramente opinativa, la credenza, la supposizione, il farsi un’idea, l’ipotizzare, che rimanda ad uno stato oggettivo oscuro e nascosto, e dunque di difficile decifrazione, che obbliga a congetturare. Il contrasto consiste nel fatto che se, da un lato, la possibilità del  $\delta\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$  è ammessa, dall’altro, l’accesso al  $\sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\varsigma$  si rivela precluso agli uomini. All’interno di questa cornice polare Senofane presenta il suo argomento sulla conoscenza, fondato su un esperimento mentale: che cosa accadrebbe se un uomo riuscisse a dire cose vere? Potremmo parlare di vera conoscenza? La modalità dell’esperimento mentale è caratteristica di Senofane: è noto il frammento B 15, nel quale Senofane immagina buoi e leoni pittori, in grado di dipingere dèi a loro immagine. Si tratta di un ragionamento controfattuale, in quanto la premessa, concessa per ipotesi, è irrealistica. Il caso del frammento B 34 è certamente diverso, perché Senofane non sta escludendo l’evenienza dell’ipotesi; al contrario, è proprio perché, in teoria, è possibile riuscire a dire cose vere ( $\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\epsilon\iota\pi\acute{\omega}\nu$ ), che la riflessione può impernarsi sul caso più favorevole alla conoscenza. Qui invece che un argomento controfattuale, abbiamo un “hypothetical best-case-scenario”<sup>6</sup>. L’esito dell’esperimento è, però, parimenti negativo: così come quei buoi non dipingerebbero, certo, dèi reali (non conoscono, dunque, la verità), così colui che riesce a dire la verità, non può dire solo per questo di conoscerla. Con  $\tau\acute{\upsilon}\chi\omicron\iota$  Senofane sta esprimendo appunto questo risultato, ossia il riuscire a dire nel modo migliore ( $\tau\acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ ) le cose come stanno – caso evidentemente non scontato – ma che egli giudica di per sé non sufficiente per poter parlare di vera conoscenza.

A dispetto della sua apparente chiarezza, il frammento è stato oggetto di un vasto dibattito<sup>7</sup>. Senza entrare nel dettaglio delle non poche difficoltà poste dal passo, sono quattro le principali linee interpretative seguite dagli studiosi. La prima, e più antica, è quella di segno scettico. Non è un caso se la ritroviamo già nella nostra fonte, Sesto (*M.* 7.48–53, ma anche in *P.* 2.18), per il quale Senofane avrebbe affermato l’incomprensibi-

<sup>6</sup> Tor (2013: 262).

<sup>7</sup> Già nell’antichità il frammento fu soggetto a letture e utilizzi di tipo diverso. Come ha scritto Turrini (1982: 117): “A ispirare queste diverse modalità di interpretazione non era tanto l’intento di penetrare più a fondo nell’individuazione del valore storico dei versi, quanto piuttosto un’esigenza di polemica filosofica legata al variare delle prospettive storiche e culturali”.

lità del tutto e l'assenza di un criterio di distinzione tra vero e falso<sup>8</sup>. L'uomo sarebbe così condannato a vivere nell'incertezza<sup>9</sup>. Il frammento sembra, peraltro, rimandare al tradizionale motivo (assente, però, nella ricostruzione di Sesto) della frattura insanabile tra la limitata conoscenza umana e la perfetta sapienza divina, che fa da sfondo ad un pessimismo gnoseologico coerente con l'approccio scettico<sup>10</sup>. Una seconda lettura, più sofisticata, è quella fallibilista, sostenuta da Karl Popper<sup>11</sup>, il quale ritrovava in Senofane una sorta di antesignano della propria teoria epistemologica fondata su congetture e confutazioni. In effetti, l'impossibilità del coglimento della verità certa non esclude la possibilità di un miglioramento delle congetture<sup>12</sup>. In questa seconda lettura, dunque, la divaricazione tra la sapienza divina e l'insipienza umana, non ha i tratti pessimistici della prima: qui all'uomo è consentito un progresso delle conoscenze<sup>13</sup>.

Vi sono, però, altre due interpretazioni alternative allo scetticismo drastico. Una terza lettura, avanzata da Mario Untersteiner<sup>14</sup>, alla separazione irrimediabile tra dio e uomo sostituisce la distanza tra la sapienza quasi-divina del σοφός e la dissennatezza dell'άνηρ comune. In questo caso, il sapiente (e cioè Senofane stesso), in una forma di compiaciuta autoconsapevolezza, intenderebbe distinguersi dal resto del consorzio umano, in forza della sua superiorità spirituale. Sono gli uomini comuni che non colgono, né mai coglieranno, la verità che il sapiente professa. Naturalmente, per poter ricavare questa lettura dal frammento, bisogna intervenire sulla resa del passo. La contrapposizione tra uomo comune e sapiente passa, infatti, da una limitazione del campo dell'inaccessibilità (che, se generalizzato, finirebbe per riguardare anche il sapiente). Per questo, σαφές smette di essere complemento oggetto e diventa avverbio, che si lega a εἰδώς del verso successivo<sup>15</sup>. Ma soprattutto, ἄσσα λέγω del verso 2 diverrebbe oggetto di εἰδώς, legandosi, per costruzione *apo koinou*, da un lato ad ἀμφὶ θεῶν e dall'altro a περὶ πάντων<sup>16</sup>. Ne deriva che il senso dei due primi versi sarebbe: "Da una parte non vi fu né vi sarà mai un uomo

<sup>8</sup> Su una linea sostanzialmente convergente si colloca anche lo scettico Timone di Fliunte (si vedano i frammenti 59 e 60 D.), il quale non solo fece dei *Silli* senofanei il modello della sua opera, ma utilizzò il personaggio Senofane come guida del suo viaggio in visita ai pensatori del passato. Oltre a Timone, una lettura analoga è ravvisabile in Gal. *Phil. Hist.* 7, in Hippol. *Ref.* 1.14, e in D.L. 9.72 (riportando, però, la posizione degli scettici).

<sup>9</sup> L'immagine che Sesto propone, in un altro passo (S.E. *M.* 8.325), per illustrare la condizione espressa dal frammento, è particolarmente efficace: egli la paragona ad un tiro al bersaglio compiuto al buio. Anche colui che riuscisse a colpire il bersaglio, non avrebbe la certezza di esserci riuscito.

<sup>10</sup> Cf. Simon. fr. 3 H. (citato in Arist. *Metaph.* 982b30). Alcmeone (DK 24 B 1) opponeva la *saphēneia* divina al *tekmairēsthai* umano. Ma il tema compare anche in Eraclito (DK 22 B 83). Nello stesso poema di Parmenide, in cui a rivelare la verità è una divinità (DK 28 B 1) mentre ai mortali sono attribuite opinioni senza certezza, si ritrova (in apparenza) lo stesso motivo. Questa valenza del frammento fu già colta da Ario Didimo (*ap. Stob. Ecl.* II, 6, 14 W.).

<sup>11</sup> Popper 1950, 152.

<sup>12</sup> Come vedremo, è argomento del frammento B18. Sul tema del *dokos* come congettura si leggano le pertinenti considerazioni di Ioli (2003: 215–216).

<sup>13</sup> Su questa linea si pone l'interpretazione di Gal. *Diff. puls.* 3.1.

<sup>14</sup> Untersteiner (1956: CCXIX–CCXXX).

<sup>15</sup> Ciò naturalmente implica che Untersteiner accolga la variante di Plutarco άνηρ γένετ' (*supra*, n. 5), giacché leggendo σαφές come avverbio, viene meno l'oggetto di ἴδεν della lezione sestana.

<sup>16</sup> Untersteiner (1956: CCXXI).

che abbia chiaramente sperimentato tutto quello che io dico intorno agli dèi e intorno al tutto<sup>17</sup>. Come si vede, in questo caso la contrapposizione nel testo si pone tra gli uomini e *me*, e l’oggetto della conoscenza da cui gli uomini sono esclusi, sono le cose che “io dico”<sup>18</sup>. Si passerebbe, così, dalla disperazione epistemologica della lettura scettica all’esaltazione sapienziale.

L’altra lettura possibile, la quarta (ma non ultima in senso cronologico, poiché vecchia di un secolo), è quella empirista (in parte già presente nell’esegesi di Sesto) sostenuta da Hermann Fränkel<sup>19</sup>. In questo caso, la limitazione non riguarda i soggetti conoscitivi, come nella terza linea interpretativa (per la quale la mancanza di conoscenza riguarda tutti gli uomini *eccetto* il sapiente), ma l’oggetto della conoscenza. Infatti, ad essere inaccessibile in questo caso non è la verità in senso lato, ma solo le cose che sfuggono all’evidenza empirica. Noi siamo certi solo di ciò di cui facciamo esperienza – e sulla base di questa interpretazione Fränkel sostiene la lezione di Sesto, ἴδεν, che appunto veicola il senso del “vedere”, quindi dell’esperienza percettiva (che egli, peraltro, ritiene implicito anche in termini come εἰδῶς e οἶδε). Documento di questa preminenza della vista sarebbe il frammento B36<sup>20</sup>. Da ciò deriva quella scissione tra mondo sensibile, di cui l’uomo può fare esperienza, e mondo trascendente, proprio del divino, su cui si può soltanto congetturare<sup>21</sup>.

Ora, che Senofane limitasse la portata delle sue considerazioni, sia *a parte subiecti* (cioè restringendo la platea di coloro a cui è impedita la conoscenza ai soli uomini comuni, come vuole la terza interpretazione), sia *a parte obiecti* (limitando il campo dell’inconoscibile soltanto a ciò che sfugge all’evidenza, come pretende la quarta interpretazione) appare molto dubbio. Intanto, la lettura del verso 2 proposta da Untersteiner non convince. Come ha scritto Ioli, la lettura prolettica di ἄσσα è “grammaticalmente meno involuta della costruzione *apo koinou*”, e “risulta anche attestata nella lirica arcaica e tra i presocratici”<sup>22</sup>. Ciò implica che l’oggetto della conoscenza mancata è τὸ σαφές, e non le cose che il sapiente professa sugli dèi e sul tutto. Il che mette in discussione quella sepa-

<sup>17</sup> Untersteiner (1956: 143).

<sup>18</sup> Si capisce che in questo modo l’attività opinativa a cui è condannato l’uomo (di cui parla il verso 4) non deriva dall’inafferrabilità della realtà fattuale. Se fosse così, ne sarebbe escluso anche il sapiente. Tale situazione epistemica deriva dai limiti dell’uomo comune, evidentemente non condivisi dal *sophos*. Ecco perché le ultime parole del verso B 34.4, nella lettura di Untersteiner, non possono essere: “su tutto, invece, si ha credenza”. Il termine πᾶσι andrebbe letto non come neutro d’argomento ma come maschile di pertinenza: “il congetturare è invece proprietà di tutti”. Tutti, compreso il sapiente, il quale, però, a differenza di tutti gli altri, può fare anche dell’altro, e cioè cogliere la verità. In questo modo cambia anche il significato dei correlativi *men... de*, che opporrebbero il “nessun uomo” del primo verso, al “tutti” dell’ultimo.

<sup>19</sup> Fränkel (1925).

<sup>20</sup> ὅπῃσ᾽ αἰδῶ θνητοῖσι περὶ φανῶν εἰσοράσθαι (tutte le cose ai mortali si mostrano alla vista).

<sup>21</sup> È questa un’interpretazione di tipo “esternista”, perché fa dipendere la conoscenza dal metodo con cui si acquisisce un’informazione. La lettura scettica che abbiamo sopra illustrato, quella sostenuta, ad esempio, da Sesto, è invece un’interpretazione “internista”, giacché in questo caso una credenza, affinché possa dirsi conoscenza, deve possedere in sé, dunque internamente, un certo requisito formale. Sulla distinzione “internalist/externalist” in merito all’epistemologia di Senofane, si veda Warren (2007: 50–52).

<sup>22</sup> Ioli (2003: 206). La studiosa fa gli esempi di Thgn. *Eleg.* 1.1048, Anassagora DK 59 B 12.20 e Democrito DK 68 B 18.2.

razione tra sapiente e uomo comune: Senofane non si esclude dal novero degli uomini incapaci di conoscere τὸ σαφές. Non solo sugli dèi nessun uomo ha certezze, ma nemmeno sulle cose di cui Senofane parla, e quindi, essendo anche lui un uomo, nemmeno lui può affermare che tutto ciò che dice sia vero al di là di ogni ragionevole dubbio. Qui Senofane, con tutta probabilità, non sta facendo riferimento alla totalità delle cose di cui si è occupato, ma al fatto che l'oggetto dei suoi discorsi sia proprio il tutto, la natura nelle sue manifestazioni e nei suoi fondamenti. Un tutto che è richiamato nell'ultimo verso del frammento: su tutto, infatti, si dà solo opinione. Venuta meno la lettura di Untersteiner, non c'è più motivo di intendere πᾶσι come un maschile che faccia riferimento a tutti gli uomini. Il problema non si pone più su quali e quanti uomini possano o no conoscere la realtà, o se siano condannati a opinare. Il problema verte sulla accessibilità della realtà oggettiva: poiché la verità certa ci è preclusa, allora su *ogni cosa* non può che darsi soltanto opinione (e che ciò riguardi tutti gli uomini è implicato dal fatto che nessun uomo, οὔτις ἀνὴρ del v. 1, può trascendere questo stato). Ma se su *ogni cosa* si può dare solo δόκος, allora viene meno anche la tesi secondo cui l'impossibilità del sapere riguarderebbe solo *alcuni* oggetti, per la precisione le cose che trascendono l'evidenza empirica. Viene così a cadere anche la lettura di Fränkel (sebbene, l'appellativo di "empirista" dato a Senofane dallo studioso, come vedremo, non pare del tutto improprio).

In questo modo, delle quattro linee interpretative illustrate (scettica, fallibilista, sapienziale, empirista) restano percorribili solo le prime due, quella segnata da un insuperabile pessimismo epistemologico, e quella, contraria, che invece crede in un progresso di conoscenze provvisorie.

Prima di prendere posizione di fonte a questo bivio ermeneutico (posto che le due prospettive siano realmente inconciliabili), è bene esaminare alcuni aspetti del frammento nell'ottica del problema epistemologico ricordato all'inizio. Come si è visto, Senofane, proprio come millenni dopo averbbe proposto Gettier, esclude che la conoscenza si riduca semplicemente ad un'opinione vera (e, come dirò tra un attimo, giustificata). Il verso 3 è chiaro su questo punto: se anche un uomo fosse riuscito (con un'enfasi sulla fortuna, la stessa avuta da Marco nel guardare l'orologio proprio a mezzogiorno)<sup>23</sup> a esprimere nel modo corretto la realtà, egli non la *conoscerebbe*, e quindi la sua resterebbe solo una credenza<sup>24</sup>. In altre parole il "problema" di Senofane è lo stesso di Gettier<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> È vero che τύχοι, come dice Ioli (2003: 211, n. 50), in questo contesto indica il successo, più che la mera aleatorietà. Tuttavia, il frammento funziona solo se si intende la riuscita come indipendente dalla volontà umana, e cioè che dipenda da qualcosa di indisponibile all'uomo. Se così non fosse, l'argomento cadrebbe, e ne deriverebbe che l'uomo ha la possibilità di accedere al vero con le sue sole forze, il che sembra contrastare con la netta affermazione dei limiti conoscitivi umani che leggiamo nei primi due versi del frammento. Ma se dunque tale successo non è dipendente dall'uomo, allora è un evento di fortuna, non nel senso che è vana ogni forma di impegno o di ricerca, ma nel senso che l'esito non deriva necessariamente da quell'impegno.

<sup>24</sup> Verrebbe da dire che questa sia l'intrascendibile condizione dello storico della filosofia antica: anche qualora egli riuscisse a ricostruire correttamente il pensiero di un filosofo antico, non potrebbe dire per questo di conoscerlo (cioè di *sapere* che ciò che afferma è vero).

<sup>25</sup> In letteratura il problema è indicato (forse con minore precisione) anche come "paradosso di Gettier". Che nell'analogo "problema di Senofane" vi sia *in nuce* un paradosso, mi pare lo dimostri il fatto che più volte

Dunque, per avere conoscenza, secondo Senofane, non basta avere un’opinione vera. Allora, è forse la “giustificazione” che fa la differenza? Il problema di Gettier lo esclude. E nel caso di Senofane? Ha scritto Maria Michela Sassi: “L’affermazione che anche se riusciamo a dire la verità non la conosciamo veramente suggerisce che per conoscere la verità abbiamo bisogno di determinati criteri: la conoscenza, in altre parole, ha bisogno di una *giustificazione* per essere tale (e distinguersi dall’opinione)”<sup>26</sup>. Il punto è, tuttavia, che, stando al frammento, vi è una polarità tra *σαφές*, da un lato, e *δόκος* dall’altro, che sembra non ammettere mediazioni. In altre parole, l’ultimo verso attribuisce agli uomini la sola possibilità del *δόκος*, senza distinzioni tra opinioni giustificate o meno, e quindi senza immaginare mediazioni tra *δόκος* e *σαφές*, come si evince dalla negazione costante dei termini che rimandano all’atto del conoscere o esperire (*ἴδεν, εἰδώς, οἶδε*). Dunque, per quanto giustificata possa essere una congettura, si resta pur sempre nell’ambito del *δόκος*, e non del sapere certo. In altri termini, non c’è sapere (*εἰδέναι*), ma semplice credere (*δόκος*): è la condizione di chi non *sa* se ciò che dice o pensa sia vero, ma *crede* di sì. E se anche ciò che dice fosse vero, e quindi avesse i requisiti minimi per poter dire di essere un uomo che sa (compreso l’essere giustificato a dire che è vero), egli comunque *non saprebbe di sapere*<sup>27</sup>. Si potrebbe dire che la conoscenza per Senofane richieda una consapevolezza, una condizione di certezza, che però all’uomo è preclusa: poiché l’uomo non ha mai la certezza che ciò che dice o pensa sia vero, allora il suo non è vero sapere<sup>28</sup>.

Ciò significa che la conoscenza umana è impossibile? In realtà, così come l’argomento di Gettier ci dice che cosa non sia la conoscenza, ma non ci dice nulla su che cosa essa sia, allo stesso modo Senofane sta solo escludendo che quella esposta sia vera conoscenza. Tuttavia, il fatto che tutto resti sul piano della congettura, non implica che le congetture

---

si è visto nel paradosso eristico formulato nel *Menone* 80d–e (secondo cui non si può cercare né ciò che si sa, né ciò che non si sa) un riecheggiamento di quel problema. Sul tema della “trasformazione sofistica” di B 34, fino all’utilizzo del paradosso eristico nel *Menone*, si veda Sassi (2011). È interessante notare come nel *Menone* la definizione standard di conoscenza, ricordata dallo stesso Gettier, sia proposta da Platone in risposta al problema eristico, che alcuni vedono come uno sviluppo del problema di Senofane. Nel Novecento avverrà esattamente il contrario: è il problema di Gettier (analogo contemporaneo del problema di Senofane) che sorge in risposta alle definizioni classiche della conoscenza (ad es. Ayer 1956).

<sup>26</sup> Sassi (2011: 13).

<sup>27</sup> Non è forse superfluo osservare che anche la condizione epistemica che precede la *reminiscenza* platonica è, appunto, un “non sapere di sapere”.

<sup>28</sup> Contraria a questa interpretazione Decleva Caizzi (1974: 161, n. 4): “Mi pare inaccettabile l’interpretazione che l’uomo, anche se coglie il vero, non sa di averlo colto”. Secondo la studiosa quello che nel frammento Senofane starebbe negando è che l’uomo “sappia” in modo divino, e non che “sappia” in generale. L’uomo ha la sua propria forma di sapere, che è il *δόκος*. Ma questa lettura concessiva non convince. Se così fosse, infatti, la congettura sarebbe tale, per così dire, *pro tempore*. Una volta colta la verità di ciò che si è congetturato, quella condizione non sarebbe più congetturale (o opinativa) ma pienamente conoscitiva. In quel caso, insomma, non avremmo più *δόκος*, ma una terza cosa, di cui però nel frammento non c’è traccia. Il passo presenta un iato tra sapere (divino) e opinare (umano), senza un terzo elemento. L’uomo non oscilla tra la congettura e il coglimento (più o meno tardivo) del vero (diverso, insomma, da quello immediato e perfetto degli dèi). Dalla condizione opinativa pare non si possa mai uscire del tutto: le scoperte sono sempre provvisorie e rivedibili. Che il *δόκος* sia “ben lungi dall’essere illusorio o fallace” (161), non implica che sia infallibile (ma ciò lo riconosce la stessa studiosa allorché concede: “Certo, è insita nel *δοκείν* la possibilità dell’errore”, 162). Ciò che Senofane sta escludendo è appunto la condizione di certezza, che sola giustifica il poter affermare di “sapere”.

siano tutte uguali. Un loro perfezionamento è possibile. Se nell'ultimo verso del frammento B 34 Senofane afferma l'insuperabilità del livello opinativo, in un altro passo, B 18 (non a caso preso in considerazione da Popper), egli lascia aperta la possibilità di un miglioramento delle congetture.

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Non dal principio gli dèi rivelarono tutto ai mortali  
ma questi col tempo, cercando, trovano il meglio.

Vi è un certo consenso in letteratura nel riconoscere nel frammento una sorta di inno al progresso della civiltà, che anticiperebbe un tema ricorrente nel pensiero della seconda metà del V secolo. Ora, se questa lettura "progressista" venisse adottata in senso stretto, si potrebbe intendere il frammento come l'opposizione tra una mancata rivelazione divina circa le tecniche e il modo di vivere, e la sola possibilità dell'uomo di imparare da sé attraverso la ricerca di mezzi sempre più utili alla vita<sup>29</sup>. L'ἄμεινον, il "meglio" da trovare, in questo caso avrebbe un valore puramente pragmatico. Tuttavia, se anche così fosse (il che non è affatto certo), non si può negare che dietro la scoperta (o l'invenzione) ci sia comunque un sapere che evolve. Per migliorare la vita, deve migliorare anche la conoscenza del mondo, che però per Senofane, come abbiamo visto, ha sempre un valore congetturale. Il "meglio" di cui parla Senofane, dunque, non può non riguardare anche (se non esclusivamente) il piano cognitivo. Gli dèi non rivelano la verità agli uomini, ma essi, con la ricerca, trovano volta per volta una spiegazione (congetturale) migliore. Una congettura è migliore di un'altra perché si rivela più plausibile, il che giustifica il progresso. Senofane sembra così risentire del nuovo clima culturale inaugurato dalla ricerca naturalistica<sup>30</sup>.

Ma che cosa, esattamente, rende una congettura più plausibile di un'altra? In che cosa consiste il miglioramento delle congetture? La risposta mi pare si possa trovare esami-

---

<sup>29</sup> Una lettura originale (ma discutibile) è stata proposta da Tor (2013), per il quale il frammento non nega la possibilità della rivelazione divina, ma ne contesta solo la concezione tradizionale, per sostituirla con una che invece prevede un ruolo attivo del divino nella guida della ricerca e quindi nella scoperta umana. Si veda anche Tor (2017: 104–154).

<sup>30</sup> Leshner (1991) ha contestato la lettura del frammento come inno al progresso. Da un lato, ha inteso il primo verso come la negazione del fatto che dèi comunichino con gli uomini attraverso segni da interpretare (e non *al principio*, ma letteralmente *dal principio* in poi, quindi sempre), dall'altro ha ritenuto che il secondo verso affermi quello che per Senofane è il sapere migliore per l'uomo, cioè la ricerca e la scoperta, in questo ponendosi in continuità con la nuova cultura della ἱστορίη ionica. Ora, il senso generale riconosciuto da Leshner, e sostenuto con argomenti puntuali e raffronti testuali, mi pare largamente condivisibile. Non convince, però, il rifiuto dell'idea di progresso conoscitivo: per Leshner ἄμεινον avrebbe valore avverbiale, ritenendo che Senofane voglia intendere che gli uomini conoscono *meglio* attraverso la ricerca e la scoperta, piuttosto che interpretando i segni degli dèi. Ciò che è meglio è, dunque, il sapere naturalistico rispetto alla divinazione, e non le singole congetture rispetto alle precedenti, escludendo così, di fatto, un riferimento al progresso della conoscenza.

nando gli altri frammenti senofanei, a partire da B 38, che ritengo rientri nello stesso orizzonte di pensiero di B 18:

εἰ μὴ γλῶρων ἔφουσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφρασκον  
γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι.

Se dio non avesse creato il biondo miele, direbbero  
che i fichi sono molto più dolci.

Al di là di quale sia il significato preciso del frammento (se cioè, come sembra indicare letteralmente, riguarda la sfera delle percezioni, o se si limiti all’aspetto cognitivo della questione, posto che questa distinzione in Senofane abbia senso), è evidente che esso giochi sul confronto tra oggetti le cui qualità si pongono su gradi diversi di una stessa scala<sup>31</sup>. Anche in questo caso, siamo di fronte ad un esperimento mentale (in questo caso nella forma controfattuale: “se dio non avesse creato il biondo miele”), che, come abbiamo visto, è un metodo caratteristico dell’argomentazione senofanea<sup>32</sup>. Il confronto proposto è quello tra la situazione reale in cui un oggetto (il miele) ha qualità più intense di un altro (i fichi), ed una immaginaria in cui l’oggetto più intenso non esista (e quindi nessuno possa conoscerlo). L’espressione utilizzata da Senofane è εἰ μὴ ἔφουσε θεός, che rimuove alla radice l’esistenza di quell’oggetto. Che cosa si deve trarre da questo confronto? Esplicitamente Senofane ne conclude che l’oggetto meno intenso, privato del termine di paragone più alto, otterrebbe una evoluzione nella scala delle qualità. Ma non può essere questa la conclusione effettiva del ragionamento, non fosse altro che per il fatto che quel termine di paragone c’è: *il miele esiste*. Il senso sembrerebbe, piuttosto, essere la relativizzazione del valore assoluto: se giudichiamo il miele dolcissimo, è solo perché

---

za. Ma non si capisce in che modo il sapere naturalistico possa essere migliore di qualcosa che non è affatto un sapere. Il frammento, infatti, non dice che gli uomini non comprendono i segni degli dèi, ma semplicemente che gli dèi non rivelano nulla, e dunque che non c’è nulla da apprendere. In quanto tale, allora, manca l’elemento di confronto: non ci sono due forme di apprendimento, una delle quali è migliore dell’altra (come, ad esempio, laddove si confrontano sensi e ragione). Il primo verso non parla, insomma, della pretesa umana di conoscere qualcosa di difficilmente comprensibile, ma afferma proprio la sua insussistenza, quindi di una presunzione di sapere e non di un sapere di grado inferiore (che sarebbe comunque un sapere). L’apprendimento che deriva da ricerca e scoperta, dunque non è solo migliore: è proprio *un’altra cosa*, cioè l’unico modo che abbiamo per apprendere qualcosa (seppure sempre in modo congetturale). È evidente, allora, che il termine di paragone è tra gli oggetti stessi della sola possibile forma di apprendimento umano. E poiché questi oggetti sono congetturali, come ci dice B 34, allora ad essere migliore è la congettura rispetto ad altre congetture. Quindi, gli uomini, attraverso la ricerca, trovano volta per volta congetture migliori (delle precedenti), il che equivale, appunto, ad un progresso. Ma su B18 si veda anche il contributo di Nicola Galgano in questo volume.

<sup>31</sup> Philippoussis (1989), a proposito del metodo senofaneo, ha parlato di “zetetic ipotetico-comparative logic” (Philippoussis 1989: 332), comparazione da cui dovrebbe scaturire la scoperta del “meglio” di cui parla il frammento B 18. Lo studioso non esita a riconoscere in Senofane colui che avrebbe introdotto nel pensiero greco “a critical rationalism” (Philippoussis 1989: 331). Da ciò la conclusione del suo saggio: “Not a Pre-socratic, Xenophanes is rather an ante-Socratic” (Philippoussis 1989: 333).

<sup>32</sup> Sull’argomento ipotetico di B 38 si vedano le acute osservazioni di Mogyoródi (2006: 134–139).

non conosciamo niente di più dolce. Ora, nel controesempio, l'inesistenza era immaginata per ipotesi: non si può conoscere ciò che non esiste. Ma non è vero il contrario: può esistere ciò che non conosciamo. *Può* esistere qualcosa di più dolce del miele, che però non abbiamo ancora conosciuto.

L'esempio mostra, dunque, come la conoscenza di qualcosa di affine che non conoscevamo (in questo caso, un alimento dolce) muta il nostro modo di vedere le cose. Ecco perché l'esempio è efficace, perché dimostra che anche ciò che pensavamo di sapere non può dirsi definitivamente acquisito, giacché sempre rivedibile in base a nuove conoscenze. Ciò implica, mi pare, che il miglioramento delle congetture non possa passare che da un ampliamento progressivo delle proprie esperienze. Nei frammenti senofanei si nota, in effetti, il forte rilievo che egli dava a osservazioni ed esperienze significative, in grado cioè di illuminare o comunque perfezionare la comprensione del mondo. Senofane è stato un viaggiatore curioso: è lui stesso a dirci di aver vagato per l'Ellade (B 8); i suoi riferimenti alle concezioni religiose di altri popoli documentano la sua attenzione verso usi e costumi altrui (B 16); riporta osservazioni naturalistiche che lo inducono ad argomentare la sua spiegazione del cosmo, come la notizia del gocciolamento nelle grotte in B 37, la scoperta di fossili marini sulla terraferma e sui monti o nelle cave di pietra a Siracura in A 33, il ciclo del fuoco a Lipari in A 48<sup>33</sup>. Non abbiamo, mi pare, esempi simili tra i presocratici: Senofane non espone solo le sue teorie esplicative di fenomeni più o meno noti, ma documenta sue esperienze, ciò che ha visto di istruttivo. Si comporta, insomma, come un investigatore in cerca di indizi, utili alla formulazione di congetture sempre migliori.

Eppure, questo andamento progressivo, che farebbe propendere per la lettura fallibilista, resta comunque all'interno di una cornice scettica, che esclude il raggiungimento ultimo della verità. Le due prospettive sembrano, insomma, essere complementari<sup>34</sup>. Da dove deriva questa posizione senofanea, comunque la si voglia definire? Leshner<sup>35</sup> ha sostenuto che B 34 avesse in realtà come obiettivo polemico la credenza tradizionale nella

<sup>33</sup> Sull'importanza epistemica della raccolta di informazioni sono istruttivi, oltre ai passi menzionati, anche testimonianze come A 39 e A 41, o un frammento come B 20. Non era, quindi, del tutto inappropriata l'etichetta che Fränkel (1962: 382) aveva assegnato a Senofane, definendolo "ein robuster Empiriker". Va forse rintracciato qui l'oggetto della polemica eraclea contro la *polymathie* di Senofane (DK 22 B 40), intesa come "atteggiamento culturale del sapiente che preferisce progredire in estensione piuttosto che in profondità (...). Se il catalogo dei δόγματα fisici di Senofane è interpretabile nei termini di una πολυμαθία, il frammento eracleo rappresenta la più antica condanna della dossografia scientifica del Colofonio" (Messina 2007: 55). Come ha scritto Leshner (1991: 243), la menzione di Senofane da parte di Eraclito "can only be read as an indication of Heraclitus' dissatisfaction with an exclusively 'fact-finding' approach to knowledge". Si veda in proposito anche McKoy (1989: 237). Ciò non toglie che, a dispetto di quanto possa apparire estremizzando la polemica eraclea, la filosofia di Senofane non è affatto un repertorio di informazioni e osservazioni empiriche giustapposte in ordine parattico: al contrario, esse sono oggetto di spiegazione, oppure funzionali ad un'argomentazione naturalistica, nell'ottica di un sempre più coerente discorso fisico. Insomma, egli è stato un empirista robusto, ma non ingenuo.

<sup>34</sup> Per Declava Caizzi (1974: 157), Senofane "si colloca al punto di confluenza di due diversi modi di valutare il rapporto uomo-dio e uomo-realtà. Fiducia e sfiducia, entrambe fortemente motivate, si incontrano". Sulla stessa linea Ioli (2003: 211), per la quale Senofane rappresenta "una sorta di anello di congiunzione tra questi due diversi modi di approccio alla realtà, da un lato il pessimismo dell'epos e della lirica arcaica, per i quali la *saphe-neia* è totalmente interdotta all'uomo, dall'altro la tradizione medica e storica, con la sua fiducia nell'*opsis* e nella *historie* quali strumenti di conoscenza affidabile, anche se non esaustiva".

<sup>35</sup> Leshner (1978: 32-35).

mantica: colui che pratica la divinazione si crede possa conoscere presente, passato e futuro, ma nessun uomo, direbbe Senofane, può conoscere la verità, e nemmeno colui che riuscisse prevedere la verità (τετελεσμένον al verso B 34.3 veicola l’idea di ciò che si avvera, come appunto una profezia) può dire di conoscerla, perché gli dèi non hanno rivelato tutto agli uomini, come dice il frammento B 18. Ora, il rifiuto della divinazione è certamente coinvolto nel frammento, ma ciò mi pare più un esito della visione senofanea della conoscenza, che il suo fondamento.

Non credo nemmeno che il problema risieda in un limite di tipo *mereologico*: rispetto alla immediatezza conoscitiva del dio che “tutto intero vede, tutto intero comprende, e tutto intero ode” (B 24), l’uomo si trova di fronte a un’esperienza sensibile “parcellizzata”, dissipata, incapace di cogliere l’intero<sup>36</sup>. Tendo a credere che il problema per Senofane che non stia nel procedimento conoscitivo umano (indubabilmente altro rispetto al modello divino) ma nella sua riuscita. Se, infatti, anche in modo arrancato, attraverso estenuanti mediazioni, l’uomo potesse raggiungere la verità certa che il dio coglie immediatamente, pur in presenza di una radicale diversità, Senofane non potrebbe proclamare *de iure* l’inaccessibilità della verità, ma constatarla solo *de facto*. Invece, egli la presenta come irraggiungibile (i primi due versi del frammento dicono che non soltanto nessun uomo l’ha conosciuta nel passato, ma nessun uomo nemmeno la conoscerà in futuro), e quindi credo che il problema risieda più che nel contrasto tra uomo e dio, nel problematico rapporto tra l’uomo e la realtà. Il frammento B 34 accenna a due ambiti coinvolti in questa riflessione, uno teologico (ἀμφὶ θεῶν), e uno fisico (περὶ πάντων). In genere, le interpretazioni di B 34 hanno comprensibilmente tenuto in conto la questione teologica, trascurando, però, il peso della fisica senofanea, che invece, come emerge dai versi, aveva un posto di assoluto rilievo nelle sue riflessioni.

Ritorniamo al caso dei fichi e del miele. Dicevamo che, per quanto ne sappiamo, potrebbe esistere al mondo qualcosa di più dolce del miele, che però non abbiamo ancora conosciuto. Ora, questa scala qualitativa (la scala della dolcezza) potrebbe essere *infinita*<sup>37</sup>. La conclusione è, quindi, che il miele è dolcissimo, non perché lo sia in assoluto, ma perché *fino ad ora* abbiamo conosciuto soltanto cose meno dolci del miele. La nostra congettura è giustificata fino a prova contraria. L’incremento di esperienze consente il miglioramento delle congetture, un processo che non può mai dirsi concluso (questo il senso della relativizzazione)<sup>38</sup>.

Se, però, la “conoscenza” umana non consiste in uno stato (cioè la condizione di chi esperisce tutto, giacché questo è impossibile), ma in una tendenza (cioè il processo di affinamento delle proprie credenze) allora questo processo, se possibile, non può dirsi mai concluso. Se infatti avesse fine, allora il sapere certo (lo stato) sarebbe possibile, cosa che

<sup>36</sup> Così Ioli (2003: 212).

<sup>37</sup> Si badi: dire che questa scala della dolcezza “potrebbe” essere infinita, non implica che lo sia. Semplicemente, non lo sappiamo. Ogni volta che conosciamo una cosa più dolce di tutte le cose conosciute, non sappiamo se ce ne sia una ancora più dolce ma sconosciuta (che potrebbe, però, non esistere affatto).

<sup>38</sup> Su questa linea anche McCoy (1989: 237–238).

Senofane, come abbiamo visto, esclude. Detto altrimenti: se il processo conoscitivo avesse un termine, quel termine corrisponderebbe all'ottenimento della conoscenza, cioè ad una condizione di stabilità. Ma la conoscenza non è una condizione (il coglimento della verità certa), bensì una tendenza al "meglio", e dunque non potrà che essere *interminabile*. Ciò vuol dire che il limite non è nella condizione epistemologica dell'uomo, ma nella inesauribilità ontologica della realtà. Insomma, la ragione è che la realtà stessa è *infinita*.

Abbiamo documenti che dimostrano che per Senofane la terra si estendesse all'infinito: verso il basso (B 28) e sul piano in tutte le direzioni (A 41a)<sup>39</sup>. La realtà fisica risulta così divisa in due infiniti. L'infinito *di sotto* è la terra, che si estende verso il basso senza limiti. Alexander Mourelatos<sup>40</sup> ha suggerito che Senofane potrebbe essere giunto alla tesi dell'infinita estensione verso il basso, per risolvere il problema della stabilità della terra. Ciò, si desume, sarebbe avvenuto per evitare il *regressus* che si avvia ogni volta in cui si cerca di risalire al fondamento di qualcosa: di ogni sostegno, infatti, si può sempre chiedere su che cosa si sostenga a sua volta. L'altra metà del tutto è costituita dall'aria umida ed è anch'essa infinita: è l'infinito *di sopra*, separato dall'altro infinito dal piano calpestabile, la superficie su cui noi poggiamo. Essendo la terra infinita verso il basso, il piano che la delimita in superficie sarà infinito in tutte le direzioni: avrebbe poco senso in questo contesto la ricerca della *finis terrae*. Questo piano separa la terra senza limite inferiore dall'aria umida senza limite superiore. Ciò che Senofane non sembra mettere in discussione è l'attrazione verso il basso dei corpi solidi, e quindi l'assolutezza di direttrici spaziali come sopra-sotto. Non è un dato ovvio: già Anassimandro (A 11 e A 26) aveva relativizzato queste coordinate, con il suo "argomento di indifferenza" a sostegno della tesi secondo cui la terra si mantiene al centro del cosmo, in quanto equidistante dai suoi confini. Ma Senofane sembra ispirarsi più ad Anassimene che ad Anassimandro<sup>41</sup>. Per cui, partendo proprio dall'assolutezza dell'ordine verticale dello spazio e dalla necessità della legge della caduta dei corpi solidi, così come è giunto alla tesi dell'estensione infinita della terra verso il basso, per evitare il regresso del sostegno (sempre più in basso), allo stesso modo avrebbe ideato la sua astrofisica delle nuvole proprio ragionando sulla sospensione degli oggetti celesti nell'aria: se, infatti, fossero solidi, perché allora non cadono sulla terra? La perspicace risposta che egli dà è che essi sono tutti delle *nuvole*. E che le nuvole non cadano è cosa che non stupisce: come prodotti di esalazioni, come sbuffi di vapore, essi sono caratterizzati da una tale leggerezza da poter restare sospesi nell'aria. Vi sono testimonianze e frammenti (ad esempio B 32, A 38-40, A 43-46) che documentano questa razionalistica riduzione degli oggetti celesti a formazioni nuvolose, e dei fenomeni meteorologici a eventi legati alle nuvole. Lì dove gli uomini comuni credevano di vedere

<sup>39</sup> Vi sono in realtà alcune incertezze nella dossografia, probabilmente dovute all'interferenza prodotta dalla eleatizzazione di Senofane. Su questo tema sono ancora valide le osservazioni di Corbato (1952). Sulla eleatizzazione di Senofane si veda anche il recente contributo di Brémond (2020). Il rifiuto dell'eleatismo di Senofane è ormai generalmente accettato: due significative eccezioni sono Finkelberg (1990) e Vitali (2000).

<sup>40</sup> Lo studioso ha dedicato a quella che ha chiamato "astrofisica della nuvole" di Senofane diversi contributi importanti. Tra tutti si veda Mourelatos (2008).

<sup>41</sup> Su questa rivalità di modelli cosmologici si veda Rossetti (2014).

interventi di divinità e figure mitiche, Senofane riconosce solo eventi naturali: ciò che gli uomini chiamano Iperione, Selene, i Dioscuri, Iris ecc., non sono altro che nuvole. Ad una credenza fondata sulla tradizione si sostituisce, così, una spiegazione naturalistica fondata sull'osservazione e la riflessione. E questa sostituzione è un'ottima esemplificazione di quel miglioramento delle congetture a cui fa riferimento B 18.

Tutto ciò induce a sospettare che alla base dell'epistemologia senofanea di segno scettico/fallibilista possa esserci la sua cosmologia. A sua volta, l'infinità della terra, e quindi del cosmo tutto, può essere apparsa a Senofane come *una buona congettura*, comunque migliore di altre<sup>42</sup>. E proprio questa ipotesi esplicativa (quella che ammette l'infinità del reale e quindi separa l'uomo dalla verifica ultima delle sue opinioni con una distanza incolumabile) può aver generato un effetto domino sulle altre teorie, trasformandole tutte in congetture più o meno buone, ma sempre migliorabili (cioè discutibili)<sup>43</sup>.

Ciò vuol dire che alla base della posizione senofanea espressa in B 34, che rende tutto congettura, δόκος, potrebbe esserci proprio quella che Senofane coglieva come una congettura. Essendo, però, le congetture sempre provvisorie, la sua tesi si espone al rischio di autoconfutazione. Ma questo rischio più che indebolire, in un certo senso rafforza il suo fallibilismo, senza cancellare quella potenzialità scettica, sviluppata poi dalla stagione sofistica e quindi recepita da Platone.

Ciò non toglie che l'autoconfutazione resti pur sempre un rischio, il cui pericolo credo abbia voluto evitare un pensatore accorto come Parmenide di Elea. Si è molto discusso sull'influenza di Senofane su Parmenide. Io credo che se questa influenza c'è stata, essa sia consistita anche in questo allarme epistemico, a cui l'Eleate ha inteso reagire. Alcuni segnali mostrano un cambio di passo con Parmenide, che non sembra casuale. Se è vero che entrambi scrivono in versi, in Parmenide, al contrario di quanto Senofane diceva in B 18, vi è una dea che parla ad un uomo. Non solo: ella lo accoglie, e gli parla, stringendogli la mano (DK 28 B 1.22), il che significa che la dea, oltre a parlare la lingua dei mortali,

---

<sup>42</sup> Si potrebbe porre lo stesso problema anche per la questione teologica: sulla base di che cosa Senofane contestava le credenze religiose tradizionali, la mantica, la visione antropomorfa degli dèi, e sosteneva invece la sua visione del divino (qui sorvolo, per ovvie ragioni, sulla *vexata quaestio* su quale sia l'autentica posizione senofanea tra monoteismo, politeismo, enoteismo e panteismo). Se tutti gli uomini – Senofane compreso – sono condannati a opinare, su quale fondamento egli può opporre una visione di dio diversa da quelle comuni? Anche qui, Senofane potrebbe aver semplicemente ritenuto la sua concezione migliore e più avanzata delle altre, dunque, una buona congettura. Il fatto che tutto si ponga su un piano congetturale non elimina la possibilità della critica, proprio perché vige il criterio del "meglio", che legittima la critica del "peggio". Perché quella sia una congettura migliore, prova a spiegarlo Deleva Caizzi (1974: 158), ricostruendo l'argomento che a suo avviso avrebbe indotto Senofane a rifiutare l'antropomorfismo: "l'uomo possiede il sapere *x* e i caratteri *a, b, c*; dio non possiede il sapere *x*, perciò non può avere i caratteri *a, b, c*". In questo modo, Senofane avrebbe colto una contraddizione interna al sapere tradizionale. E dei due caratteri del divino nel suo confronto con l'umano (la differenza epistemica e la somiglianza fisica) avrebbe scelto quello più coerente con la definizione stessa di dio come altro e superiore all'uomo, sacrificando l'altro. Ciò sarebbe alla base anche della condanna delle concezioni improprie, cioè irrispettose della divinità, allorché Senofane denuncia nei frammenti B 11 e B 12 l'attribuzione agli dèi di atti empici, come forma di blasfemia. La differenza assiologica sarebbe un prodotto di quella differenza epistemica per cui dio è e sa tutto ciò che l'uomo non può essere e sapere.

<sup>43</sup> In questo concordo pienamente con le conclusioni a cui è giunta Mogyoródi (2006).

*ha le mani*. Parmenide, insomma, accetta quell'antropomorfismo degli dèi contro cui Senofane si era scagliato (B 14).

Eppure, non dovremmo intendere questi passaggi come una mera presa di distanza polemica da parte di Parmenide, né come una battaglia di retroguardia, un regresso, un ritorno alla tradizione, secondo cui solo gli dèi sanno e noi possiamo conoscere soltanto ciò che essi ci rivelano, e non trovare cercando, come invitava a fare Senofane. Piuttosto, Parmenide sembra aver preso sul serio la peregrinazione mediterranea senofanea tra le varie osservazioni in giro per la Grecia (che lo portarono forse anche ad Elea)<sup>44</sup> e le spiegazioni congetturali, e abbia cercato una soluzione al grande problema del fondamento mancante. A segnalarlo è il fatto che quella che Parmenide presenta è una rivelazione divina dai tratti abbastanza singolari. La dea, infatti, non fa appello alla sua autorità per caratterizzare come vero ciò che dice, ma sembra, piuttosto, appellarsi alla ragione di chi l'ascolta, invitandolo più volte a ragionare, a pensare correttamente. Ciò significa che per la dea il fondamento veritativo delle sue parole non sta nella sua voce, ma nella intrinseca persuasività del contenuto dottrinale. In altre parole, se l'uomo pensa correttamente può giungere alle stesse conclusioni a cui giunge la divinità. La distanza incolmabile tra uomo e dio riconosciuta da Senofane, viene così colmata, e questo avvicinamento viene suggerito proprio da quella stretta di mano<sup>45</sup>. Si esce dalla condizione di inaggrabile incertezza conoscitiva senofanea, quella per la quale anche quando si dice il vero, non si può dire di sapere realmente, per entrare nella condizione che Livio Rossetti, con espressione felice, ha chiamato "saper di sapere"<sup>46</sup>, che segna invece la nuova proposta parmenidea. L'uomo che ascolta la dea non sa solo ciò che ella gli rivela, ma sa anche perché le cose devono stare così, e dunque è persuaso di possedere la verità (ponendosi su quel sentiero della persuasione che segue la verità – DK 28 B 2.4). Non si tratta solo di una giustificazione: anche le congetture senofanee erano giustificate, pur restando congetture. Si tratta, piuttosto, di evidenza.

Già Sesto aveva opposto al sapere congetturale sostenuto da Senofane il richiamo all'infalibilità voluto da Parmenide (in *S.E. M.* 7.111 ss., nel contesto in cui vi è la famosa citazione del proemio del poema parmenideo). L'odissea filosofica di Senofane in giro per l'Ellade, mosso da curiosità naturalistica ed etnografica, arresosi all'ineliminabile

---

<sup>44</sup> Si tratta di un dato discusso. Com'è noto, la notizia secondo cui Senofane sia stato ad Elea e avrebbe preso parte alla colonizzazione della città, è in realtà una congettura di Diels nella testimonianza A 1 (tratta da D.L. 9.18). Su questo si veda il contributo critico di Cordero (2013). Tuttavia, anche escludendo l'integrazione di Diels, restano la notizia di Diogene Laerzio circa un poema senofaneo dedicato alla colonizzazione di Elea (sempre in A 1), e quella di Aristotele (*Rh.* 1400b5 = A 13) secondo cui Senofane avrebbe insegnato agli Eleati il modo corretto per compiere sacrifici a Leucotea. Se ciò non basta per pensare alla fondazione di una scuola filosofica a Elea da parte di Senofane (cosa a cui oggi non crede più nessuno), non mi sentirei, però, di escludere che nel suo girovagare un passaggio a Elea ci sia stato, per un tempo magari breve ma sufficiente a far conoscere le sue idee e i suoi versi agli eleati.

<sup>45</sup> E non è forse un caso se la cosmologia parmenidea abbandonerà il modello uniplanare infinito per accogliere quello sferico e quindi finito.

<sup>46</sup> Rossetti (2002). Ma per una visione di più ampio respiro su Parmenide si vedano Rossetti (2017; 2020: 51–90).

indeterminatezza della ricerca, trova infine la sua Itaca a Elea, laddove Parmenide tenterà di evitare il naufragio della conoscenza trovando un punto fermo: l’autoevidenza dell’essere. Qui mi pare si noti la differenza sostanziale tra il fallibilismo di Senofane (che rende tutto *dokos*, comprese le teorie “migliori” sostenute dallo stesso Colofonio), e il fondazionalismo di Parmenide (che distingue nettamente le sue teorie, cui è attribuito lo statuto di verità, dalle *doxai* dei mortali). Si potrebbe dire che per Senofane vi sia tra le proprie teorie e le opinioni comuni solo una differenza di grado (sono tutte congetture, ma le prime sono migliori delle seconde), mentre per Parmenide vi è una differenza di natura (quella che distingue il sapere dal credere).

In questo modo, la certezza non è più un fine irraggiungibile, ma diventa un punto di partenza di ogni ricerca. Parmenide inaugura, così, un nuovo modo di intendere il pensiero, che segnerà profondamente la storia della filosofia a venire, e di cui faranno tesoro alcuni suoi immediati successori. Che dopo Parmenide la temperie fosse cambiata<sup>47</sup>, che fosse aperta una nuova prospettiva, alternativa alla precedente, mi pare lo testimoni il caso di Diogene di Apollonia, che si risolse ad aprire il suo trattato con queste parole programmatiche (DK 64 B 1):

λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἔρμηνείαν ἀπλήν καὶ σεμνήν.

Chiunque cominci qualsiasi discorso, ritengo sia necessario che presenti un principio indiscutibile, cui segua una esposizione chiara e seria.

Era cominciata un’altra storia<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Ciò non vuol dire che l’approccio senofaneico si riveli, dopo Parmenide, un binario morto. Al contrario, oltre alla fortunata stagione sofistica e poi ai vari rami dell’altrettanto fortunato indirizzo scettico, la posizione di Senofane si riaffercherà in alcuni momenti importanti del pensiero scientifico, oltre che filosofico. Ad esempio, nell’ippocratico *De prisca medicina* (Hp. VM 1.17–21) troviamo un passaggio che sembra riecheggiare proprio B 34. All’astronomo pitagorico Ecfanto di Siracusa (IV sec. a.C.), che scoprì la rotazione della Terra intorno al suo asse da occidente ad oriente, è attribuita la frase secondo cui non è possibile ottenere conoscenza reale delle cose, e che egli diceva solo ciò che gli sembrava esser vero (in Hippol. Ref. 1.15). Ancora più eloquente l’affermazione dell’atomista Metrodoro di Chio (anche lui IV sec. a.C.) secondo il quale: “nessuno di noi sa nulla, e neppure questo, se sappiamo o non sappiamo, e nemmeno se sappiamo o non sappiamo di sapere” (οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν οὐδ’ αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἶδαμεν ἢ οὐκ οἶδαμεν οὐδ’ αὐτὸ τὸ μὴ εἰδέναι καὶ τὸ εἰδέναι οἶδαμεν – DK 70 B 1). Ma tutta la storia della filosofia vedrà spesso contrapporsi e talvolta sovrapporsi l’approccio scettico e fallibilista a quello fondazionalista.

<sup>48</sup> In conclusione di questo saggio in onore di Livio Rossetti (Perugia), desidero ringraziare gli amici Nicola Galgano (São Paulo), Enrico Piergiacomi (Haifa) ed Enrico Volpe (Salerno).

## BIBLIOGRAFIA

- AYER, A. J., 1956, *The Problem of Knowledge*, London.
- BOUDOURIS, K. J. (ed.), 1989, *Ionian Philosophy*, Athens.
- BRÉMOND, M., 2020, "How did Xenophanes Become an Eleatic Philosopher?", *Elenchos* 41, pp. 1–26.
- CASATI, R., 2011, *Prima lezione di filosofia*, Roma–Bari.
- CORBATO, C., 1952, "Studi senofanei. I. Senofane Eleate? II. Il pensiero di Senofane", *Annali Triestini* 22, pp. 179–244.
- CORDERO, N.-L., 2013, "Jenófanes invitado a Elea por H. Diels (Diógenes Laercio, IX.18)", in Leão, Cornelli, Peixoto 2013, pp. 101–108.
- CURD, P., GRAHAM, D. W. (eds.), 2008, *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford.
- DECLIVA CAZZI, F., 1974, "Senofane e il problema della conoscenza", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 102, pp. 145–164.
- FINKELBERG, A., 1990, "Studies in Xenophanes", *Harvard Studies in Classical Philology* 93, pp. 103–167.
- FRÄNKEL, H., 1925, "Xenophanesstudien", *Hermes* 60, pp. 174–192 (part. tr. "Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B 34)", in: A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton 1974, pp. 118–131).
- FRÄNKEL, H., 1962, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München.
- FURLEY, D. J., ALLEN, R. E. (eds.), 1970, *Studies in Presocratic Philosophy*, London.
- GETTIER, E., 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, pp. 121–123.
- GOSTOLI, A., VELARDI, R. (cur.), 2014, *Mythologein. Mito e forme del discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, Pisa.
- IOLL, R., 2003, "Senofane B 34 DK e il conoscere", *Giornale Italiano di Filologia* 55, pp. 199–219.
- LAKS, A., MOST, G. W. (eds.), 2016, *Early Greek Philosophy*, vol. III.2: *Early Ionian Thinkers*, Cambridge–London.
- LEÃO, D., CORNELLI, G., PEIXOTO, M. (eds.), 2013, *Dos Homens e suas Ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*, Coimbra.
- LESHER, J. H., 1978, "Xenophanes' Scepticism", *Phronesis* 23, pp. 1–21.
- LESHER, J. H., 1991, "Xenophanes on Inquiry and Discovery. An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18", *Ancient Philosophy* 11, pp. 229–248.
- MARTANO JR., G. (cur.), 2002, *Discorsi per Giuseppe Martano senior*, Napoli.
- MCCOY, K., 1989, "Xenophanes' Epistemology: Empiricism Leading to Scepticism", in: Boudouris 1989, pp. 235–240.
- MESSINA, G., 2007, *Dalla fisica di Senofane all'Empedocle di Strasburgo. Studi di filosofia presocratica*, Bari.
- MOGYORÓDI, E., 2006, "Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge", in Sassi 2006, pp. 123–160.
- MOURELATOS, A., 2008, "The Cloud-Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism", in Curd, Graham 2008, pp. 134–168.
- PHILIPPOUSSIS, J., 1989, "The Gnoseological and Metaphysical Particularity of Xenophanes' Thought", in: Boudouris 1989, pp. 327–336.
- POPPER, K., 1970, "Back to the Presocratics", in: Furley, Allen 1970, pp. 130–153.

- ROSSETTI, L.**, 2002, “Parmenide e il ‘saper di sapere’”, in: Martano Jr. 2002, , pp. 147–158.
- ROSSETTI, L.**, 2014, “Anassimene vs. Anassimandro”, in: Gostoli, Velardi 2014, pp. 160–167.
- ROSSETTI, L.**, 2017, *Un altro Parmenide*, vol. I–II, Bologna.
- ROSSETTI, L.**, 2020, *Verso la filosofia: nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, N.S. Galgano, S. Giombini, F. Marcacci (eds.), Baden-Baden.
- SASSI, M. M. (ed.)**, 2006, *La costruzione del discorso filosofico nell’età dei Presocratici*, Pisa.
- SASSI, M. M.**, 2011, “Senofane fra i sofisti. Dai limiti della conoscenza (21 B34 DK) al paradosso eristico (Plat. *Men.* 80d5–e5)”, *Méthexis* 24, pp. 7–20.
- TOR, S.**, 2013, “Mortal and Divine in Xenophanes’ Epistemology”, *Rhizomata* 1, pp. 248–282.
- TOR, S.**, 2017, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes, and Parmenides*, Cambridge–New York.
- TURRINI, G.**, 1982, “Il frammento 34 di Senofane e la tradizione dossografica”, *Prometheus* 8, pp. 117–135.
- UNTERSTEINER, M.**, 1956, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze.
- VASSALLO, N.**, 2013, “Platone confutato in tre pagine”, *Domenica de Il Sole24ore*, 17 marzo.
- VITALI, R.**, 2000, *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*, Cesena.
- WARREN, J.**, 2007, *Presocratics*, Stocksfield.

MASSIMO PULPITO  
Aristoxenus High School in Taranto, Italy /  
multiplo@gmail.com

### Xenophanes and “Not-knowing of Knowing”

An examination of Xenophanes’ fragment DK 21 B 34 shows how it to some extent anticipates what is known in contemporary epistemological debate as the “Gettier problem.” According to the argument underlying this problem, it is not enough to have a “justified true belief” in order to be able to say that one has “knowledge.” As Xenophanes’ text has it, even if one were able to say something true, one would not know it yet. This is because, according to Xenophanes, no one is capable of grasping the evident truth of things, since only conjectures about everything are available. But while conjectures cannot rise above the level of pure opinion, they are not all equal: as DK 21 B 18 recognizes, they are perfectible. But what is the basis of this position, which oscillates between scepticism and fallibilism? Since perfectibility never reaches the end (namely the truth), this progress is infinite: the basis of Xenophanes’ epistemology may therefore be his physics of the infinite, which, however, is itself only a conjecture. This entails the risk of self-refutation. To avoid this peril, the doctrine of Parmenides will have to batten down the hatches.

KEY WORDS

Xenophanes, Parmenides, epistemology, scepticism, fallibilism, infinity



# Senofane DK 21 B 18 sullo sfondo della cultura milesia\*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.4

MARCO BECONI / Liceo-Ginnasio "Annibale Mariotti" /

Il frammento DK 21 B 18 (LM D53) di Senofane è conservato da Giovanni Stobeo in due punti distinti della sua opera<sup>1</sup>, con poche varianti significative. Qui di seguito si riporta il testo e l'apparato secondo l'edizione Gentili-Prato<sup>2</sup> (*Xen.* 20):

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητούντες ἐφεύρισκουσιν ἄμεινον<sup>3</sup>.

\* Il presente contributo non sarebbe nato senza l'aiuto costante, l'incoraggiamento e la generosità del prof. Livio Rossetti: chi ha la fortuna di conoscerlo, sa bene cosa questo significhi. Una precedente versione del saggio è stata discussa durante le sessioni parallele di Eleatica 2021 e si è molto giovata dei suggerimenti e delle critiche dei proff. Alexander Mourelatos *per litteras* e di Glenn W. Most: a loro va la mia gratitudine, nella consapevolezza che soltanto io sono responsabile degli errori in esso contenuti.

<sup>1</sup> Stob. 1, 8, 2; 3, 29, 41: nel primo libro dell'*Anthologium*, Stobeo lo riporta nel contesto di una serie di citazioni *περὶ χρόνου*; nel terzo libro, nel contesto di citazioni *περὶ φιλοπονίας*.

<sup>2</sup> Gentili-Prato (1979: 176–177).

<sup>3</sup> 1. *παρέδειξαν* (I), acceperunt Ritter-Preller | *ἐπέδειξαν* Tr.<sup>ed.</sup>, Steph. | (*θνητοῖσιν*) *ἔδειξαν* Meineke; ad *ὑπέδ.* Hdt. 1, 32, 9 *ὑποδέξας ἄλβον ὁ θεός* contulit H. Fränkel, Wege 341, adn. 3 || 2. *ἐφεύρισκον* (I) P, unde *ἐφεύρισκόν τι* Grot, *ἐφεύρεσκον* (I) F.

Questo distico ha da sempre suscitato grande interesse tra gli studiosi, sia per la novità del suo contenuto, sia per il carattere sorprendente della sua formulazione in rapporto alla cultura contemporanea. Il punto di partenza della riflessione critica moderna si può ravvisare in un'osservazione dei *Griechische Denker* di Gomperz, che vedeva espressa in questi versi «una teoria sullo sviluppo naturale e graduale della civiltà umana»<sup>4</sup>; già Zeller, del resto, aveva parlato di una fiducia di Senofane in una «verità scoperta solo gradualmente»<sup>5</sup>. Più in particolare, si era già notato in 18.1 un riferimento polemico ai miti delle divinità civilizzatrici (come quelli di Atena, Demetra, Dioniso e Prometeo)<sup>6</sup>, a favore di una concezione nuovissima, secondo cui la civiltà progredisce grazie ad εὐρήματα dovuti agli uomini soltanto<sup>7</sup>. Certo, restava da capire a che tipo di progresso quest'affermazione di Senofane potesse riferirsi, visto anche il pessimismo che egli sembrerebbe manifestare altrove sui frutti di alcune recenti e capitali innovazioni<sup>8</sup>. In questo senso, Untersteiner per primo ha tentato di limitare la fiducia di Senofane al solo progresso conoscitivo-scientifico: quella espressa dal poeta, cioè, sarebbe una fede nel progresso del sapere, da leggersi sullo sfondo degli altri frammenti di contenuto gnoseologico, come, ad esempio, B 34 e 35<sup>9</sup>. Pochi anni dopo, tuttavia, tanto E. Dodds quanto L. Edelstein, erano tornati ad affermare, sulla scia di Gomperz, la necessità di vedere nel frammento di Senofane la prima di una lunga serie di affermazioni di fiducia nel progresso, tecnico e scientifico ad un tempo, ottenuto per mezzo dell'indagine razionale<sup>10</sup>.

Se l'interpretazione del frammento sollevava problemi circa il rapporto tra progresso tecnico e scientifico, non meno problematico era il ruolo da riservare agli dèi nello sviluppo della civiltà umana. Anche a questo proposito, le posizioni degli studiosi sono

<sup>4</sup> Gomperz (1922<sup>4</sup>: 135): "eine Theorie in betreff der gradweisen, natürlichen Entwicklung menschlicher Kultur".

<sup>5</sup> Zeller-Mondolfo (1967: 146).

<sup>6</sup> Nestle in: Zeller-Nestle (1923: I 1, 673, n. 1). Si veda, e.g., Hom. *Od.* 8, 325; Hes. *Th.*, 664; A. *Pr.* 436–506; Pl., *Prt.* 320d seg.

<sup>7</sup> Idea che sarà ripresa da S. *Ant.* 332–375; Moschio *Trag. fr.* 7 Nauck; *Epic. Ep.* 1, 75; in ambito latino *Lucr.* 5, 1448. Si veda, in proposito, Albertelli (1939: 69, nota 1): "il secondo punto di vista [*scil.* sull'avanzamento della civiltà umana], che pone come chiaro il concetto di progresso, si manifesta per la prima volta in questo frammento di Senofane, in cosciente opposizione alla concezione della *Kultur* come dono di Dio". Così anche Mondolfo (1958: 150): "Presentando così la conoscenza come conquista umana attiva, che progredisce a poco a poco, anziché come ricezione passiva di un dono divino, Senofane mette in rilievo l'importanza essenziale che ha lo sforzo della volontà umana nel processo dello sviluppo conoscitivo: bisogna cercare, per trovare; e la ricerca implica la tensione dello sforzo come condizione di ogni scoperta e avanzamento delle conoscenze".

<sup>8</sup> Lumpe (1952: 45), sottolinea come, accanto a questa fede nel progresso, vi sia in Senofane anche un richiamo contro i pericoli di una civiltà troppo raffinata; Babut (1977: 222 seg.) interpreta quella espressa da Senofane come una fede in un complessivo sviluppo della civiltà umana, anche se provvisorio e relativo.

<sup>9</sup> Untersteiner (1956: CCXXXII seg., in part. CCXXXV–VI): "Il fr. 18 ha, dunque, un significato nettamente gnoseologico e può valere bensì come visione del progresso umano, ma solo sulla via del conoscere". Sulle argomentazioni di Untersteiner circa la lettura di B 18 sullo sfondo di B 34–35, non del tutto convincenti, si veda il prosieguito del presente contributo.

<sup>10</sup> Dodds (1973: 1–25); Edelstein (1967: 3–19). Di Dodds, si veda, in particolare, pag. 4, dove, tra le altre cose, afferma che il distico di Senofane è "a genuine affirmation of progress: the writer conceives it as a gradual process which extends into the present and presumptively into the future, and one which is dependent on man's own efforts, not on the arbitrary gift of any 'culture-god'". In questa linea di colloco anche gli interventi, e.g., di Kleingünther (1933: 40–43); Heidel (1943: 271); Guthrie (1962: 399); Fränkel (1974: 333) *et alii*.

state a lungo contrastanti<sup>11</sup>. Molto si è discusso, ad esempio, sulla natura della rivelazione e della comunicazione tra dèi e uomini, anche in rapporto all'epistemologia di Senofane. Verdenius, ad esempio, ritenne che una teoria antropocentrica di progresso come quella più volte attribuita a Senofane fosse incompatibile con la sua religiosità<sup>12</sup>. Sarà tuttavia Leshner il primo a dedicare un ampio contributo volto a confutare quella che lui definisce la “‘hymn of Progress’ reading of Fr. 18”. In contrasto con l'opinione generale, lo studioso nega che Senofane in 18.1 polemizzi con la concezione tradizionale degli dèi come benefattori del genere umano. A suo avviso, ad essere oggetto di polemica è la divinazione, la comunicazione cifrata tra dèi e uomini attraverso segni naturali e prodigi<sup>13</sup>. Questa lettura è ottenuta per mezzo di una discutibile interpretazione di ὑποδείκνυμι, che, a detta dello studioso, dovrebbe significare “to show or display in a secretive, partial or indirect manner”<sup>14</sup>. In secondo luogo, Leshner rifiuta la possibilità di leggere nel frammento un'affermazione di fede nel progresso *tout court*, che sarebbe inconciliabile con il pessimismo proprio della cultura greca arcaica; al contrario, in 18.2 si affermerebbe soltanto la superiorità dell'ἵστορίη come metodo di indagine, che conduce alla scoperta di spiegazioni migliori di quelle offerte dalla tradizione.

Più di recente, sulla scia di Leshner, si è inserito un ampio contributo di Shaul Tor, tutto teso a rileggere il frammento sullo sfondo della visione teologica di Senofane, in un quadro in cui l'indagine umana, pur nelle sue conquiste, resta significativamente limitata da quanto gli dèi decidono di rivelarle<sup>15</sup>. Prima ancora di approfondire la discussione di queste interpretazioni, è opportuno far presente che, nel dibattito successivo, la lettura ‘tradizionale’ ha continuato comunque ad essere prevalente<sup>16</sup>. Durante la stesura del presente contributo, è apparso un utilissimo saggio di Christian Vassallo<sup>17</sup>, che a partire da una disamina delle implicazioni filosofiche ed interpretative delle opposte letture di B18, rileva nel frammento l'emergere di una ‘ragione critica’, al riparo da letture anacronistiche.

<sup>11</sup> Per una ampia rassegna delle posizioni della critica riguardo a questa questione, si veda Tor (2017: 116, n. 41). Lo studioso distingue tra una ‘majority interpretation’, che nega qualsiasi tipo di rivelazione divina, da una ‘minority interpretation’, che concede che gli dèi in qualche momento possano rivelare qualcosa agli uomini. Non mancano, in realtà, posizioni più sfumate, come quella di Untersteiner (1956), che parla di rivelazioni *successive*, o di Barnes (1979), che parla di una *parziale* rivelazione iniziale.

<sup>12</sup> Verdenius (1955: 221): l'opposizione nel frammento non sarebbe tra θεοὶ ὑπέδειξαν – θνητοὶ ἐφευρίσκουσιν, ma tra ἀπ' ἀρχῆς πάντα e χρόνω ἄμεινον. Inoltre, lo studioso sottolinea il contrasto con la θεῶν προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν di B 1, 24. Si veda, *contra*, la risposta di Loenen (1956: 135–136).

<sup>13</sup> Leshner (1991: 240): “What he [*sc.* Senofane] specifically precluded was the possibility, from the very outset forward to the present time, that the gods communicated all sort of things to mortals through partial, indirect, or secretive revelations”.

<sup>14</sup> Leshner (1991: 237).

<sup>15</sup> Tor (2017: 104–154).

<sup>16</sup> Si possono ricordare, *e.g.*, i lavori, diversissimi sotto molteplici aspetti, ma tutti accomunati dal richiamo ad una lettura ‘tradizionale’, di Tulin (1993: 129–138); McKirahan (2010<sup>2</sup>: 68–69); Cerri (1999: 72); Mogyoródi (2006: 126–127); Robinson (2008: 489); Bryan (2012: 52–55); Sassi (2020<sup>2</sup>: 211); Al contrario, si richiama alla posizione di Leshner Curd (2002: 129).

<sup>17</sup> Vassallo (2022: 143 seg.).

### 2.1. 'Rivelazione' immediata o accesso divinatorio alla verità? Le interpretazioni di 18.1

Per cominciare la nostra indagine, sarà opportuno analizzare più da vicino il verso 18.1, per cercare di fare chiarezza sull'*incipit*, quanto mai discusso, del distico senofaneo.

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν (B 18.1).

"Di certo, non fin dal principio gli dèi svelarono tutto ai mortali".

Da subito il punto focale del verso, su cui si è concentrata l'attenzione degli studiosi, è stato l'aoristo ὑπέδειξαν, che già Diels, nei *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, interpretò nel senso di *occulta monstraverunt*<sup>18</sup>; anche Untersteiner, riprendendo Pfister<sup>19</sup>, sottolineò l'esigenza di interpretare ὑποδείκνυμι nel senso di 'rivelare', con un evidente richiamo alla rivelazione religiosa<sup>20</sup>. Queste interpretazioni sottolineavano il carattere attivo e palese dell'agire divino, di contro ad una umanità alla quale veniva attribuito il ruolo di mero destinatario passivo di una rivelazione di varia natura. È curioso – ma non del tutto sorprendente – che nessuno abbia prestato la dovuta attenzione ad un dato macroscopico, cioè che ὑπέδειξαν non è la lezione concorde dei manoscritti e che, come giustamente osserva T. Dorandi<sup>21</sup>, non sussistono motivazioni testuali e critiche stringenti per preferirla alla variante παρέδειξαν, attestata in un altro ramo della tradizione manoscritta. Ad ogni modo, nell'interpretazione complessiva del verso, assume molto rilievo il significato preciso da attribuire all'oggetto πάντα e all'espressione temporale ἀπ' ἀρχῆς, tenuto conto che la frase nella sua interezza è negata da οὔτοι. Indubitabile, tuttavia, era che nell'ipotesi in negativo elaborata da Senofane i mortali avessero un accesso immediato ai contenuti di una tale rivelazione.

Si poteva discutere, dunque, di quali fossero i contenuti della rivelazione divina, della sua articolazione temporale, ma non dell'immediata evidenza dei contenuti rivelati. Di contro a tale vulgata, Leshner per primo ha cercato di dimostrare che con ὑποδείκνυμι Senofane alluderebbe ad una comunicazione tra uomini e dèi per mezzo di prodigi o segni criptici<sup>22</sup>. Per giustificare ciò, egli fa riferimento innanzitutto al valore della preposizione ὑπό, che in composizione dovrebbe significare 'gradualmente' o 'segretamente'. Questi valori, tuttavia, che sono alternativi e mai coesistenti, non sono neppure attestati con certezza per ὑποδείκνυμι, così come per altri composti di ὑπό<sup>23</sup>. Sono tre i passi che vengono addotti da Leshner a sostegno di questa lettura e un esame ravvicinato è sufficien-

<sup>18</sup> Diels (1901: 41).

<sup>19</sup> Pfister (1924: col. 339).

<sup>20</sup> Untersteiner (1956: CCXXXIV).

<sup>21</sup> Cfr. Vassallo (2022: 148, n. 18).

<sup>22</sup> Leshner (1991: 237 seg.).

<sup>23</sup> Come ὑποθέω, ὑποθωπεύω, ὑποκορίζομαι, ὑπόρυνμι (cfr. LSJ *sub voc.*)

te a dimostrarne l'inconsistenza. Il primo, che pure lo studioso ritiene decisivo, è tratto dai *Memorabili* di Senofonte:

“Ὅτι δέ γε ἀληθῆ λέγω, καὶ σὺ γνώσῃ, ἂν μὴ ἀναμένης ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς, ἀλλ' ἐξαρκῆ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι σέβεσθαι καὶ τιμᾶν τοὺς θεοὺς. ἐννόει δὲ ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ οὕτως ὑποδεικνύουσιν· οἱ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τὰγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τὸ ἐμφανὲς ἰόντες διδῶσιν, καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστί, καὶ αἰεὶ μὲν χρωμένους ἀτριβῆ τε καὶ ὑγῖα καὶ ἀγήρατα παρέχων, θᾶπτον δὲ νοήματος ὑπηρετοῦντα ἀναμαρτήτως, οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων [14] ὁρᾶται, τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστίν<sup>24</sup>.”

“Che io dica la verità, potrai capirlo anche tu, se non stai ad aspettare di vedere comparire delle immagini esteriori degli dèi, ma ti accontenti di osservare le loro opere, per essere verso di loro reverente e pio. *In questo modo gli dèi si rivelano* [ai mortali nel loro agire]: gli altri, infatti, che ci offrono beni, non ce ne consegnano nessuno presentandosi alla nostra vista, e colui che regola e conserva l'universo ordinato, dove tutte le cose sono belle e buone e che perennemente fornisce a chi le usa cose che non si consumano, non si danneggiano e non invecchiano, che fanno aiutare senza fare errori, più in fretta del pensiero, costui si fa vedere nel realizzare imprese grandissime, ma è invisibile per noi quando le amministra”.

Oἱ θεοὶ οὕτως ὑποδεικνύουσι: solo una lettura sbrigativa può aver spinto a vedere in questa affermazione di Socrate un richiamo ad una comunicazione che avverrebbe “in a secretive, partial, or indirect manner”, “cryptically”. L'intero paragrafo, infatti, ci presenta Socrate intento a dimostrare quella che potremmo definire una delle più antiche formulazioni del ‘principio antropico’. Eutidemo, che inizialmente nega che gli dèi si prendano cura degli uomini, in poco tempo è costretto a riconoscere la sua sconfitta: «queste cose indicano un'attenzione affettuosa verso gli uomini (πάνυ, ἔφη, καὶ ταῦτα φιλόανθρωπα)». Quali sono ‘queste cose’? Ebbene, Socrate elenca tutta una serie di doni naturali, quali il sole, le stagioni e i frutti, ma anche di tecniche, come il fuoco, che secondo la tradizione gli dèi avrebbero donato agli uomini. Il cuore del ragionamento risiede nel non trascurare ciò che vediamo quotidianamente, tutti presi dal ricercare gli dèi in segni eclatanti: al contrario, è sufficiente l'osservazione della natura nel suo funzionamento per rivelare la bontà dell'azione divina nel mondo. È evidente, pertanto, come in nessun modo si possa leggere qui un riferimento ad una comunicazione segreta, cifrata o parziale tra dèi e uomini. Al contrario, ciò che Socrate sostiene è l'esatto opposto: l'operare degli dèi è sì, nella maggior parte dei casi, silenzioso, ma è del tutto trasparente: basta che gli uomini prestino attenzione a ciò che li circonda per accorgersi della benevolenza del loro agire. In altri termini, egli non si occupa delle modalità *criptiche* della comuni-

<sup>24</sup> X. *Mem.* IV, 3, 13–14 (trad. Santoni 1997).

cazione divina, ma del *rivelarsi* del divino all'umano nella sua benevolenza: un rivelarsi che di segreto non ha nulla<sup>25</sup>.

Altrettanto infruttuoso è il secondo luogo che Leshner cita a sostegno della sua ipotesi, vale a dire Erodoto I, 32: πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρριζῶν ἀνέτρεψε, «a molti il dio ha mostrato la felicità e poi li ha abbattuti e distrutti». Anche in questo caso, uno sguardo al contesto è sufficiente a mostrare come ὑποδέξας sia un 'mostrare' concreto, nient'affatto 'segreto'. L'unico luogo, invece, dove ὑποδείκνυμι è attestato con certezza nel senso di 'mostrare segretamente' è in un passo tratto dagli scolii di Tzetzes all'*Alessandra* di Licofrone (v. 344): φρυκτὸν ὑποδείξας τοῖς Ἑλλησιν, «Sinone avendo mostrato di nascosto ai Greci un segnale di fuoco»: ma può un unico riscontro, tratto da un erudito del XII secolo, spiegare il valore di questa voce in Senofane, per di più in un contesto del tutto differente e che non lo richiede esplicitamente?

Al di là del piano strettamente linguistico, anche su quello concettuale nessuna ambiguità sussiste nell'idea di rivelazione di saperi cui allude Senofane: dietro a πάντα, oggetto di ὑποδείκνυμι, si nascondono saperi di tipo tecnico-scientifico, non indicazioni morali, liturgiche o pratiche; al contrario, il linguaggio 'criptico', 'parziale', 'segreto', cui allude Leshner, è proprio soprattutto del linguaggio oracolare. Come il verso 18.2 dimostra inequivocabilmente, Senofane contrappone alla rivelazione divina l'attività di ricerca e scoperta guidata dalla razionalità umana. Questa attività porta alla scoperta di nuove conoscenze, mentre, attraverso la divinazione, gli dèi svelano il futuro, distolgono da – o inducono in – errori fatali, ricordano agli uomini i doveri nei loro confronti; in nessun caso, tuttavia, risulta che la divinazione fosse adoperata allo scopo di scoprire qualcosa di più sul funzionamento della natura, proprio perché il concetto di un 'sapere' fondato, contrapposto al mero 'sentito dire', si sviluppa di contro a quello presupposto dalla pratica divinatoria.

Trovo ancora più congetturale l'argomentazione di Tor. Egli, dopo aver analizzato ampiamente i caratteri propri della divinazione nel mondo greco, cerca di dimostrare che Senofane non avrebbe negato la divinazione *tout court*, ma solo *un tipo* di divinazione, quello cioè in forma di comunicazione criptica, cui alluderebbe con ὑποδείκνυμι. A questo proposito, egli si spinge ad ipotizzare che il frammento A 52 di Senofane, tratto dal *De divinatione* di Cicerone, in cui si afferma che *Colophonius Xenophanes, unus qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit*, sia proprio derivato da un fraintendimento di 18.1: Cicerone, come Leshner, avrebbe visto solo un lato della medaglia. A ciò, Tor

<sup>25</sup> Se ciò non bastasse, è sufficiente sollevare lo sguardo a poche righe più sopra, quando Eutidemo allude alla celebre conversazione amichevole che Socrate avrebbe intrattenuto col suo δαίμων e con gli dèi più in genere: Σοὶ δ', ἔφη, ὦ Σώκρατες, εὐόκασιν ἔτι φιλικώτερον ἢ τοῖς ἄλλοις χρῆσθαι, εἴ γε μηδὲ ἐπερωτώμενοι ὑπὸ σοῦ [13] προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρῆ ποιεῖν καὶ ἅ μή ("Con te, o Socrate, sembra che si comportino in modo ancora più amichevole che con gli altri, se davvero, senza essere interrogati da te, ti anticipano quello che conviene fare e quello che non conviene" – trad. Santoni 1997). Si parla di comunicazione tra gli dèi e un uomo, Socrate, in un contesto qui davvero inequivocabile, e Senofante utilizza quello che potremmo definire uno dei termini tecnici della divinazione, προσημαίνω. Se qualche riga più sotto avesse voluto chiarire il modo corretto di intendere questo σημαίνειν, non avrebbe fatto altro che ripetere lo stesso verbo, preceduto da οὕτως. Non l'ha fatto, semplicemente perché non è ciò che intendeva dimostrare.

aggiunge che B 32, «quella che chiamano Iride è anch'essa per natura una nube, purpurea, scarlatta e verde a vedersi», si accorderebbe bene con il rifiuto di questo tipo di divinazione, dato che Iris è tradizionalmente vista come messaggera degli dèi (Hom. *Il.* 15, 158–159; Hes. *Th.* 780–781). Ora, questi assunti sono tutti e due troppo congetturali per poter essere accolti. In primo luogo, il *funditus* di Cicerone, che significa propriamente 'dalle fondamenta', 'dalla radice', presuppone il riferimento ad un ragionamento più esplicito, più ampio e meglio fondato di quello sviluppato in 18.1. Senza contare, poi, che dietro *funditus* Cicerone potrebbe aver richiamato l'intero impianto della teologia di Senofane, non certo un'affermazione importante ma che, per quanto ne sappiamo, poteva benissimo restare isolata. Quanto ad Iris, il frammento B 32 si spiega perfettamente a partire dalla critica all'antropomorfismo delle divinità della tradizione: Iris non è smentita nella sua natura divina in quanto messaggera degli dèi, ma in quanto interpretazione in chiave divina di un fenomeno naturale, conoscenza che Senofane desume da Anassimandro, come avrò modo di argomentare più oltre.

Corollario di un'interpretazione di ὑποδείκνυμι in riferimento alla divinazione è altresì il valore preciso che si pretende di attribuire ad ἀπ' ἀρχῆς. Tanto Leshner quanto Tor, infatti, hanno dato alla preposizione ἀπό non il valore di 'in principio', ma 'dal principio in avanti'<sup>26</sup>. Per loro, ὑπέδειξαν non si prefigura come un'azione iniziale, aurorale, degli dèi verso gli uomini, ma piuttosto come una comunicazione continua, che si protrae fin dal principio; in questo senso, Tor arriva anche ad intendere l'aoristo con valore gnomico<sup>27</sup>. È vero che la preposizione ἀπό, in espressioni temporali, presenta spesso questo valore, indicando il momento a partire dal quale un determinato stato di cose sussiste<sup>28</sup>. Tuttavia, come l'analisi di questi passi suggerisce, quando ἀπό assume questo valore, è generalmente accompagnato da avverbi come αἰεὶ, νῦν, ἔτι o da verbi di aspetto durativo o resultativo; altrove, è il contesto a suggerire il protrarsi di un determinato stato di cose. A tal proposito, è istruttivo il confronto con Senofane B 10, ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὁμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασιν πάντες, dove ἐξ ἀρχῆς è sicuramente adoperato in questo valore in virtù di μεμαθήκασιν. Al contrario, il contesto di B 18 suggerisce l'esatto opposto: non solo l'aoristo ὑπέδειξαν ha qui un chiaro valore puntuativo, perché si contrappone ai presenti ζητοῦντες ed ἐφευρίσκουσιν, ma si osserva chiaramente una opposizione tra οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς e ἀλλὰ χρόνῳ del verso successivo, che viene del tutto smorzata qualora si assegni ad ἀπό valore continuativo. Senofane contrappone volutamente un *ipotesico* stato iniziale di conoscenza perfetta come dono divino ad un sapere acquisito faticosamente, nel tempo, dall'indagine umana. Se continuativo è il ricercare, e quindi lo scoprire di tanto in tanto qualcosa da parte degli uomini, tale non sarà l'aver appreso ἀπ' ἀρχῆς direttamente dagli dèi.

<sup>26</sup> Leshner (1991: 232–233); Tor (2017: 120 con la nota 54).

<sup>27</sup> Tor (2017: 121).

<sup>28</sup> Si veda LSJ, s.v. ἀπό II: "in narrative, τὸ ἀ. τούτου or τοῦδε, from this point onwards, Hdt. 1, 4, 2, 99; ἀ. τούτου τοῦ χρόνου Hdt. 1, 82; X. An. 7.5.8; τὸ ἀπ' ἐκείνου, Luc. Tox. 25; ἡμέρη δεκάτη ἀφ' ἧς, Hdt. 3.14, etc.; δευτέρῃ ἡμέρῃ ἀ. τῆς ἐμπρήσιος Hdt. 8.55, cfr. X. An. 1.7.18, etc.; ἀφ' οὗ χρόνου X. Cyr. 1.2.13".

## 2.2. L'esigenza di un superamento dell'interpretazione 'tradizionale' di 18.1

L'insieme di queste considerazioni dimostra l'inconsistenza dell'ipotesi secondo cui in B 18.1 prenderebbe forma una polemica con la divinazione. Resta da chiarire quale sia il valore da assegnare a ὑπέδειξαν nel contesto complessivo del verso. Comincerei con l'osservare, a questo proposito, che nemmeno l'eccessiva enfasi sulla dimensione religiosa della 'rivelazione' divina, avanzata dalla critica precedente, coglie nel segno. Come già ricordato, Untersteiner, richiamandosi a Pfister, aveva sottolineato con forza che qui ὑποδείκνυμι alluderebbe alla 'rivelazione' divina, al pari del tecnico ἀποδείκνυμι (con il derivato ἀπόδειξις)<sup>29</sup> con il palese intento di ricollegarlo al complesso dei frammenti senofanei di contenuto gnoseologico, rifiutando la lettura di B 18 come primo esempio di "storia del progresso che ha determinato la civiltà". Nella ricostruzione di Untersteiner, i θεοί, che conoscono la verità, rivelano l'intera realtà agli uomini, o almeno al σοφός (che Untersteiner identifica con Senofane stesso, sulla base di B 34), perché ai comuni mortali è riservato un accesso graduale, attraverso il δοξάζειν εὐοικία τοῖς ἐτύμοισι, che li porterebbe poi ad ἐφευρίσκειν ἄμεινον<sup>30</sup>.

Anche una simile enfasi sulla dimensione religiosa del 'rivelare' finisce per snaturare il senso complessivo del distico, in quanto l'oggetto della scoperta umana è detto chiaramente da Senofane 'migliore' rispetto all'ipotetico dono divino iniziale<sup>31</sup>, ciò che produce un'evidente squalificazione dell'azione divina, se interpretata in senso letterale. A confermare autorevolmente questa linea interpretativa provvede lo stesso verso 18.2, che non può funzionare come capovolgimento di 18.1, ma, semmai, come suo completamento: l'attività dell'indagine umana si mostra nella sua grandezza proprio di contro a qualsiasi ipotetica benevolenza divina posta al principio della storia. Del resto, nessun indicatore permette di presumere che la consapevolezza che il dio sia ἀλήθεια si configuri come un'acquisizione o contenuto cui Senofane, e Senofane soltanto, avrebbe accesso in qualità di σοφός ispirato dal dio. È evidente, dunque, che ὑποδείκνυμι, riferito all'azione divina nei confronti dell'umanità, non può valere né come un richiamo ad una comunicazione criptica, né come un rimando ad una rivelazione originaria che delineerebbe per l'uomo i confini e le modalità di accesso alla verità; ὑποδείκνυμι è, molto più semplicemente, un 'mostrare', un 'indicare', che richiama, per negarlo, un mai esistito stadio primigenio della

<sup>29</sup> Untersteiner (1956: CCXXXV).

<sup>30</sup> Questa la sua parafrasi (Untersteiner 1956: CCXXXV): "θεοί, che conoscono ἀλήθειαν, φύσιν, in quanto essi stessi sono ἀλήθεια, φύσις rivelano πάντα, cioè l'universa realtà – che si interpreta, appunto, come panteismo–; ma, da parte degli uomini la conquista dei πάντα, raggiunta per mezzo di εἰδέναι, è graduale: il σοφός vi riesce subito, anzi, in un primo tempo unico tra gli uomini, mentre gli altri possiedono solo il δόκος. Tuttavia, anche θνητοί, passando attraverso lo stadio intermedio del δοξάζειν «εὐοικία τοῖς ἐτύμοισι» possono ἐφευρίσκειν ἄμεινον, vale a dire progrediscono verso conoscenze sempre più εὐοικία τοῖς ἐτύμοισι e quindi a un dato momento potranno identificarsi col σοφός ο, comunque, avvicinarsi al massimo grado a costui, anche se Senofane, nell'orgoglio della sua scoperta, sembra addirittura escludere che ciò possa accadere: οὐδέ τις ἔσται εἰδώς (...) ἄσσα λέγω".

<sup>31</sup> Questo vale sia nel caso si interpreti ἄμεινον come neutro sostantivato, sia come avverbio (secondo la proposta avanzata da Leshner 1991: 246).

storia umana, in cui gli dèi avrebbero mostrato all'uomo la realtà nel suo funzionamento e le tecniche per dominarla. Fra l'altro, più che di 'rivelazione', sarebbe corretto parlare di 'svelamento', dove il concetto di mostrare 'ciò che sta dietro' le cose è richiamato dall'uso della preposizione ὑπό ed è anzi uno dei suoi valori più frequenti.

Nel nostro tentativo di chiarire il senso di B 18.1, proviamo ora ad indagare il valore da attribuire all'oggetto dell'ὑποδεικνύναι divino, vale a dire πάντα. Si è più volte ribadito in passato come sarebbe impossibile comprendere B 18.1 estrapolandolo dal contesto di quelli che sarebbero i suoi due riferimenti polemicamente più immediati: da un lato, il mito delle divinità civilizzatrici, dall'altro, l'ipotesi di una progressiva decadenza della civiltà umana, di cui abbiamo testimonianza nelle *Opere e i Giorni* esiodee (Hes. *Op.* 106 seg.). È noto che l'idea di una graduale scoperta e perfezionamento delle arti, del tutto ovvia per il nostro sentire comune, fu sconosciuta ai Greci d'età arcaica<sup>32</sup>. In Omero e in Esiodo, le arti e le tecniche sono in genere un dato preconstituito: il primo schema interpretativo che si sviluppa vi riconosce dei doni divini, compiuti e perfetti fin dal principio. A ben vedere, per di più, non sempre gli uomini avrebbero avuto bisogno della 'tecnica' in senso stretto: alcuni ben noti miti della tradizione presentavano l'umanità delle origini in uno stato di perfetta beatitudine, come nel già citato mito esiodeo dell'età dell'oro: quando gli uomini si trovarono a godere dei frutti che la natura offriva spontaneamente, senza conoscere fatica e dolore. Altrove, era l'iniziativa di alcuni dèi ad aver fornito agli uomini i loro saperi, come nelle figure di Prometeo, Atena, Demetra e Dioniso<sup>33</sup>. In Esiodo, non a caso, il furto di Prometeo si colloca in uno stadio dell'evoluzione dell'umanità in cui la tecnica si è rivelata necessaria per la sopravvivenza stessa dell'uomo in una natura divenuta ormai ostile<sup>34</sup>. Senza dilungarsi in esemplificazioni, basti ricordare i doni che lo stesso Prometeo, questa volta in Eschilo, si vanta d'aver fatto agli uomini in una lunga *rhexis* del *Prometeo Incatenato* (E. *Pr.* 436 ss.): la conoscenza e il pensiero, l'abilità di costruire case e edifici, di riconoscere le stagioni, il sorgere e il tramontare degli astri, il numero, la scrittura, la navigazione, l'uso degli animali nel lavoro, la medicina e la stessa divinazione (perché di τέχνη si tratta!)<sup>35</sup>.

Nell'interpretazione tradizionale, il lungo elenco del *Prometeo* sarebbe significativo per due ragioni: in primo luogo, perché sottolineerebbe il carattere compiuto e definitivo dei doni divini, esattamente ciò che Senofane nega in 18.2 con l'uso di ἄμεινον; in secondo luogo, perché vi comparirebbero saperi che la generazione di Senofane, e quella immediatamente precedente, aveva largamente incrementato, sconfessando con l'espe-

<sup>32</sup> Albertelli (1939: 69).

<sup>33</sup> Si veda, in proposito, la nota 6 del presente contributo.

<sup>34</sup> Hes. *Op.* 42 ss.

<sup>35</sup> Guthrie (1962: 400) ha ipotizzato che Eschilo si sia basato, nel suo elenco, su resoconti di εὐρήματα umani, da lui poi attribuiti a Prometeo in virtù della finzione scenica: richiamandosi al resoconto di Diodoro Siculo (D.S. I 8), in cui si riconosce come unico maestro dell'umanità il τὸ συμφέρον (il 'vantaggio', il 'guadagno'), Guthrie ha creduto di poter far risalire la matrice di tale tradizione alla filosofia pre-atomistica di V secolo a.C.

rienza una diffusa *communis opinio*<sup>36</sup>. Che l'attività di Senofane, orientata all'espansione dei saperi, sia nata e si sia sviluppata a partire da quella rapsodica, e forse proprio contro quella tradizione poetica che tanto egli aveva frequentato, è un dato fuori discussione: la sua vigorosa *vis polemica* si scagliava in particolare contro Omero ed Esiodo, mettendone in discussione la pretesa di essere maestri, a partire dalle incongruenze della loro Weltanschauung (si veda B 10 e, di contro, B 11). Questo retroterra, su un piano generale, è innegabile, ma è forse verosimile che il quadro delineato da Senofane si riduca ad una pura e semplice polemica con i miti di questa tipologia?

Quello delineato in 18.1 è un orizzonte piuttosto generico, che richiama alla mente i miti delle divinità civilizzatrici o dell'età dell'oro, ma non si lascia affatto appiattare su di essi. Senofane di fatto capovolge questi miti, specie circa la visione della storia umana come progressiva decadenza; tuttavia, quel suo parlare di θεοί, senza ulteriori qualificazioni, di πάντα, anch'esso lasciato nel vago, di un ἄπ' ἀρχῆς che fa sfumare nelle nebbie del tempo qualsiasi tentativo di collocazione cronologica più esatta, denota l'intenzione di delineare un *exemplum fictum*: uno stadio iniziale della civiltà in cui l'uomo, in virtù di una rivelazione divina, avrebbe avuto pieno accesso alla verità, stadio che non si è mai verificato, ma anzi è sconfessato dalla progressiva acquisizione di conoscenze, in forza di una ricerca corale e indefessa. A me pare che non sia casuale che una delle principali difficoltà riscontrate dalla critica sia consistita proprio nell'espressione οὔτοι (...) πάντα: essa ha di fatto spaccato gli studiosi tra quanti sostenevano l'esigenza di vedervi una negazione radicale e complessiva di qualsiasi ipotetica rivelazione iniziale, e facevano di Senofane un razionalista, addirittura precursore dell'Illuminismo (si pensi, e.g., al caso di K. Popper); e quanti, invece, in modo senz'altro più equilibrato, rivendicavano il fatto che a rigore, linguisticamente, "non tutto" deve pur significare che *qualcosa* agli uomini sia stato rivelato. Ebbene, a mio avviso, una simile contrapposizione nasce proprio dall'errore di leggere come affermazione rigorosa quello che invece, in Senofane, costituisce soltanto la generica costruzione di un *exemplum fictum*: uno stadio iniziale, immaginato in forma astratta, che ha quale unico scopo di essere negato subito dopo, e che, in quanto tale, non ha nessuna pretesa di sistematicità, né può essere adoperato come base per generalizzazioni teoretiche. Gli dèi vi compaiono infatti come semplici 'garanti' di tale ipotetico stato iniziale di cose, che viene subito declassato a poco significativo. Un uso, questo, che ci è testimoniato per Senofane anche dal frammento B 38 ("Se Dio non avesse fatto il biondo miele, direbbero che i fichi sono molto più dolci"), dove il richiamo al dio può essere letto solo come equivalente di un "se non esistesse il biondo miele...". Questo distico, in realtà, non offre appigli né a quanti vorrebbero assegnare primati storici di 'razionalismo', né a quanti, richiamandosi al 'pessimismo' della cultura greca arcaica o alla pervasività dell'interpretazione religiosa, vorrebbero salvare la 'religiosità' di Senofane.

---

<sup>36</sup> Su questo punto cruciale, si veda *infra*. Intanto, varrà la pena ricordare un testo centrale, vale a dire B 19, in cui Senofane manifesta la sua ammirazione (θαυμάζειν) per il sapere astronomico di Talete: cos'altro, più delle sue scoperte (o di quelle dei σοφοί della generazione precedente), poteva sconfessare la credenza ingenua in una perfetta conoscenza del cielo donata agli uomini dal dio?

Gli dèi non hanno donato agli uomini saperi compiuti, perché gli uomini ne scoprono di migliori; e se l'umanità sa fare sempre di meglio, è assurdo immaginare che lo stadio della sua perfetta beatitudine sia da collocare all'origine dei tempi.

In effetti, ciò che Senofane nega in B 18, vale a dire un ipotetico stato iniziale della civiltà in cui l'uomo abbia avuto pieno accesso al sapere a seguito di una 'rivelazione' divina, si accorda naturalmente con la nota polemica sull'antropomorfismo e lo sforzo conseguente di delineare una teologia negativa: ciò che, a sua volta, è parte – ma solo una piccola parte! – di un più complessivo orientamento di Senofane verso il sapere nella molteplicità delle sue forme, così pure verso la nascente comunità dei σοφοί; del resto è proprio per questo motivo che trovo inconcepibile provare a ricacciare questo intellettuale poliedrico indietro, fino a chiuderlo nella sfera delle 'ragioni narrative'. È comunque risaputo che uno dei punti più alti della riflessione di Senofane è costituito dall'elaborazione di una raffinatissima teologia negativa, a partire da un uso del tutto pionieristico dei dati forniti dall'osservazione antropologica (raccolti, ma non elaborati, da Ecateo), nonché della sua geniale intuizione. Per mezzo di essa, Senofane si sforza di epurare l'immagine del divino da tutte quelle scorie che l'immaginazione umana vi ha depositato, attribuendo agli dèi ogni sorta di nefandezza, vizio o crimine (si vedano, *e.g.*, B 11, 12, 14). Per la prima volta, la ragione si esercita nel definire un criterio di 'credibilità' del divino. Questa teologia negativa era poi affiancata dall'elaborazione 'positiva' di un'immagine fededegna di Dio (*e.g.*, B 23, 24, 25, 25), dei cui risultati sarà erede larga parte della tradizione speculativa successiva.

Questa immagine 'positiva' del divino deve moltissimo al costante confronto con la tradizione epico-epica, che viene negata punto per punto<sup>37</sup>. Si prendano, ad esempio, i caratteri del Dio-Uno: mentre gli dèi omerici dovevano lanciarsi giù dall'Olimpo sulla terra per poter influenzare gli eventi umani, il Dio di Senofane è immobile (B 26: "sempre nello stesso posto permane, e per nulla si muove, né gli si addice spostarsi ora in un posto ora in un altro"); se ad un cenno di Zeus trema tutto l'Olimpo, egli non ha neppure bisogno di scuotere il capo (B 25: "ma, immune da fatica, con la volontà del pensiero tutto fa vibrare"); né sarebbe possibile ingannarlo o coglierlo in fallo, perché "tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode" (B 24). Questo è un capovolgimento sistematico dei caratteri tradizionali del divino e trova in B 18 un suo naturale prolungamento: qui, Senofane non fa altro che negare, e capovolgere, la spiegazione tradizionale del progresso umano come frutto di successivi doni divini<sup>38</sup>. È sempre, dunque, nel

<sup>37</sup> Questo dato, messo in luce tra gli altri da Zeller, Calogero, Untersteiner, è stato ribadito da Guthrie (1962: 374 seg.) e può essere considerato ormai pacifico (per ulteriori rimandi bibliografici, si veda Untersteiner (1956: CLXXXV).

<sup>38</sup> Contro questa teoria antropocentrica di progresso, a nulla vale il richiamo di Verdenius alla θεῶν προμηθειῶν αἰὲν ἔχειν di B 1, 24 (Verdenius 1955: 221). Visto che Senofane vi ricopre il ruolo di *arbiter bibendi*, nell'elegia B 1 il richiamo alla divinità è d'obbligo; interessante però è vedere come egli già colga l'occasione per avanzare elementi di critica alla concezione tradizionale. Al contrario, nelle elegie di Senofane, gli dèi sono figure puramente convenzionali, assenti come soggetti attivi e tutta la sua riflessione teologica è dedicata ad elaborarne un'immagine diametralmente opposta.

contesto di una 'purificazione' del divino dalle incrostazioni della fantasia umana che Senofane nega una tipologia di rapporto che è semplicemente incompatibile con il suo Dio-Cosmo non personale<sup>39</sup>. In altre parole, il processo di de-umanizzazione degli dèi passa anche attraverso la messa in discussione di tutte quelle forme di rapporto e scambio che la religione tradizionale aveva ipotizzato: è qui, sì, che si spiega anche il rifiuto della divinazione, che solo Senofane poteva aver teorizzato per primo<sup>40</sup>.

### 3.1. L'interpretazione di 18.2: ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες

Nel secondo verso, Senofane passa a proclamare una verità senza precedenti, formulata in un linguaggio che non può che lasciare meravigliati: un ἀπροσδόκητον in perfetto stile senofaneo: «ma gli uomini stessi, con il tempo, cercando, trovano ciò che è meglio». Ogni singolo termine adoperato in questo verso è, ad un tempo, privo di precedenti e destinato ad influenzare tutta la speculazione successiva. Si può ben dire di trovarsi di fronte al primo tentativo di teorizzazione e storicizzazione dell'indagine 'scientifica', di cui si individuano tutti gli elementi essenziali: lo ζητεῖν, il processo di indagine, fatto per tentativi successivi e parziali; il χρόνος, il tempo che solo permette di individuare e correggere l'errore, che sconfessa le verità precostituite, e consente di elaborarne di più adeguate; l'εφευρίσκειν, la scoperta inaspettata di qualcosa di nuovo (εφ-ευρίσκειν), che corona lo sforzo continuo della razionalità; infine, l'ἄμεινον, che sancisce il carattere parziale di qualsiasi ἀλήθεια, perché il tempo non mancherà di mostrare i suoi possibili limiti.

Al confronto, il primo verso non ha che una funzione molto generica, quella cioè di richiamare, in negativo, un'ipotesi che poi viene capovolta punto per punto: la negazione οὔτοι è il naturale preludio dell'avversativa ἀλλὰ; ἀπ'ἀρχῆς trova il suo capovolgimento in χρόνῳ, così come πάντα in ἄμεινον; il soggetto di 18.1, θεοί, è capovolto dal soggetto sottinteso θνητοί. Infine, nel vero e proprio cuore concettuale del distico, l'opposizione tra ὑπέδειξαν e ζητοῦντες εφευρίσκουσιν non si limita a delinare una generica teoria sul progresso, ma costituisce la prima e grande intuizione della dinamica che presiede a qualsiasi scoperta e della storicità delle acquisizioni del sapere umano.

Soffermarci più da vicino su ciascuno dei termini adoperati da Senofane aiuta ad apprezzare adeguatamente la novità e la portata di B 18. Innanzitutto, il verbo ζητεῖν. Dalla radice δζα-, il greco ha ricavato il più antico δίζημαι e il più recente ζητέω, che

<sup>39</sup> Il Dio-Uno di Senofane – non va dimenticato – non è simile all'uomo né per figura, né per pensiero (νόημα, cfr. B 23).

<sup>40</sup> È evidente, infatti, che non si può accogliere l'ipotesi di Tor secondo cui Senofane avrebbe ammesso un tipo di divinazione, contrapposto al fraintendimento di quest'ultima proprio dell'uomo comune. Oltre che in contrasto con la testimonianza già ricordata di Cicerone, questa posizione si spiegherebbe male nel quadro complessivo della proposta culturale da lui avanzata e, a maggior ragione, nel quadro della sua riflessione teologica, che, negando la personalità del Dio-Uno in quanto frutto di antropizzazione, nega anche quelle forme tradizionali di rapporto con gli dèi che l'antropomorfismo aveva fatto immaginare.

finì per prevalere sul primo nel V secolo a.C. Infatti, ζῆτέω, che è di uso abbastanza raro in età arcaica<sup>41</sup>, è usato normalmente per indicare la ricerca di una *persona* o di un *oggetto*, il ‘mettersi sulle tracce di’ qualcuno o qualcosa, analogamente a δίζημαι. Nel *corpus* dei cosiddetti presocratici, la prima attestazione di ζητεῖν è proprio in Senofane. Eraclito (DK 22 B 22, B 101) e Parmenide (DK 28 B 4, 2; B 7, 2; B 8, 6<sup>42</sup>) preferiscono avvalersi della forma più antica (δίζησθαι, ἐδίζησάμεν, δίζησιος) pur riferendola all’indagine intellettuale e forse ispirandosi al modello di Senofane. Solo a partire dal V secolo, infine, comincia ad essere attestato nel lessico giuridico (ζ. τὸν αὐτόχειρα – S. OT 266; τοὺς δράσαντας – Th. 6, 27) e, ciò che a noi più interessa, in quello scientifico, nel senso di ‘cerco di conoscere, scoprire’, ‘ricerco’<sup>43</sup>. Sarà poi soprattutto con Platone che lo ζητεῖν verrà ad indicare l’indagine filosofica, insieme ai sostantivi derivati ζήτημα e ζήτησις; l’uso troverà definitiva consacrazione in Aristotele.

Che proprio a Senofane si debba la prima attestazione di questo verbo con quella sfumatura scientifico-conoscitiva che in seguito diverrà canonica nel lessico filosofico è altamente significativo. Quello di Senofane, lungi dall’essere un impiego generico come vorrebbe Leshner, è al contrario la prima, indubbia attestazione di ζητέω nel senso di ricerca di contenuti di sapere, il primo tentativo di teorizzare il processo della ricerca tecnico-scientifica a partire dalla metafora della ricerca di persone ed oggetti concreti. Come i casi di Parmenide, Eraclito, Archita e le riprese in Platone dimostrano, l’uso successivo dipende *anche*, se non soprattutto, da Senofane. Questi applica all’indagine intellettuale una metafora che appare legata all’idea che l’accesso al sapere non sia immediato, né tanto meno ispirato da chissà quale divinità, come fu usuale pensare in larga parte della cultura coeva, bensì un faticoso cammino compiuto autonomamente dall’umanità, che comporta un’indagine protratta nel tempo (χρόνω), fatta anche di errori e piste false.

L’espressione di Senofane non sorprende soltanto per l’innovativa scelta lessicale, ma anche per il fatto che la forma participiale ζητοῦντες, congiunta al sottinteso soggetto θνητοί, non indica tanto i ‘ricercatori’ come singoli, quanto piuttosto l’umanità nel suo sforzo di indagine collettiva. Il senso della frase e la costruzione complessiva, infatti, non suggeriscono affatto una distinzione netta tra il σοφός e l’uomo comune: se Senofane avesse voluto ottenere questo effetto, probabilmente avrebbe sostantivato il participio, cosa del resto non impossibile nel tessuto metrico del verso. In questa prospettiva, perde consistenza l’ipotesi di Untersteiner, in virtù della quale non l’uomo comune

<sup>41</sup> Se ne conta un’unica attestazione in Omero (Hom. *Il.* 14.258, contro i 14 casi di δίζημαι), una in Esiodo (Hes. *Op.* 400), e un paio negli inni omerici (hHom. *h.Ap.* 215; *h.Merc.* 392); compare in Alcmane (Alcm. 33.8, nella forma dorica ζαρτέω), in Solone (Sol. 27.10) e nel *Corpus Theognideum* (684, 1134).

<sup>42</sup> Bisognerebbe precisare che Parmenide è sì il primo a coniare la forma δίζησιος, come sostiene Coxon (2009: 289), ma questa forma, nel suo uso riferito all’indagine intellettuale, dipende chiaramente da Senofane.

<sup>43</sup> Interessante, a questo proposito, anche per la vicinanza con Senofane, è l’uso che ne fa Archita, in un passo che ci è conservato da Stobeo (DK 47 B 3): ἐξευρεῖν δὲ μὴ ζητοῦντα ἄπορον καὶ σπάνιον, ζητοῦντα δὲ εὐπορον καὶ ῥάδιον, μὴ ἐπιστάμενον δὲ ζητεῖν ἀδύνατον. Ma ancora più sorprendente, e ancora in attesa di una indagine adeguata, il legame di Senofane B 18 con Alcmeone B1: περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι... (cfr. Sassi 2020: 211 ss., per una rapida discussione del frammento di Alcmeone sullo sfondo di Senofane).

ma solo il σοφός può vantare un accesso diretto all'ἀλήθεια. Al contrario, l'opposizione su cui è costruito il distico, esige di contrapporre ai θεοὶ benefattori della tradizione, l'insieme degli θνητοί che, in virtù di un'indagine indefessa, scoprono verità sempre migliori. Questo non toglie nulla all'orgoglio con cui Senofane, egli stesso uno di questi ζητοῦντες, deve aver rivendicato la novità del suo sapere, lo stesso orgoglio che si manifesta nell'ἡμετέρη σοφίη del frammento B 2. Tuttavia, il carattere *collettivo* dell'indagine umana è fondamentale per comprendere come Senofane stia qui considerando il *complesso* della storia della civiltà, non questo o quello sviluppo recente: le sorprendenti acquisizioni della scienza ionica, ottenute per mezzo di metodi innovativi che Senofane stesso si trova ad applicare, hanno rappresentato la base di esperienza diretta da cui Senofane ha tratto una generalizzazione valida per l'intero sviluppo della civiltà umana.

In questo senso, si capisce meglio il dativo χρόνω, che ha comunemente il significato di 'con il tempo', 'nel corso del tempo'. Con questa espressione, Senofane ha voluto caratterizzare la dinamica stessa della ricerca: il tempo ne rappresenta un ingrediente essenziale, visto che lo ζητεῖν non è un accedere diretto alla verità per ispirazione o rivelazione, ma presuppone il tentativo, l'esperimento, l'insuccesso, insomma, un'idea di verità fortemente innovativa rispetto a quella figlia di Mnemosyne e dell'ispirazione, tipica della tradizione rapsodica. C'è quindi un'evidente dimensione temporale dell'indagine, che la definisce in uno dei suoi elementi essenziali. In questo, Senofane sembra quasi riecheggiare Talete, il quale, secondo Diogene Laerzio (D.L. I 35 = DK 11 A 1) avrebbe affermato: σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα. In questa massima, tanto la presenza di χρόνος quanto il richiamo all'εὕρισκειν ricordano da vicino il concetto poi sviluppato da Senofane: e non stupirà che si debba proprio a Talete un'intuizione di questo tipo, come avremo modo di vedere tra poco. Tuttavia, Senofane raggiunge una consapevolezza ancora più ampia, perché in lui, come dimostra la polemica implicita in 18.1, χρόνω rimanda altresì a tutta l'evoluzione storica della conoscenza e del sapere umano, in una prospettiva a volo d'uccello che prende consapevolezza del carattere *storico* dello sviluppo scientifico. È qui che si capovolge il mito dell'età dell'oro e della progressiva decadenza umana; è qui la prima, sorprendente intuizione, ancorché generica, dell'esistenza di una *storia* della scienza, di una *storia* della cultura.

Una tale intuizione, del resto, fu anche possibile perché Senofane ebbe il merito, davvero straordinario, di prendere sul serio certe idee di Anassimandro: il confronto tra i due fu, del resto, decisivo. Per esempio, Anassimandro aveva elaborato teorie del tutto inaudite sulle fasi primordiali della terra (si pensi ad A 30, relativo al tempo in cui le prime creature viventi popolavano soltanto i mari), così come sulle sue fasi future (quando si verificherà un progressivo essiccamento di fiumi e mari, cfr. A 27). Ora, allorché Senofane ipotizza che, siccome abitualmente si ritrovano fossili marini in rocce che sono situate a quote piuttosto elevate sul livello del mare, ci dovette essere una fase in cui tali rocce erano ancora sommerse, egli non fa che far *progredire ulteriormente* teorie precedenti: ha senso dire che Senofane rinvenne la prova materiale della validità di certe teorie di Anassimandro e questa fu la base, per così dire, empirica per la teorizzazione di B 18.

### 3.2. Il contesto storico-culturale di B18.2. Senofane tra Mileto ed Elea

Quale contesto storico e culturale ha reso possibile una simile acquisizione da parte di Senofane? Su quale base Senofane poté formarsi una tale concezione del progresso umano? La risposta ad una simile domanda è ovvia, anche se, in modo davvero sorprendente, se non erro, essa non è mai stata formulata in modo esplicito nella storia degli studi. A rendere possibile tale acquisizione fu la lunga ed intensa frequentazione dell'ἵστορίη dei sapienti di Mileto, la puntuale conoscenza dei risultati di quella straordinaria stagione culturale, la condivisione di idee. Per capire il perché questa conclusione abbastanza ovvia non sia stata dedotta in precedenza, converrà aprire una breve parentesi.

Che la formazione di Senofane sia avvenuta a contatto con la cultura milesia, e che egli ne sia stato continuatore, è un dato abbondantemente testimoniato dalle fonti. Tuttavia, soprattutto a partire da H. Fränkel, si è cercato di ridimensionare la portata di questo influsso, a partire da una svalutazione dei risultati propriamente 'scientifici' della ricerca di Senofane: di contro all'ammirazione 'ingenua' manifestata ancora da Gomperz, Fränkel vedeva in lui «a practical-oriented, realistically-minded man», non particolarmente brillante quanto ad intuito scientifico, ma che aveva saputo recepire e mettere a frutto, nella sua critica 'illuministica' e mordace, alcune delle più recenti acquisizioni provenienti dalla Ionia<sup>44</sup>. Opinioni non dissimili sono quelle espresse, a suo tempo, da W. Guthrie<sup>45</sup> e da M. Timpanaro Cardini, che svalutava i risultati dell'indagine di Senofane non solo di contro ai precedenti ionici, ma anche a confronto con la contemporanea indagine pitagorica in Italia Meridionale<sup>46</sup>. Leshner, dal canto suo, non cedette ad una svalutazione *tout court*, ma finì per accoglierne implicitamente alcuni esiti, specie nella lettura di B 18.2. Egli ha giustamente visto in questo verso una professione di fede nell'ἵστορίη come *metodo* d'indagine sulla natura; ma quando, poi, ha cercato di definirne il carattere, ha finito per interpretarla soltanto come indagine attraverso il viaggio, l'osservazione diretta e la raccolta di dati, vale a dire secondo un modello di ἵστορίη di stampo ecataico. È significativa la parafrasi che lo studioso propone del distico: “as mortals, at length, have begun to travel about the world and observe its features directly for themselves, they have begun to acquire information that enables them to identify, albeit with less than complete certainty, a number of the basic forces at work in nature”<sup>47</sup>. Il particolare rilievo che in Senofane avrebbe la dimensione del viaggio e dell'osservazione diretta dovrebbe risultare evidente, a detta dello studioso, dalla testimonianza del noto frammento di Eraclito, secondo cui: “Il sapere molte cose non insegna a pensare in modo retto; altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo, a Pitagora e altresì a Senofane e a Ecateo” (DK 22 B 40). Ora, l'accostamento di Senofane ed Ecateo non sarebbe qui casuale, perché si giustificherebbe a partire dalle analogie tra il metodo d'indagine dei

<sup>44</sup> Fränkel (1974: 122 [e vedi *passim*]).

<sup>45</sup> Guthrie (1962: 383 seg.).

<sup>46</sup> Timpanaro Cardini (1967: 161 seg.).

<sup>47</sup> Leshner (1991: 245).

due sapienti. Si potrebbe obiettare che l'elenco di Eraclito comprende figure del tutto eterogenee, di certo non accostate su basi metodologiche, neppure due a due (altrimenti, resterebbe da capire il punto in comune tra Esiodo e Pitagora); si può anche aggiungere che quell'ἵστορίη, di cui Ecateo fu iniziatore, non trova in Senofane un suo erede, perché per lui non abbiamo notizie né di un interesse geografico, né genealogico, né erudito. Può, del resto, un'ἵστορίη così concepita, o l'accostamento ad Ecateo, fornirci un'immagine fededegna di Senofane 'scienziato'?

Al contrario, gli studi più recenti hanno intrapreso un progressivo superamento di questa svalutazione<sup>48</sup>. Non è questo il luogo per discuterne approfonditamente i risultati. Ciò che va sottolineato, tuttavia, è che l'interesse scientifico di Senofane, anche nel suo carattere congetturale, anche nell'ipotetica 'ingenuità' di alcuni suoi risultati, non si può ridurre a mero enciclopedismo: tanto le 'conquiste' scientifiche riconosciute a Senofane (come il ciclo delle acque, la spiegazione del fuoco di Sant'Elmo, della natura dei fossili etc.), tanto alcune sue fantasie (il quotidiano formarsi e dissolversi del sole e degli astri per accendimento e spegnimento) nascono da un puntuale confronto polemico con la tradizione milesia e non sono certo prodotto di improvvisazione empiristica<sup>49</sup>.

Nel ricostruire i precedenti storici di B 18, oggi possiamo contare su studi ben più equilibrati, che ci permettono di apprezzare meglio l'attività intellettuale dei σοφοί di Mileto<sup>50</sup>. Non solo si riesce ad intravedere una figura storica meno fumosa e leggendaria dietro i dati della tradizione su Talete<sup>51</sup>; ma si comprende che egli fu prima di tutto l'iniziatore di un'indagine e di un metodo totalmente innovativi, perché volti ad ottenere misurazioni precise, quantificazioni quanto più possibili esatte di vari fenomeni naturali (la datazione delle τροπαί, delle ἡμερίαι, l'elaborazione di un metodo per misurare l'altezza della piramide, la spiegazione dell'eclissi, forse anche il calcolo dell'ampiezza angolare del sole). Ottenere queste misurazioni – dei semplici numeri! – richiedeva indagini protratte nel tempo (il χρόνον ζητεῖν), per le quali spesso e volentieri fu necessario un progressivo affinamento del processo di rilevazione dei dati, su cui poi fondare le conclusioni conoscitive, così come la collaborazione di un gruppo di ricerca, perfino un certo dispendio di risorse economiche. E non fu il solo Talete ad impegnarsi in indagini simili: si pensi, ad esempio, ad Anassimandro, che si dedicò all'elaborazione di strumenti rivoluzionari, come il proto-pinax, approfondì le potenzialità dello gnomone, elaborò l'idea di unità astronomica da identificare nel diametro terrestre, corresse la data del tramonto delle Pleiadi in competizione col suo maestro. Senza contare l'importanza storica di molte sue ipotesi rivoluzionarie, quali la sospensione della terra nel vuoto, il percorso del sole al di sotto di essa (forse ipotesi già di Talete), e soprattutto l'abbozzo di una teoria evolutiva, prima grande confutazione dei miti della tradizione (l'essere umano,

<sup>48</sup> In proposito si veda Mourelatos (2008: 134 seg.).

<sup>49</sup> Mi riservo di tornare su questo punto in un mio lavoro, in fase di elaborazione, sul rapporto di Senofane φυσικός con Anassimene, Anassimandro e Talete.

<sup>50</sup> Si vedano, in particolare, gli studi di Rossetti (2022; 2023) su Talete misuratore e i pensatori presocratici.

<sup>51</sup> Rossetti (2022: 169 seg.).

figlio dei pesci!). Ben lungi dal presentare un elenco di δόξαι irrelate, questi sapienti, che seppero acquisire dati osservativi ed elaborare congetture, posero coscientemente le basi di quella che sarà l'indagine scientifica occidentale. E non solo: l'idea di un'umanità che impara a capire meglio, che scopre e che inventa tecniche (ad esempio, per misurare l'altezza delle piramidi), sembra disporsi in un'illuminante continuità con la congettura sulla storia evolutiva della terra, sorprendente conferma della presenza di una storia evolutiva dell'umanità.

L'attività intellettuale di Senofane nasce e si sviluppa dal costante confronto con i metodi e i risultati di questa indagine. Sia che Senofane ammirò, sia che criticò questi risultati<sup>52</sup> (si pensi al θαυμάζειν di B 19 e, di contro, all'ἀντιδοξάζειν di A 1, entrambe nei confronti di Talete, di cui ci parla Diogene Laerzio), ciò che è sicuro è che egli ne ebbe chiara consapevolezza. Come Talete aveva spiegato l'eclisse, dimostrandone il carattere naturale, così anche Senofane ne elaborò una spiegazione alternativa (A 41, A 41a), coerente con la sua astronomia. Come Anassimandro aveva tentato di spiegare l'origine del fulmine, o i moti del sole, facendo risaltare tutta l'ingenuità dei miti della tradizione, così le fonti ci informano che una spiegazione naturalistica del fulmine fu avanzata anche da Senofane (A 45, forse più perspicace di quella del milesio), così come delle piogge (B 30) e dei moti del sole (A 40). Questa demitizzazione dei fenomeni naturali proseguì con la spiegazione dell'arcobaleno come nube, e non come Iris, in B 32; e con quella del fuoco di sant'Elmo, dai più ricollegato ai Dioscuri, in A 39. Più congetturalmente, possiamo ipotizzare che analoghe considerazioni mossero Senofane nelle sue indagini sul vulcanesimo di Lipari (A 48), sul ciclo delle acque e l'origine dei venti (A 46), su comete, stelle cadenti, e meteore (A 44). Tutta la fisica di Senofane è permeata da un'esigenza di demi-

---

<sup>52</sup> Molti studiosi hanno cercato di negare la validità del frammento B 19, quello cioè che ricorda l'ammirazione di Senofane per Talete: "Sembra, secondo alcuni, che [Talete] sia stato il primo a studiare astronomia e a predire le eclissi di sole e i solstizi, come dice Eudemo nella sua opera *Ricerche sull'astronomia*; per questo lo ammirano sia Senofane sia Erodoto (ὄθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἡρόδοτος θαυμάζει)". Effettivamente nelle *Storie* di Erodoto vi è un richiamo a questa notizia, senza tuttavia che vi sia una esplicita manifestazione di meraviglia (Hdt. I,74 = DK 11 A 5 = Th. 10 Wöhrle): "Un tale cambiamento del giorno era stato preannunciato agli Ioni da Talete di Mileto, indicando l'anno in cui il fenomeno avvenne davvero (τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῆς ἡμέρης Θαλῆς ὁ Μιλήσιος τοῖσι Ἴωσι προηγόρευσε ἔσσεσθαι οὖρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον, ἐν ᾧ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή)". Quanti negano la validità di questa testimonianza fanno riferimento ai molti dubbi che sussistono circa la possibilità che Talete abbia davvero predetto la famosa eclisse del 28 maggio 585 a.C. In realtà, come gli studi più equilibrati dimostrano (Rossetti 2022: 85 seg.), è verosimile piuttosto che Talete abbia compreso il *perché* accadano le eclissi, non il modo di predirle, e che poi questa seconda benemerita gli sia stata attribuita per amplificazione. Ad ogni modo, se Talete effettivamente predisse l'eclissi o meno, è un fatto che, di per sé, non dimostra la verità o falsità della notizia secondo cui Senofane lo avrebbe ammirato per i suoi *risultati*; bisogna distinguere, cioè, tra verità o falsità del fatto in sé, e verità o falsità della notizia concernente Senofane, che, come risulta chiaramente in Diogene, non parla a rigore di un'ammirazione per la *sola* predizione delle eclissi. Si è cercato anche di difendere la validità della notizia ipotizzando una forma di ironia nei confronti di Talete: e questo per accordare B 19 con la testimonianza, che sempre Diogene ci fornisce (D.L. IX 18 seg. = DK 11 A 1), secondo cui Senofane criticò Talete. Ammirazione per il suo metodo e per alcuni dei suoi risultati non comportano adesione acritica a tutte le sue dottrine; senza contare che, come si è visto, la *vis polemica*, esercitata come critica puntuale dei predecessori, è un elemento costitutivo dell'attività intellettuale di Senofane. In ogni caso, ciò che si impone è una certa familiarità con i *risultati* e, perché no, anche con i *metodi* dell'indagine di Talete e degli altri milesii: ciò che costituì la base su elaborare una sua teoria alternativa. In effetti, se si tiene conto del carattere divino solitamente attribuito al fenomeno dell'eclissi, e di come Talete lo confutò, già il cerchio sembra chiudersi.

tizzare la spiegazione dei fenomeni naturali. Ma si considerino, soprattutto, i risultati scientifici ottenuti dai milesi: di contro al vanto di Prometeo di aver donato la conoscenza del cielo, stavano le misurazioni di Talete, lo gnomone di Anassimandro, la sua mappa dell'ecumene; di contro al vanto di aver donato all'uomo la conoscenza delle stagioni, vi era la datazione delle τροπαί e delle ἡμερίαι, del tramonto delle Pleiadi; di contro ad un ipotetico dono dell'arte di navigare, stava la mappa mediterranea, e l'elenco potrebbe continuare: οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

In questa prospettiva, si capisce meglio il legame strettissimo che tali risultati dovettero avere con quella che resta una delle più alte conquiste di Senofane, la purificazione del divino dalle scorie che l'immaginazione umana vi aveva depresso. Infatti, la critica all'antropomorfismo non nacque soltanto dal confronto polemico con Omero ed Esiodo, né si spiega solo a partire dall'uso geniale dell'intuizione, sulla base dei nuovi dati antropologici. Essa è frutto del costante confronto con i risultati della scienza milesia, da un lato, e dell'autonomo ζητεῖν di Senofane, dall'altro. La critica moralistica delle nefandezze attribuite agli dèi da Omero ed Esiodo è soltanto il prodotto di una rivoluzione concettuale anteriore: l'ingenuità dell'immagine tradizionale degli dèi emerse con chiarezza allorché si comprese che dietro le manifestazioni della natura non vi era l'operare degli dèi, ma vi erano fenomeni interni alla natura stessa. È così che la critica moralistica poté poi esercitarsi sul carattere umano, troppo umano degli dèi della tradizione. Vedere nella speculazione di Senofane soltanto una glossa polemica ad Omero ed Esiodo, oltre ad essere riduttivo, non permette di cogliere appieno il legame col contesto culturale che ne favorì la genesi; è, anzi, fuorviante nella misura in cui lascia in ombra troppi elementi del contesto.

Il quadro che emerge lascia intravedere una certa consapevolezza della dimensione tecnica dell'indagine scientifica, l'intuizione della possibilità di quantificare fenomeni fisici, prima visti come manifestazioni divine, la presa di coscienza di una regolarità delle leggi naturali che operano nel cosmo. Non conta qui stabilire quanto Senofane nel suo investigare sia stato o meno all'altezza di questa tradizione. Ciò che importa è che egli, nato e cresciuto a Colofone, visse i primi anni della sua formazione a contatto con questo mondo culturale, di cui cercò di farsi erede e continuatore, con orgoglio per nulla celato. Ed importa anche ribadire che la fioritura degli studi scientifici di Parmenide ad Elea, di cui si va affermando sempre più la centralità, fu favorita anche, se non soprattutto, dalla mediazione di Senofane, che ben diversamente dal misticismo pitagorizzante di un Aminia seppe trasmettergli l'attitudine spregiudicata nei confronti della natura propria della cultura milesia.

I molti viaggi di Senofane, dunque, non sono sufficienti né a spiegare, né ad esaurire, i suoi tentativi d'indagine scientifica; ciò che di sicuro non spiegano è la geniale intuizione del frammento B 18. Al contrario, dalla familiarità con alcuni dei risultati di questi illustri predecessori, nonché suoi, dovette derivare a Senofane la consapevolezza di un progredire storico della conoscenza e del sapere. La critica dell'antropomorfismo e l'elaborazione della sua teologia negativa, e più ancora le idee di Anassimandro su una 'storia'

della terra, costituiscono l'*humus* ideale su cui respingere il dato della tradizione circa un progresso dovuto solo alla divinità. Questi elementi, però, non esauriscono ancora la genialità e l'importanza storica del distico di Senofane. Converrà ora soffermarsi sul secondo emistichio di 18.2.

### 3.3. L'interpretazione di 18.2: ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

Naturale *pendant* dell'innovazione lessicale e concettuale che si riscontra in χρόνος ζητοῦντες è quella di ἐφευρίσκουσιν. Questo verbo composto, usato al presente per marcare uno stato di validità universale, costituisce di nuovo il primo, grande esempio di un uso metaforico dello 'scoprire' applicato all'ambito della ricerca intellettuale e scientifica. Nel *Lexicon of the Homeric Dialect* di Cunliffe si registrano già usi di εὐρίσκω nel senso di 'to find out, discover, hit upon', o anche 'to find out or discover by experience', ma il 'trovare' è comunque inteso in termini puramente concreti<sup>53</sup>. Non dissimile è l'uso del verbo che si riscontra in Esiodo<sup>54</sup>, nonché nei lirici, dove è testimoniato in più casi, ma l'oggetto del 'trovare' è generalmente concreto o, se astratto, non è comunque legato all'indagine intellettuale<sup>55</sup>. Molto interessante, in Teognide è l'accostamento con διζήμενος, come al vv. 83–84: τούτους οὐ χ' εὔροις διζήμενος οὐδ' ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους o al v. 415: οὐδέν' ὁμοίων ἐμοὶ δύναμαι διζήμενος εὔρειν πιστὸν ἐταῖρον; in entrambe i casi, però, come si può vedere, l'oggetto del cercare e del trovare è di nuovo qualcosa di concreto<sup>56</sup>. Essenzialmente, dunque, ciò che si 'trova' o 'scopre' è sempre un oggetto, una persona, uno stato d'animo, in cui ci si può anche 'imbattere' dopo un lungo andirivieni di tentativi. Anche nel *corpus* dei presocratici, tra le molte attestazioni, quella di Senofane è di nuovo la prima in ordine cronologico che applica εὐρίσκω all'indagine tecnico-conoscitiva<sup>57</sup>. Merita anche di essere sottolineata l'assenza di usi di εὐρίσκω in riferimento ad ἀλήθεια o concetti analoghi. Questo dato, di per sé non sorprendente qualora si tenga a mente la modalità d'accesso alla verità immaginata dalla mentalità greca arcaica, risulta di grande importanza per valutare la rivoluzione concettuale di Senofane. Il suo εὐρίσκειν, infatti, è un 'trovare' una verità scientifica che di per

<sup>53</sup> Come in Hom. *Il.* 2, 343: οὐδέ τι μῆχος εὐρέμεναι δυνάμεσθα ("una misura non sappiamo trovarla"); *Il.* 7, 31: εἰς ὃ κε τέκμων Ἰλίου εὔρωσιν ("[combatteranno] finché trovino la fine di Ilio"). Unica, eccezione degna di nota in questo quadro concorde è quella di *Odissea* 19, 158. Sta parlando Penelope, costretta ormai ad arrendersi alle nozze coi proci: νῦν δ' οὐτ' ἐκφυγέειν δύναμαι γάμον οὔτε τιν' ἄλλην μῆτιν ἔθ' εὐρίσκω ("adesso non posso sfuggire alle nozze; non trovo alcun altro espediente"); ma μῆτις è l'espediente, l'astuzia, non già una verità scientifica.

<sup>54</sup> Hes. *Op.* 351: ὡς ἂν χρηίζων καὶ ἐς ὕστερον ἄρκιον εὔρης; *Op.* 427: φέρειν δὲ γύνη, ὅτ' ἂν εὔρης, εἰς οἶκον.

<sup>55</sup> Hip. 79.19; *Ad. ia.* 35, 13; *Crit.* 2, 9, 12; 6. 5; Se. 7, 105 (μῶμον, il 'biasimo' che qui si 'trova', non è ancora un oggetto d'indagine intellettuale); Se. 9.2; Sol. 4, 28 (dove è il soggetto ad essere l'astratto δημόσιον κακόν); 34.2 (dove oggetto è ὄλβον). La citazione dei passi è desunta dall'edizione West.

<sup>56</sup> L'oggetto che si riferisce all'εὐρίσκειν in Teognide è sempre concreto (cfr. ai vv. 79, 344, 449, 645, 809, 849, 1370 West).

<sup>57</sup> È interessante, ma a questo punto non dovrebbe stupire più, che la seconda in ordine cronologico spetti a Parmenide (DK 28 B 8, 36).

se non è immediatamente disponibile all'uomo; ad essa, come si è già mostrato, non si accede per rivelazione o ispirazione, ma attraverso un'indagine indefessa. La ricerca che porta alla scoperta di oggetti, persone, luoghi *etc.*, è ora applicata, metaforicamente, alla sfera dell'indagine scientifica, in virtù della consapevolezza storica delle acquisizioni di cui si sono resi capaci i σοφοί delle generazioni precedenti. Si tratta evidentemente di un balzo concettuale privo di raffronti.

Il carattere rivoluzionario dell'affermazione di Senofane, tuttavia, non si esaurisce in quest'uso originalissimo del verbo εὐρίσκω. Vi sono altri due elementi su cui è opportuno portare l'attenzione. Innanzitutto, l'uso del prefisso ἐπι, qui adoperato con una finalità espressiva ben precisa. Tra le molte sfumature che questo prefisso conferisce al verbo cui si accompagna, è quella aggiuntiva che generalmente si registra nel caso di ἐφευρίσκω: il Liddell-Scott registra 'discover besides'. Nel V secolo, il composto ἐφευρίσκω sarà comunemente adoperato nel senso di 'scoprire', 'inventare'<sup>58</sup>. L'analisi ravvicinata di B 18 suggerisce senza ombra di dubbio il valore aggiuntivo del prefisso ἐπι in ἐφευρίσκω: "scoprono in aggiunta", "scoprono in più". Questa certezza si ottiene a partire dal raffronto con gli altri elementi lessicali del distico: ἀπ'ἀρχῆς, infatti, si capovolge in χρόνῳ e si completa in ἐπι e lo stesso dicasi per πάντα: 'non *tutto fin dal principio* gli dèi svelarono ai mortali', ma loro 'scoprono *qualcosa di più, che è meglio*'. Infatti, l'uso di ἄμεινον si comprende soltanto nel contesto di un avvicinamento progressivo alla verità, compiuto attraverso tappe successive, proprio ciò che ἐφευρίσκω suggerisce.

È in questa prospettiva che si riesce a valutare la portata innovativa di ἄμεινον, su cui ci si è già soffermati più volte. L'uso di questo comparativo di ἀγαθός si riscontra anche in un altro punto dei frammenti di Senofane, ai vv. 11–12 dell'elegia B 2 (ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη), dove qualifica l'ἡμετέρη σοφίη, 'migliore' rispetto alla forza di uomini e cavalli. Il comparativo ἀμείνων, infatti, è generalmente adoperato, se riferito a persone, con il valore di 'più forte', 'più valoroso', mentre per le cose, acquista la sfumatura di 'migliore', 'di migliore qualità' 'più utile'. La sapienza di cui Senofane si fa banditore è più vantaggiosa per la πόλις della forza di uomini e cavalli; ciò che l'umanità scopre attraverso l'indagine sulla natura è migliore, e quindi anche più utile, di qualsiasi ipotetico sapere o dono divino iniziale. In questo senso, è a mio avviso ozioso cercare di stabilire se 18.1 presupponga una negazione totale o parziale dell'intervento divino in favore dell'umanità. Questo problema, su cui si è esercitata gran parte della critica, si dimostra infruttuoso qualora si tenga presente che ἄμεινον finisce inevitabilmente per squalificare qualsiasi ipotetico dono divino iniziale, con un risultato ben poco pio e riverente, come si è già osservato. Sarebbe curioso cercare di difendere la *pietas* di Senofane facendogli dire che sì, gli dèi qualcosa agli uomini lo avranno pure donato, salvo poi sentirsi dire che, alla fin fine, gli uomini da soli sanno trovare *di meglio*. È evidente, al contrario, che qui come altrove i θεοί che vengono citati sono figure puramente tradizionali, legati a modalità espressive consolidate nell'uso, ma che ben poca consistenza

<sup>58</sup> Si veda, e.g., Pi. P. 12. 7; E. Alc. 699; S. Fr. 432.8.

dovevano avere per il Senofane impegnato nella definizione dei caratteri del Dio-Uno cosmico. Tra questi due punti sussiste un legame forte, che mette in luce il carattere unitario del linguaggio concettuale di Senofane. La rivendicazione dell'ἡμετέρη σοφία trova nell'idea di un progresso costante del sapere umano un suo naturale contraltare.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERTELLI, P., 1939, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari.
- BABUT, D., 1977, "L'idee de progres et la relativite du savoir humain selon Xenophane (fragments 18 D.K.)", *Revue de Philologie* 51, pp. 217–228.
- BARNES, J., 1979, *The Presocratic Philosophers*, London–Boston.
- BRYAN, J., 2012, *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge.
- CERRI, G. (ed.), 1999, Parmenide, *Poema sulla natura*, Milano.
- COXON, A. H., 2009, *The Fragments of Parmenides. Revised and Expanded Edition With a New Translations by Richard McKirahan ed a New Preface by Malcolm Schofield*, Las Vegas.
- CURD, P. K., 2002, "The Presocratics as Philophers", in: Laks, Louguet 2002, pp. 115–138.
- CURD, P. K., GRAHAM, D. W. (eds.), 2008, *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford.
- DIELS, H. (ed.), 1901, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin.
- DODDS, E., 1973, *The Ancient Concept of Progress (and Other Essays on Greek Literature and Belief)*, Oxford.
- EDELSTEIN, L., 1967, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore.
- FRÄNKEL, H., 1974, "Xenophanes' Empiricism and His Critique of Knowledge (B 34)", in: Mourelatos 1974, pp. 118–131. (trad. inglese di M. R. Cosgrove da "Xenophanesstudien", *Hermes* 60 (1925), pp. 174–192).
- GENTILI, B., PRATO, C. (ed.), 1979, *Poetae Elegiaci. Testimonia et Fragmenta*, Leipzig.
- GOMPERZ, T., 1922<sup>1</sup>, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin–Leipzig (prima edizione Leipzig 1893).
- GUTHRIE, W. K. C., 1962, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge.
- HEIDEL, W. A., 1943, "Hecataeus and Xenophanes", *American Journal of Philology* 64, pp. 257–275.
- HELLMANN, O., STROBEL, B. (hrsgg.), 2022, *Rezeptionen der Vorsokratiker von der Antike bis in die Gegenwart*, Berlin.
- KLEINGÜNTHER, A., 1933, *ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΚ*, Leipzig.
- LESHER, J. H., 1991, "Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn of Progress' Reading of Fr. 18", *Ancient Philosophy* 11, pp. 229–248.
- LAKS, A., LOUGUET, C. (edd.), 2002, *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Villeneuve d'Ascq.
- LOENEN, J., 1956, "In Defence of the Traditional Interpretation of Xenophanes' Fr. 18", *Mnemosyne* 9, pp. 135–136.
- LUMPE, A., 1952, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, München.
- McKIRAHAN, R. D., 2010<sup>2</sup>, *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis–Cambridge (prima edizione 1994).
- MOGYORÓDI, E., 2006, "Xenophanes' epistemology and Parmenides' quest for knowledge", in: Sassi 2006, pp. 123–160.
- MONDOLFO, R., 1958, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze.
- MOURELATOS A. P. D. (ed.), 1974, *The Pre-Socratics*, New York.
- MOURELATOS A. P. D., 2008, *The cloud-astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism*, in: Curd, Graham 2008, pp. 134–168.
- PAULY, A. F., WISSOWA, G., KROLL, W. (hrsgg.), 1924, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. IV, Stuttgart.
- PFISTER, F., 1924, *Epode*, in: Pauly, Wissowa, Kroll 1924, col. 323–344.
- ROBINSON, T. M., 2008, "Presocratic theology", in: Curd, Graham 2008, pp. 485–498.

- ROSSETTI, L., 2022, *Thales the Measurer*, London.
- ROSSETTI, L., 2023, *Ripensare i Presocratici. Da Talete (anzi da Omero) a Zenone*, Milano.
- SASSI, M. M. (ed.), 2006, *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, Pisa.
- SASSI, M. M., 2020<sup>2</sup>, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino (prima edizione 2009).
- TIMPANARO CARDINI, M., 1967, "Saggio sugli Eleati", *Studi Classici e Orientali* 16, pp. 149–255.
- TOR, S., 2017, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge.
- TULIN, A., 1993, "Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress", *Hermes* 121, pp. 129–138.
- UNTERSTEINER, M., 1956, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze (2 ed. Milano, 2008).
- VASSALLO, C., 2022, "Puzzling over so-called 'Rationalism' and its Forerunners – Again on Xenophanes' B 18 D.-K. (= Xen 204 & 220 Strobel-Wöhrlé)", in: Hellmann, Strobel, 2022, pp. 143–176.
- VERDENIUS, W., 1955, "Xenophanes' Fr. 18", *Mnemosyne* 8, p. 221.
- ZELLER, E., MONDOLFO, R., 1967, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze.
- ZELLER, E., NESTLE, W., 1923, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig.

MARCO BECONI  
/ "Annibale Mariotti" High School, Perugia /  
marcobeconi@hotmail.com

#### Xenophanes DK 21 B 18 Against the Background of Milesian Culture

In this paper, I will first try to refute Leshner's hypothesis who reads in 18.1 a polemical reference to divination: in the first verse, in fact, Xenophanes merely outlines an *exemplum fictum*, punctually overturned in 18.2. The fragment must be read, on the contrary, against the historical background that produced it. The language of Xenophanes in B18 is the same as ever and many are the interconnections with the remaining evidences. Here it is enough to recall the link with the two surviving elegies, in which the value of intellectuals is proudly claimed, as opposed to that of the athletes hailed by the masses. It will come as no surprise, therefore, that in B18 the researchers (ζητούντες) are celebrated, with a genuine 'monument' to what was being discovered at Miletus. I will also try to show how previous interpretations have been vitiated by an unfair devaluation of Xenophanes' 'scientific' activity, seen as a pre-Herodotean ἱστορίη, not as an investigation referring to a methodology that was taking shape and in which Xenophanes largely recognised himself. B18, therefore, is not the first affirmation of coherent 'philosophical' interpretation, but the first, brilliant intuition of what enquiry was revealing, in opposition to the mythical tradition, in a passage from μῦθος to λόγος that was gradual, rich in nuances, but irreversible.

#### KEY WORDS

Xenophanes, DK B18, The Concept of Progress in Greek Culture, Milesian philosophy, Ancient Greek Science, Xenophanes and Anaximander



# Xenophanes DK 21 B 18, a Testimony of the Rising Philosophy\*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.5

NICOLA STEFANO GALGANO / *University of São Paulo* /

Besides being an extraordinary masterpiece in itself, Anaximander's map is the indirect testimony of a cultural phenomenon, whose dimension we are very recently beginning to understand.<sup>1</sup> Possibly, this new understanding starts with a criticism of the notion of a supposedly Greek nation in antiquity. In fact, clear words of criticism are found in many scholars already in the first half of 20th century: if by nation we mean "a large body of people united by common descent, culture, or language, inhabiting a particular state or territory" (Oxford Dictionary), then there was no Greek nation.<sup>2</sup> In the still standard

---

\* I would like to thank Livio Rossetti, Massimo Pulpito and Rose Cherubin for their suggestions to this paper.

<sup>1</sup> About Anaximander's map, see two important works: Rossetti (2013) and Rossetti (2020).

<sup>2</sup> See the development of this topic in Burkert (2004). Here is an example: "New interest in historical research in the nineteenth century established the isolation of classical Greece all the more. The Napoleonic wars had ended with a surge of nationalism, especially in Germany. Subsequently it was taken for granted that culture had to be national culture. Just at that time Indo-European linguistics were discovered and elaborated, bringing Greeks, Romans, and Germanic tribes together and building up a barrier between them and the Semites, the Hebrews of the Old Testament. Homer, who had been declared an »original genius« in the eighteenth century, now became the genius of Hellenic origins; for Germany, this meant an alliance of German, Greek, and Protestant, which was largely to dominate the school system, the »gymnasium« of the nineteenth century" (Burkert 2004: 2).

description, when we think Ancient Greece, we think of a ‘nation’ comparable to the current Greek nation, as we can see in widespread didactic maps, as those that can be found on Wikipedia (for example, at the entry Ancient Greece).

However, the historical facts are different, as we can see in Malkin’s words:

In contrast to this quasi-historical *imaginaire*, the historical Greek networks during the Archaic period indicate the reverse: Greeks set out not to converge on a “Troy” but to diverge by spreading far and wide. Their common action was dispersal to new foundations, followed by more dispersal and more foundations. (Malkin 2003: 61)

In other words, the idea of a Greek nation is the creative invention of a modern mind-set that projected its own image on a very different ancient historical reality. Now, let me spend a word on another misleading notion that comes from the same frame of a Greek nation: colonization. The idea of a Greek colonization is misleading too, because ‘colony’ means a territory ruled by another country, occupied by settlers of that country. However, the so called “Greek colonies” were autonomous and independent foundations. Then neither the fatherland nor the “colonies” were a unified territory under one and same political control. The real Greece was first of all a large number of independent cities scattered all over the Mediterranean Sea, and second, dense networks of communication spread through the same Mediterranean Sea.

This real Greece was ‘photographed’ by Anaximander. Let us leave aside the huge intuition of an abstract sight from a 4.000 km above de Mediterranean Sea virtual eye. Let us just focus on the information within the map. For this end, I will apply Rossetti’s method that I described in the Eleatica 8’s book called there “scene reconstruction” (Galgano, Giombini, Maracci 2020: 17). Trying to reconstruct the scene, we might ask: how did Anaximander collect all necessary data for the craft of the map? The answer is: he necessarily interviewed a large number of sailors and travelling traders. However, all information and data given by those eye witnesses could have not been those of a fantastic and imaginary kind, because they were technical data for navigation; moreover, those data should have been gathered in the last four or five centuries, if we include the experience of Phoenician seafaring, which was even older (before 10<sup>th</sup> century BC). In other words, among seafarers and traders and along the whole Mediterranean Sea, was established a network of reliable information that allowed safe seafaring for all of them. Rossetti does not hesitate to call it “cultura dell’attendibilità” (Rossetti *et al.* 2020: 60–61), culture of reliability, which was an enormous data collection circulating in and through the Mediterranean Sea. Anaximander just recollected these data and gave them a visual form, a sort of visual prose in opposition to the poetic forms of religious paintings and sculptures: the *pinax*, the map.

This huge quantity of reliable data lived together with another large amount of information, that from the traditional and religious thought. A summary of what the academic knowledge thought (and still thinks) about the Greek culture can be find in Havelock’s famous *Preface to Plato*:

The answer to diaspora and decentralization was to invent the *polis*, an adaptation and enlargement of the Mycenaean palace complex (...). But the tradition, the continuity of law, custom and usage must be maintained, or the scattered groups would disintegrate and their common tongue be lost. The essential vehicle of continuity was supplied by a fresh and elaborate development of the oral style (...) The fact that this task was more urgent at the circumference than at the center may explain the prevailing Ionic colour which the epic technique acquired. But it was developed in this period essentially as the encyclopedic and moral instruction of Greece. Its purpose was pan-Hellenic. Homer's style represents therefore the Greek international style just as his content provides the tribal encyclopedia for all the Hellenes (Havelock 1963: 119).

In these words, we can see the currently geographical concept of Greece with a center in the continent and a periphery in Ionia applied to the archaic period. It is easy to see that the huge culture coming from seafaring, trade and cities foundations is not considered at all. Homer and Hesiod are described as the encyclopedists of the Greek culture. But we can ask: is it possible to navigate through a sea filled with monsters, as Scylla and Charibdys, and sirens, with gods of the sea and the winds blowing according to divine subjective desires, as those of Poseidon and Aeolus, or rivers suddenly attacking people, as the Scamander is supposed to have done with Achilles? The answer is clearly no. Then, in the Archaic period, since a great Greek seafaring occurred, we must conclude that the traditional culture lived together with another very different one, i.e. the technical and reliable seafaring culture: the first was full of monsters and subjectivism, the second was built on a structure of reliability, rationality and objectivity.

A doubt could arise: since there are written testimonies of the traditional and religious culture, as those of Homer and Hesiod, why do not we have written testimonies of such a parallel culture? The answer runs along three good reasons: 1) the writing in Greece likely comes from seafaring, by the Phoenician influence, then seafaring itself was developed in the absence of writing habits;<sup>3</sup> 2) seafaring and trade culture are activities restricted to few people, and for this reason the most part of the common men were pragmatically not interested in the huge culture on the background of a trade, as much as I am not even aware of the route that my cellular telephone followed from China to Brazil; 3) sources, routes, deals and the other elements of the trade were (as much as they are now) unknown features; many times they were secrets carefully hidden, fearing competitors and pirates.<sup>4</sup>

However, the most technical and abstract part of this culture, the less directly related to the concrete trade, achieved the core of the *polis* and generated figures like Thales,

---

<sup>3</sup> In fact, the oldest written testimonies of the Greek language, inscribed on ceramic artifacts, date back to the 8th century – a period when seafaring was reaching its peak expansion, and the written language was just taking its first steps.

<sup>4</sup> Marcel Griaule reports this story: “Quando si tratta di informare gli stranieri sulle loro comunicazioni, i Fenici tacciono o mentiscono. (...) Prima della spedizione di Crasso contro i Veneti della Loira, i Romani ignoravano le Cassiteridi e si fornivano di stagno a Cadice, porto di transito. Un giorno che essi seguivano una nave

Anaximander and Anaximenes. More than this, an open school, likely from Anaximander onwards, – not in an institutional meaning but in that of social available knowledge – gave origin to a huge scientific revolution, maybe the greatest in the human history that determined the Western destiny (Rovelli 2011). In fact, soon after Anaximander, the improvement of geographical and historical data organization brought the new problem, a problem that will qualify philosophy forever: the problem of the truth. We see it in Hecataeus (fr. 1, Jacoby):

Hecataeus of Miletus thus speaks: I write what I deem true; for the stories of the Greeks are manifold and seem to me ridiculous (Shotwell 1939: 172).

Many scholars believe that the term Greeks (Ἑλλήνων) is here referred to Homer and Hesiod. Anyway, even if this is not the case, it is surely referred to the common culture, which is very similar or coincident to the Homeric and Hesiodic culture. We can see in these words the first appearance of the opposition of two kind of knowledge, one narrated by the eye witness author, the other widespread among regular people. This same theme will be treated with mastery by Parmenides (Galgano 2017). In his poem the opposition between beliefs of the mortals and the knowledge taught by the goddess will concretely describe two worlds even divided in two different speeches of the goddess.

In order to understand this passage from Ionia to Italy we must return there, very close to Miletus, in Ephesus, when we meet one of the most important philosophers of all times, Heraclitus, who also criticized the traditional thought. Both the common sense of the people and the most famous poets, Homer, Hesiod and Archilochus are strongly censored, even making equivalence of them (DK 22 B 56).<sup>5</sup> In a reference to Pythagoras he says:

Pythagoras, son of Mnesarchus, trained himself to the highest degree of all mankind in (the art of) investigation (ἱστορίην), and having selected these writings constructed a wisdom of his own – a lot of learning, a disreputable (piece of) craftsmanship (DK 22 B 129, transl. Robinson 1987).

Leaving aside Heraclitus' criticism to Pythagoras, what is important to us is the term "investigation" (ἱστορίη) which is clearly referred to writings, most likely technical prose, as convincingly demonstrated Zhmud (2017). From Heraclitus we know that the activity of intellectual investigation was already occurring in the 6<sup>th</sup> century. This represents a very different approach to knowledge in comparison with traditional thought. In fact, Homer and Hesiod appealed to the gods and goddesses for getting inspiration, which

---

di questa città per scoprirne la meta, il fenicio preferì ripiegare verso la costa, piuttosto di mostrare quale fosse la sua rotta" (Griaule 1956: 7, *apud* Moscarelli 2005: 164).

<sup>5</sup> "People are deceived, [he says], in the recognition of things that are obvious in much the same way. Homer, who was wiser than all the Greeks, was deceived" (transl. Robinson 1987: 39).

is a direct heritage of the shamanic approach to knowledge.<sup>6</sup> However, with the *historie*, knowledge was not coming to men from above anymore. Rather the contrary, it is the humankind that elevates to the gods. In this meaning, even considering Pythagoras a mystic figure, we should surely add this inversion of direction for attaining knowledge to his features. The multiple books, evoked in the fragment, are the result of a selection. Selection is exactly the activity of picking up what is convenient after comparison, and as we know, it is the basis of human rational behaviour. In other words, the difference between the traditional and the new knowledge is exactly this activity of comparison. In the traditional thought, knowledge is received and inherited from the gods; there cannot be any opposition or doubts to the words and willing of the gods. In the new culture, facts are compared and analyzed by the criterium of non-contradiction, first spontaneously, as the laughs of Hecataeus, then with a solid intellectual method, as it will appear in Parmenides. Reports of facts and interpretations are not accepted anymore without analysis, reflection, selection and coherent conclusions.

This process – and this profound historical change – is clearly reflected in some of Xenophanes' sentences. Let us look at them, with the translation of André Laks and Glenn Most:

Homer and Hesiod have attributed to the gods all things  
That among men are sources of blame and censure:  
Thieving, committing adultery, and deceiving each other.

(DK 21 B 11 – LM D8)

But mortals think that gods are born  
And have clothing, voice, and bodily frame just like theirs.

(DK 21 B 14 – LM D12)

The Ethiopians <say that their gods are> snubnosed and dark-skinned,  
And the Thracians that they have blue eyes and red hair.

(DK 21 B 16 – LM D13)

But if oxen, <horses> or lions had hands  
Or could draw with their hands and create works like men,  
Then horses would draw the shapes of gods like horses, and oxen like oxen,  
And they would make the same kinds of bodies  
As each one possessed its own bodily frame.

(DK 21 B 15 – LM D14)

After all we have said since the beginning, these words of Xenophanes are entitled to be taken for very indicative of the great process of changing that was occurring within the Mediterranean Sea before and during the Archaic Era of Greek history. Let us connect

---

<sup>6</sup> Hesiod clearly says that the Muses taught him: "One time, they taught Hesiod beautiful song" (αἴ νύ ποθ' Ἑσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδίην – Hes. *Th.* 22, transl. Most).

the dots. In DK 21 B 16 (LM D13), first, for knowing and talking about Thracians and Ethiopians (Egyptians) it necessary to cross the Mediterranean Sea in a mid-range seafaring, which means anyway a very technical and advanced seafaring knowledge. Then, there is a comparison about the same fact, let us say, the shining sun, accompanying the vessel from Thrace to Egypt, the same sun that belongs to two different gods, one dark-skinned, the other red haired. Well, this is not possible; just one of them would be correct, just one would be the god of the sun, or maybe neither of them. This last possibility was that preferred by Xenophanes, who finally criticized all superstitions and beliefs, not only attributing them to the people's simple mind (DK 21 B 14–15 – LM D12–14), but also to the “encyclopedists of the Greeks”, in the words of Havelock, i.e. Homer and Hesiod (DK 21 B11 – LM D8).<sup>7</sup>

However, the best testimony of this complex cultural passage is fr. DK 21 B 18 (LM D53), where Xenophanes in two sentences summarizes the prehistoric past, his contemporary present and the future of knowledge:

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.  
The gods have not indicated all things to mortals from the beginning,  
But in time, by searching (ζητοῦντες), they find something more that is better.<sup>8</sup>

In the beginning, there was that kind of direct relationship between men and gods through a special priest of the primitive tribe, who had direct contact with one or more gods. He brought the messages of the gods to his tribe. In a broad meaning, we can call this kind of figure a shaman, since it is not a common religious priest, but someone with many powers, namely those of control on divine powers (today we call them ‘natural forces’), since he can intercede with the gods. A good example of this primitive shamanic priest still present in the archaic Greek culture is the figure of Calchas, in the opening scene of the Iliad.<sup>9</sup> Xenophanes says that this old form of knowledge did not reveal all things to mortals.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Xenophanes goes further and says that men do not know the truth about the gods and never will. They can only have opinioins (DK 21 B 34 – LM D49). About this fragment, see Pulpito's article in this volume.

<sup>8</sup> The translation and interpretation of this fragment is disputed. Among the many interpretations, that of Leshner is one of the most interesting although unconventional. For a criticism, see below, notes 11 and 12. Here we follow LM.

However, even the most critical approach, that of James Leshner, cannot deny the two cultural stages presented in the fragment. For the first stage, Leshner believes that Xenophanes in, B18.1 is just denying the “the idea that gods communicated with mortals through various natural marvels or other special signs” (Leshner 1991: 243) and, being himself a fact-checker.

<sup>9</sup> A ‘shaman’ in the broad meaning is a figure who is: “healer and therapist, diviner, psychopomp, wizard of hunting and lord of animals; priest of sacrifices; poet, musician, singer, mime, dancer, guardian of orla culture and literature; mystic, ecstatic traveler; sage of the nature, that who knows all.” (Costa 2008: 152–153; my translation).

<sup>10</sup> Leshner does not take in account the direct revelation of the gods to their priests, although one might expect him to, given that he translates ὑπέδειξαν with ‘intimate’ (“Indeed not from the beginning did gods intimate

Then things changed, a new culture arose and became powerful, and even stronger than the shamanic one. In fact, this culture allows better findings and has the time as its best ally. Over time, the new research method uncovers better solutions, resulting in a brighter future if research leads the way. As I see, it is impossible to say clearer words for describing the activity of acquiring knowledge, the same activity we still follow today: science and philosophy. From now on, research is the best tool for gaining knowledge and continuously engaging with the unknown. No longer is there absolute knowledge from the gods, but rather the imperfect knowledge of those who seek to understand, i.e. the philosophers.<sup>11</sup>

With this new method in mind, Xenophanes' generalization goes further and says that drawing and painting gods like oneself is a kind of natural naïve process, in fact, even oxen, horses and lions would do the same. The gods are not similar to oneself, because the world is something more than the own family, tribe or territory. The world is bigger and most important – as Anaximander for the first time showed us – the world is one. From Anaximander on, human thought starts the conquest of “the one” and its partner “the many”. Xenophanes awareness of this new conception is greatly expressed in his unique god (DK 21 B 23 – LM D16) as a correspondence to the unicity of the world. He foresees what is coming soon: the unity of the nature and the search for those laws that rule all things. This search will be the task of the *sophoi* of future generations.

---

*all things to mortals, but as they search in time they discover better*” – Leshner 1992: 27).

<sup>11</sup> Criticizing the most common interpretation of B 18 as ‘Hymn to Human Progress’, Leshner argues that “in Fr. 18.1 – »Truly, not from the outset did gods intimate all sorts of things to mortals« – Xenophanes rejected not the traditional view of the gods as mankind’s original benefactors but rather, in virtue of both his novel theology and scientific view of nature, the specific belief that gods communicated with mortals through special natural signs. In Fr. 18.2-’but, at length, by searching they discover better’-he voiced not his faith in continuing cultural, social, or scientific progress, but rather his regard for the recently developed *ιστορίη* as a superior approach to discovering the truth” (Leshner 1991: 247). He also agrees that Ionian *ιστορίη*, in which he includes Xenophanes, is a matter of travel and observation: “»At length, as they search they discover... « is all he said, but what he almost certainly meant by saying it was that ‘as mortals, at length, have begun to travel about the world and observe its features directly for themselves, they have begun to acquire information that enables them to identify, albeit with less than complete certainty, a number of the basic forces at work in nature’” (Leshner 1991: 245). Moreover, Leshner says: “But the many detailed explanations he already had in hand would have given him excellent reason to claim that *ιστορίη* provided explanations superior to those available from conventional sources of wisdom, and was therefore a better way of finding out the truth.” But, what are these conventional sources of wisdom, if not the shamanic method through which men communicated with the gods?

## BIBLIOGRAPHY

- BURKERT, W., 2004, *Babylon, Memphis, Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge.
- COSTA, G., 2008, *La Sirena di Archimede*, Alessandria.
- FANTINO, E., MUSS, U., SCHUBERT, C., SIER, K. (hrsgg.), *Heraklit Im Kontext*, Berlin–Boston.
- GALGANO, N. S., 2017, *I precetti dela dea*, Bologna.
- GALGANO, N. S., GIOMBINI, S., MARACCI, F., 2020, “Ricostruire la scena: gli Eleati secondo Livio Rossetti,” in: Rossetti *et al.*, 2020, pp. 11–50.
- HAVELOCK, E. A., 1963, *Preface to Plato*, Cambridge–London.
- LAKS, A., MOST, G. W., 2016, *Early Greek Philosophy*, Vol. III: *Early Ionian thinkers*. Cambridge–London.
- LEÃO, D., CORNELLI, G., PEIXOTO, M. C. (coords.), 2013, *Dos Homens e suas Ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*, Coimbra
- LESHER, J., 1992, *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with Commentary*, Toronto.
- LESHER, J., 1991, “Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the ‘Hymn to Progress’ Reading of Fr. 18,” *Ancient Philosophy* 11, pp. 229–248.
- MADDOLI, G., NAFSSI, M., PRONTERA, F. (cur.), 2020, Σπουδῆς οὐδὲν ἔλλιποῦσα. *Anna Maria Biraschi. Scritti in memoria*, Perugia.
- MALKIN, I., 2013, *A small Greek world; networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford.
- MOST, G., 2006, *Hesiod. Theogony. Works and days. Testimonia*, Cambridge–London.
- ROBINSON, T. M., 1987, *Heraclitus: fragments*, Toronto.
- ROSSETTI, L., 2013, “L’ideazione del pinax, »mediale Innovation« di Anassimandro,” in: Leão, Cornelli, Peixoto 2013, pp. 89–100.
- ROSSETTI, L., 2020, “Il mappamondo di Anassimandro,” in: Maddoli, Nafssi, Prontera 2020, pp. 521–533.
- ROSSETTI, L. *et al.*, 2020, *Verso la filosofia: nuove prospettive su parmenide, Zenone e Melisso*, N. S. Galgano, S. Giombini, F. Marcacci (cur.), Baden-Baden.
- ROVELLI, C., 2011, *Anassimandro. La natura del pensiero scientifico*, Milano.
- SHOTWELL, J. T., 1939, *The History of History*, Vol. 1, New York.
- ZMHUD, L., 2017, “Heraclitus on Pythagoras,” in: Fantino, Muss, Schubert, Sier 2017, pp. 171–186.

NICOLA STEFANO  
GALGANO

*/ University of São Paulo, Brazil /  
nicola\_galgano@hotmail.com*

### **Xenophanes DK 21 B 18, a Testimony of the Rising Philosophy**

Greek seafaring between the 10th and 6th centuries BCE gave rise to a technical culture centered around navigation, commerce, and international cultural exchange. The Greeks were not a unified nation in the modern sense, confined to a territory centralized in Attica or the Peloponnese. Instead, they were a collection of independent city-states (poleis) spread across the Mediterranean, from the Iberian Peninsula to the Black Sea. The intense commercial relationships among these Greek settlements and with other peoples wove a Mediterranean cultural web that fostered a genuine spirit of intercultural exchange, leading to a new cultural synthesis that gave the Greeks – and the world to this day – an extraordinary drive for originality. This technical culture, which Rossetti calls the “cultura dell’attendibilità,” was based on observation, objectivity, and rationality. Without these principles, and relying solely on myth, seafaring could never have flourished. This shift away from myths to a new culture is testified by Xenophanes, who, in DK B 18 (LM D53), contrasts the ancient method of gaining knowledge through communication with the gods with a new method of research that in time yields better results.

#### **KEY WORDS**

Xenophanes, DK 21 B18, ancient Greek seafaring, Anaximander, Rossetti



# Où commence la «Voie de la Vérité» et où finit la «Voie de la Doxa» chez Parménide?

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.6

NESTOR-LUIS CORDERO / *Université de Rennes I*

Pour l'écrasante majorité des chercheurs qui se sont occupés de la pensée de Parménide, la réponse à la question posée par l'intitulé de ce travail semble tellement évidente qu'elle ne méritait même pas d'écrire un article sur le sujet. Voici la réponse: *la «Voie de la Vérité» commence au fragment 2 du Poème (car le fragment 1 n'est qu'une sorte d'introduction) et finit au vers 50 du fragment 8, et la «Voie de la Doxa» commence au vers 51 du fragment 8 et finit au fragment 19.* Nous ne croyons pas exagérer quand nous affirmons que ce texte pourrait être signé par la plupart des spécialistes intéressés à la philosophie parménidienne, même les plus éminents -ce n'est pas notre cas, cela va de soi-; or, mis à part quelques mots, ce passage suppose d'une manière implicite toute une série d'hypothèses, acceptées en général sans une justification préalable, hypothèses qui, une fois analysées, conduisent nécessairement à soutenir *l'inexistence*, chez Parménide, aussi bien d'une «Voie de la Vérité», comme d'une «Voie de la Doxa».

Voyons d'une manière très sommaire<sup>1</sup>, quelques unes de ces hypothèses. On sait que ce que nous appelons «le *Poème* de Parménide» est le résultat de la reconstitution d'un

---

<sup>1</sup> Nous avons consacré plusieurs travaux à ce sujet. Voir notamment Cordero (2013).

texte perdu, au moins, depuis le début du sixième siècle de notre ère<sup>2</sup>. Heureusement, vers la fin du XVIIe siècle, il y a eu des philologues qui se sont intéressés à recueillir des passages du *Poème*, cités fragmentairement par des auteurs anciens (qui vont depuis Platon jusqu'à Simplicius). C'est le cas d'Henri Estienne (1573), qui retrouva soixante-sept vers authentiques, et, notamment, de Joseph J. Scaliger, qui réussit à trouver cent-quarante huit vers (véritable prouesse. Aujourd'hui le *Poème* est composé d'environ cent-soixante vers) dans une version inédite (qui pourrait dater de 1600), que nous avons récupérée et publiée en 1982<sup>3</sup>.

Après deux siècles et demi de recherches (la dernière citation a été retrouvée en 1810<sup>4</sup>), on a pu récupérer dix-neuf fragments du texte originel (dont l'un en latin!). Cependant, mis à part un texte cité partiellement par Sextus (qui avant de le transcrire avait affirmé que «ainsi commençait le Περὶ Φύσεως de Parménide» – S.E. M. 111), on ne saura jamais dans quel ordre se trouvaient dans l'original les autres dix-huit citations conservées.

Essayer de proposer un ordre qui aurait pu correspondre à l'original suppose, cela va de soi, une *interprétation* du contenu de chaque citation, ce qui permettrait de la placer avant ou après une autre, pour constituer ainsi un ensemble cohérent qui, seulement à ce moment-là, pourrait nous éclairer sur «la philosophie» de Parménide. Conscients du fait que cette lourde tâche allait au-delà de leurs prétensions<sup>5</sup>, aussi bien Estienne comme Scaliger ont présenté ses citations précédées par leur source<sup>6</sup>, ce qui suggère qu'ils ont laissé au lecteur de choix de l'ordre dans lequel elles devraient se trouver. Jusqu'ici, aucune «hypothèse» concernant un éventuel ordre original du *Poème* n'avait suggéré de placer les citations dans un ordre ou dans un autre.

Mais, comme on le sait, en 1795 un jeune<sup>7</sup> et déjà éminent philologue prussien, Georg G. Fülleborn<sup>8</sup>, publia le premier travail consacré à la philosophie de Parménide sous la forme d'un commentaire (avec une préface et des très nombreuses notes) des citations récupérées de Parménide, présentées en version bilingue (grec et allemand). En fonction de son interprétation de la philosophie de Parménide, Fülleborn arrangea les dix-huit citations récupérées jusqu'alors (rappelons qu'une dernière citation ne fut trouvée qu'un 1810) d'une certaine manière, et cette numérotation fut adoptée presque littéralement par C. A. Brandis<sup>9</sup> et par S. Karsten<sup>10</sup>, et, enfin, dans son travail de 1897<sup>11</sup>, H. Diels plaça un chiffre (de 1 à 19) pour chaque ensemble de vers. Quand les fragments de Parménide

<sup>2</sup> Simplicius avoue citer des longs passages du *Poème* de Parménide parce que l'ouvrage est devenu «rare» (σπάνιον) (Simp. *in Phys.* 144.25), ce qui laisse entendre qu'il en avait une copie.

<sup>3</sup> Voir Cordero (1982).

<sup>4</sup> Ce texte, connu aujourd'hui comme «fragment 19», fut découvert par A. Peyron (1810) dans un manuscrit du *Commentaire au De Caelo d'Aristote*, de Simplicius.

<sup>5</sup> Fabricius (1712: 1, 799) se plaint de la «négligence» d'Estienne.

<sup>6</sup> En tête de chaque fragment, ils ont écrit, par exemple, «Ex Clemente», «Ex Sexto Philosopho», etc.

<sup>7</sup> Il n'avait que vingt six ans lors de la publication de son étude.

<sup>8</sup> Voir sur cet auteur le travail remarquable de Manfred Kraus (2009).

<sup>9</sup> Brandis (1813).

<sup>10</sup> Karsten (1835).

<sup>11</sup> Diels (1897).

furent intégrés dans le recueil des *Fragmente der Vorsokratiker*, le texte devint «définitif» à partir de la 5<sup>e</sup> édition de l'ouvrage (1934–1937), sous la responsabilité aussi de W. Kranz, avec un échange de places des fragments 2 et 4 (le «fragment 2» devint «fragment 4'», et vice versa). L'identification «DK» qui précède le numéro de chaque «fragment» est acceptée depuis lors d'une manière unanime.

Nous avons fait allusion à la notion d'hypothèse au début de ce travail. Le moment est venu d'admettre que l'état actuel du «Poème de Parménide» (un ensemble d'environ cent-soixante vers, divisé en 19 fragments, qui, cela va de soi, sont lus en respectant l'ordre des citations (en commençant par le «fragment 1» pour aboutir, enfin, au «fragment 19») *n'est que le résultat d'une hypothèse*, celle de G. G. Fülleborn, adoptée implicitement -avons-nous le courage d'ajouter «sans y réfléchir»?- par l'ensemble des études parménidiennes. Ce phénomène serait légitime si l'hypothèse selon laquelle Fülleborn envisagea le texte de Parménide était non seulement la seule à proposer, mais aussi celle qui s'imposerait de par elle-même à partir du texte. Mais ce n'est pas le cas. On peut, évidemment, partager cette hypothèse, mais il faut d'abord (a) admettre qu'il s'agit d'une possibilité, et, surtout, (b) il faut regarder si elle est justifiée par les textes *authentiques* de Parménide, ou si elle ne dépend pas, peut-être, du poids écrasant des commentateurs et des doxographes<sup>12</sup>.

Il est très probable que Fülleborn, philosophe kantien<sup>13</sup>, se soit intéressé à Parménide en tant qu'ancêtre de la dichotomie raison/sensibilité, fondamentale pour son maître. Ceci pu l'avoir invité à trouver dans le *Poème* des passages qui relèvent de la «connaissance rationnelle», et d'autres qui dépendent de la sensibilité, qui sont deux manières de saisir «l'essence des choses (Wesen der Dinge)». Il a constitué ainsi deux groupes de textes. Au premier, qui correspond au fragments 2 DK et suivants, jusqu'au vers 50 du fragment 8 DK (selon sa numérotation, du vers 37<sup>14</sup> au vers 106), il mit comme titre «Rationale Kosmologie<sup>15</sup>, oder *Vernunfterkenntniss* vom Wesen der Dinge: Περὶ νοητοῦ ἢ τὰ πρὸς Αλήθειαν». Le titre qu'il proposa pour l'autre groupe, qui va du vers 51 du fragment 8 DK jusqu'au fragment 18 DK<sup>16</sup> (selon sa numérotation, du vers 107 au vers 151), était «*Sinnliche Erkenntniss* vom Wesen der Dinge: Τὰ πρὸς Δόξαν».

Voilà la naissance des deux «parties» du *Poème*, qui est la nouveauté et le noyau de notre travail: un ensemble de textes qui concernent la «connaissance rationnelle», et un autre qui a comme sujet la «connaissance sensible»<sup>17</sup>, ou, comme dit M. Kraus, la dichotomie entre «la raison pure et de la cognition sensuelle», qui est le passage «du *noumène* au *phaenomenon*»<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Nous avons entrepris cette aventure dans notre travail Cordero (2020).

<sup>13</sup> Kraus (2009) n'hésite pas à affirmer que Kant était «son idole» (196).

<sup>14</sup> Les vers 1 à 36 sont considérés une Introduction aux deux «parties».

<sup>15</sup> Il est très probable que par «cosmologie rationnelle» Fülleborn, influencé par la philosophie kantienne, utilise cette formule comme synonyme de «connaissance intelligible (non sensible) de l'essence des choses».

<sup>16</sup> En 1813 Brandis a ajouté un «fragment 19».

<sup>17</sup> Kraus (2009) préfère parler d'«un système spéculatif» et d'«un système empirique» (206).

<sup>18</sup> Kraus (2009 : 203).

Mais dans son rangement des textes de Parménide en fonction des paramètres kantien, Fülleborn ne prétend pas être original, car il avoue: «*Ita dividit carmen Parmenidis Simplicius*» (1795: 54). Il a raison, mais en réalité Simplicius s'inspirait d'une longue tradition, dont l'origine se trouvait déjà chez Aristote (comme nous le verrons: voir *infra*). Avant Simplicius, le commentaire de Sextus au fragment 1, qu'il venait de citer, opposait «a doxastic apprehension» to an «epistemoniic logos»<sup>19</sup>, et M. J. Latona justifie de cette manière l'ajout de la part de Sextus de six vers de l'actuel fragment 7 après le fragment 1: «Sextus appends six additional lines (DK fr. 7.2–6, 8.1–2), which are now generally accepted to have originally appeared in a different context in the poem, but were moved by Sextus to reinforce his point about sensation and reason»<sup>20</sup>.

En réalité, Fülleborn n'a pas tort quand il attribue à Simplicius l'assimilation des δόξα au sensible et des σήματα de l'έόν à ce qui est intelligible. En effet, quand le commentateur cite le vers 50 du fragment 8, il écrit: «Ensuite, Parménide quitta l'intelligible pour le sensible, ou, selon ses propres termes, l'ἀλήθεια par la δόξα» (Simp. *in Phys.* 30). Mais, comme on le sait, ce curieux Parménide δίκρανος<sup>21</sup> est le Parménide d'Aristote, qui regarde l'Éléate par l'intermédiaire des lunettes platoniciennes et interprète les δόξα du *Poème* avec la signification que la notion possède chez Platon, notamment dans l'image de la ligne divisée de la *République*, celle d'«apparence»<sup>22</sup>. Selon Aristote, Parménide, après avoir affirmé que, κατὰ τὸν λόγον, il est moniste, ajoute que, «contraint de suivre les phénomènes (τοῖς φαινομένοις), et concevant que, alors que l'Un est selon la raison (κατὰ τὸν λόγον), tandis que le multiple relève de la sensation, il établit deux causes et deux principes, le chaud et froid, comme s'il disait feu et terre. De ces causes, il range le chaud du côté de l'être, et l'autre du côté du non-être» (Arist. *Metaph.* 986b31). L'erreur<sup>23</sup> d'Aristote est évident: il a pris comme parménidienne une théorie que Parménide attribue d'une manière claire et distincte aux «mortels qui ne savent rien» (DK 28 B 6.4). Très curieusement, ni Aristote ni les doxographes qui dépendent de lui (pratiquement, tous) ne disent pas un mot sur le jugement très sévère que Parménide lui-même porte sur ces personnages<sup>24</sup>.

Évidemment, une autre hypothèse sur la philosophie de Parménide aurait pu présenter les citations récupérées dans un ordre différent<sup>25</sup>, mais dans les étroites limites de ce travail nous voudrions démontrer surtout l'incohérence de l'hypothèse qui a divisé

<sup>19</sup> Kurfess (2012: 58, n. 87). Il y a presque unanimité parmi les interprètes pour considérer que Sextus s'inspire d'une source stoïcienne.

<sup>20</sup> Latona (2008: 201).

<sup>21</sup> Voir notre travail Cordero (2016).

<sup>22</sup> Chez Parménide, δόξα n'a pas une signification ontologique, mais gnoséologique: «point de vue», «opinion», «avis».

<sup>23</sup> Voir Cordero (2024).

<sup>24</sup> Voir notre travail Cordero (2021).

<sup>25</sup> Nous avons essayé de le faire in Cordero (2020).

le *Poème* en deux «parties», la Vérité et la Doxa, ce qui «est devenu constitutif pour la recherche ultérieure sur Parménide»<sup>26</sup>.

Le fondement kantien de l'hypothèse de Fülleborn («connaissance rationnelle» *vs.* «connaissance sensible») est introuvable chez Parménide. La dichotomie intelligible/sensible, qui serait une manifestation de la dichotomie être/paraître, ne se trouve dans aucune citation authentique de l'Éléate; elle n'est qu'une conséquence d'appliquer à un philosophe «difficile» à saisir, comme Parménide, un schéma platonicien, inexistant avant la Sophistique. Platon, le premier «doxographe» qui s'est occupé de Parménide n'applique pas ce schéma à l'Éléate, mais, comme nous l'avons dit auparavant, on le trouve déjà chez Aristote. À la différence d'Aristote, Platon, qui avoue la difficulté qu'il a rencontrée pour saisir la pensée de Parménide (voir *Tht.* 183e), ne l'a pas «platonisé». Il s'est limité à critiquer la version édulcorée de Parménide qu'il a trouvée chez Méliossos, qui est la véritable cible du *Sophiste*.

I. A. Licciardi a écrit que, ce qui était pour Aristote, chez Parménide, une confusion entre un univers métaphysique et un autre physique devient chez Simplicius une division entre le sensible et l'intelligible: «Gli Eleati sono dunque dei legittimi antecedenti di Platone. Si tratta di un'interpretazione su cui Simplicio insiste a più riprese»<sup>27</sup>. La notion d'«apparence», pour Parménide, n'existe pas. Pour justifier la dichotomie sens/raison certains interprètes s'appuient sur le fr. 6, où Parménide décrit d'une manière impitoyable les sensations chez «les mortels». Mais la critique parménidienne concerne le *mauvais usage des sens*, ainsi comme l'errance de l'intellect. L'œil mal utilisé devient aveugle; l'ouïe, sourde; l'intellect, errant (fr. 6.5–7). En revanche, quand c'est la Déesse qui parle, elle demande à son auditeur de bien utiliser les sensations, d'«écouter (ἀκούσας) sa parole» (fr. 2.1), d'«écouter (ἀκούων) l'ordre trompeur de ses mots» (fr. 8.52), et d'«observer» (λεῦσσε) de quelle manière ce qui est absent, est présent pour l'intellect (fr. 4.1). Dans ces trois cas, la sensation ne se trompe pas.

Et, concernant l'intellect, il n'est que vagabond et errant (fr. 6.6) dans le cas des «mortels qui ne savent rien». Chez eux, le νοεῖν n'est pas associé au fait d'être, comme dit le fr. 3. Enfin, l'expression «juge avec le λόγος» (fr. 7.5) ne signifie pas qu'il faut faire appel à la raison; λόγος chez Parménide, signifie soit «argument» (comme ici), soit «discours» (fr. 8.51), soit «paroles» (fr. 1.15), jamais «raison».

Or, lorsque Simplicius, ainsi que d'autres doxographes, interprètent les citations littérales de Parménide en fonction de la dichotomie sensible/intelligible ne font que platoniser Parménide, et un héritier tardif de cette tendance est Fülleborn, qui, selon M. Kraus, propose «d'une part des 'concepts platonisants', mais d'autre part également kantien»<sup>28</sup>. Le caractère arbitraire de cette dichotomie embarrasse parfois Simplicius, qui hésite entre accepter «la voix du maître», Aristote, et sa propre réflexion. Un exemple

<sup>26</sup> Kraus (2009: 203).

<sup>27</sup> Licciardi (2017: 163).

<sup>28</sup> Kraus, (2009: 203).

des efforts titanesques que fait Simplicius pour ne pas s'écarter d'Aristote est l'analyse d'un passage du *De Caelo* que, à notre avis, n'a pas été l'objet de l'attention qu'il mérite, car ce qu'Aristote dit ne trouve aucun fondement dans ce qu'on attribuait, déjà dans l'Antiquité, à Parménide: «Ces gens-la [Mélissos et Parménide], comme ils présupposaient (ὑπολαμβάνειν) qu'il n'y avait rien mis à part des choses sensibles... (τὸ μὴ θὲν ἄλλο παρά τῶν αἰσθητόν)» (Arist. *Cael.* 298a). Dans son commentaire à ce passage, Simplicius confirme que Parménide s'est intéressé aux êtres vivants, qui naissent et qui périssent, cite le fr. 11 comme exemple de son intérêt sur les choses sensibles<sup>29</sup>, et dit que Parménide ne pouvait pas nier que lui-même avait été engendré (!), mais, piégé par sa dichotomie sensible/intelligible (qui, comme nous l'avons dit, n'existe pas chez Parménide), Simplicius cite aussi le fr. 19, et s'étonne: «Comment Parménide considéreraient-ils les choses sensibles comme existant seules (μόνον) (!), lui qui, à propos de l'intelligible, s'est penché sur ce que nous avons déjà dit? Comment a-t-il transposé aux choses sensibles ce qui n'appartient qu'aux intelligibles, lui, qui a transmis séparément le rapport de l'être réel (ὄντως) et intelligible, et, séparément, la διακόσμησις du sensible, et qui, évidemment, n'a pas jugé bon de nommer le sensible avec le nom d'«ὄν»?» (Simp. *in Cael.* 558.15 sq.). Mais, au lieu de questionner Aristote, qui est à l'origine de ce Parménide δίκρανος, il préfère de s'étonner.

Revenons à la question des «Voies». Il est indéniable que Parménide s'est occupé de deux «sujets», la vérité (exposée dans un λόγος convaincant, fr. 8.50) et les δόξαι (exposées d'une manière très sommaire dans quelques citations). Mais ces deux sujets ne justifient la division. Comme nous lisons dans le fragment 5<sup>30</sup>, les deux sujets sont parfois présentés en même temps, parfois séparément; la méthode est circulaire, non linéaire. Or, même selon la division consacrée par la tradition (non par Parménide lui-même), il y a des affirmations vraies et non trompeuses dans la Voie de la Doxa, et des affirmations concernant les δόξαι dans la Voie de la Vérité.

Commençons par la Doxa. Il n'y a pas de vérité chez elle (voir fr. 1.30), et l'ensemble des mots qui l'expose est trompeur (ἀπατηλόν) (fr. 8.52). Or, dans la plupart des fragments posés arbitrairement dans la Doxa il y a des thèses non seulement vraies et convaincantes, mais aussi qui ne sont pas présentées par «les mortels qui ne savent rien» (qui sont les fabricants des δόξαι), mais par une «autorité» qu'aujourd'hui relèverait de la science, affirmations selon lesquelles, par exemple, la Lune n'a pas une lumière propre à elle et qu'elle tourne autour de la terre (fragments 14 et 15). Et on peut dire autant du rapport entre la pensée et la constitution de l'être humain, proposé au fr. 16, nous supposons, par la même autorité, car autrement les hommes parleraient d'eux-mêmes.

<sup>29</sup> «(...) comment la terre, le soleil, la lune, l'éther commun, la Voie Lactée et l'Olympe suprême, et la puissance brûlante des astres ont entrepris leur naissance...».

<sup>30</sup> «Il est commun (ξυνόν) pour moi où je commence, car j'y reviendrai à nouveau».

Voyons maintenant le cas de la Voie de la Vérité. Aux fragments 6 et 7, placés arbitrairement dans cette «Voie», il y a une description impitoyable des auteurs de δόξαι (du fr. 6.4 jusqu'au fr. 7.5), ainsi qu'une description du rôle «nominator» des mortels, qui est le point central des δόξαι, au beau milieu des σήματα de l'ἔόν, au fragment 8 (vers 38–40).

Revenons à notre sujet principal: où commence la Voie de la Vérité et où finit la Voie de la Doxa, selon les partisans de cette bipartition? Parménide est clair et précis à propos des deux «sujets»: «Je termine ici (fr. 8.50) le discours digne de foi et la pensée concernant la vérité; à partir d'ici (fr. 8.51) apprends les δόξαι des mortels». Contrairement à son habitude, il n'utilise pas ici des mots équivalents à «chemin», «voie», «sentier»<sup>31</sup>, etc. Dans le cas de la vérité, il s'agissait d'un λόγος; dans le cas des δόξαι, il s'agira d'un «ordre trompeur de mots» (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν – fr. 8.52).

Une Voie suppose un point de départ et un point d'arrivée. Assumons pour un instant le rôle d'avocat du diable et essayons de trouver le point de départ de la Voie de la Vérité, dont le point d'arrivée est le vers 8.50. Nous avons vu que Fülleborn est ses successeurs proposent le premier vers du fragment 2 (Fülleborn, vers 37; Brandis, vers 40; Karsten, vers 33). Si c'est ainsi, les actuels fragments 2, 3, 4, 5, 6, 7 et 8 (jusqu'au vers 50) appartiennent à la Voie de la Vérité<sup>32</sup>. Or, dans ces textes -mis à part le fragment 8- il s'agit de présenter une sorte de programme ou méthode, qui n'est ni vrai ni faux. Le fragment 2 présente deux chemins de recherche, dont l'un sera par la suite abandonné, les fragments 3 et 4 supposent un rapport entre l'être et la connaissance, ce qui sera considéré comme vrai plus tard, au fragment 8 (vers 34 à 36). Le fragment 5 décrit la méthode suivie par la Déesse, qui suppose à la fois un allée-retour du vrai au faux et du faux au vrai, et enfin, les fragments 6 et 7, comme nous l'avons déjà vu, s'occupent en grande partie des δόξαι.

*Ergo*, si l'on veut à tout prix trouver un point de départ pour la Voie de la Vérité celui-ci doit correspondre au premier vers du fragment 8, où le mot «chemin» revient: «Il ne reste qu'un récit comme chemin (ὁδοῖο)». Dans ce cas, la Voie de la Vérité se réduit à l'exposé des σήματα de l'ἔόν, mais laisse de côté des affirmations vraies, qui se trouvent dans des fragments autres que le 8, comme nous l'avons affirmé plus haut.

Ce n'est pas le cas d'exposer dans ce travail notre position sur la philosophie de Parménide, mais, sur ce point précis, nous interprétons que l'ensemble «fragment 8.1–50» expose «le cœur de la vérité», qui est une véritable apologie de l'état ou fait d'être, sans lequel il n'y aurait rien, et que cette certitude permet après, dans une étape ultérieure, d'être appliqué à des cas particuliers (par exemple, à la lumière ou la rotation de la Lune, déjà mentionnées) qui, si respectent ce «cœur de la vérité», sont vrais.

<sup>31</sup> Par exemple, ὁδός (1.2, 1.5, 1.27, 2.2, 6.3, 7.2, 7.3, 8.1, 8.18), ἀταρπός (2.6), πάτος (1.27), κέλευθος (1.11, 2.4, 6.9), ἀμαξιτός (1.21). La notion est aussi remplacée par les pronoms ἢ ou ταύτη (1.3, 2.3, 2.5, 6.4, 8.2, 8.17).

<sup>32</sup> Il y a des auteurs qui, même s'ils sont partisans de la division du *Poème* en deux parties, ont changé la place de certains fragments. C'est le cas de Loenen (1959) et Hershbell (1970), qui ont proposé de déplacer le fr. 16 de la deuxième partie à la première; Bollack (1957) avait suggéré de placer le fr. 4 dans la deuxième partie; Fernando Santoro (2011) a proposé avec sagesse de placer le fragment 10 après le fragment 1; et, enfin, Furness Altman (2015) suggère de placer le fragment 3 dans la Doxa.

Voyons maintenant le cas de Voie de la Doxa. On sait que son exposé commence au vers 8,50 (ἀπὸ τοῦδε...), et, dans l'état actuel du texte, le fragment 19 est très explicite et semble faire une sorte de bilan: «Ainsi (οὕτω) sont nées les choses, selon la δόξα, et ainsi sont présentes maintenant». Il semblerait que οὕτω, placé à la fin d'une série de citations, reprend ce que Parménide a dit depuis le vers 51 du fragment 8 jusqu'au fragment 19 (c'est-à-dire, le long de dix fragments, 9 à 18). Or, ce n'est pas le cas. En français on dit que «le destin fait bien les choses». Dans le cas de notre sujet, le destin a laissé la place au hasard, car c'est *par hasard* que le texte connu comme «fragment 19» a l'air de conclure une section. Nous avons déjà dit deux mots sur ce texte: il était ignoré quand Fülleborn a écrit son livre (donc, il ne pouvait pas clore une Voie) et il a été ajouté en 1813 par C.A. Brandis à la fin du *Poème* pour ne pas bouleverser l'ordre devenu déjà traditionnel des vers proposé par Fülleborn, et c'est le hasard qui a fait que ses trois vers soient numérotés 158–160. Si ce texte avait été connu en même temps que les autres, on l'aurait mis certainement après le fr. 8, une fois complété la présentation des δόξαι par la Déesse.

Il faut avouer que ce n'est pas facile d'envisager la question des δόξαι chez Parménide, car, avant de le consacrer une Voie, ou, comme dans notre cas, avant de l'envisager comme l'un des «objets» d'étude du *Poème*, il faut répondre à cette question: qu'est-ce que la δόξα, *pour Parménide*? Pour ceux qui divisent le *Poème* en deux parties, LA δόξα concerne tout ce qui se trouve entre le vers 51 du fr. 8 et le fr. 19. Le cercle vicieux est évident: au lieu de regarder l'utilisation de la notion de δόξα par Parménide et, à partir de cette utilisation, constituer une «partie» du *Poème*, ils ont réuni TOUS les textes que se trouvent après les mots «à partir d'ici, apprends les opinions des mortels» (8,51) – et jusqu'à la fin du fr. 19 – et ils ont appelé cet ensemble «la Doxa de Parménide».

Or, correspond le contenu des fragments 8,50 – fr. 19 à ce que Parménide considère δόξα? Pas du tout. La présentation des δόξαι des mortels de la part de la déesse est très claire: il s'agit des «points de vue» (γνώμαι – fr. 8,53–61) humains (fr. 1,30, fr. 8,51, et fr. 19,3), sans véritable conviction (fr. 1,30), qui consistent à donner deux noms aux formes extérieures; ces noms découlent des puissances (δυνάμεις – fr. 9,2) du feu éthérée de la flamme, et de la sombre nuit (fr. 8, 51–59). Ces deux γνώμαι sont en réalité des «principes» composant toutes choses (car, «en dehors, il n'y a rien» – fr. 9,4), et Aristote – qui les prend comme authentiquement parménidiens – les appelle «des causes» et les nomme «chaud et froid» ou «feu et terre» (Arist. *Metaph.* 986b32). Les Opinions sont donc une «théorie» qui explique le réel moyennant deux principes, ainsi comme d'autres penseurs l'avaient expliqué par l'humidité ou par l'air, mais, comme ils sont des principes opposés, il sont critiqués par la Déesse parménidienne, qui tout le long du *Poème* propose la disjonction («...ou...») au lieu de la conjonction («...et ...»).

Mis à part cette caractérisation des opinions que l'on trouve à la fin du fr. 8 (vers 8,51–61), deux autres fragments, cités aussi par Simplicius, décrivent la réalité comme résultat de la cohabitation de deux principes qui ont été «nommés» lumière et nuit (fr. 9), et une sorte de cosmogonie, basée aussi sur le feu et sur la nuit, à laquelle les mortels ajoutent une déesse qui gouverne tout (fr. 12). Et c'est tout. Or, chercher des allusions aux δόξαι en dehors des textes que nous venons de citer (fr. 8,51–61, fr. 9, fr. 12, fr. 19) équivaut

à faire dire à Parménide ce qu'il n'a pas voulu dire, car, *pour lui*, il n'y a pas des ἀρχαί. Il a expliqué le réel une manière différente de celle de ses prédécesseurs, en fonction d'un «axiome» préalable: «on est, parce que ne pas être n'est pas possible».

«La Doxa de Parménide» se réduit donc à ce qu'il dit dans les derniers vers du fr. 8 (51–61), au fr. 9 et au fr. 12, où il est question de deux «principes» proposés par les «mortels» pour constituer une διακόσμησις. Après ces trois passages, pourrait trouver sa place le fr. 19, qui résume l'état actuel des choses en fonction des noms distinctifs posés par les hommes, c'est-à-dire, κατὰ δόξαν. Le couple de principes opposés, qui est le défaut principal des δόξαι, est totalement absent des citations connues aujourd'hui comme fragments 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18.

Nous ne sommes pas partisans de la philosophie-fiction, mais nous pouvons nous expliquer la cause de l'hypothèse qui amena Fülleborn à ajouter ces textes au dossier «la Doxa». Il faut dire d'abord que, même s'il avoue suivre le schéma de Simplicius, six des fragment énumérés ci-dessus (fragments 10, 14, 15, 16, 17 et 18) ne sont pas cités par Simplicius, qui, certainement, en avait connaissance. Or, il nous semble évident que le mélange hétéroclite que nous trouvons dans cet ensemble est conséquence chez Fülleborn du préjugé selon lequel toute διακόσμησις relève *du sensible*, comme disait déjà Simplicius dans son commentaire au passage du *De Caelo* (Arist. *Cael.* 298a) d'Aristote qui l'avait perturbé (Voir ci-dessus, Simp. *in Cael.* 558.15 sq.). Parménide, en tant que penseur pré-platonicien (et, surtout, pré-sophistique) ignore cette dichotomie. Le texte connu comme «fragment 10», placé pour les partisans du Parménide δίκρανος dans la Voie de la Doxa, exhorte (deux fois) à «connaître» (εἶδω) la φύσις éthérée (fr. 10.1) ainsi que celle de la Lune (fr. 10.5). Or, pour un penseur présocratique, *la φύσις c'est l'être*. La titre du traité de Méliossos, Περὶ Φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος (qui semble être authentique, étant donné celui du traité de Gorgias, décidément – entre autres choses – anti-méliossien), en est la preuve, ce qui est confirmé par Simplicius: «Si Méliossos utilisa ce titre (...) il est évident qu'il pensait que la φύσις était τὸ ὄν» (Simp. *in Cael.* 557.10). Il aurait pu dire autant sur Parménide. Fülleborn, en revanche, semble envisager la φύσις comme l'ensemble de τὰ φυσικά, c'est-à-dire, τὰ φαινόμενα.

Chez Parménide, la recherche sur la φύσις que la Déesse exhorte à entreprendre dans le fr. 10 est une conséquence nécessaire du πιστόν λόγον du fragment 8. La plupart des thèses exposées dans les fragments placés abusivement dans la Voie de la Doxa ne sont pas «trompeuses» (ἀπατηλά), comme c'est le cas du discours «doxique», qui ne se trouve que dans les derniers vers du fr. 8, au fr. 9, au fr. 12 et au fr. 19. Ces thèses découlent nécessairement du «cœur de la vérité», car elles sont des représentations (ou, si l'on veut, des «applications») du caractère nécessaire et absolu de l'état ou du fait d'être, car «il n'y a pas des ὄντα qui ne soient pas» (fr. 7.1). Il y a, certes une «physique» – et même, probablement, une διακόσμησις – chez Parménide, mais elle ne s'appuie pas sur des principes opposés

comme les δόξαι<sup>33</sup>, desquels la vérité est absente (fr. 1.30). Des échantillons<sup>34</sup> de cette physique pourraient se trouver dans les fragments placés abusivement par Fülleborn dans la Voie de la Doxa (à l'exception des fragments 9, 12 et 19).

Revenons à l'intitulé de ce travail, «Où commence la Voie de la Vérité et où finit la Voie de la Doxa chez Parménide?». Selon Fülleborn, comme nous l'avons déjà montré, la Voie de la Vérité commence par le premier vers du fr.2 (dans son recueil, vers 37), mais il y a dans son ensemble (car elle finit au vers 50 du fr. 8) des citations qui n'ont rien à voir avec ce que Parménide appelle «vérité», qui est un discours (λόγος) sur les σήματα de l'έόν, par exemple, des fragments programmatiques (fr. 2, fr. 5) et même des nombreux vers concernant les δόξαι (fr. 6 et 7). Et on ne peut pas non plus réduire la longueur de la Voie (*pace* Fülleborn) à l'ensemble fragment 8.1–50 (et enlever ainsi de cette Voie les fragments 2, 3, 4, 5, 6 et 7) car il a des affirmations «vraies» aussi dans la «Voie de la Doxa» (dans tous les fragments qui la composent, à l'exception des fragments 9, 12 et 19). Au lieu d'une Voie il y a donc une «manière»<sup>35</sup> de chercher qui existe et qui est authentique (πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι – fr. 8.18), et elle s'occupe de la vérité. Or, même si Parménide s'occupe de la vérité, il n'y a pas une Voie de la Vérité chez lui.

On peut tirer la même conséquence concernant la Voie de la Doxa, qui est la «manière» impensable et innommable (άνόητον καὶ άνώνυμον – fr. 8.17) d'essayer de connaître, et que, pour cette raison, a été laissée de côté (έάν – fr. 8.17). On sait où son exposé commence (fr. 8.51), mais la citation de Simplicius finit dix vers après, dans une sorte de commentaire: «Je t'exprime cet arrangement semblable [au vrai] afin d'empêcher que n'importe quel point de vue humain puisse te dépasser» (fr. 8.60–61). Simplicius laisse entendre que peu après (όλιγα πάλιν) Parménide avait ajouté le texte connu aujourd'hui comme fr. 9, ainsi que le fragment 12. Et c'est tout. Enfin, le fragment 19 ferait un bilan de l'état des choses actuel (vūv – fr. 19.1), selon la δόξα. Une séquence des citations que réunirait les derniers vers du fragment 8, les fragments 9 et 12 et, finalement, le fragment 19, serait beaucoup plus cohérent que l'ordre «orthodoxe» accepté aujourd'hui de manière unanime.

Comme conclusion général de ce modeste travail on pourrait dire qu'il est indifférent où commence la Voie de la Vérité et où finit la Voie de la Doxa, car, *strictu sensu*, ces Voies n'existent pas. Vérité et Doxa sont deux «sujets» traités dans le *Poème*, dont l'exposé le plus souvent s'entrecroise, comme nous l'avons démontré à l'appui des citations, sans faire appel aux commentateurs et doxographes, qui, déjà à partir d'Aristote, n'ont pas pu s'empêcher d'interpréter un penseur «difficile» à la lumière des schémas anachroniques ultérieures. Parménide n'aurait jamais accepté que sa philosophie, riche, originale et subtile, puisse être interprétée comme une anticipation de l'image de la ligne divisée de la *République* de Platon.

<sup>33</sup> Voir notre travail Cordero (2011a).

<sup>34</sup> Voir notre travail Cordero (2018).

<sup>35</sup> Déjà à l'époque de Parménide, le mot «όδόξ» signifie non seulement «chemin» mais aussi «manière», «moyen». Sur cette signification voir Pi. O. VIII.13: «Avec l'aide des dieux, il y a plusieurs manières d'avoir du succès». Le mot anglais «way» hérite la double signification de «όδόξ».

## BIBLIOGRAPHIE

- BOLLACK, J.**, 1957, «Sur deux fragments de Parménide [fr. 4 et 16]», *Revue des Études Grecques* 70, pp. 56–71.
- BRANDIS, C. A.**, 1813, *Commentationum Eleaticarum*, Pars prima: *Xenophanis, Parmenidi et Melissi doctrina a propriis philosophorum reliquiis exposita*, Altona.
- CORDERO, N. L. (ed.)**, 2011, *Parmenides, venerable and awesome (Plato, Theaetetus 183e)*, Las Vegas–Zurich–Athens.
- CORDERO, N. L.**, 2011a, «Parmenides ‘physics’ in not a part wht Parmenides calls ‘δόξα’», in: Cordero 2011, pp. 95–113.
- CORDERO, N. L.**, 2013, «Las ‘partes’ del Poema de Parménides: un prejuicio interpretativo trágico», *Μαθήματα. Ecos de Filosofía Antigua*, in: Gutiérrez 2013, pp. 15–26.
- CORDERO, N. L.**, 2016, «Aristote, créateur du Parménide δίκρανος que nous héritons aujourd’hui», *Anais de Filosofia Classica* 10, pp. 1–25.
- CORDERO, N. L.**, 2018, «Quelques exemples de la ‘physique’ contestataire de Parménide», *Anais de Filosofia Classica* 12, pp. 88–109.
- CORDERO, N. L.**, 2020, «Parmenides by himself», *Anais de Filosofia Clássica* 27, pp. 198–221.
- CORDERO, N. L.**, 2021, «Le très curieux silence des Doxographes à propos de l’incompétence des auteurs des ‘opinions’ chez Parménide», *Journal of Ancient Philosophy* 15, pp. 1–17.
- DIELS, H.**, 1897, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin.
- ESTIENNE, H.**, 1573, *Ποίησις Φιλόσοφος*, Geneva.
- FABRICIUS, J. A.**, 1712, *Bibliotheca Graeca*, vol. 1, Hambourg.
- FURNESS ALTMAN, W. H.**, 2015, «Uma revisão do fragmento B3 de Parmênides», *Hypnos* 35, pp. 170–230.
- FÜLLEBORN, G. G.**, 1795, *Fragmente des Parmenides*, Züllichau.
- GUTIÉRREZ, R. (ed.)**, 2013, *Μαθήματα. Ecos de Filosofía Antigua*, Lima.
- HERSHBELL, J. P.**, 1970, «Parmenides’ Way of Truth and B 16», *Apeiron* 4, p. 1–23.
- KARSTEN, S.**, 1835, *Philosophorum graecorum veterum qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*, Pars altera: *Parmenides*, Amsterdam.
- KOFLER, V., SCHAFFENRATH, F., TÖCHTERLE, K. (hrsgg.)**, 2009, *Pontes V. Übersetzung und Vermittlerin antiker Litteratur*, Innsbruck.
- KRAUS, M.**, 2009, «Georg Gustav Fülleborn Übersetzung des Fragmentes des Parmenides (1795) als hermeneutisches und philosophistorisches Dokument», in: Kofler, Schaffenrath, Töchterle 2009, pp. 193–207.
- KURFESS, C. J.**, 2012, *Restoring Parmenides’ Poem. Essays toward a new arrangement of fragments based on a reassessment of the original sources*, University of Pittsburg.
- LATONA, M. J.**, 2008, «Reining in the Passions: The Allegorical Interpretation of Parmenides B Fragment 1», *The American Journal of Philology* 129, pp. 190–230.
- LICCIARDI, I. A.**, 2017, *Critica de l’apparente e critica apparente. Simplicio interprete di Parmenide nel Commentario al De Caelo di Aristotele*, Academia 2017.
- LOENEN, J. H. M. M.**, 1959, *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen.
- PEYRON, A.**, 1810, *Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice Taurinensi Bibliotheca restituta et illustrata*, Leipzig.
- SANTORO, F.**, 2011, *Filósofos Épicas I: Xenófanes e Parmênides*, Rio de Janeiro.

NESTOR-LUIS CORDERO  
/ Université de Rennes I, France /  
nestor.luis.cordero@gmail.com

**Where does the “Way of Truth” Begin and Where does the “Way of Doxa” End in Parmenides?**

According to the “orthodox” version of Parmenides’ *Poem*, version generally accepted as *vox dei*, the “Way of Truth” begins in fragment 2 of the *Poem* (because fragment 1 is only a kind of introduction) and ends at verse 50 of fragment 8. The “Way of the Doxa”, on the other hand, begins at verse 51 of fragment 8 and ends at fragment 19. We believe it will not be an exaggeration to say that this text could be signed by most specialists interested in the Parmenidean philosophy, even the most eminent ones. Now, apart from a few words, this passage implicitly supposes a whole series of hypotheses, generally accepted without prior justification, hypotheses which, once analyzed, necessarily lead one to support the non-existence in Parmenides of either a “Way of Truth” or a “Way of Doxa”.

KEY WORDS

Parmenides, truth, opinion, “Way of Truth”, “Way of Doxa”

# Problems of Understanding and Embodiment in Parmenides B 16/D51

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.7

ROSE CHERUBIN / *George Mason University*

It is a great privilege to offer this essay in honor of Livio Rossetti, a scholar whose acumen, curiosity, and willingness to look at things anew are equaled by his generosity and his passion for engagement and inclusion. I hope that this small offering will make clear the value of his work for those of us who follow, and the inspiring spirit in which this model scholar gives it to the world.

## Parmenides B 16/D51

- 1 ὡς γὰρ ἕκαστοτ' ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων,
- 2 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
- 3 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
- 4 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἔστι νόημα.

- 1 For as on each occasion a blending holds of much-wandering limbs,
- 2 So *noos* is present to humans; for the same [thing]
- 3 Is that which *phroneei* and the nature (constitution) of limbs in humans  
(OR: Is what the nature (constitution) of limbs *phroneei*?)
- 4 Both for all and for each; for the more (full)<sup>2</sup> is *noēma*.

<sup>1</sup> Cassin and Narcy (1987: 290 ff.).

<sup>2</sup> Laks (1990); Hussey (2006: 18, 29).

Parmenides DK 28 B 16/LM 19 D51 is difficult to understand for several reasons. What is clear is that it says something about humans' *noos*, *phroneein*, and *noēma*. It also evidently proposes that there is some connection between humans' constitution (including but perhaps not limited to what we would call the physical) and our awareness or cast of mind. As far as I understand it, that is where the clarity ends.

The fragment's syntax is difficult and ambiguous. Its key terms (*noos*, *phusis*, etc.) had multiple senses in the fifth century and are still subjects of much controversy. Beyond the meanings of the words and statements themselves, there are difficulties as to how to understand the passage in context. There is a question as to where in the poem the fragment appeared: in the section of the goddess's speech on roads of inquiry, in the section on the opinions of mortals, somewhere else? Beyond that is the question of how it fits into that section. That is, what is each section of the poem doing? And in what spirit is the fragment meant: as a declaration of something that the goddess or Parmenides would espouse? as something that derives from the opinions of mortals, perhaps the best understanding that can be achieved on that basis yet something that falls well short of *alētheia*? something else?

I will not attempt to resolve the syntactical problems here. Therefore I will not offer any conclusion as to the precise nature of the connection Parmenides might have been sketching between humans' constitution and our *noos*, *noēma*, or *phroneein*. Instead, I propose something more modest. I would like to explore two questions in a way that does not presuppose any particular solution to the syntactical issues, and that will, I hope, be able to suggest something constructive with respect to the placement issues:

- First, what kind of claim might B 16/D51 be making about what humans understand or "have in mind"? That is, what is it that Parmenides is saying is connected, and what does this mean with respect to relationships between *noein* and *eon*?
- Second, what are the implications of this kind of claim with respect to where and how the fragment might fit with the other extant fragments? Since much in the extant fragments concerns the relationships among *noein*, *eon*, *alētheia* and inquiry, what might B 16/D51 suggest about the epistemological status of statements in each part of the poem? What might the fragment say about the epistemological status of its own claims?

### **What is B 16/D51 is talking about? *Noein*, *noos*, *noēma*, *phroneein*, *eon*, *alētheia* in and before the fifth century**

In order to get some purchase on what B16/D51 is talking about, we must look at the senses of its key terms as these were used in and before Parmenides' time.

Line 2 describes how *noos* "comes to" humans, and connects this (*hōs gar (...) tōs*, "for as (...) so") with *phroneei* in line 3. Line 4 connects (*gar*, "for") something – either that

which *phroneei* or that concerning which there is *phroneein* (or both) – with *noēma*. But what is it that Parmenides is talking about as connected?

1. *Noos*, *noēma*, *phroneein*, and bodies: Let us note first that *noos* is never presented as a physical organ, and may not be a non-physical organ (e.g. as part of a non-material *psuchē*).<sup>3</sup> It is not assigned a specific bodily location, though like *phroneein* it is sometimes associated with the *phrenes*.<sup>4</sup> It can also be associated with *thumos*.<sup>5</sup> Yet it does appear to be associated with bodies: according to Homer, Tiresias is the only human to retain *noos* after bodily death (Hom. *Od.* 10.492–495), and this only by special dispensation of Persephone.<sup>6</sup>

The fragment mentions a correlation between *noos* and the arrangement or mixture of what seems to be body parts; but it is not clear regarding what if any causal or necessary relationship might obtain between *noos* and body.

In line 4, *to pleon esti noēma*, the more/full is *noēma*. This by itself does not mean that B 16/D51 reduces *noos* or *noēma* to something bodily or sensible.<sup>7</sup> *Noēma* is either a thought or intention, or that which one is aware of or intends or “has in mind.” In Greek, *noēma* seems to refer to intentions, ideas, or understanding, rather than to that regarding which we claim to have understanding or intention or ideas.

Aristotle and Theophrastus, our sources for versions of the fragment, present it as an assertion that the composition of a mortal’s body is that of the mortal’s *noēma*, such that the *noēma* itself is composed of fire and earth or hot and cold. This is not the only way to read B 16.4/D51.4, and neither Aristotle nor Theophrastus offers any further verses from Parmenides to support their reading.

At the same time, let us note that there is no evidence in B 16/D51 of a *noos* (or of *noein* or *noēma*) that is or works independent of body.

2. Also very important is the range of senses for *noos*, *noein*, and *noēma*. As early as Homer, all of them have to do with reflective awareness or consciousness (as is also the case for *phroneein*). This can range from grasping the facts of a situation, to understanding the explanation of something, to devising a plan or ruse, to having an intention. One might very roughly associate *noein* with the English expression “having in mind,” and *noos* with “mind” or “-mindedness,” in that these English expressions may refer variously

<sup>3</sup> See e.g. von Fritz (1943, 1945); Krischer (1984), Stefanelli (2009: 231).

<sup>4</sup> As e.g. at Hom. *Il.* 9.514, 9.600. Von Fritz notes that *noos* at least as late as Xenophanes draws information from various sense organs (at least in beings other than Xenophanes’ proposed one god), though it does not seem to belong to any of those organs.

<sup>5</sup> See Hom. *Od.* 14.490. *Noos* and *thumos* were also often treated as distinct, or even contrasted, as at Thgn. I.630 and 631.

<sup>6</sup> Stefanelli (2009: 250) finds that it does seem typically to be associated with humans in early works. But as she also notes, there are a few cases where *noos* is said to be present in non-humans. Hephaestus’ golden automata are said to have *noos* in them at Hom. *Il.* 18.417–420; Odysseus’ shipmates retain their human *noos* even when changed bodily into pigs at Hom. *Od.* 10.235–240. These exceptions involve divine intervention; it is not clear whether for Homer non-humans or non-embodied entities could otherwise have *noos*. Non-human animals do, for Homer, have *phrenes*, as e.g. at Hom. *Il.* 4.245.

<sup>7</sup> See also Dilcher (2006: 42 ff.).

to intentions, designs, world views, conceptions of things or states of affairs, and understandings or purported understandings of situations. Reasoning of some sort seems to be involved in some references to *noos*, *noein*, *noēma*, and *phroneein*; but it by no means involved in all, and may even be excluded in some cases.

This range means that we cannot begin with the supposition that any of these terms refer specifically to what one might call descriptive cognition, awareness that something is the case or awareness of the way that something is. Nor do they always refer to awareness of an explanation for how or why something is the case; though sometimes they do.

Thus in all occurrences within the fragments of Parmenides, even those within the goddess's account of the road of inquiry she recommends, we must allow the possibility that the terms refer to plans, designs, or intentions (which may have moral or evaluative content, and which seem to imply passage of time). Parmenides may have meant his uses of these terms to take in the whole range of senses.

3. Following from this, however, we can note another important aspect of the way these terms were used. They generally connote an actual or purported grasp of what-is.<sup>8</sup> Or at least, they connote awareness or thinking that is oriented toward addressing what-is (even if this does not always succeed in grasping what-is), awareness or thinking that is supposed to be able to be successful at this. That is, when someone is said to grasp what-is, or to have a good understanding of it, *noos*, *noein*, or *phroneein* are very often the terms used. In many of these cases, some sort of recognition of causes and implications is involved – for example, where *noein* refers to planning or intending.<sup>9</sup> Therefore it makes good sense that Parmenides' goddess would present *noein*, in her account of the road of inquiry that she recommends, as something that we are to use to focus on *alētheia*.

4. A fourth feature to consider is the fact that instances of *noos*, *noein*, *noēma*, and *phroneein* in humans can turn out to be erroneous, mistaken, limited, or unrealizable.<sup>10</sup> A sudden and unforeseeable intervention by the gods may make otherwise reasonable and perceptive plans fail. What appears to be a well-informed and perceptive grasp of a situation may turn out to miss crucial information, and thus to fail to reflect *alētheia*. Memories, preoccupations, and priorities can limit the scope of *noos*, *noein*, etc. Anger can even “swell” *noos* and affect its facility (note that anger is within *noos*, in these cases at least, and that *noos* so affected does not cease to be *noos*).<sup>11</sup> Parmenides himself indicates that mortals' *noos* can be mistaken when we operate on ill-founded assumptions (B 6/D7, vv. 4 ff.). Similarly, the use of the term *noēma* does not imply a realizable intention or a complete and accurate grasp of what-is.

---

<sup>8</sup> Von Fritz (1945: 223–235); Constantineau (1987); Leshner (1994: 27; 1981: 9–11); Nagy (1983); Woodbury (1971: 156–157; 1986: 8).

<sup>9</sup> As e.g. at Hom. *Od.* 3.126; 7.73; *Il.* 699–702.

<sup>10</sup> This is sometimes, though very rarely, the case for gods as well: Hom. *Il.* 23.149.

<sup>11</sup> Hom. *Il.* 9.554. As will be discussed below, this is well in keeping with Rossetti's emphasis on the potential spectrum of variation within the *noos* of an individual offered by Parmenides B 16/D51 (2019: 64–45; 2017: 56).

It is then simply not the case that when a human's awareness or cognition is always accurate or comprehensive when it is called *noēma* or *phroneein*. A person might aim for *alētheia*, trying to understand a situation or to respond appropriately; but circumstances might undermine that effort without being noticed. To refer to someone as having *noos* or *noēma*, or as using *noein* or *phroneein*, is sometimes to say that he or she is showing valid understanding or making perceptive and reliable plans. But it is also sometimes a way of saying that someone is generally successful, or can reasonably expect to be successful, at grasping what-is and at planning realizable things based on that grasp – without implying that a particular exercise of this capability is successful.

If they could be affected by anger or by prior focus, as described above, then it seems that *noos*, *noein*, etc. were not understood as necessarily independent of prejudgment, prior conceptions, emotional color, or prejudice. Unlike Descartes' mind or reason, pre-fifth-century *noos* was a locus or venue for passions and emotions. *Alētheia* is not the same as Cartesian certainty. Nevertheless, the question arises as to what it would mean to say that *noos* and its relatives do address *alētheia* given their restrictions; and as to what that means with regard to *alētheia*.

### Light and Night

B 16/D51 proposes some connection between the limbs of humans and our *noos*, *noēma*, and *phroneein*. Specifically, it connects these cognitive features with the blending or mixing of the limbs. The mention of *krasis* may imply the presence of particular proportions. If the fragment falls within the part of the goddess's speech that treats the opinions of mortals, and if within that part its function is to present something built on those opinions, then it would likely mean or imply some blending of Light and Night. Mortals lay down the *gnōmai* Light and Night to name forms (B 8.53–61/D8.58–66), and say that everything is Light and Night (B 9/D13). Therefore human limbs would be made of Light and Night, in the opinions of mortals.

I will leave open the question of whether B 16.4/D51.4 means that the proportion of (or the predominating element between) Light and Night is *noēma*, or that the proportion (or whatever predominates) in the blend of limbs qua bodily components, not in terms of the limbs' own composition, is *noēma*.<sup>12</sup> I also leave to the side the question

---

<sup>12</sup> Here is the difference that this distinction would make: Consider, as a modern parallel, an analysis of the components of sandwiches. Say that we have salami, roast beef, sausage, lettuce, tomatoes, pickles, peppers, condiments, and various kinds of bread. We construct two sandwiches, each of which has at least one kind of meat, at least one kind of vegetable, at least one condiment, and at least one kind of bread. Suppose that the arrangement and the proportion of salami, roast beef, etc. (the ratio of each to the total weight of the sandwich) are different in each sandwich. It might still be the case that the proportions of carbon, hydrogen, oxygen, and nitrogen; or the proportions of nutrients such as protein, vitamin, fat, and fiber; might be the same in both sandwiches. Similarly, in a case in which the proportion of limbs differed from one person to another, or one state of a person to another, the proportions of Light and Night might not differ. Or, the arrangement might differ in two cases of similar proportions.

of whether Theophrastus and/or Aristotle is at all accurate in the interpretation of this passage. My focus instead will be the independent point that B 16.4/D51.4 says that something bodily “is” *noēma*;<sup>13</sup> and that 16.3/51.3 says that the nature or constitution or arrangement of the limbs “is the same as” either that which *phroneei* or that of/regarding which there is *phroneein*. My questions are: Given what we have seen of *noos*, *noein*, *noēma*, and *phroneein*, what could these identities or equivalences mean? What kind of epistemological claim is the goddess or Parmenides making in proposing them? And how could that fit with, or inform, other parts of the fragments?

If B 16/D51 falls within the part of the goddess’s speech that treats the opinions of mortals, and if within that part its function is to present something built on or described in terms of those opinions, then the *krasis* of line 1 and the *phusis* of line 3, respectively, would likely mean or imply some blending and constitution of Light and Night. Mortals lay down the *gnōmai* Light and Night to name forms (B 8.53-61/D8.58-66), and say that everything is Light and Night (B 9/D13). Therefore in the opinions of mortals, human limbs would be made of Light and Night.

If we are to examine this fragment’s possible relationship to the mortal belief that everything is Light, Night, or some combination of the two, we need to keep in mind what the goddess says about the establishment of this belief. She says not that mortals know that what-is is Light and Night, nor that their opinion about Light and Night is a matter of *noein* or *phroneein*. She also does not say that mortals identified real features of what-is and somehow guessed or inferred that these were fundamental. Nor does she say that mortals must conceive of what-is in terms of Light and Night (or their qualities). What she says is entirely different: she says that mortals laid down, *katethento*, two opinions or judgments to name forms (B 8.53/D8.58).

### Implications for mentions of *noos*, *noein*, and *noēma* in Parmenides

This has several consequences relevant for the interpretation both of B 16/D51 and of the other fragments that mention *noos* or *noein*. If in fact B 16/D51 directly or indirectly connects Light and Night to the presence of *noos* and *noēma*, then

- (1) The goddess is not asserting that we mortals use *noos* to grasp correctly what makes *noos* possible. If B 16 does connect Light and Night with the presence of *noos* and *noein*, it is connecting something mortals lay down with the presence of *noos* and *noein*. Thus the question arises

---

<sup>13</sup> It might be argued that *pleon* refers to a ratio and not to more (or all) of a thing, e.g. that it would refer to ‘three-quarters’ or to the ratio 3:1 rather than to the stuff that made up the three-quarters (or the four quarters). But a ratio could also be understood as a ratio between kinds of stuff. Numbers were understood as aggregates of units. So even if *pleon* refers to a ratio or a quantity, it may still connote a ratio or quantity specifically of bodily entities.

as to whether the fragment identifies that connection as something mortals believe (erroneously or not), or as something the goddess is presenting as an accurate view of the nature of what is.

(2) If the goddess is not asserting that we mortals use *noos* to grasp correctly what makes *noos* possible, she is also not directly denying it. So far, the possibility remains that the goddess might imply that we use *noos* to grasp correctly what makes *noos* possible. This implication would be problematic; it could rest on a circularity or on a begging of a question. I would like to propose here an argument as to why such an interpretation would not be consistent with central features of the fragments.

### Where and how might B 16/D51 fit with other fragments?

Let us now address the questions of where among the fragments B 16/D51 might fit, how it might fit there, and what it might contribute to the poem.

We know the poem to contain a tale of a journey and a speech by a goddess. The latter is described as incorporating two things: something that involves the young man learning the “heart of... *alētheia*” (B 1.28–29/D4.28–29) and the opinions of mortals (B 1.30/D4.30). As far as we know, there were no other parts. Thus the placement options for B 16/D51 would seem to be either within the discussion of roads of inquiry, or within the account of the opinions of mortals. There are further complications:

- If B 16/D51 is part of the section of the goddess’s speech about roads of inquiry and *alētheia*, is it part of the series of injunctions about what one is to say and *noein* on the recommended road of inquiry?
  - Or is it instead a general remark that is meant to apply independent of that road?
- If the fragment is part of the section on the opinions of mortals, does it detail something that the goddess claims mortals believe?
  - Or is it instead a claim that is espoused by Parmenides or the goddess as true independent of what mortals believe, perhaps as unconditionally true?<sup>14</sup>

On the surface, all of these options lead to problems.

If Parmenides meant to espouse the account of human understanding and cognition in B 16/D51, then it seems that he would be espousing an account that is fundamentally at odds with the way the goddess says one must say and conceive or intend (*noein*) what is on a road of inquiry oriented toward *alētheia*. If the *krasis* in B 16.1/D51.1 is to be understood as directly or indirectly a blending of Light and Night, and if Aristotle and Theophrastus are more or less correct, then Parmenides or the goddess would be saying that all that is is multiple, that at least some of it is mobile, and that some sort of non-being is

---

<sup>14</sup> If it is part of the discussion of roads of inquiry, it would seem to be a statement of some general condition rather than a claim about what one is to say and conceive for purposes of inquiry, or about what is said or conceived on some specific road.

real; and that it is in fact appropriate and accurate to conceive of or grasp or intend (*noein*, *noēma*) what-is that way. If Aristotle and Theophrastus are not correct, then Parmenides would still be espousing a view that what-is includes multiple and mobile things, and some sort of non-being.

Bodies do not fit the way one is to say and conceive (*noein*) of what-is on the recommended road of inquiry. Nor, it seems, do *noos* or *noein*, in so far as they are distinct from what-is, from other modes of awareness, and from bodies. On the other hand, if we accept that *noos* is normally associated with bodies, and note B 16/D51's correlation between body parts or arrangements and *noos* and *phroneein* and *noēma*, we find that *noos* and *noēma* seem to acknowledge or somehow reflect proportion, difference, and body – which the goddess's account of her favored road of inquiry suggests they should not.

Even if *krasis* is taken to refer to limbs without any implication that Light and Night are involved, it clearly invokes multiplicity and motion, so that if Parmenides or the goddess intends it as accurate, this is at odds with the way that the goddess says we are supposed to say and *noein* what-is on the road of inquiry she recommends. Even saying that we have limbs or, I think, *noos* (as an identifiable thing, as a thing that can “have” various intentions and states that replace one another, or as something generally associated with bodies), is an artifact of mortal opinions, according to B 8.38–41/D8.43–46, and is in direct conflict with what the goddess has just warned that one must say and *noein* on the road of inquiry that she recommends.

Let us acknowledge here that the goddess invokes multiplicity, negation, and motion fairly often in B 2 through B 8.1–49 (D5 through D8.54; D10). That is an important problem, and I will say something about it shortly.

But B 16 poses further problems if it is read as something the goddess or Parmenides would endorse unconditionally. For one thing, there arises what I think may be a Liar-like paradox:

(1) Greeks say that *noos* can afford accurate accounts of what is; they define *noos* this way;

(2) According to B 16/D51, *noos* and *noēma* depend on or correlate to<sup>15</sup> multiple moving limbs and/or Light and Night;

(3) No account of what-is that relies on multiplicity and motion is compatible with what the goddess says we must needs *noein* in order to inquire toward *alētheia* (this is of course true even of the goddess's own speech);

---

<sup>15</sup> I am not sure that understanding B 16.1-2/D51.1–2 as suggesting a correlation rather than a dependency would entirely avoid this paradox. If *noos* and *phroneein* are understood as correlated with, corresponding to, some arrangement or constitution of limbs, then it seems they are understood as having some arrangement or structure or proportion. Certainly a correspondence would suggest difference and change.

(4) Therefore the account of *noos* and *noēma* as correlative to multiple and moving things is not compatible with what one must say and *noein* in order to inquire toward *alētheia*. B 16/D51's claims are not compatible with what we must say and *noein* on that road of inquiry.

(5) Then either

- (a) *Noos* and *noēma* do not depend on or correlate to multiple moving things; or
- (b) we do not know that they do; or
- (c) what the goddess says about inquiry toward *alētheia* is not accurate; or
- (d) *noos* (as used toward inquiry) does not afford accurate accounts of what-is; or
- (e) we do not know that it does.

Recall that what the goddess says about inquiry was based on inferences from the same mortal opinions that say that we have a *noos* and mobile limbs.

(6) So far, we have what looks like a contradiction, or a begging of a question (and thus something that violates the completeness standard of B 8.29-32/D8.34-37).<sup>16</sup> The possible paradox comes in if we are also claiming that (1) or (2) – or potentially any of the inferences – are things that we are apprehending/conceiving/grasping via *noos*. The paradox comes in forcefully if we say that *noos/noein/phroneein* would be the only ways or the proper or most appropriate ways to apprehend this. It has even more force when we recall that *noos/noein/phroneein* can be mistaken or limited.

Tor has suggested that this can be resolved by supposing that the goddess implies that *noein* can be up to the task of grasping what-is only in the case that *noos* is, has become, pure Light.<sup>17</sup> But if I have understood correctly, this does not seem to square with the goddess's description of what one must say and conceive regarding *eon* on the road she recommends. Light is something that is defined in terms of something else, something that is interdependent with another, not complete or unchanging, and not even part of a complete system.

In addition, if for the goddess what-is is in any sense Light and Night, and if Theophrastus is accurate in ascribing to Parmenides (or the goddess) the notion that we apprehend Light via Light in us and Night via Night in us, and if the whole of what [we say] is comprises Light and Night, then adequate and accurate *noein*, or the closest we can come to that, would need to involve both Light and Night. That is, it seems from Parmenides

---

<sup>16</sup> On the significance of completeness in Parmenides, see the section with that title below; and see Schrekenberg (1964), Fränkel (1968), Cherubin (2001). Cf. A. Pr. 511–517.

<sup>17</sup> Tor (2015). Part of the argument for this proposal rests on the idea that humans must conceive of or apprehend what-is in terms of the opposites that are incorporated in Light and Night (8). But the fragments do not state or imply such a necessity, and B 8.53 and 55/D8.58 and 60 seem to challenge that idea: to “lay down” such oppositions is exactly not to receive them “ineluctably” or “passively.”

and Theophrastus that we would need both Light and Night in our *noos* in order to apprehend the world as appropriately as possible.

Another possible objection to this is to suggest that perhaps Parmenides did not notice the inconsistency just mentioned. Let us note, then, that if Parmenides was consistent, he did not mean B 16/D51 as something that the goddess or Parmenides would espouse unconditionally.

All of these problems might suggest that we should look to place B 16/D51 somewhere outside of the goddess's discussion of the road she recommends for inquiry oriented by *alētheia*. They also make it difficult to see how the fragment could fit within the discussion of the opinions of mortals if it is supposed to be a direct unconditional claim about what-is that the goddess or Parmenides endorses.

Yet problems also arise if we take the fragment as an expression of a faulty belief of mortals. I suggest, though, that there may be a way to make some of those problems work toward attributing a coherent and meaningful message to Parmenides, rather than against it.

### **Place and role of the fragment: suggestions and questions**

If we include B 16/D51 in the "opinions of mortals" section and argue that Parmenides denied the trustworthiness of those opinions, we must ask: What are we to make of those accurate accounts of the moon and planets? What is untrustworthy in this account of mortals' opinions, and how does that bear on B 16/D51 ?

Are we to understand B 16/D51 as saying that through their belief that everything is Light and Night, mortals implicitly conceive that cognition comes to us through the mixture (of Light and Night) in our parts? Or are we to understand it to mean that according to the goddess, cognition actually does come to us through something which we imperfectly specify as a mixture of Light and Night?

Could we tell the difference? Could we tell which of these was the case? From what we have seen so far, the answers to these questions would seem to be "no," or rather, "we cannot tell whether we can tell," or "we cannot tell whether we can tell whether..." ("Telling whether" would seem to be supposed to involve *noos*.) Thus it would be inconsistent both with the implications of standard Greek usage, and with what Parmenides' goddess has said we are to conceive on the recommended road of inquiry, if Parmenides were to hold that our purported Light-Night composition is capable of letting us know with accuracy that we are of Light and Night.

More needs to be said concerning this last point: how would Parmenides' fragments suggest that we lack evidence as to whether our composition permits us knowledge of our composition? Our claims about our composition are based at least in part on judgments or opinions (*gnōmai*) we have laid down, posited, to specify forms. These *gnōmai* are Light and Night. Thus when we try to explain the nature and workings of what-is, we do so in terms of these posits. It seems to follow that when we talk of *noos* and *eon*, we do

so in terms of these posits: *noos* and *eon*, like goddesses and speeding chariots, are what we say is, in terms of these posits.

As we have seen, the goddess has said that our opinions about the way everything is constituted are in some way flawed. How are mortal opinions flawed? The goddess discusses this in B 8.1–49: In order to inquire in a way oriented by *alētheia* – roughly, the truth, the whole truth, and nothing but the truth, traced to its origins<sup>18</sup> – we must [do what we call] *legein* and *noein* that *eon* is one, unmoving, continuous, whole, and “not incomplete.” There is, of course, a general problem with speaking of *noos* as distinct from limbs, as involving a blend, as corresponding to movement, etc.

### Completeness

But there is also a special problem with respect to asking whether the posits Light and Night could allow us (mortal humans) to know our composition, whether we could even have any reason to say that what we laid down enables us to say of conceive of what is. This problem has to do with “completeness,” the feature that *anankē* supports in B 8.29–32/D8.34–37. *Anankē* was associated with the binding of cause and effect – things “following from” one another or having complements. Completeness for Parmenides means that nothing cannot be accounted for, and that each thing contributes to the explanation of the others.<sup>19</sup> But we have no assurance that if we were composed of Light and Night, or if our *noos* correlated to the blending of our limbs, our *noos* would be capable of grasping what-is. We have no way to such an explanation: we lay down Light and Night to specify forms. Thus when we say we use *noos*, we are saying we conceive of things through those posits. They are a limitation, possibly a misconception. And if we say that what is is Light and Night, that the forms we say we experience are composed of Light and Night, how could we ask whether there was anything else?<sup>20</sup> We can, however, show the gaps and inadequacies of the Light-Night conception, using that conception itself.

### Why humans?

This brings us to a question inspired by Rossetti’s judicious reflections on B 16/D51. Rossetti (2019: 63–64; 2017, 32, 58) notes that Aëtius and Theophrastus report that Parmenides held that all living things (as well as non-living things, according to Theo-

<sup>18</sup> Cole (1983), Germani (1988), Detienne (1990), Bakker (2002).

<sup>19</sup> See note 16 and Cherubin (2001: 297–301).

<sup>20</sup> Similarly, if we say that all that is is matter and energy, and that anything perceived must be a function of these, we have no way to ask whether there is anything else, whether these adequately and accurately convey what is. We can show that contradictions or impasses follow from our posit of matter and energy. Either the Light-Night conception is incomplete, or we have no current way of telling, or both. Potentially any claim as to what constitutes us would be problematic.

phrastus, A 46/D52/ *De sensibus* I.3–4) have some sort of awareness. Aëtius goes as far as to call this *noos* (A 45/D53b). It is quite plausible that Parmenides did present something like this: if mortals believe that everything is composed of Light and Night (B 8.51–61/D51.56–66; B 9/D13) and that the proportion and mixture of Light and Night is responsible for a spectrum of consciousness or awareness, and reasoning;<sup>21</sup> then it would make sense to say that all living things, or as in Theophrastus all of what is, would have some level of awareness. Yet B 16 mentions only how *noos* is present to humans (*anthrōpoi*) in particular. What might be the significance of this?

One possibility is that Aëtius is inaccurate, and Parmenides' goddess is saying not that all animals and plants have *noos* but that, as Theophrastus has it, all beings have *gnōsis*, have some level of awareness or understanding or knowledge. Perhaps the goddess was suggesting that this level of awareness in non-humans is not as clear, insightful, comprehensive, reflective, or accurate as *noos* is in living humans. This possibility cannot be entirely ruled out. But it is worth noting that neither Aëtius nor Theophrastus attributes to Parmenides the idea that only living humans have *noos*. Theophrastus notes that a corpse (a dead human, *nekros*) perceives cold, silence, and everything that contrasts with light and warmth and sound, and so has an altered and attenuated consciousness (*De sens.* I.4). Theophrastus does not discuss which kinds of beings, or which arrangements of Light and Night in a being, foster *noos* according to Parmenides' goddess. This may indicate that no such discussion was available in Parmenides, that Parmenides did not propose criteria for determining which beings have *noos* as opposed to some other level or kind of awareness. Perhaps, then, in B 16/D51 he (or the goddess) happens to be discussing humans, but would say that other beings work the same way.

Yet this still leaves the question of the significance of the fact that there is an account of how *noos* is present to humans in particular. I offer the suggestion that this reference to humans reflects a point made earlier in this essay. The reference to humans is an indication that Parmenides was drawing attention to the fact that claims about our composition are based at least in part on judgments or opinions (*gnōmai*) we have laid down to specify forms. These *gnōmai* are Light and Night. We humans, according to the goddess, lay down Light and Night to specify and discuss, analyze, and try to understand what we experience. It is we who use these words and categories. We do not know whether other animals or plants have symbol systems isomorphic to ours, or in some cases (rocks, clams, algae) any at all. We also do not know whether the awareness that they show in being able to interact with, respond to, and affect their environments is similar enough to ours so that they would grasp and differentiate Light and Night.

---

<sup>21</sup> As Rossetti notes, this allows for different states of the same individual (sicknesses, health, youth, age, etc.), as well as differences in attitude and temperament between members of a species and between species, to be reflections of different arrangements and proportions of Light and Night. For ancient reports and arguments that Parmenides applied this idea to differences between male and female living things with respect to understanding – such that females' or at least women's understanding had more Light than males'/men's, to women's advantage – see Journée (2012).

*Noein*, *esti*, and *eon* are integral to our standard mortal claims about what is. Parmenides' goddess invokes them to show the flaws in mortals' opinions, but so too does she invoke multiplicity, negation, and passage of time; the very things she wants to argue are incompatible with inquiry and explanation. Her arguments are all the more paralyzing to us because they rely on conceptions that mortals find useful (multiplicity, not-being, passage of time) in order to show the inadequacy of these very conceptions. In B 8.1–49/D8.6–54 the goddess seems to vindicate *noein* and *eon* with respect to *alētheia* in one sense, but shows them to be complementary parts of the same worldview as the conceptions she proscribes (multiplicity, change, etc.) in another. What the goddess shows in B 8/D8 is that if mortals' claims are adequate for inquiry and argument, then they are inadequate. If they are inadequate, then they are inadequate to support the inference of their inadequacy. The conclusion one might draw from B 8.1–49/D8.6–54 is then a variant of the Liar Paradox: Mortals' claims about the world imply their own inadequacy and inconsistency. I am a mortal, as far as I know, so my claims about the world, including this statement, imply their own inadequacy and inconsistency. The idea that humans fail to recognize and to name things that the gods can identify, and that we identify some things differently from the ways the gods do, can be traced as far back as Homer.<sup>22</sup> Perhaps Parmenides was exploring how and why this happens, and whether human cognition is capable of more.

I have argued elsewhere that the Light-Night scheme, or something isomorphic to it, looks like precisely the kind of conception one would need in order to underpin an account of a world of distinct moving things.<sup>23</sup> The accounts of astronomical phenomena in fragments usually assigned to the section on the opinions of mortals are remarkable for their predictive success and minute attention to observation.<sup>24</sup> Perhaps the physiological fragments were intended to be similar explications of observed phenomena in terms of the Light-Night posit. Predictive success and *alētheia* are very different things. My very tentative suggestion here is that we might understand B 16/D51 as a human attempt to reflect on the opinions of mortals, one that shows how and why mortals' opinions fail to fit with what mortals' opinions say about what is and *alētheia*.

---

<sup>22</sup> Clay (1972) provides a fundamental analysis.

<sup>23</sup> Cherubin (2017).

<sup>24</sup> For detailed expositions, see Graham (2013), Mourelatos (2013), Rossetti (2016, 2017, 2019).

## BIBLIOGRAPHY

- ANTON, J. P., KUSTAS, G. L. (eds.), 1971, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany.
- AUBENQUE, P. (ed.), 1987, *Études sur Parménide*, vol. I–II, Paris.
- BAKKER, E. J., 2002, “Remembering the God’s Arrival,” *Arethusa* 35, pp. 63–81.
- CASSIN, B., NARCY, M., 1987, “Parménide Sophiste: La citation aristotélicienne du fr. XVI,” in: Aubenque 1987, vol. II, pp. 277–293.
- CHERUBIN, R., 2001, “Λέγειν, Νοεῖν, and Τὸ Ἐόν in Parmenides,” *Ancient Philosophy* 21, pp. 277–303.
- CHERUBIN, R., 2017, “Parmenides, Liars, and Mortal Incompleteness,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 33, pp. 1–21.
- CLAY, J., 1972, “The Planktai and Moly: Divine Naming and Knowing in Homer,” *Hermes* 100, pp. 127–131.
- COLE, T., 1983, “Archaic Truth,” *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13, pp. 7–28.
- CONSTANTINEAU, P., 1987, “La Question de la Vérité chez Parménide,” *Phoenix* 41, pp. 217–240.
- DETIENNE, M., 1990, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- DIELS, H., KRANZ, W. (hrsg.), 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th ed. Berlin.
- DILCHER, R., 2006, “Parmenides on the Place of Mind,” in: King 2006, pp. 31–48.
- FRÄNKEL, H. F., 1968, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens: Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, Munich.
- FRTZ, K. von, 1943, “ΝΟΟΣ and ΝΟΕΙΝ in the Homeric Poems,” *Classical Philology* 38, pp. 79–93.
- FRTZ, K. von, 1945, “ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides,” *Classical Philology* 40, pp. 223–242.
- GERMANI, G., 1988, “ΑΛΗΘΕΙΑ in Parménide,” *La Parola del Passato* 43, pp. 177–206.
- GRAHAM, D., 2013, *Science before Socrates: Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*, Oxford.
- HUSSEY, E., 2006, “Parmenides on Thinking,” in: King 2006, pp. 13–30.
- JOURNÉE, G., 2012, “Lumière et Nuit, Féminin et Masculin chez Parménide d’Elée: Quelques Remarques,” *Phronesis* 57, pp. 289–318.
- KING, R. A. H. (ed.), 2006, *Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin.
- KRISCHER, T., 1984, “Νόος Νοεῖν, Νόημα,” *Glotta* 62, pp. 141–149.
- LAKS, A., 1990, “‘The More’ and ‘the Full’: On the Reconstruction of Parmenides’ Theory of Sensation in Theophrastus, *De Sensibus*, 3-4,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, pp. 1–18.
- LAKS, A., MOST, G. W. (eds.), *Early Greek Philosophy*, Vol. V.2: *Western Greek Thinkers*, Cambridge–London.
- LESHER, J. H., 1981, “Perceiving and Knowing in the ‘Iliad’ and ‘Odyssey,’” *Phronesis* 26, pp. 2–24.
- LESHER, J. H., 1994, “The Emergence of Philosophical Interest in Cognition,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, pp. 1–34.
- MCCOY, J., KAHN, C.H. (eds.), 2013, *Early Greek Philosophy: The Presocratics and the Emergence of Reason*, Washington.
- MOURELATOS, A. P. D., 2013, “Parmenides, Early Greek Astronomy, and Modern Scientific Realism,” in: McCoy, Kahn 2013, pp. 91–112.
- MOURELATOS, A. P. D., “The Emergence of Philosophical Interest in Cognition,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, pp. 1–34.
- MURRAY A. T. (transl.), 1924–1925, Homer, *The Iliad*, vol. I–II, Cambridge–London.

- MURRAY A. T. (transl.), 1919–1995, Homer, *The Odyssey*, vol. I–II, Cambridge–London.
- NAGY, G., 1983, “*Sēma* and *Noēsis*: Some Illustrations,” *Arethusa* 16, pp. 35–55.
- ROSSETTI, L., 2016, “*Pseudophaēs* e *Pseudophanēs*. La Luna secondo Parmenide,” in: Setaioli 2016, pp. 613–624.
- ROSSETTI, L., 2017, *Un altro Parmenide*, Vol. I: *Il sapere peri physeos: Parmenide e l'irrazionale*, Bologna.
- ROSSETTI, L., 2019, “Parmenide ‘Astronomo’ e ‘Biologo,’” *Philosophical Inquiry* 43, pp. 54–71.
- SETAIOLI, A. (cur.), 2016, *Apis Matina: Studi in Onore Di Carlo Santini*, Trieste.
- SCHRECKENBERG, H., 1964, *Ananke: Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, Munich.
- SMYTH, H. W. (transl.), 1922–1926, Aeschylus, Vol. I–II, Cambridge–London.
- STEFANELLI, R., 2009, “*Nóoc* ovvero la ‘via’ del Pensiero,” *Glotta* 85, pp. 217–263.
- STRATTON, G. M., 1967, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, Dubuque.
- TOR, S., 2015, “Parmenides’ Epistemology and the Two Parts of His Poem,” *Phronesis* 60, pp. 3–39.
- WOODBURY, L., 1971, “Parmenides on Names,” in: Anton, Kustas 1971, pp. 145–162.
- WOODBURY, L., 1986, “Parmenides on Naming by Mortal Men,” *Ancient Philosophy* 6, pp. 1–13.

ROSE CHERUBIN  
/ George Mason University, the USA /  
rcherubi@gmu.edu/

#### Problems of Understanding and Embodiment in Parmenides B 16/ D51

Parmenides B 16/D51 presents an account of human cognition and understanding. It is usually taken to form part of the account of the untrustworthy opinions of mortals. Regardless of its proper location within the poem, it invokes difference, movement, and multiplicity — features that the goddess describes as fundamental to mortals’ opinions and as incompatible with what one must say and conceive on the road of inquiry that she recommends. The tale of the journey and both parts of the goddess’s speech use negation, invoke difference and change and multiplicity, and in general conform in many ways to the conceptual framework the goddess attributes to mortals in B8.53-61/D8.58-66 and B9/D13. Does this reflect confidence in the Light-Night conception as a starting-point for an adequate account of what-is? Or does it produce a paradox, wherein the Light-Night conception undermines itself but we would have to use it in order to deny its adequacy? In sum, what kind of a claim about human understanding might the passage represent? What could B16/D51 say about the epistemological status of its own claims, and about the epistemological status of each part of the poem? Why does the passage mention humans (*anthrōpoi*) specifically, as opposed to all beings that have awareness? These questions will be the focus of this essay.

#### KEY WORDS

Parmenides, cognition, awareness, human, light, night, mixture, *noos*, body, difference, Theophrastus



# What's in a Name? Limits in Parmenides' Sequentialism\*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.8

MARCO GUERRIERI / *University of Naples Federico II* /

*Do I contradict myself?  
Very well then I contradict myself,  
(I am large, I contain multitudes.)  
W. WHITMAN, *Song of Myself*, 51*

*Last night, within a benevolent dream,  
Being let me know: 'Truly,  
I am but one of your arguments'.  
N. CAGNONE, *Parmenides Remastered**

---

\* I would like to thank the people who most inspire (and advise) me in my philosophical journey: my supervisor Anna Motta, Walter Cavini, Carlotta Capuccino, as well as Stefania Giombini and Mikołaj Domaradzki, who invited me to participate in this *Festschrift* in honour of Professor Livio Rossetti, for whom I express my admiration. I would like to specify that, with a few exceptions, I will cite authors and ancient works following the *breviata* found in LSJ and Ziegler's *Moralia*, and that the critical apparatuses and translations are my own. Works of scholars that I have cited in apparatuses can easily be found in the bibliography: the only unpublished edition is that of Scaliger, for which see Cordero (1982) and Marzillo (2011). Finally, I would like to thank all those who would like to discuss my views and correct my mistakes.

## Introduction

Recently, two contributions have highlighted the importance of the notions of limit and boundary within the history of ancient philosophy, namely Fronterotta (2023) and Fermani (2022). Fronterotta's work focuses on Parmenides, and in particular on the concepts of constraint and chain, while Fermani addresses the notion of boundary in general, though not specifically in relation to the Eleatic. In this paper, my intention is to build on the results of these two studies, concerning the importance of limits and boundaries for the history of ancient philosophy and their applicability to the study of Parmenides, in order to draw my own considerations on the Eleatic's poem.

In particular, the problem I would like to address, is the one that could be considered preponderant within the debate on Parmenides, namely the problem of the relationship between the two parts of his poem. It is in fact well known that the *περὶ φύσεως*,<sup>1</sup> after the proem, is divided into a *περὶ ἀληθείας* section, on truth, and a *περὶ δοξῶν*, on opinions: this is specified both in the proem<sup>2</sup> and in the connecting verses between the two parts.<sup>3</sup> What, however, these parts indicate, i.e. which fragments are to be assigned to which part, is far from certain – as the numerous studies by Cordero (e.g. 2019b) followed and extended by Conte (2023) show. Moreover, it is equally well known that the delineation of a concept such as τὸ εἶν – whereby what is truly is eternal and total, i.e. perfect<sup>4</sup> – is difficult to reconcile with the acceptance of the world's imperfect and transient phenomena that are exposed in the second part. These considerations are by now well known to Parmenidean scholars, especially after the studies of the last decade, but it is worth remembering, in this regard, that it is the Epicurean Colotes – mediated through the lens of Plutarch – who offers us the first example of a Parmenides who goes

<sup>1</sup> This is the traditional title, transmitted by Theophrastus in Diogenes Laertius (VIII 55), Sextus Empiricus (*M.* VII 111), and Simplicius (*in Ph.* 38.4). It is worth noting, however, that Porphyry (*Antr.* 323) cites Parmenides' writing as Φυσικόν, while Proclus (*in Tim.* I 13.15) refers to the poem as Περὶ τῶν ὄντως ὄντων, Plutarch (*Amat.* 756e11) as Κοσμογονία and the Byzantine lexicon/encyclopaedia *Suda* (π 675) as Φυσιολογία.

<sup>2</sup> Cf. DK 28 B 1.28–30: χρῆδὲ σε πάντα πυθέσθαι / ἤμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ / ἢδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς (“You must learn everything: / and of truth well rounded the solid heart / and of mortals the opinions, in which no certainty is true”).

<sup>3</sup> Cf. DK 28 B 8.50–52: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἢδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων (“With this for you I put an end to the certain reasoning and thinking / about truth; opinions, from here, mortal / learn, the deceitful order of my words listening”).

<sup>4</sup> With this, I attempt to summarise the attributes we find in B 8: ἀγέννητον, ἀνώλεθρον (8.3); οὐλον, μουνογενές, ἀτρεμές, οὐδ' ἀτέλεστον (8.4); ἐν συνεχές (8.5); οὐδὲ διαίρετον, ὁμοῖον (8.22); ἔμπλεον (8.24); ἀκίνητον (8.26 and 38); ἀναρχον, ἀπαυστον (8.27); τωυτόν κτλ. (8.29); ἔμπεδον (8.30); ἐπιδέες (8.33); ἄσυλον (8.48); ἴσον (8.49). In the fragment, however, the argumentative sections concern ingenerability, indivisibility, immobility and completeness: the other attributes paraphrase and further reinforce these four main concepts. It may be noted, then, that the sections on immobility (8.26–30a) and completeness (8.30b–32 and 41–49) depend in their argumentation on those on ingenerability (8.6b–15 and 19–21) and indivisibility (8.22–25), respectively. One could conclude, then, that the two primary and fundamental attributes of what-is are precisely eternity and totality. This is what I mean by defining what-is as perfect: it lacks nothing diachronically, in that it resides in an eternal present, and it lacks nothing synchronically, in that there are no heterogeneities or discrepancies within it.

mad and, with his theories, wants to destroy all things.<sup>5</sup> This interpretation, whereby the Eleatic negation of becoming causes the things of the world to be paradoxically immobile or non-existent, was predominant until the 20th century and finds a worthy representative in Nietzsche's suggestive words:

*Nur in den verblaftesten, abgezogensten Allgemeinheiten, in den leeren Hülsen der unbestimmtesten Worte soll jetzt die Wahrheit wie in einem Gehäuse aus Spinnfäden, wohnen: und neben einer solchen "Wahrheit" sitzt nun der Philosoph, ebenfalls blutlos wie eine Abstraktion und rings in Formeln eingesponnen. Die Spinne will doch das Blut ihrer Opfer; aber der parmenideische Philosoph haßt gerade das Blut seiner Opfer, das Blut der von ihm geopfert Empirie.*<sup>6</sup>

As a result, the second section of the poem has long been devalued because it contains a cosmology and cosmogony in the Ionian style. The fundamental question, as already stated, is this: why would Parmenides expound a theory that what-is is eternal, complete, whole and immobile (cf. DK 28 B 8) and then insert an account of the phenomena of the world in total disagreement with the ontological notions just stated?<sup>7</sup> In this paper, an attempt will be made to provide an answer, albeit a cautious and provisional one, to some fundamental problems closely related to the latter question. In order to do so, an analysis will be proposed, starting also from ancient *testimonia*, of two groups of verses: in §1 we will deal with DK 28 B 8.53–61 and B 9, concerning the Parmenidean conception of the cosmos; in §2 we will analyze B 16, which deals with the problems of perception and knowledge, and some fragments concerning the Parmenidean use of the category

<sup>5</sup> This account, certainly to be evaluated with a critical eye, corresponds to Plutarch (*Adv. Col.* 13, 1114C–D): ταῦτα συκοφαντῶν ἐκ τῆς φωνῆς ὁ Κωλώτης καὶ τῷ ῥήματι διώκων οὐ τῷ πράγματι τὸν λόγον ἀπλῶς φησι πάντ' ἀναρῆν τῷ ἔν ὄν ὑποτίθεσθαι Παρμενίδην (“Colotes, posing as the sycophant with regard to the linguistic expression of these things, and accusing the discourse for form, not content, simply says that Parmenides, in assuming that what-is is one, destroys all things”). The *topos* of the Eleatic's madness, not explicitly mentioned here but implied, obviously goes back to Arist. *GC* 325a16–23: Οἱ μὲν οὖν οὕτως καὶ διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἀπεφίησαντο περὶ τῆς ἀληθείας· ἐπεὶ δὲ ἐπὶ μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν, ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων μανία παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως· οὐδένα γὰρ τῶν μαινομένων ἐξεστάναι τοσοῦτον ὥστε τὸ πῦρ ἔν εἶναι δοκεῖν καὶ τὸν κρύσταλλον, ἀλλὰ μόνον τὰ καλὰ καὶ τὰ φαινόμενα διὰ συνήθειαν, ταῦτ' ἐνίοις διὰ τὴν μανίαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν (“In this way and for these reasons they give an account of truth, because it seems that, in relation to arguments, these things follow. But in relation to objects, to hold such opinions is almost madness. For none of those who are mad are such as to think that fire and ice are one, but only <that such are> the beautiful things and those things that appear so out of habit: these things do not seem to differ because of madness”).

<sup>6</sup> “Only in the faintest and most abstract generalities, in the empty shells of the most indefinite words, should truth now reside, as in a cobweb envelope. And next to that ‘truth’ now sits the philosopher, also as bloodless as an abstraction, and shrouded all around by formulas. Of course, the spider wants the blood of its victims; but the Parmenidean philosopher despises exactly the blood of his victims, the blood of the empiricism he sacrifices” (Nietzsche 2017 [1873]: 39).

<sup>7</sup> If Diels (1899: 4f.) considered the second part to be a pure dialectical “gymnasium”, characterised in a serious way for ironic purposes (1897: 100) – anticipating to a certain extent Mourelatos' considerations (2008) –, Burnet (1892: 197–206) believed it to be a self-criticism for the previous Pythagorean direction, placing himself not far from Nietzsche's (2017 [1873]: 36f.) idea that Parmenides' cosmology was a rejected product of his youth. Zeller (1892: 584), for his part, spoke of this section influentially as the best possible attempt to explain the world, once the metaphysical canons of truth had been delineated.

of ὄνομα. This will allow, in §3, to consider a particular interpretation of τὸ ἔόν, namely that of what-is as ‘totality’, in relation to the aporias it has recently raised among experts. All this will allow some final considerations to be drawn.

### 1. DK 28 B 8.53-61 and B 9

Our main source for these verses is Simplicius (*in Ph.* 179.20–182.6), who comments on the passage in Aristotle’s *Physics* (*Ph.* 188a19–27) in which the Stagiritic explains how the early thinkers set contraries (*Ph.* 188a19 – τὰναντία) as the principles of their systems. The Cilician, who does not miss the Aristotelian inclusion of Parmenides in the number of these thinkers, comments: “those who say that what-is is one and immovable, like Parmenides, also make contraries the principles of natural things” (Simp. *in Ph.* 179.30–32: καὶ γὰρ οἱ ἐν τὸ ὄν καὶ ἀκίνητον λέγοντες, ὡσπερ Παρμενίδης, οὗτοι τῶν φυσικῶν ἐναντίας ποιοῦσι τὰς ἀρχάς), adding that the Eleatic makes hot and cold (θερμὸν καὶ ψυχρὸν) its principles, in the section of the work “on opinion” (πρὸς δόξαν).<sup>8</sup> In this passage, Simplicius annexes two sequences of verses, which he declares to come after those “on truth” in the order in which he quotes them: B 8.53–59 (*in Ph.* 180.1–7, for us *apparati gratiā* Simpl. I) and B 9 (*in Ph.* 180.9–12).

The first of these two groups of verses is quoted in two other passages, both from Simplicius’ commentary: *in Ph.* 30.23–31.2 (for us Simpl. II) and 38.30–39, 9 (for us Simpl. III). The first passage, which is part of the commentary on Arist. *Ph.* 184b15: ἀννάγκη (...) μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους (“necessarily the principle must be one or more than one”) quotes the same Parmenidean verses, explaining them similarly to the previous one. This, however, has the interest of adding a famous prose interpolation, which Simplicius defines as “a small passage” (*in Ph.* 31.3 – ῥησείδιον) located in the middle of the verses as if it were Parmenides’ (μεταξὺ τῶν ἐπῶν (...) ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου).<sup>9</sup> The text of the interpolation reads: ἐπὶ τῷ δὲ ἐστὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ ὁ ζῶφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρὺ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα (“concerning the former, the rare is also the warm and the light and the soft and the nimble; as for the dense, it was called cold and dark and hard and heavy. These things were distinguished in each of the two ways”). Whoever this interpolation is, two points become clear that Parmenides’ fragments already suggest: (1) there are two principles, contrary to each other, that serve as the material cause, in Aristotelian terms, of all things; (2) these principles, starting with the

<sup>8</sup> Conte (2024: 176) translates “against opinion.”

<sup>9</sup> These words have been seen by some as proof that Parmenides had also written in prose: the *Suda* (π 675 – καταλογάδην) already interpreted the πεζῆ of the Eleatic host in Pl. *Sph.* 237a6 in this way. It is known, however, how this adverb can refer to oral speech without musical accompaniment (cf. Soph. fr. 16: καὶ πεζῆ φορμικτά [“both without and with lyre”]).

opposition fire/night (πῦρ/νύξ),<sup>10</sup> have various names depending on whether one wants to emphasize one of their characteristics or of their instantiations.<sup>11</sup>

The last passage in which Simplicius cites the text under examination (*in Ph.* 38, 30–39, 9) presents a slightly larger group of verses (B 8.50–61), which guarantees that they belong to the fragment B 8 since a pair of hexameters hinge on the famous citation of B 8.1–52 in Simp. *in Ph.* 145 f. This passage represents a rather interesting case of debate among commentators. It concerns the next sentence in Aristotle's treatment of the previous one (*Ph.* 184b15 f.): εἰ μίαν, ἤτοι ἀκίνητον, ὥς φησι Παρμενίδης καὶ Μελίσσος, ἢ κινουμένην (“whether it is one – *scil.* the principle –, or is motionless, as Parmenides and Melissus say, or mobile”).<sup>12</sup> In this regard, Simplicius dwells on Alexander's Aristotelian interpretation. For the latter commentator, it was peculiar that the Stagirite had chosen to include Parmenides and Melissus among the philosophers of the principle: if for the Eleatics everything is one, in fact, there should be no ἀρχή. Simplicius retorts that this doubt is unworthy of Aristotle's greatness of mind (*in Ph.* 38.3 – μεγαλόνοια), and that the philosopher rather charitably (εὐγνωμόνως) chose to consider the Eleatics for their method of enquiry, common to the philosophers who had spoken of a principle. The core of the interpretative clash, however, is played out in reference to Alex. Aphr. *in Metaph.* 31.12 f. (= DK 28 A 7). In this passage Alexander is commenting on Arist. *Metaph.* 984b3: πλὴν εἴ ἄρα Παρμενίδης (“with the exception of Parmenides”): according to Aristotle, here, Parmenides was the first to introduce an efficient cause – with the exception of Hesiod, who, however, is a poet-theologian and not a physicist.<sup>13</sup> In this respect, Simplicius' two objections (*in Ph.* 38.18–33) are:

(1) Alexander wrote that Parmenides “according to the opinion of the many, explained himself in relation to the birth of phenomena by constituting two principles” (κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς). Simplicius objects that the expression κατὰ δόξαν is ambiguous: if by that Alexander had wanted to express himself as Parmenides wished, i.e. by calling ‘opinable’ the sensible, he would have been right, but if he thinks – as is likely – that those speeches, namely those in the second part of the poem, are completely false, then he is wrong (Simp. *in Ph.* 38.24–28: εἰ (...) εἰδέδεξατο, ὡς ὁ Παρμενίδης βούλεται δοξαστὸν τὸ αἰσθητὸν καλῶν, εὖ ἂν ἔχοι· εἰ δὲ ψευδεῖς πάντη τοὺς λόγους οἶεται ἐκείνους (...) οὐ καλῶς οἶεται). The interest of this diatribe is that it reflects and anticipates the more recent scholarly debate on the Eleatic and in particular on the second part of the poem – historically considered incoherent and problematic by some, valid and coherent by others. In this regard, Simplicius is very clear: Parmenides “calls this discourse questionable and

<sup>10</sup> Parmenides could perhaps consider these not as the principles themselves but as their σήματα (B 8.55), i.e. as signs of a more general opposition between light and darkness – as opposed, therefore, to the σήματα of B 8.2, which are the proofs of the general characters of what-is.

<sup>11</sup> I borrow this idea from Conte (2024: 182).

<sup>12</sup> It is worth noting Menn's opinion (2022: 162 n. 115) that the lemma to which Simplicius really refers could be the entire first period.

<sup>13</sup> Cf. Mansfeld's considerations in this regard (1980: 46–54).

deceptive not insofar as it is simply false, but insofar as it has fallen from the noetic truth to the sensible that appears and seems” (*in Ph.* 39.10 f. = DK 28 A 34b: δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς, ἀλλ’ ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα).<sup>14</sup>

(2) The second point of contention, which again represents a (more than) *vexata quaestio*, is how to identify the causes, in the Aristotelian sense, of Parmenidean cosmology. In this regard, it is possible to trace this outline:

Parmenidean αἰτίαι	Efficient cause	Material cause
Aristotle ( <i>Metaph.</i> A 4)	Eros	Earth and Fire
Alexander ( <i>in Metaph.</i> 31)	Fire	Earth
Simplicius ( <i>in Ph.</i> 38)	The <i>daimon</i>	Night and fire <sup>15</sup>

Fig. 1

It is well known that Aristotle calls earth (γῆ) the Parmenidean principle opposed to fire<sup>16</sup> and that he seems to regard Eros as the revolutionary efficient cause of the Eleatic.<sup>17</sup> Simplicius (*in Ph.* 39.12–19), on the other hand, believes that the efficient cause is the feminine δαίμων mentioned in B 12, and reproaches Alexander with having made fire the latter cause, and earth the material one.<sup>18</sup>

It is therefore possible at this point to read the texts of the two fragments cited by Simplicius, *in Ph.* 180 (B 8.53–59 = I and B 9), 30 (B 8.53–59 = II), 39 (B 8.53–61 = III):

### DK 28 B 8.53–61

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν,

<sup>14</sup> This is what Palmer (2020) calls the *aspectual interpretation* of the ancients, cf. e.g. Plut. *Adv. Col.* 1114D (= DK 28 A 34a).

<sup>15</sup> In Simp. *in Ph.* 25.15 f. (= A 34c) we find fire and earth, in my opinion, to echo the Aristotelian systematisation: it is in fact immediately said “or rather light and darkness” (ἢ μᾶλλον φῶς καὶ σκότος).

<sup>16</sup> The position of McKirahan (2023: 66) can be shared here: “Aristotle here is making no attempt at a historical reconstruction of Parmenides’ ideas but is searching among his predecessors’ doctrines for ideas or views that have some relevance to his present purposes (...). Most noticeable here is that Aristotle reads his own theory of the four simple bodies (fire, air, water and earth) into what Parmenides says.” If, in fact, three times the Stagirite speaks of the earth as an element of Parmenidean cosmology (*Ph.* 188a20–22; *Metaph.* 984b5–8; *GC* 330b13–15), in two further passages he also equates fire, or heat, with what is, and earth, or cold, with what is not (*Metaph.* 986b33–987a2; *GC* 318b6–7).

<sup>17</sup> Cf. Arist. *Metaph.* 984a23–30, and DK 28 B 13.

<sup>18</sup> Simplicius’ reconstruction is akin to Aët. II 7.1 MR (= *Dox. Gr.* 335 = DK 28 A 37). It should be noted, on the other hand, that the same reconstruction of Alexander is found in D.L. IX 21 (= A 1); Hippol. *Haer.* I 11 (= A 23); Clem.Al. *Protr.* V 64 (= A 33), where Clement defines θεοί the two elements of Parmenides; Cic. *Acad.* II 37, 118 (= A 35c); Macrob. *S. Sc.* I 14, 20 (= A 45a), where earth and fire are said to be constitutive of the soul.

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο. 55  
χωρίς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἦπιον ὄν, μέγ' {ἀραιὸν} ἑλαφρόν, ἑαυτῶ πάντοσε ταῦτόν,  
τῶ δ' ἑτέρω μὴ ταῦτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό  
ἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.  
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, 60  
ὥς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

Forms they arranged, in fact, two, to appoint judgements:  
of these not one is necessary, in that they have lost their way:  
contrary they judged them by appearance and placed signs  
separated from each other: on the one hand, the ethereal flame,  
which is tenuous, very light, in every part identical to itself,  
to the other, however, not identical; and yet that thing in itself  
contrary, the dark night, dense and heavy.  
To you I expound an entirely plausible order,  
so that some judgment of mortals may never mislead you.

|| 53 γνώμας Simpl. (I F<sup>ac</sup>, III), edd. pll. : γνώμας Simpl. (I DEF<sup>pc</sup>, II), rec. Scaliger, Fülleborn, Brandis, Preller-Ritter, Gallop : γνώμης Karsten, rec. Mullach || 55 ἀντία Simpl. (I, II F, III), edd. pll. ἐναντία Simpl. (II DE) : ταντία D-K coll. B8.59, rec. Tarán, Untersteiner | δ' ἐκρίναντο Simpl., edd. δ' ἐκριναν τό Calvo || 56 τῇ Simpl. (I EF, II, III), edd. τὴν Simpl. (ID), rec. Calvo || 57 ἦπιον ὄν, μέγ' {ἀραιὸν} ἑλαφρόν D-K, edd. pll. : ἦ- ὄ- μ- ἀραιὸν ἑλαφρόν Simpl. : ἦ- ὄ- μ- ἀραιὸν {ἑλαφρόν} Scaliger, Fülleborn, Brandis, Mullach, Conche : ἦ- ἑόν μ- ἀραιὸν {ἑλαφρόν} Karsten : λεπτόν ἀραιὸν ἑλαφρόν Preller-Ritter : ἦ- ἀργὸν ἑλαφρόν Calvo | totum versusum crucibus concl. Cerrri || 59 ἀντία scripsi collato 28 B 8,55 : τάντία Simpl., edd. | νύκτ' ' ἀδαῆ Simpl. (II DE, III DEEa), edd. νυκτάδα ἦ Simpl. (I F, II F, III F), rec. Fülleborn, quo recepto νυκτάδα ἦδε Scaliger : νύκτα δ' ἀδαῆ Simpl. (I DE) || 60 διάκοσμον Simpl., edd. : διὰ κόσμον Scal. || 61 γνώμη Simpl., edd. pll. : γνώμη Stein, rec. Coxon, O' Brien, Gemini Marciano

## DK 28 B 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,  
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μέτα μηδέν.

But since all things light and night can be said,  
and they <are said so> according to their<sup>19</sup> forces on the one and the other,  
everything is equally full of light and dark night,  
equivalent to each other, since with neither there is nothing.<sup>20</sup>

|| 1 ὀνόμασται F<sup>pc</sup> : ὀνόμασται DEF<sup>pc</sup> || 2 τὰ om. E

A few brief textual notes are necessary:

(1) B 8.53 has always been the subject of various syntactical constructions:<sup>21</sup> personally, I think the most plausible rendering sees γνῶμαι as the judgments, i.e. opinions, impressions that mortals want to name – just as γνώμη is a judgment of mortals in B 8.61 –, and μορφάς as the forms they have placed to name their judgments.<sup>22</sup> Although some interpreters have rightly noted how τίθημι γνώμας, while not corresponding precisely to the present diction, can mean ‘to decide’, my reconstruction, with a substantially equivalent translation result, seems to me more respectful of the ἀπὸ κοινοῦ that possibly invests the central δύο, signalling the presence of two forms and two judgements at the same time.

(2) I associate myself with those who understand μίαν οὐ as οὐδεμίαν: mortals posited two forms, of which it is not necessary to pose even one.<sup>23</sup> Other proposals seem to me textually wasteful, or incoherent: on what basis is it possible to choose one of the two forms as necessary in opposition to the other, when for Parmenides himself they are equivalent (B 9.4 ἴσων)?<sup>24</sup>

As for the content, what can be deduced from the two fragments is that mortals have placed two linguistic forms, corresponding to as many cosmological elements, to name the judgements resulting from the fundamental opposition of departure, namely that of the pair of contrary opposites alternately known as fire/night and light/darkness. The result – already noted by critics – is that the entire universe, once these two fundamen-

<sup>19</sup> That is, the forces of light and night.

<sup>20</sup> Others understand the latter hemistich as “nothing does not partake of both”, e.g. Cerri (1999: 155), Casertano (2009: 88), Costa (2024: 209). The doubt here is whether μηδὲν can stand for ‘nothingness’ as in B 8.10: the alternative is obviously the more basic meaning of ‘nothing’. In this regard, Givone (1995: 24–29) gives the notion of ‘nothingness’ as established for the Eleatic, while Franchi (2018) admits oscillations in this still embryonic Parmenidean conception.

<sup>21</sup> See at least Woodbury (1986), as well as the translations of individual Parmenidean editors.

<sup>22</sup> On the name μορφή, it is interesting to note that it could indicate not only the linguistic forms given by mortals to their opinions. Indeed, in contexts such as Ps.-Arist. *MXG* 975b22 οὐδὲν κωλύει μίαν τινὰ οὐσαν τὸ πᾶν μορφήν, ὡς καὶ ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ ὁ Ἀναξίμενης λέγουσιν, ὁ μὲν ὕδωρ (...) ὁ δε (...) ἀέρα (“nothing forbids that one form is the whole, as even Anaximander and Anaximenes say, this the water (...) the other the air”) and 976b25 εἰς μίαν μορφήν συγκριθῆ (“being united in one form”), the term μορφή is directly associated with air and water understood as cosmological elements, as well as with their union. Therefore, μορφαί could refer precisely to the elements, i.e., for Parmenides, fire and night. Note, finally, an occurrence of the term with a nuance close to that of ‘referent’ in Aesch. *Prom.* 209 f. θέμις / καὶ γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία (“Themis and Gea, one form of many names”).

<sup>23</sup> Thus is μία οὐ in Ar. *Th.* 549 f.; Pl. *R.* 423a, *X. An.* 5.6.12; cf. LSJ s.v. 1d and Ferrari (2010: 67 n. 41), Cornford (1933: 108 f.), Untersteiner (1958: 151).

<sup>24</sup> But *contra*, for example, Sedley (1999: 123 f.).

tal elements have been assumed, is composed of them. This is confirmed by fragment B 9, which characterises light and night as having δυνάμεις that act on everything, to the point that everything could be called by these two names – as suggested by ὀνομάσται (B 9.1), a verbal adjective with potential value.<sup>25</sup> The interest of the term δύναμις in this context is high. It arises with the sense of 'physical strength', which is well understood in Hom. *Il.* VIII 294 f.: οὐ μὲν τοι ὄση δύναμις γε πάρεσσι / παύομαι ("I will not restrain myself as long as I have strength"); XXII 20: ἤ σ' ἂν τισαίμην, εἴ μοι δύναμις γε παρείη ("I would avenge you, if strength were enough for me") and in homologous cases (Hom. *Il.* XXIII 890 f.; *Od.* II 62, Hes. *Th.* 420 κτλ.). A physical force, this, present in each in a predetermined quantity: Hom. *Il.* XIII 787: πὰρ δύναμιν δ' οὐκ ἔστι καὶ ἐσσύμενον πολεμίζειν ("beyond one's own strength it is impossible even for the impetuous to fight") – coinciding, therefore, with what a hero *can*. The term then also indicates political and economic strength, slipping towards a more concrete notion of *power*: this is the case in Sol. fr. 5.3 W.<sup>2</sup>: οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγῆτοί ("those who had power and were in sight because of their riches"); Thgn. 33: καὶ ἄνδανε τοῖσ' ὦν μεγάλη δύναμις ("and seeks to please those who have great power"), and equivalents (Pi. *O.* I 103 f.; B. I 60 f. κτλ.). But what is of more interest here is the further meaning the term takes on, first attested in DK 24 B 4: τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν ("what maintains health is the balance of forces: wet dry, cold hot, bitter and the others"). It is immediately noticeable that here the δυνάμεις are pairs of contraries corresponding to elements or forces of nature, similarly to Parmenides B 9. In Parmenides, therefore, light and darkness can be thought of as something akin to forces that act and as such form the things of the world.

It may be useful, at this point, to quote the fragments B 10 and 11, that speak respectively of a "heaven that holds everything" (B 10.5 – οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα) and of an "extreme Olympus" (B 11.2 f. – ὄλυμπος / ἔσχατος), certainly to be identified.<sup>26</sup> In B 12, moreover, the cosmos turns out to consist of crowns (στέφανοι): the outermost ones filled with fire and night, the innermost ones filled with fire only. They have as their outer limit the aforementioned 'extreme Olympus' and at their centre that δαίμων which acts as the efficient cause of the cosmos' movement.<sup>27</sup> She "first devised Eros" (B 13), possibly

<sup>25</sup> It seems to me that this grammatical interpretation is less costly than an ametric perfect as suggested by the Simplician codices, whose copyists repeatedly show that they are not expert metricists. Cf., for the verbal adjective, Hom. *Od.* XIX 260: ὄχετ' ἐποπόμενος Κακοῖλιον οὐκ ὀνομαστήν ("he went off to see the Ev-Ilion, unnameable;") identical instances in XX 597, XXIII 19), Thgn. 23: πάντας δὲ κατ' ἀνθρώπους ὀνομαστός ("among all notable men"). The value is obviously concurrent with that, also possible, of past participle.

<sup>26</sup> Cf. in this regard Cerri (1999: 264).

<sup>27</sup> Cf. in this respect the interesting testimony of Aët. II 7 MR (= *Dox. Gr.* 335 = DK 28 A 37a), according to which in this system of στέφανοι the two most solid are the outermost, made "like a wall" (τείχους δίκη), and the innermost, which is the cause of the changes and which Parmenides also calls "divinity that governs and holds the keys" (δαίμων κυβερνητικὴ καὶ κληδοῦχος), "Justice" (δίκη) and "Necessity" (ἀνάγκη). There is an echo of all this in Cic. *Nat. D.* I 11.28 (= A 37b). In general, a study dedicated to the Parmenidean accounts of Aëtius could be of interest; similar researches – of which there are a few specular cases, but dedicated to Heraclitus for

as a means of bringing humans of different genders together (cf. B 12.5 f.). Thus, one could schematise the Parmenidean world in a similar way:

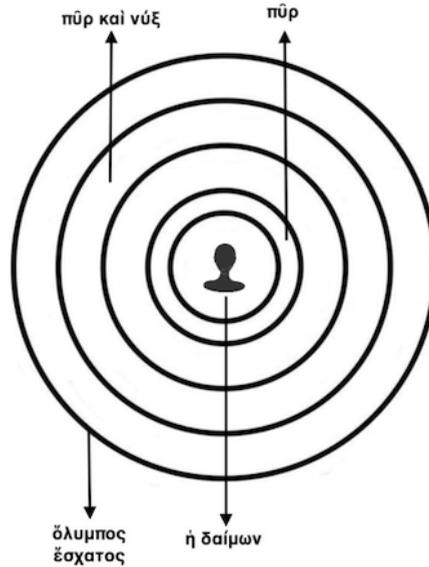


Fig. 2

At this point, the question remains as to how we humans interact with such a cosmos from a Parmenidean perspective.

## 2. DK 28 B 16

In the first part of one of his masterpieces, *Metaphysics* Γ, Aristotle more or less follows this line of argument:

(1) There must be a single science of what-is and the attributes that pertain to it; 'what-is', in fact, is said in many ways but in relation to a single nature;

(2) Science is about what is first, but what is first with respect to what-is is substance, so this particular science – which is philosophy – must deal with the principles and caus-

example, such as Bergamo (2022) – could enrich the framework of studies on the reception of the Eleatic, which has been positively growing in recent years (cf. Licciardi 2017; Helmig 2022; Volpe 2022; Motta-Kurfess 2024).

es of substances. Since substances and entities are made up of opposites (Arist. *Metaph.* 1004a9 – τάντικείμενα), it is also necessary for the philosopher to know what opposites are, and of how many kinds;<sup>28</sup>

(3) the philosopher therefore has the task of investigating the surest principles of every entity and substance (Arist. *Metaph.* 1005b9 – αἱ βεβαιότατα ἀρχαί): for the Stagirite, this is in particular the principle whereby it is impossible for “the same to belong and not to belong together to the same, at the same time and in the same respect” (Arist. *Metaph.* 1005b19 f. – τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό). This is indemonstrable except in a refutative manner, i.e. on condition that the opponent wants to say even one word – confirming the principle;

(4) If, on the other hand, the contradictory propositions (Arist. *Metaph.* 1007b20 – αἱ ἀντιφάσεις) were true together and in the same respect, all things would be one, as Anaxagoras wants, and of each thing it would be possible both to affirm and deny the same thing, as Protagoras wants. But it is clear that one thing cannot be, for example, good and not good (indeed people do not, out of uncertainty about good, go and throw themselves into wells, cf. Arist. *Metaph.* 1008b15–17).

Arriving at this point in the argument (Arist. *Metaph.* 1009a23), Aristotle explains that the ancients came to believe that contradictions and contraries (*Metaph.* 1009a24 – ἀντιφάσεις καὶ τάναντία) exist together because contraries are generated by the same thing – not realising that this occurs in potency, not in act. Furthermore (*Metaph.* 1009b13 ff.), they held that knowledge<sup>29</sup> and sensation are the same and correspond to the same alteration,<sup>30</sup> which means that a sensory experience would be a form of knowledge.<sup>31</sup> Now, this is unacceptable not so much for Aristotle, by his own devices: for the Stagirite it seems in fact unquestionable that sensation is true, at least that which is proper to each

<sup>28</sup> Cf. Arist. *Cat.* 10.

<sup>29</sup> The Greek reads: διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν. The use of φρόνησις is not the technical one of ‘wisdom’ in a practical sense: in the *Metaphysics* the term has the broader and more generic value of ‘knowledge’ or ‘understanding’. This is evident both here and in the two other occurrences of the term besides this passage, namely 982b4 and 1078b16: in the former φρόνησις denotes that kind of knowledge addressed to the fundamental investigations of philosophy – the phases of the moon, the phenomena of the stars and the origins of the universe –, in the latter φρόνησις is in an endiadic nexus with ἐπιστήμη, in a context quite similar to the present one, where it is discussed how the Forms were proposed as a solution for the problems that arose from the radical becoming of the Heracliteans. Therefore, I have chosen to translate ‘knowledge’ here.

<sup>30</sup> Cf. Arist. *DA* 416b33–35: ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται· δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσις τις εἶναι (“the sensation lies in moving and undergoing, as has been said: it seems to be in fact some alteration”).

<sup>31</sup> Exactly as Aristotle states in the incipit of *DA* 426a22–24: δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν τὸ φρονεῖν ὡσπερ αἰσθάνεσθαι (...) καὶ οἷον ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτόν εἶναι φησιν (“It also seems that thinking and understanding are like perceiving (...). The ancients say that understanding and perceiving are the same thing”). In this regard, Aristotle calls in Empedocles and Homer, and then reiterates how for the ancients thinking (νοεῖν), perceiving (αἰσθάνεσθαι) and understanding (φρονεῖν) are all something corporeal, and all function by associations of the like with the like (τὸ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον) – a theme indeed present in Greek culture from its origins, albeit not in a physiological sense: cf. Hom. *Od.* XVII 218: ὡς αἰεὶ τὸν ὅμοιον ἄγει θεὸς τὸν ὅμοιον. The problem noted by Aristotle, rather, is that no predecessor questioned, in formulating these doctrines, the causes of being in error (*DA* 427b1 – περὶ τοῦ ἠπατηθῆναι), i.e. the condition in which the soul spends the most time.

sense organ, since he establishes a distinction between αἴσθησις and φαντασία. This is stated a little further on, in *Metaph.* 1010b1 ff.: οὐδ' εἰς ἢ αἴσθησις {μὴ} ψευδὴς τοῦ γε ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἢ φαντασία οὐ ταῦτόν τῃ αἰσθήσει (“and sensation is not false with respect to its own, but imagination is not the same thing as sensation”), as well as in *DA* 428a1–3, 5 f., 12–14: ἔστιν ἢ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῶν γίνεσθαι (...) ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἴσθησις, δηλὸν ἐκ τῶνδε (...) αἰ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἰ δὲ φαντασίαι γίνονται αἰ πλείους ψευδεῖς (“imagination is that in relation to which we say that an image has arisen within us (...) That <it> is not the sensation, is clear from this (...) <sensations> are always true, but imaginations arise mostly false”). The problem of the ancients thus seems to be that, lacking a systematic difference between αἴσθησις and φαντασία, i.e. between sensation and mental representation contemporary or subsequent to it, have ended up believing that what appears to the senses is true *sic et simpliciter* (*Metaph.* 1009b14: τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν) and have remained chained (*Metaph.* 1009b17 – ἔνοχοι) to this opinion.

For ancient thinkers, therefore, sensation – understood as a contingent physiological condition of the human being – determines knowledge, with the absurd consequence that two opposing sensations would correspond to two valid ways of reasoning, thus generating a contradiction. Aristotle here cites Parmenides himself as an example, and in particular fragment B 16 (*Metaph.* 1009b22 ff.).<sup>32</sup> In addition to the Eleatic, Empedocles, Anaxagoras and Homer are also called into question, with stark words: the ultimate and most drastic effect of their doctrines is that, if they were right, no one would want to dedicate themselves to philosophy anymore, because the search for truth would become like a search for things that fly.<sup>33</sup>

The other testimony in our possession is that of Theophrastus, in the incipit of the longest fragment that has come down to us of his *Physical Opinions*, known as *De Sensu* (περὶ αἰσθήσεως), *De Sensibus* (περὶ αἰσθήσεων) or *De Sensu et Sensibilibus* (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν).<sup>34</sup> He begins his exposition (*Thphr. Sens.* 1 = *Dox. Gr.* 499 =

<sup>32</sup> As a result, the text of the fragment is also reported by the two Aristotelian commentators Alexander of Aphrodisias (*in Metaph.* 306.29 f., 35 f.) and Asclepius (*in Metaph.* 277.19 f.), that I quote in the apparatus.

<sup>33</sup> This need to save a minimum stability of things in order to guarantee the very possibility of understanding each other and thus of doing philosophy is quite akin, albeit with different solutions, to that felt in Plato's *Parmenides*, in the dialogical interlude between the first part and the γυμνασία, specifically 135b9–c2: μὴ ἔῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι (...) τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφερεῖ (“Not allowing there to be the same idea of each of the entities (...) They will completely destroy the possibility of making dialogue”). In this regard, it may be interesting to note that Aristotle, in the passage under consideration, follows up these “synchronic” destroyers of philosophy, i.e. those who believe that at a certain moment one can say of  $x$  both  $y$  and  $\neg y$ , with the “diachronic” destroyers of philosophy, i.e. the “Heraclitiser.” For them everything is constantly changing and therefore nothing can be said that is true, which is why it is better to keep silent as in the case of Cratylus. This argument, however, offers only minimal justification for their extremism (*Metaph.* 1010a15 ff.); in this regard, reference to *Theaetetus* 152c–d arises spontaneously, where Protagoras' secret doctrine is presented as an astute take on the Heraclitean flux theory.

<sup>34</sup> The ambiguity between the first two nouns is reflected in the manuscript *Laurentianus F*, which has the plural at the beginning and the singular at the end. The other manuscript, the *Parisinus P*, instead restricts itself to the plural, as does Diogenes Laertius (V 52). As for the third variant of the title known to us, namely *De Sensu et Sensibilibus*, Diels (1879: 114 n. 1) attributed to Schneider (a philologist active in the late 18th and early 19th

DK 28 A 46) by recalling the already mentioned principle (cf. *supra* n. 31) of knowledge through the similar, upheld for the Eresian by Parmenides, Empedocles and Plato, to contrast it with the competing principle of knowledge through the different, of which Anaxagoras and Heraclitus are examples. In *Sens.* 3, Theophrastus directly addresses the case of the Eleatic with the words: Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον ὅτι δυοῖν ὄντοι στοιχείοι κατα τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρη τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας (“Parmenides in general did not specify anything, but only that, in relation to the two elements, knowledge is constituted according to the prevailing. For, depending on whether heat or cold prevails, thought becomes another, and the thought caused by heat is better and purer. And certainly this also does not lack proportion”). Immediately afterwards, B 16 is quoted, which Theophrastus comments on, giving us the following information:

(1) As Aristotle already explained, it is reiterated that for the Eleatic, perceiving (αἰσθάνεσθαι) and understanding (φρονεῖν) are the same thing;

(2) Parmenides failed to explain what might happen if the elements entered the mixture in equal quantities, for example whether the capacity for understanding could still exist;

(3) According to the Eleatic, as proof of this theory at once physiological and gnoseological, the corpse would not perceive light, heat and sound because it lacks fire: it, on the other hand, could perceive cold and silence.

In the light of the broad context of his quotations, it is therefore possible to read DK 28 B 16:

ὧς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,  
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό  
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

As indeed <everyone> from time to time has the mixture of wandering limbs,  
so thought is given to humans. The same thing,<sup>35</sup> in fact,  
is for humans what the nature of the limbs encompasses,  
for each and every one. The major is indeed the thought.

century) the proposal of the corresponding Greek title *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* and stated in this regard: “ipse Theophrastus si fragmento suum titulum dare voluisset, *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* haud dubie scripsisset. Nam haec est libelli partitio” (“Theophrastus himself, if he had wanted to give his fragment a title, would undoubtedly have written *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*. Indeed, this is the partition of the booklet”). A deliberate assonance with the Aristotelian work of the same name is clear here.

<sup>35</sup> That is, the same thing with respect to thought, equal to it. Compared to the alternative translation “it is the same thing to think for humans: the nature of the limbs” (e.g. Tor 2017: 176; Casertano 2009: 92), it seems to me that this is, with entirely similar outcomes, syntactically more plausible.

1 ἐκάστοτ' Arist. EJ, Thphr. : ἕκαστος Arist. E<sup>2</sup>, Alex. : ἐκάστῳ Ar. A<sup>b</sup> : ἕκαστον Ascl. | ἔχει Arist. A<sup>b</sup> J, Alex., Ascl. : ἔχη Arist. E : ἔχειν Thphr. | κρᾶσιν Ar., Thphr., Alex. : om. Ascl. : κράσις Stephanus, Kirk : κρήσιν Coxon, Sassi | πολυπλάγκτων Thphr. : πολυκάμπτων Ar., Alex., Ascl. || 2 παρέστηκεν Thphr., edd. pl. : παρίσταται Ar., Alex., Ascl., prob. Passa

With regard to the text, it is necessary to briefly explain a few choices:

(1) The reading ἐκάστοτε favours a conception of Parmenidean gnoseology whereby a human has a certain arrangement of his parts depending on the situation, and is therefore to be preferred to ἕκαστος. Although the latter variant has the advantage of providing a direct justification for the accusative κρᾶσιν,<sup>36</sup> the subject could certainly have been in the verses immediately preceding the fragment: I do not think, therefore, that there is any point in printing ἐκάστῳ (...) κρᾶσις with Stephanus (1573: 46).

(2) I agree with those scholars for whom πολυπλάγκτων is preferable to πολυκάμπτων, since it is more consistent with the lexicon of wandering that pervades Parmenides' poem (e.g. B 6.5 – πλάζονται;<sup>37</sup> B 6.6 – πλακτὸν νόον; B 8.54 – πεπλανημένοι).<sup>38</sup>

With regard to the content of the text, it has already been noted by interpreters that a theory of mixing is enunciated here with a simultaneously physiological, perceptual and cognitive scope.<sup>39</sup> The wandering limbs are the two fundamental parts of the body that

<sup>36</sup> Coxon (2009: 95) prints κρήσιν, in Ionic, consistent with his general attempt to restore Parmenides' dialect in the fragments, in which he is followed by some scholars (e.g. Sassi 2016: 459).

<sup>37</sup> In this regard, it should be pointed out that the Simplician manuscripts agree in the reading πλάττονται, which cannot be original: however, scholars are divided between those who believe that it represents an atticization of πλάσσονται (from πλάσσομαι, 'I imagine', 'I invent') – such as O'Brien-Frère (1987: 25), Cordero (2004: 126), Cerri (1999: 151), Laks-Most (2016: 41) – and those who hold, as did Manuzio-Torresano (1526: 25r.), that it is a mere mistake for πλάζονται (= I am astray, I am lost) – e.g. Karsten (1835: 32), Mullach (1860: 119), Conche (1996: 100), Sider (1985: 363-5), Coxon-McKirahan (2009: 59), Graham (2010: 215), Ferrari (2010: 47 n. 15). Diels (1897: 72s.) proposes a compromise solution, i.e. to print πλάττονται, stating that the original form would be πλάσσομαι, but understood as an Italic variant of πλάζομαι: the translation thus reads «einher-schwanken». Diels' arguments – which convinced Zafiropulo (1950: 134), Untersteiner (1958: 135), Tarán (1965: 54), Gallop (1984: 61), Heitsch (1991: 23), Reale (1998: 49), Gemelli Marciano (2009: 17) – are, however, not probative: the philologist relied on a testimony of this possible exchange -ζω / -σω in the Doric dialect of Tarentum (*An. Ox.* 1.62 Cramer), for which there is no confirmation in Elea, and hypothesised that this feature was common to Italic dialects in general. Passa (2009: 104–110) returned to the subject, proposing in turn to print πλάσσονται in the sense of 'to wander', but not accepting Diels' motives: the linguist, in fact, hypothesised that for πλάσσω there was a mechanism of analogy set in motion by the aorist, as in the case of τάσσω. The latter verb, in fact, forms the present from the theme \*ταγ and a semivocalic infix (\*ταγ-i-ω), so the expected outcome would have been τάζω: it is likely, therefore, that the aorist form ἔταξα influenced the present by analogy. For Passa, therefore, πλάσσω would also be an analogical outcome of \*πλαγ-i-ω. Whether one accepts Passa's arguments or the Aldean emendation, the meaning of 'wandering' therefore remains, in my opinion, beyond doubt.

<sup>38</sup> The theme is certainly not foreign to Greek thought: cf. B. 11.35: γνῶμαι πολὺπλαγκτοὶ βροτῶν ("the wandering thoughts of mortals"); DK 31 B 20.1–5: βροτέων μελέων ὄγκος (...) πλάζεται ἀνδιχ' ἕκαστα ("the mass of mortal limbs (...) err, each separate"); Soph. *Ant.* 615: ἄ (...) πολὺπλαγκτος ἑλλπίς ("the errant hope").

<sup>39</sup> Cf. e.g. Tor (2015: 9–14), Sassi (2016: 461 f.), but also Conte (2024: 188 f.), for whom this theory of sensation and knowledge has a 'superior' characterisation, i.e. it is aimed at conceiving the ultimate foundation of all phenomena.

reflect and act as instantiations of the two fundamental elements of the cosmos, namely light/fire and night, which become hot and cold in the human: perception, i.e. the understanding of what is around us, takes place according to the element that is predominant from time to time, and to how much it outweighs the other<sup>40</sup>. In this way, the sense of 'greater' expressed by the final τὸ πλεόν<sup>41</sup> does not differ substantially from the sense of 'full' proposed by various interpreters: there is certainly a mixture of elements, in which the one most present in a given situation constitutes thought not *sic et simpliciter*, but rather according to how much it prevails over the other – which therefore has a value, albeit lesser.<sup>42</sup>

In this context, it might come as a surprise that the term φύσις, traditionally translated as 'nature', appears in the expression ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ('that which the nature of the limbs understands'). What is not actually meant here is a substance of the limbs, or their singular compositions. Walter Cavini<sup>43</sup> has pointed out that the first occurrence of the term is in *Od.* X 304 f., when Odysseus tells that Hermes gave him the μῶλυ as an antidote to Circe's poisons, explaining: μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε / ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος ("to me he showed the nature of it – *scil.* the antidote –, / the root was black, but like milk the flower"). The term φύσις could thus indicate the result of the union of contraries: a black root and a white flower in the *Odyssey*, a warm part and a cold part in the fragment under examination. It is interesting at this point to note the perfect specularity, in B 16, of the expressions κρᾶσιν μελέων (v. 1) and μελέων φύσις (v. 3), which occupy the same metrical position and, quite plausibly, indicate – with a lexical *variatio* combined with hyperbaton – the same concept: the nature of the human limbs is a given mixture of the two cosmic elements, light/fire and night.<sup>44</sup>

The consequence of this mechanism, which within the Parmenidean world outlined above causes us to perceive and know the world, is that, inevitably, we give names to the

<sup>40</sup> Cf. in this regard the final part of the above-mentioned testimony of Theophrastus, who states that according to Parmenides a corpse neither feels nor sees because only the cold is now present in it, as well as Aët. V 30.4 MR (= *Dox. Gr.* 433 = DK 28 A 46a) Π. γήρας γίνεσθαι παρὰ τὴν τοῦ θερμοῦ ὑπόλειψιν ('<Parmenides says> that old age comes from the decrease of heat') and Tert. *De anim.* 43.2 (= A 46b): somnum (...) Empedocles et Parmenidem refrigerationem ("Empedocles and Parmenides <define> sleep a cooling").

<sup>41</sup> Thus, e.g., Zeller (1892: 579), Calogero (1932: 47 n.), Albertelli (1939: 155; 1958: 279), Cerri (1999: 281), Ferrari (2010: 37), Sassi (2016: 460), for whom πλεόν is the Ionic-epic form of the neuter of πλείων, πλείον: 'the greater', 'the preponder', cf. Hom. *Od.* V 673: ἧ ὄ γε τῶν πλεόνων Λυκίων ἀπὸ θυμὸν ἔλοιτο ("or kill the most of the Lycians"), Thgn. 1286 f.: νικήσας γὰρ ἔχεις τὸ πλεόν ἐξοπίσω / ἀλλά σ' ἐγὼ τρώσω φεύγοντά με ("you have won and are ahead for the future, but if you flee I will injure you") and homologous cases (Hdt. IX 70; Pl. *R.* 343d, 349b). For others, e.g. Bollack (1957: 68), Untersteiner (1958: 167), Mansfeld (1964: 189-193), Laks (1990: 17f.), Tor (2017: 176), Conte (2024: 188), it is instead the Ionic form of the neuter of πλέως, πλέα, πλέων: 'full', as in DK 28 B 9.3 (cf. *supra*, §2) and similarly 8.24: πάν δ' ἐμπλεόν ἐστιν ἐόντος ("but everything is full of what-is").

<sup>42</sup> In a similar direction seems to go Casertano (1978: 31, 2009: 92), who renders τὸ πλεόν as 'the whole', understood as the whole of the two parts; I could find, however, no occurrences of the term with this meaning. I believe that this reading may also represent a compromise for those who maintain that hot only recognises hot and cold – cold.

<sup>43</sup> *Per litteram*, in his introductory lecture on Aristotle's *Physics* given at the University of Bologna in March 2024.

<sup>44</sup> Interesting, in this respect, is that the first occurrence of the term κρᾶσις – and last before Parmenides – is in Sappho (fr. 148.2 N.: ὁ πλοῦτος ἄνευ ἀρέτας οὐκ ἀσίνης πάροικος, / ἄ δ' ἀμφοτέρων κρᾶσις †εὐδαμονίας

things around us: so indicate B 19.3: τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον (“to each – *scil.* of existing things *katá doxan* – humans have assigned a name as a mark”), as well as the already seen B 8.53 and the following sequence, B 8.38–40.<sup>45</sup>

τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται,<sup>46</sup>  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

This (*scil.* what-is) all things as its name shall have<sup>47</sup>  
 which mortals arranged, convinced that they were true,  
 that they were born and died, they were and not,  
 they changed location and the light skin colour mutated.

|| 38 τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται Simpl. (*In Ph.* 87,1 F), edd. pll. post D-K : τῶ πᾶν τοῦνομ' ἔσται Simpl. (*In Ph.* 87,1 D) : τῶ πάντ' ὀνόμασται Simpl. (*In Ph.* 146,11 DE, *In Ph.* 87,1 E), rec. Gallop, Graham, prob. Palmer : τῶ πάντ' ὀνόμασται Simpl. (*In Ph.* 146,11 F)

In all three passages the same phraseology recurs: παντ' ὄνομ(α) (...) κατέθεντο (8.38 f.), μορφάς κατέθεντο (...) ὀνομάζειν (8.53), πάντ' ὄνομ(α) (...) κατέθεντο (19.3). The content of these texts is of fundamental importance because it seems to suggest, apart from the cosmic and gnoseological system outlined, that Parmenides intended to correct and transcend the use of the verb 'to be' made by humans, due to their pragmatic need to name the things that surround them on the basis of the initial opposition between light and night:<sup>48</sup> Costa's (2024: 211 f.) recent considerations go in this direction.<sup>49</sup> In the face

ἔχει τὸ ἄκρον† [“wealth without virtue is a neighbour not harmless, but the mixture of both has the culmination of happiness”]). The verse in question is, however, partly between *crucis* and generally suspect on metrical and phraseological grounds (cf. Neri 2021: 828).

<sup>45</sup> The first verse (8.38), partially quoted here, has an entirely alternative wording in Plat. *Th.* 180e1, discussed, for example, by Primavesi (2008). Cornford (1938) included this verse in the final fragment, considering it to be further Parmenidean material. But for the general problems of the entire text section containing these verses (8.34–41), often suspected of being out of place, cf. Calogero (1936: 177 n. 2), Ebert (1989: 121–138), Palmer (2009: 352–354), Ferrari (2010: 33–37), Condello (2016: 507 f.).

<sup>46</sup> Codices provide *variae lectiones*. If, as in B 9.1, it is difficult to think of a perfect, because it would not have the augment, here it is also difficult to think of ὀνομάσται as a verbal adjective: I prefer, therefore, to read ὄνομ' ἔσται with most editors.

<sup>47</sup> Tor (2023: 264) also intends similarly.

<sup>48</sup> This would be the “initial mistake” that Reinhardt mentioned (1916: 81 f.).

<sup>49</sup> Di Iulio's (2021) distinction between a referential semantics in the first part of the poem and a Fregean semantics in the second is interesting in this regard. Cf. also Fronterotta's considerations (2022: 15 f.).

of criticism of the human habit of naming things and considering them to exist,<sup>50</sup> however, it is possible to argue that Parmenides does not feel the need to deny the existence of phenomena,<sup>51</sup> but rather to introduce a higher level of reality. This corresponds to τὸ ἔόν, i.e. what-is or that which is, in a perfect, total, necessary manner,<sup>52</sup> whose characteristics are expounded by the fragments περὶ ἀλήθειας. In this respect, it may be assumed that Parmenides distinguishes three modes of being:

<i>Parmenidean expression</i>	<i>Meaning</i>	<i>Referent</i>
πάμπαν εἶναι (B 8.11)	To be completely	That which is, τὸ ἔόν <sup>53</sup>
δοκίμως εἶναι (B 1.32) <sup>54</sup>	To be verisimilarly, credibly	The things that appear in the world, τὰ δοκοῦντα
μὴ εἶναι (B 2)	Not to be	That which is not, τὸ μὴ ἔόν, nothingness, τὸ μηδέν

Fig. 3

It is therefore necessary, at this point, to ask what the Eleatic meant by the expression τὸ ἔον, and to better explore what relationship the latter has with τὰ δοκοῦντα.

### 3. Compatibility issues

To realise the amount of interpretations that have been given of τὸ ἔόν, one need only read the notes dedicated to the Eleatic by Reale (1967: 292–319), Palmer's encyclopaedic entry (2020) and Tor's *status quaestionis* (2017: 277–308). Generally speaking, the main division is between monist interpreters, who are themselves generous or *stricto sensu*,

<sup>50</sup> "To give a thing a 'substantive' name is to recognise it as a substance" (Cornford 1933: 110).

<sup>51</sup> *Contra*, most recently, Wedin (2014: 148).

<sup>52</sup> In this regard, I would cite both the modal interpretation of Palmer (2009, 2020), for whom the distinction ἔόν/δοκοῦντα is of the necessary/contingent type, and the interpretation of Tor (2017: 304–308), who is critical of the former on textual grounds (2017: 294 f.) and who prefers to speak of the being of τὸ ἔόν as being *truly*, rather than necessarily. This true being is not, however, to be superimposed on Kahn's interpretation (1969, 2003, 2009), according to which the 'veridical' use of the verb 'to be' indicates in Parmenides not a different level of reality, but the occurrence of one thing in the world. For a development, in current linguistic studies, of the Kahnian hypothesis of the copula as the unifying pole of the verb 'to be', cf. Moro (2010).

<sup>53</sup> In this sense, it is necessary not to take ἔόν and εἶναι as synonyms: this has indeed been suggested, in a different key, by Colli (2003: 224); cf. also Gilson (1948: 22).

<sup>54</sup> I consider this to be the most satisfactory reading of the Parmenidean use of δοκίμως, which I have dealt with in a different work.

and pluralists. The *vexata quaestio*, which is by now rather well known, could be summarized in principle, and without claiming to be exhaustive, with this outline, in which an attempt has also been made to report the interpretations that some scholars have given of the Parmenidean use of εἶναι and to give a minimal account of the ancients' opinions:

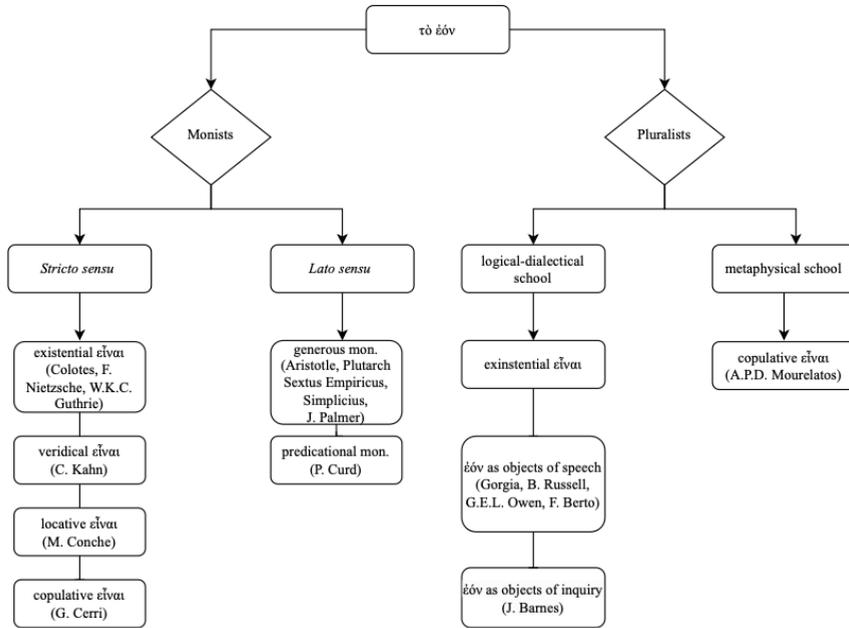


Fig. 4

There are, in this framework, various connections: both Cerri (1999) and Curd (1998) are linked, albeit with different outcomes, to Mourelatos (1970), who in turn recognises the inspiration towards Calogero's (1932) theses of "copulative being".<sup>55</sup> On the other hand, the interpretive intervention of Barnes (1979, 1982) has the merit of having corrected the inconsistencies of those who wanted to see in Parmenides (especially B 2 and B 3) the first philosopher who declared the existence of all the objects of discourse, thus falling into the paradox of negative existentials.<sup>56</sup> Barnes, however, does not address the challenge that has recently been called 'compatibilism,' namely that of coherently linking the part of the poem on truth and being to the cosmological part.

This problem, fundamental and already alluded to in the introduction to the paper, has in my opinion this possible, but not problem-free, solution. Parmenides understood

<sup>55</sup> Recently, Alcocer Urueta (2023) has returned to a Calogeroian interpretation, with different results.

<sup>56</sup> Vision still influential in Berto (2010: 9 f.).

by τὸ ἕνν the totality of the cosmos, i.e. the universe taken in its entirety: this is the interpretation of Casertano (1978), who continued and deepened the Popperian image of a de-metaphysicalised Parmenides.<sup>57</sup> This interpretation actually had a twofold positive effect. Firstly, it rehabilitated the image of the Eleatic as a physicist with methodological and logical-scientific content. Cordero (2019b) and Conte (2023: 153–200), in a similar vein, have argued against the identification of the δόξαί with Parmenidean physics and cosmology, which are also decisively rehabilitated by Pulpito (2020) through the category of 'perspective transition'. In recent years, moreover, studies on the Parmenides scientist, rather than reality denier, have flourished: here we can think of Rossetti's recent work (2020a, 2020b, 2022, 2023). Secondly, this interpretation has also made it possible to make progress on the first part of the poem: light and night would be a manifestation of τὸ ἕνν, as we can read in Ferro (2020),<sup>58</sup> and a mereological interpretation would assume relevance whereby the relationship between ἕνν and ἕνντα would be a relationship of the type all/parts, as suggested by Di Girolamo (2016) and, indirectly, by Seregni's (2019) category of "uni-multiplicity".<sup>59</sup>

In the light of these studies, one could therefore speak, in my opinion, of a Parmenidean sequentialism, in the terms in which Varzi (2001: 95–134) speaks of a "harder" sequentialism, with monistic outcomes. In other words, Parmenides' world would consist of a continuous series of sequences, i.e. successive and different states, of the same substratum. A similar interpretation to the latter is that of Sisko-Weiss (2015), noteworthy for reinserting Parmenides into the number of naturalist philosophers who sought the material ἀρχή of the world: this, for the Eleatic, would be the ἕνν understood as the sum of light and night. This school of thought, however, still fails to address the objections raised to it, in particular, by Tor (2017: 290–292) and Mogyoródy (2020:92–98)– which I will try to address here.

These objections fall into two macro-categories that correspond to other fundamental questions, which refer to the characterisation of τὸ ἕνν along B 8.1–50:

(1) *Spatial immobility*: how can what-is be immovable, yet at the same time consist of moving parts, i.e. light and darkness?

(2) *Qualitative immutability*: how can what-is be undifferentiated, yet at the same time made up of qualitatively different parts?

<sup>57</sup> See, for example, Popper (1973: 152). The philosopher says incisively (Popper 1973: 152): "if the second part, the way of Opinion, constitutes a cosmology, then the first part must also be one."

<sup>58</sup> Schwalb (1953: 60 f.) moved on similar ground, speaking, in relation to Parmenides, of being as a unity of opposites, i.e. light and dark.

<sup>59</sup> Cf. Detienne (1967: 199): "Dans un autre langage et sur un plan de pensée différent, l'Être de Parménide répond au même problème que le *Chronos* des Orphiques: comment concilier l'Un et le Multiple." It is also interesting that for the French philosopher, the truth of Parmenides was like a link between the traditional, revelatory truth of the sages and the rational truth.

In fact, both questions could be seen as two sides of the same coin, namely the general question of *indivisibility*: how can what-is be indivisible, but at the same time have parts?

In this regard, I think it is necessary to mention two passages where a tension is felt – to borrow this category from Tor (2023) – between the language of the Eleatic and what he is describing:

B 4

λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως-  
οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι  
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον  
οὔτε συνιστάμενον.

You still see distant things as firmly close to thought<sup>60</sup>

Indeed, you will not be able to tear what-is from joining together with what-is,  
nor that it is scattered everywhere and altogether throughout the cosmos,  
nor that it is conjoined.

B 8.24 f.

(...) πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστι ἐόντος.  
τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει.

(*scil.* what-is) all full is of what-is.

So everything is continuous: what-is, indeed, to what-is clings.

Apart from a substantial set of arguments that make τὸ ἐόν something unique, unrepeatably, alone and unaccompanied by anything neither similar nor different, it is rather complex to understand how τὸ ἐόν can (1) cling to and be joined to τὸ ἐόν (B 4 and 8.25) and (2) be full of τὸ ἐόν (B 8.24). I think the only inferable solution, to the best of my understanding of these texts, is that Parmenides could call τὸ ἐόν both (1) the whole and (2) the parts that constitute the whole. Since there is, by definition, nothing that is not within what-is, it can be said that the term ‘what-is’ is extended by synecdoche to all its parts, i.e. the δοκοῦντα, which are all but non-existent. Similarly, if I look at a chair, I cannot say that there is no world there: of course, this does not mean that the chair corresponds to the world, but only that where the chair is, there is also the world, in one of its parts. In other words: if I point to some flames within a fire, there is the fire there

---

<sup>60</sup> I prefer to render λεῦσσε with ‘see’ since this recalls the already Homeric value of λεῦσσω, i.e. that of looking at something shining or looking from afar (cf. Snell 1963: 22), but some scholars choose translations such as ‘consider’ (e.g. Reale 1998: 47); moreover, along with most translators, I believe that νόω refers to παρεόντα, but I point out that editors such as Untersteiner (1958: 133) or Coxon (2009: 61) connect it to λεῦσσε, giving translations such as “considers in the mind that...”: in these renderings, therefore, we opt for values of both λεῦσσω and νόος closer to the semantic field of reflection.

too; if I point to a table within the  $\epsilon\acute{o}\nu$ , there is the  $\epsilon\acute{o}\nu$  there too. In this regard, it can be reminded that this use of synecdoche, far from being a perfect tool for a philosophical treatise, is coherent with the actual genre of Parmenides, namely poetry.

Here, then, I would like to keep my initial promise of using the category of limit, by proposing another example: between me and the table on which I am studying, I suppose for Parmenides there would be no limit. Clearly, this is not to say that Parmenides would not be able to distinguish me from the table: as much as the Eleatic famously expressed himself in poetic and less rigorous terms than we would like, I believe that he was also capable of “not jumping into the well,” to quote *Metaph.* 1008b16. I suppose there would be no real limit because, when one touches a table, or anything else, something that is clutching at something that is. If we judged the world only by the presence of something that is or something that is not, we would see that we ourselves and everything around us have precisely the common characteristic of being: thus, being seems to have no limit<sup>61</sup>. This existence or being belongs to us for a certain time since we are the transient parts of a single entity, i.e. the totality, whose existence is instead eternal and whose boundaries are the only true limits that an Eleatic philosophy can recognize, since they enclose the whole within and nothingness outside. The existence enjoyed by the totality is therefore *true* existence, i.e. necessary and eternal, precisely because it is guaranteed by a continuous and indestructible succession, synchronic and diachronic (B 4), of the transient existences of the parts, which therefore do not coincide with nothingness.<sup>62</sup> In this sense, going back to the “qualitative” question (2), τὸ  $\epsilon\acute{o}\nu$  is undifferentiated because within it nothing changes with respect to the only property that characterizes it, namely being:<sup>63</sup> it is the further qualities of the individual parts that change.

In what sense, on the other hand, is what-is immobile, despite being made up of moving parts (1)? I believe that an answer, albeit tentative and cautious, can be given starting from the proem of the poem. Although there are many interpretations,<sup>64</sup> one could draw as a fundamental element that the κοῦρος had the opportunity to pass through that door which, with Kerényi (1944: 39), could be defined as a kind of door of time, or rather of time and space, placed at the crossroads of the paths of night and day. If we too, then, tried to look at the universe from outside with the goddess, we would see the result of the system of concentric crowns, i.e. – out of metaphor – a sphere. The sphere, τὸ  $\epsilon\acute{o}\nu$ , is motionless because it is all that is: it would, in fact, have nowhere to move. Here too, there-

---

<sup>61</sup> In this respect, I understand the verb ‘to be’ in a “trivial” way: it is our simple being here, that is, being able to experience the presence of things around us through our senses and, in turn, being able to be seen, heard, touched. Cf. also Fronterotta (2022: 9 n. 13).

<sup>62</sup> In this sense, although the totality enjoys a different being than the parts – which could open up its rather problematic configuration as  $\epsilon\acute{\nu}$  – it could be said that the whole needs the parts just as the parts need the whole, in a manner akin to Paci’s (1957: 65) claim that “what Truth says is necessary to what opinion says and vice versa.”

<sup>63</sup> A similar insight is present in De Rijk (1983), who, however, does not recognize a difference between the  $\epsilon\acute{\nu}\alpha\iota$  of totality and the  $\epsilon\acute{\nu}\alpha\iota$  of things, running into the problem that the being of any object could also be eternal.

<sup>64</sup> Of the long series, of which Ricci (2020) offers an effective *status quaestionis*, I would like to point out the recent interpretation by Bernabé (2013) and the even more recent observations, from a philosophical-archaeological perspective, by Castro (2023).

fore, reference can be made to the category of limit: the “extreme Olympus” (cf. *supra*, §1) is that which, to recall Aetius’ words, encloses the cosmos “like a wall” (τείχους δίκην), representing its last part and leaving no possibility of translation to the sphere of the whole. So, I suppose, this extreme Olympus is the very limit of Parmenides’ sequentialism. Within the sphere, the movements of light and fire create all the objects of experience, ready for our perception. But this sphere is just like a human body that, while accommodating all sorts of movement within it, cannot go anywhere and lays still.

In light of these considerations, it is now possible to draw some final remarks.

### Conclusions

In this paper, an attempt has been made to put forward a hypothesis on the problem of the compatibility between what-is, the perfect and eternal entity presented in the first part of Parmenides’ poem, and the objects of the world of which we have a cosmological and cosmogonic account, whatever its position in the text. In order to do so, we first studied fragments B 8.53–61 and B 9 (§1), which together with other fragments and *testimonia* give a quite precise image of the Parmenidean world. This is made up of concentric spheres filled with light/fire and night, which, coming together, form us and the objects around us thanks to the power of efficient cause of the δαίμων placed at the centre of the cosmos.<sup>65</sup> Further on (§2), we have seen with fragment B 16, and from its witnesses, how for the Eleatic a theory applies, at the same time for perception and knowledge, whereby the human being, formed by the two fundamental elements, recognizes by virtue of the preponderant one, and by how preponderant it is, the things that surround him. On the basis of this process, we give names to things. In this regard, I would add here that the widely held notion that in Parmenides “being and thought correspond” in the sense that “everything that is thought is and everything that is is thought,” often retrospectively researched in B 3 and B 8.34–38, finds in my opinion a more concrete testimony precisely in B 16. This fragment is, moreover, taken by Aristotle himself as an example of a dangerous openness to contradiction: in fact, according to the Parmenidean theory, two different humans could judge of  $x$ , because of their internal mixtures of elements, both  $y$  and not  $y$ , both being right.

After proposing to distinguish three modes of being in the thought of the Eleatic, we come to §3, where, starting from the interpretation considered most satisfactory of τὸ ἕν, i.e. that which sees it as the Whole, or the totality of phenomena seen as a unity, we attempted to answer the two main aporias raised by critics regarding this interpretation, namely that of the compatibility between the motionless Whole and the mobile parts and between the undifferentiated Whole and the differentiated parts. In this regard, it

---

<sup>65</sup> One might ask, in this regard and in the light of §3, whether the “ultimate Olympus”, the last heaven of this cosmos, which holds everything within itself, is itself immobile. It, on the other hand, is compelled by ἀνάγκη “to hold the boundaries of the stars” (B 10.6 f.), and – if we identify the cosmos with the ἕν – it is held by bonds and chains (B 8.26 and 30 f.).

was first noted how the name ἐόν is sometimes translated, by synecdoche, to its parts as well; attempts were then made to respond to the aporias, also referring to the category of 'limit'. In brief, if we try to put limits between objects based on where we see or not see existence, we will obtain one eternally existing item, the cosmos - ἐόν, completely made of temporally existing parts and whose only limit is the 'extreme olympus'. This item, coinciding with our space-time, will be homogeneous in relation to the characteristic of being, immobile because it has no other place to go. In light of these considerations, Parmenides' verses could therefore contain a dual exposition of our universe, seen from the outside with the λόγος of truth, from the inside with the διάκοσμος of phenomena<sup>66</sup>. What was not done in this paper, however, is the investigation of further, important themes of Parmenides' thought, which were difficult to include, but can be argued to be coherent with these results.<sup>67</sup>

Lastly, one might recall a passage (Simpl. *in Ph.* 558.11 ff.) in which Simplicius wonders how it is possible that Parmenides, having distinguished between a unitary and imperceptible being on the one hand and the sensible dimension of humans on the other, did not think of calling the latter 'what is'. The doubt is shareable, and for this we must try to grasp to the full the will that moved such a philosophy. Between the sixth and fifth centuries B.C., in fact, a thinker wondered whether, beyond our life made up of beliefs exposed to becoming, something could be found that only *was*, without changing: an unshakeable certainty, a firm truth not subject to time. All we can say about this quest is that it was successful because it took the right road – one of solitude. If the boy achieved the vision of truth, then, it could perhaps be because even a Goddess recognised that, despite everything, this was his greatest desire (B 1.1). However, I would like to propose a further view here: only if we do not focus on the arrangement of Parmenides' poem, i.e. revelation-truth-cosmology, but rather on the process that the Eleatic as a human being had to follow in his life, i.e. the reverse process – which necessarily goes from the study of the phenomena of the world, to the unification of these in the totality, to revelation to others – then we can gain an insight into the truly scientific and philosophical path of this man. I therefore believe I can recall the words of Šestov (2011 [1938]: 88): “On the side of reason and knowledge, there where constraint ends, the chained Parmenides, having participated in the mystery of the eternal being who always commands, will again conquer primordial freedom and will speak not as a man constrained by truth, but as a being endowed with power.”

---

<sup>66</sup> In this sense, the διάκοσμος takes on both a positive value (cf. e.g. Macé 2019) and a negative one (as Warren 2007 seems to suggest: 100 f.): this ordering is in fact both correct, because it perfectly exposes the cosmos, and deceptive, because it starts from the unnecessary distinction (ὁ χρέων – B 8.54) between two elements.

<sup>67</sup> I did not address problems such as that of the νοεῖν, for which there are positions closer to the one outlined above (Fronterotta 2016) and radically different conceptions (e.g. Leszl 1981 and Marcinkowska-Rosól 2010, among them similar, or Robbiano 2011). The question of (a)temporality in the poem has not been quoted (for which cf. Pulpito 2005 and, recently, the philological contribution of Berruecos Frank 2024), nor that of the number of ways of research and of the meaning of the fragment B 6 (for which cf. Bernays 1850, Nehamas 1981, Cordero 1984 and 2019a), or the ways of B 2.

## BIBLIOGRAPHY

- ALBERTELLI, P., 1939, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari.
- ALBERTELLI, P., 1958, "Parmenide," in: G. Giannantoni (ed.), *I Presocratici. Testimonianze e Frammenti*, Roma-Bari, pp. 248–281.
- ALCOCER URUETA, R., 2023, "The Verb εἶμι and Its Benefits for Parmenides' Philosophy," *Rhizomata* 11, pp. 140–188.
- BALTUSSEN, H., ATKINSON, M., SHARE, M., MUELLER, I., 2012, *Simplicius: on Aristotle Physics 1.5–9*, London–New York.
- BARNES, J., 1979, "Parmenides and the Eleatic One," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61, pp. 1–21.
- BARNES, J., 1982, *The presocratic philosophers*, I–II, London–New York.
- BERGAMO, M., 2022, "Heraclitus on Principles: A Stoic Lemma in Aëtius?," in: Lammer, Jas 2022, pp. 77–119.
- BERNABÉ, A., 2013, "Filosofia e Mistérios: Leitura do Proêmio de Parmênides," *Archai* 10, pp. 37–58.
- BERNAYS, J., 1850, "Heraklitische Studien," *RhM* 7, pp. 90–116.
- BERRUECOS FRANK, B., 2024, "Interfaces parmenídeas. La interacción entre la estructura métrica y la crítica del texto en el Poema de Parménides," in: Costa, Peixoto 2024, pp. 151–174.
- BERTO, F., 2010, *L'esistenza non è logica*, Roma–Bari.
- BOLLACK, J., 1957, "Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)," *Revue des études grecques* 70, pp. 56–71.
- BRANDIS, C. B., 1813, "Sectio secunda. De Parmenide," in: C. B. Brandis, *Commentationum Eleaticarum pars prima*, Altona, pp. 85–182.
- BRISSON, L., MACÉ, A., PRADEAU, J. F., 2022, *Les Éléates: fragments des œuvres de Parménide, Zénon et Mélissos*, Paris.
- BURNET, J., 1892, *Early Greek Philosophy*, London.
- CALOGERO, G., 1932, *Studi sull'Eleatismo*, Roma.
- CALOGERO, G., 1936, "Parmenide e la genesi della logica classica," *ASNP* 2, pp. 143–185.
- CALVO, A. G., 1992, "Edición crítica y versión rítmica de los fragmentos de Parménides," in: A. G. Calvo, *Lecturas Presocráticas*, Zamora, pp. 183–221.
- CASERTANO, G., 1978, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli.
- CASERTANO, G., 2009, *I Presocratici*, Roma.
- CASTRO, D.H., 2023, "The Theophania of Apollo: a New Approach to the Proem of Parmenides and the Topography of the Sanctuary of Delphi," *Erga-Logoi* 11, pp. 29–76.
- CERRI, G., 1999, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano.
- COLLI, G., 2003, *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965–1967*, Milano.
- CONCHE, M., 1996, *Parménide. Le poème: Fragments*, Paris.
- CONDELLO, F., 2016, "Nuovi studi parmenidei tra filologia e dialettologia," *Eikasmós* 27, pp. 495–519.
- CONTE, B., 2023, *A Doxa no Poema de Parmênides. Uma investigação a partir dos testemunhos antigos*, São Paulo.
- CONTE, B., 2024, "Os princípios cosmológicos de Parmênides segundo Aristóteles e Teofrasto" in: Costa, Peixoto 2024, pp. 175–194.
- CORDERO, N.L., 1982, "La versione de Joseph Scaliger du Poème de Parménides," *Hermes* 110, pp. 391–398.
- CORDERO, N.L., 1984, *Les deux chemins de Parménide*, Paris–Bruxelles.
- CORDERO N.L. (ed.), 2011, *Proceedings of the International Symposium: Parmenides, Venerable and Awesome*, Las Vegas.

- CORDERO, N.L., 2019a, "Acerca de la inexistencia de una "tercera vía de investigación" en Parménides," in: Pulpito 2019, pp. 154–170.
- CORDERO, N.L., 2019b, "La "Doxa des mortels" n'est pas la "physique" de Parménide," in: M. Pulpito 2019, pp. 181–190.
- CORNFORD, F.M., 1933, "Parmenides' Two Ways," *CQ* 27, pp. 97–111.
- CORNFORD, F.M., 1935, "A new fragment of Parmenides," *Classical Review* 49, pp. 122–123.
- COSTA, A., 2024, "Parménides, teoria dos nomes" in: Costa, Peixoto 2024, pp. 195–216.
- COSTA, A., PEIXOTO, M. (eds.), 2024, *Estudos pré-socráticos na América Latina*, São Paulo.
- COXON, A.H., MCKIRAHAN, R., 2009<sup>2</sup>, *The Fragments of Parmenides*, Las Vegas–Zurich–Athens.
- CURD, P., 1998, *The legacy of Parmenides: eleatic monism and later presocratic thought*, Princeton.
- DE RIJK, L. M., 1983, "Did Parmenides reject the sensible world?" in: Gerson 1983, pp. 29–53.
- DETIENNE, M., 1994<sup>3</sup> (1967<sup>1</sup>), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris.
- DI GIROLAMO, S., 2016, "οἱ τοῦ ὄλου στασιῶται. Il Teeteto su Parmenide e Melisso in rapporto al problema mereologico," in: Pulpito 2016, pp. 137–144.
- DI IULIO, E., 2021, "Parmenides on 'naming' and 'meaning': a disjunctivist reading of the Poem," *Philosophy* 96, pp. 205–227.
- DIELS, H., 1879, *Doxographi Graeci*, Berlin–Leipzig.
- DIELS, H., 1882/1895, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, Bd. I–II, Berlin.
- DIELS, H., 1897, *Parmenides. Lehrgedicht*, Berlin.
- DIELS, H., 1899, "La 'Parvenza' di Parmenide," *Atene e Roma* 2, pp. 1–5.
- DIELS, H., KRANZ, W. 1951/1952<sup>6</sup> (1903<sup>1</sup>), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I–III, Berlin.
- EBERT, T., 1989, "Wo beginnt der Weg der Doxa? Eine Textumstellung im Fragment 8 des Parmenides," *Phronesis* 34, pp. 121–138.
- FERMANI, A., 2022, *Il concetto di limite nella filosofia antica*, Pistoia.
- FERRARI, F., 2010, *Il migliore dei mondi impossibili: Parmenide e il cosmo dei presocratici*, Roma.
- FERRO, F., 2020, "L'ἔόν e la sua manifestazione cosmica nel Poema di Parmenide," in: Galgano, Giombini, Marcacci 2020, pp. 209–224.
- FRANCHI, L., 2018, "Parmenide e l'origine della nozione di nulla," *Giornale critico della Filosofia italiana* 14, pp. 247–274.
- FRONTEROTTA, F., 2016, "Il verbo Noein nel fr. 3 DK di Parmenide," *Methodos* 16, doi: <https://doi.org/10.4000/methodos.4355>
- FRONTEROTTA, F., 2022, "L'ontologia prima dell'ontologia: il caso di Parmenide," *Quaestio* 22, pp. 3–19.
- FRONTEROTTA, F., 2023, "Desmos. Le "catene" dell'essere e il "vincolo" della conoscenza tra Parmenide e Platone," in: Gisoni 2023, pp. 27–43.
- FÜLLEBORN, G.G., 1795, *Fragmente des Parmenides*, Züllichau–Freystadt.
- GALGANO, N., GIOMBINI, S., MARCACCI, F. (eds.), 2020, *Verso la filosofia. Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, Baden-Baden.
- GALLOP, D., 1984, *Parmenides of Elea. Fragments*, Toronto–Buffalo–London.
- GEMELLI MARCIANO, L., 2009, *Die Vorsokratiker*, Bd. I–II, Düsseldorf.
- GERSON L. P. (ed.), 1983, *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*, Toronto.
- GILSON, É., 1948, *L'être et l'essence*, Paris.

- GISONDI, G. (ed.)**, 2023, *Desmos Syndesmos Vinculum Nexus. Forme e Crisi del Legame tra Antico e Moderno*, Napoli.
- GIVONE, S.**, 1995, *Storia del Nulla*, Roma–Bari.
- GRAHAM, D. W.**, 2010, *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, vol. I–II, Cambridge.
- GUTHRIE, W. K. C.**, 1965, *A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge.
- HAVLICEK, A. (ed.)**, 2008, *Plato's Theaetetus: proceedings of the sixth symposium Platonicum Pragense*, Prague.
- HEITSCH, E.**, 1991, *Parmenides. Die Fragmente*, München–Zürich.
- HELMIG, C.**, 2022, “Interpreting Parmenides of Elea in Antiquity: From Plato’s Parmenides to Simplicius’ Commentary on Aristotle’s Physics,” in: Lammer, Jas 2022, pp. 175–206.
- HORKY P. S. (ed.)**, 2019, *Cosmos in the Ancient World*, Cambridge.
- HUBY, P., TAYLOR, C. C. W.**, 2011, *Simplicius: on Aristotle Physics 1.3–4*, London.
- HUSS, B., MARZILLO, P., RICKLIN, T. (eds.)**, 2011, *Para/Textuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit*, Berlin.
- KAHN, C.**, 1969, “The Thesis of Parmenides,” *Review of Metaphysics* 22, pp. 700–724.
- KAHN, C.**, 2003<sup>2</sup>(1973<sup>1</sup>), *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Indianapolis–Cambridge.
- KAHN, C.**, 2009, “Being in Parmenides and Plato,” in: C. Kahn, *Essays on Being*, Oxford.
- KARSTEN, S.**, 1835, *Philosophorum Graecorum veterum reliquiae*, vol. I.2. *Parmenidis Eleatae Carminis Reliquiae*, Amstelodami.
- KAZANSKY, N. (ed.)**, 2017, *Proceedings of the 21st Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky*, Sankt Petersburg.
- KERÉNYI, K.**, 1944, *Töchter der Sonne, Betrachtungen über griechische Gottheiten*, Zürich.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.**, 1983<sup>2</sup> (1957<sup>1</sup>), *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge.
- LAMMER, A., JAS, M. (eds.)**, 2022, *Received Opinions. Doxography in Antiquity and in the Islamic World*, Leiden–Boston.
- LAKS, A.**, 1990, “‘The More’ and ‘the Full’. On the Reconstruction of Parmenides’ Theory of Sensation in Theophrastus, *De sensibus*, 3–4,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, pp. 1–18.
- LAKS, A., MOST, G. W.**, 2016, *Early Greek Philosophy*, vol. V: *Western Greek Thinkers, Part II*, Cambridge–London.
- LAMI, A.**, 1991, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano.
- LEBEDEV, A. V.**, 2017, “Parmenides, ANHP ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΣ. Monistic idealism (mentalism) in archaic Greek metaphysics,” in: Kazansky 2017, pp. 493–536.
- LESZL, W.**, 1981, *L’eleatismo*, Pisa.
- LICCIARDI, I. A.**, 2016, *Parmenide Tradito, Parmenide Tradito nel Commentario di Simplicius alla Fisica di Aristotele*, Sankt Augustin.
- LONG, A.A. (ed.)**, 1999. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge.
- MACÉ, A.**, 2019, “Ordering the Universe in Speech. Kosmos and Diakosmos in Parmenides’ Poem” in: Horky 2019, pp. 42–61.
- MANSFELD, J.**, 1964, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen.
- MANSFELD, J.**, 1980, “Mito Scienza Filosofia,” *Quaderni di Storia* 20, pp. 43–68.
- MANSFELD, J., RUNIA, D. T.**, 2020, *Aëtiana V. An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, vol. I–IV, Leiden–Boston.

- MANUZIO, A., 1526, *Simplicii commentarii in octo Aristotelis physicae auscultationis libros cum ipso Aristotelis textu*, Venetiis (editio princeps).
- MARCINKOWSKA-ROSÓŁ, M., 2010, *Die Konzeption des "noein" bei Parmenides von Elea*, Berlin.
- MARZILLO, P., 2011, "Would you check my edition please? Scaliger's annotations to some poetical/philosophical texts," in: Huss, Marzillo, Ricklin 2011, pp. 399–428.
- MCKIRAHAN, R., 2023, *Aristotle and the Eleatics*, in: Pulpito, Berruecos Frank 2023, pp. 43–110.
- MENN, S., 2022, *Simplicius. On Aristotle Physics 1.1–2*, London–New York–Dublin.
- MESSINA, G., 1987, *Index Parmenideus*, Genova.
- MOGYORÓDI, E., 2020, "Materialism and Immaterialism, Compatibility and Incompatibility in Parmenides," *Anais de Filosofia Clássica* 28, pp. 81–106.
- MORO, A., 2010, *Breve storia del verbo essere*, Milano.
- MOTTA, A., KURFESS, C. (eds.), 2024, *Eleatic Ontology from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, Napoli.
- MOURELATOS, A. P. D., 2008<sup>2</sup> (1970<sup>1</sup>), *The Route of Parmenides*, Las Vegas–Zurich–Athens.
- MULLACH, F. W. A., 1860/1867/1881, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. I–III, Paris.
- NEHAMAS, A., 1981, "On Parmenides' Three Ways of Enquiry" *Deukalion* 33/34, pp. 97–111.
- NERI, C., 2021, *Saffo, testimonianze e frammenti. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Berlin–Boston.
- NIETZSCHE, F., 2017 (1873), *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, Berlin.
- O'BRIEN, D., FRÈRE, J., 1987, *Le Poème de Parménide*, in: P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, I, Paris.
- OWEN, G. E. L., 1960, "Eleatic Questions," *CQ* 10, pp. 84–102.
- PACI, E., 1957, *Storia del pensiero presocratico*, Torino.
- PALMER, J., 2009, *Parmenides and Preocratic Philosophy*, Oxford.
- PALMER, J., 2020, "Parmenides," in: E. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (October 2020 edition), url: <https://plato.stanford.edu/entries/parmenides/>
- PASQUINELLI, A., 1958, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze, I. La filosofia ionica – Pitagora e l'antico pitagorismo – Senofane – Eraclito – La filosofia eleatica*, Torino.
- PASSA, E., 2009, *Parmenide: tradizione del testo e questioni di lingua*, Roma.
- PEYRON, A., 1810, *Empedoclis et Parmenidis fragmenta ex codice taurinensis bibliothecae restituta et illustrata*, Lipsiae.
- POPPER, K. R., 1998<sup>2</sup> (1973<sup>1</sup>), "Il mondo di Parmenide. Note sul poema di Parmenide e sulla sua origine agli albori della cosmologia greca," in: K. R. Popper, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della Filosofia Presocratica*, trad. it. F. Minazzi, Alessandria, pp. 155–216.
- PRELLER, L., RITTER, A.H., 1888, *Historia Philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta*, Gotha.
- PRIMAVESI, O., 2008, "Two notes on the platonic text," in: Havlicek 2008, pp. 331–372.
- PULPITO, M., 2005, *Parmenide e la negazione del tempo: interpretazioni e problemi*, Milano.
- PULPITO, M. (ed.), 2016, *Melissus between Miletus and Elea*, Baden-Baden.
- PULPITO, M. (ed.), 2019, *Parmenidea. Venti scritti sull'Eleatic e i suoi eredi*, Baden-Baden.
- PULPITO, M., 2020, "Transizioni Prospettiche nel Poema Didascalico di Parmenide," *Rivista di Indagine Filosofica e di Nuove Pratiche della Conoscenza* 6-7, pp. 61-82.
- PULPITO, M., BERRUECOS FRANK, B. (eds.), 2023, *Aristotle and the Eleatics. Aristotele e gli Eleati*, Baden-Baden.
- REALE, G., 1967, *Gli Eleati*, a in: E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. I.3, Firenze.
- REALE, G., 1998, *Parmenide. Sulla Natura*, Milano.

- REALE, G., 2006, *I Presocratici*, Milano.
- REALE, G., RUGGIU, L., 1991, *Parmenide. Poema sulla Natura*, Milano.
- REINHARDT, K., 1916, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Bonn.
- RICCI, V., 2020, "Annotazioni su B1,1–3 (B1,4a?) di Parmenide," *Journal of Ancient Philosophy* 14, pp. 1–52.
- ROBBIANO, C., 2011, "What is Parmenides' Being?," in: Cordero 2011, pp. 213–231.
- ROSSETTI, L., 2020a, *Parmenide e Zenone, sophoi ad Elea*, Pistoia.
- ROSSETTI, L., 2020b, "Verso la filosofia. Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso," in: Galgano, Giombini, Marcacci 2020, pp. 51–170.
- ROSSETTI, L., 2022<sup>3</sup>, *Un altro Parmenide*, Pistoia.
- ROSSETTI, L., 2023, *Ripensare i Presocratici*, Milano.
- RUSSELL, B., 1945, *A History of Western Philosophy*, New York.
- SASSI, M. M., 2016, "Parmenides and Empedocles on Krasis and Knowledge," *Apeiron* 49, pp. 451–469.
- SCHWALB, H., 1953, "Sein und Doxa bei Parmenides," *Wiener Studien* 66, pp. 50–75.
- SEDLEY, D. N., 1999, "Parmenides and Melissus," in: Long, 1999, pp. 113–133.
- SEREGNI, M., 2019, *Il problema dell'unità in Parmenide: storia della critica e analisi del testo*, Tesi di Dottorato, url: [https://publicatt.unicatt.it/retrieve/6cea1536-a619-4b44-b726-af8446d2b497/tesiphd\\_completa\\_Seregni.pdf](https://publicatt.unicatt.it/retrieve/6cea1536-a619-4b44-b726-af8446d2b497/tesiphd_completa_Seregni.pdf)
- ŠESTOV, L. I., 2017 (1873), *Parmenide incatenato. Le fonti delle verità metafisiche*, trad. it. G. Caviglione, Milano.
- SIDER, D., 1985, "Textual notes on Parmenides' Poem," *Hermes* 113, pp. 362–366.
- SISKO, J. E., WEISS, Y., 2015, "A Fourth Alternative in Interpreting Parmenides," *Phronesis* 60, pp. 40–59.
- SNELL, B., 1963, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. degli Alberti e A. Solmi Marietti, Torino.
- STEIN, H., 1867, "Die Fragmente des Parmenides περί φύσεως," *Symbola Philologorum Bonnensium* 2, pp. 765–806.
- STEPHANUS, H., 1573, *Poesis philosophica*, Genevae.
- TARÁN, L., 1965, *Parmenides*, Princeton.
- TOR, S., 2015, "Parmenides' Epistemology and the Two Parts of his Poem," *Phronesis* 60, pp. 3–39.
- TOR, S., 2017, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge.
- TOR, S., 2023, "Language and Doctrine in Parmenides' *Way of Reality*," *The Journal of Hellenic Studies* 143, pp. 250–275.
- UNTERSTEINER, M., 1958, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze.
- VARZI, A. C., 2001, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma.
- VOLPE, E. (ed.), 2022, *Le vie dell'essere. Studi sulla ricezione antica di Parmenide*, Baden-Baden.
- VON FRITZ, K., 1945, "Noûç, voeîv and their derivatives in Pre-Socratic Philosophy. Part I," *Classical Philology* 40, pp. 223–242.
- WARREN, J., 2007, *Presocratics*, Stockfield.
- WEDIN, M. V., 2014, *Parmenides' Grand Deduction. A Logical Reconstruction of the Way of Truth*, Oxford.
- WOODBURY, L., 1986, "Parmenides on naming by mortal men: fr. B8.53–56," *Ancient Philosophy* 6, pp. 1–11.
- ZAFIROPULO, J., 1950, *L'école éléate. Parménide, Zénon, Mélissos*, Paris.
- ZELLER, E., 1892, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig.

MARCO GUERRIERI  
// University of Naples Federico II, Italy /  
marco.guerrieri@unina.it

### **What's in a Name? Limits in Parmenides' Sequentialism**

In this paper, the problem of compatibility between the two parts of the poem by Parmenides of Elea is addressed. This is done on the basis of a number of fragments from the poem – B 8, 9, 12, 16 and others – and a study of their ancient *testimonia*. In this way, the Parmenidean conception of the world and of human perceptive and gnoseological activity within it is reconstructed. Furthermore, starting from textual clues that show a certain need to go beyond this view of the world, an attempt has been made to argue how τὸ ἕόν can be understood as the All, i.e. as the universe, but seen in its unity. In order to do so, a tentative answer was proposed, using the philosophical category of limit, to recent aporias raised by interpreters.

#### **KEY WORDS**

Parmenides, what-is, cosmology, compatibility, sequentialism, limit



# Il mito di Elena e il potere controverso della bellezza. Un percorso intertestuale tra Omero, Euripide, Stesicoro, Gorgia, Isocrate e Platone

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.9

FULVIA DE LUISE / *Università di Trento* /

## Premessa

Il mito di Elena viaggia attraverso la tradizione poetica e filosofica del mondo antico. La sua difesa è un paradosso per la tradizione giuridica e l'occasione per un trionfo della retorica. Attraverso il suo nome si discute dell'incanto della bellezza e del desiderio come

forza trainante, che può avere un effetto distruttivo o costruttivo, o anche farsi tramite di grandi idealità. Con Elena è in questione un potere controverso, che emana dalla bellezza e che si offre in modo diverso allo sguardo degli uomini e delle donne, sollevando una questione “di genere” che ha tracce evidenti nei testi antichi. Tutto ciò dà motivo per apprezzare, una volta di più, l'utilità del confronto intertestuale per indagare temi trasversalmente presenti in testi poetici, retorici, giuridici, storici, filosofici. La rivisitazione dei miti è già luogo elettivo di una pratica consapevolmente intertestuale da parte dei poeti tragici, in cui Platone trova un modello per il suo teatro filosofico. Tra le intersezioni rilevabili, merita ancora un'indagine che proprio la “riscrittura (*palinodia*)” del mito di Elena offra a Platone lo spunto per introdurre una svolta decisiva nel *Fedro*, dove il suo Socrate tratta del potere dell'*eros* duellando con la retorica: qui una citazione poetica diventa luogo filosofico, in cui si intrecciano i fili di un confronto a distanza, talvolta esplicito, talvolta sotterraneo, tra gli intellettuali attivi nella prima metà del IV secolo. L'ambiguità del mito di Elena è il filo conduttore di questo percorso, che mira a portare allo scoperto connessioni tra i testi e implicazioni non sempre dichiarate. Ne fanno parte l'elogio o la denigrazione connessi all'immagine di Elena in Omero, la doppia riscrittura del mito in Euripide (*Troiane e Elena*), i differenti virtuosismi della sua difesa in Stesicoro, Gorgia e Isocrate, la metamorfosi filosofica del mito nel *Fedro* di Platone, dove per la prima volta la qualità del desiderio viene posta in questione insieme al tipo di amore che ne deriva.

Per la scelta del tema e del metodo, questo saggio vuole essere un omaggio a Livio Rossetti, che ha fatto dello studio intertestuale un modello esegetico indispensabile per comprendere ciò di cui si parla nella letteratura del mondo antico.

### 1. L'immagine omerica di Elena e la sua ambiguità

L'immagine di Elena trasmessa dalla tradizione omerica è tutt'altro che negativa: i connotati di fascino della sua figura sono rappresentati nell'*Iliade* senza remore, e non solo sul piano dell'avvenenza fisica. Nell'*Odissea*, la rappresentazione della donna suggerisce anche una sorta di redenzione dal tradimento, attraverso il ruolo ritrovato di moglie di Menelao, che lei svolge dispensando una regale ospitalità, secondo il codice alto dei rapporti di *philia* tra aristocratici. La colpa di Elena resta innegabile, ma esce singolarmente bilanciata dall'attrazione per la sua figura nella narrazione omerica<sup>1</sup>.

Percorriamo brevemente i termini dell'ambiguità nell'*Iliade*<sup>2</sup>, dove una lunga scena vede Elena protagonista nel libro III. La messaggera Iris la trova che tesse una grande tela con le imprese belliche dei Troiani e degli Achei e la invita a salire sugli spalti, che offrono un'ampia visione del campo di battaglia, per vedere dal vivo il duello che sta per

<sup>1</sup> Sull'ambiguità della figura di Elena e della sua voce nella rappresentazione poetica e retorica, a partire da Omero, cfr. Cassin (2012).

<sup>2</sup> Cfr. Hom. *Il.* III 121–242, 383–447.

svolgersi tra Menelao e Alessandro-Paride, di cui lei è la posta in palio<sup>3</sup>. Alla sua apparizione, avvolta in bianchi veli, possiamo misurare l'effetto della sua bellezza dallo sguardo degli uomini riuniti per assistere alla battaglia, sapendo che si tratta dei più saggi di Troia: il testo ci avverte che si tratta di uomini anziani e capaci di giudizio, una volta valenti anche nell'azione. L'effetto dell'apparizione, di cui essi mormorano tra loro, è che una tale divina bellezza spiega e giustifica l'accanimento in guerra per assicurarsi la donna, benché ormai la rovina sia tale da spingere alla rinuncia e a lasciarla partire:

Quando videro Elena che veniva verso di loro,  
sottovoce gli uni agli altri dicevano:  
'Nessuno stupore che Troiani e Achei dalle belle armature  
così a lungo patiscano per una donna simile;  
alle dee immortali, terribilmente, somiglia;  
ma tuttavia, anche se è così bella, se ne vada via sulle navi,  
non rimanga più qui per la rovina nostra e dei figli'<sup>4</sup> (*Il. III* 154–160, traduzione M.G. Ciani).

Ancora più sorprendente, ma sempre in linea con l'ambiguità della rappresentazione omerica, è l'accoglienza affettuosa di Priamo alla nuora acquisita attraverso il tradimento coniugale. Escluso ogni rimprovero, il re è pronto a sollecitare un giudizio da Elena sulle doti e la bellezza dei guerrieri greci, pronto a chiederle consiglio per valutarne la prestanza, mostrando di avere con lei una relazione del tutto paritaria:

'Vieni qui figlia mia, siedimi accanto,  
perché tu veda il tuo primo marito, e i parenti, gli amici  
– tu non hai colpe per me, gli dei sono colpevoli,  
essi mi hanno scatenato la dolorosa guerra dei Danai  
– vieni a dirmi il nome di quell'uomo imponente,  
dimmi chi è quel guerriero acheo così nobile e grande;  
altri sono più alti di tutta la testa,  
ma non ne ho mai visto uno così bello,  
così maestoso: ha l'aspetto di un re.'

---

<sup>3</sup> Hom. *Il. III* 121–138.

<sup>4</sup> οἱ δ' ὡς οὖν εἶδονθ' Ἑλένην ἐπὶ πύργῳ ἰοῦσαν,  
ἦκα πρὸς ἀλλήλους ἔπεα πτερόεντ' ἀγόρευον•  
οὐ νέμεσις Τρῶας καὶ εὐκνήμιδας Ἀχαιοὺς  
τοῖηδ' ἄμφι γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν•  
αἰνῶς ἀθανάτησι θεῆς εἰς ὧπα ἔοικεν•  
ἀλλὰ καὶ ὡς τοίη περ' εὐοῦσ' ἐν νηυσὶ νεέσθω,  
[160] μῆδ' ἤμῃν τεκέεσσι τ' ὀπίσσω πῆμα λίποιτο.

(...) ‘Un tempo, se mai ci fu, era cognato di questa faccia di cagna.’<sup>5</sup> (*Il.* III 161–180, traduzione M.G. Ciani, leggermente modificata)

Elena identifica e valuta con cognizione i combattenti achei che si impongono allo sguardo di Priamo, soffermandosi su Agamennone, Odisseo e Aiace; aggiunge particolari sulle loro qualità di combattenti con competenza, mostrandosi esperta e pienamente partecipe dei criteri maschili di valore, come non ci si aspetterebbe da una donna. Con la stessa ferma adesione all’etica dell’onore e della sfida, Elena si mostra giudice severa del valore del compagno nel successivo dialogo con Alessandro-Paride<sup>6</sup>, umiliandolo attraverso il confronto con Menelao<sup>7</sup>, prima di concedergli, malvolentieri, l’amore. Il fascino di Elena non è dunque soltanto fisico e sembra corrispondere, nel corpo e nella mente, a quello di una figura femminile ideale per l’immaginario maschile.

Analoga ambiguità si ritrova nella rappresentazione dell’eroina dell’Odissea<sup>8</sup>. L’aparizione di Elena ha ampio rilievo nella scena di accoglienza a Telemaco del libro IV e la mostra disinvolta nella veste ritrovata di moglie e padrona di casa. Come nell’*Iliade*, è lei stessa l’unica a fare un riferimento denigratorio al suo passato tradimento: quasi una sfida, quasi l’esibizione di un’orgogliosa consapevolezza, è la sua applicazione a sé stessa dell’epiteto ‘faccia di cagna’ (*kynopidos*)<sup>9</sup>, sprezzante ingiuria per le donne che tradiscono, che nessun’altro pronuncia. Tutto parla invece di deferenza e cura per la sua persona, che viene servita con ogni onore<sup>10</sup>. L’immagine sociale di Elena a Sparta non si accorda col biasimo dovuto alla sposa traditrice, di cui sua sorella Clitemnestra costituisce l’archetipo. Nello stesso contesto narrativo, Menelao allude, parlando con gli ospiti, all’uccisione di Agamennone senza nominare la cognata uxoricida: ‘qualcuno mi uccise il fratello a tradimento, di sorpresa, sfruttando l’astuzia della sposa maledetta’<sup>11</sup>. Ma lo fa prima che Elena entri nella sala.

Subito al centro della scena, Elena si rivolge al marito con naturale familiarità, per chiedere chi siano gli ospiti, ma non ha bisogno di attendere risposta, né di rivolgersi

<sup>5</sup> ὡς ἄρ’ ἔφαν, Πρίαμος δ’ Ἑλένην ἐκαλέσσατο φωνῆ:  
δεῦρο πάροιθ’ ἔλθοῦσα φίλον τέκος ἴζευ ἔμειο,  
ἄφρα ἴδη πρότερόν τε πόσιν πηούς τε φίλους τε:  
οὐ τί μοι αἰτή ἐσσί, θεοί νύ μοι αἴτιοί εἰσιν  
[165] οἳ μοι ἐφώρμησαν πόλεμον πολυδακρυν Ἀχαιῶν:  
ὡς μοι καὶ τόνδ’ ἄνδρα πελώριον ἐξονομήνης  
ὅς τις ὄδ’ ἐστὶν Ἀχαιῶς ἀνὴρ ἠὺς τε μέγας τε.  
ἦτοι μὲν κεφαλῇ καὶ μεῖζονες ἄλλοι ἔασι,  
καλὸν δ’ οὕτω ἐγὼν οὐ πῶ ἴδον ὀφθαλμοῖσιν,  
[170] οὐδ’ οὕτω γεραρόν: βασιλῆϊ γὰρ ἀνδρὶ ἔοικε.  
(...) δαῖρ αὐτ’ ἐμός ἐσκε κυνώπιδος, εἴ ποτ’ ἔην γε.

<sup>6</sup> Cfr. *Hom. Il.* 383–447.

<sup>7</sup> Cfr. *Hom. Il.* 428–436.

<sup>8</sup> *Hom. Od.* IV 120–154, 184, 219–266.

<sup>9</sup> *Hom. Od.* IV 145. Il termine, usato con autoriferimento da Elena anche in *Il.* III 180, è quello che lo spettro di Agamennone usa, parlando con Odisseo, per riferirsi a Clitemnestra (*Od.* XI 424).

<sup>10</sup> Cfr. *Hom. Od.* IV 123–134.

<sup>11</sup> *Hom. Od.* IV 90–92.

cautamente all'ospite per ottenere conferme della sua identità. Il riconoscimento di Telemaco come figlio di Odisseo è fisiognomico e immediato:

Sappiamo, o Menelao, chi dichiarano d'essere  
 fra gli uomini costoro che alla nostra casa sono venuti?  
 Mi sbaglio o dico il vero? Sì, il cuore mi sprona  
 e allora dico che non ho mai visto nessuno così somigliante,  
 né uomo né donna – e stupore mi avvince a guardare –  
 quanto costui è somigliante al figlio del prode Odisseo,  
 Telemaco, che appena nato quello in casa lasciò  
 quando per me, faccia di cagna, voi Achei  
 salpate alla volta di Troia, guerra ardita meditando<sup>12</sup> (*Od.* IV 138–146, traduzione F. Ferrari).

Nella sicurezza del giudizio di Elena possiamo apprezzare ancora in lei il talento della vera conoscitrice di uomini.

## 2. La difesa di Elena nella *Palinodia* di Stesicoro: un'innocenza per negazione

Nei pochi versi superstiti della *Palinodia* di Stesicoro troviamo un'istanza di revisione del caso Elena che ha una storia a sé nella tradizione poetica: il poeta afferma in prima persona l'esigenza di una "riscrittura" (*palinodia*) del mito improntata alla negazione del fatto, con un intento di riparazione per l'innocente calunniata e una forte pretesa di verità:

In tutta questa storia, non c'è nulla di vero:  
 tu non andasti mai sulle navi compatte,  
 agli spalti di Troia tu non giungesti mai<sup>13</sup> (Stesich. Fr. 32, traduzione F.M. Pontani).

Difficile dire quali siano i moventi di una ritrattazione che non si limita a trovare attenuanti per la colpa in una figura comunque amata, ma pretende che nulla sia in realtà avvenuto. Si tratta della riabilitazione di un'eroina cara a Sparta? Oppure la *Palinodia*

<sup>12</sup> ἴδμεν δῆ, Μενέλαε διοτρεφέες, οἳ τινες οἶδε  
 ἀνδρῶν εὐχετόωνται ἰκανέμεν ἡμέτερον δῶ;  
 ψεύσομαι ἢ ἔτυμον ἔρέω; κέλεται δέ με θυμός.  
 οὐ γάρ πώ τινά φημι εἰοικότα ὧδε ιδέσθαι  
 οὔτ' ἀνδρ' οὔτε γυναῖκα, σέβας μ' ἔχει εἰσορόωσαν,  
 ὡς ὄδ' Ὀδυσσεύος μεγαλήτορος νῆϊ ἔοικε,  
 Τηλεμάχῳ, τὸν ἔλειπε νέον γεγαῶτ' ἐνὶ οἴκῳ  
 κείνος ἀνὴρ, ὅτ' ἐμεῖο κυνώπιδος εἴνεκ' Ἀχαιοὶ  
 ἦλθεθ' ὑπὸ Τροίην πόλεμον θρασὺν ὀρμαίνοντες.

<sup>13</sup> Ὅυκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὔτος  
 οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις  
 οὐδ' ἴκεο Πιέργαμα Τροίας.

ha lo scopo di sottrarre al biasimo il valore della bellezza, che sempre attrae lo sguardo maschile?

In ogni caso si tratta di una difesa estrema: a Elena si nega ogni azione per escludere da lei ogni colpa. E su questa linea la tradizione difensiva procede favoleggiando di interventi divini che creano false apparenze, mentre la verità sta nella più completa innocenza di Elena. L'inattività dell'eroina salva così l'incanto della sua bellezza.

### 3. Il trionfo retorico della difesa nell'*Encomio di Elena* di Gorgia: innocente per involontarietà

Se si ammette l'azione del tradimento, dimostrare l'innocenza di Elena dal punto di vista giuridico è un caso disperato. E questo ne fa una palestra di abilità retorica per Gorgia, che le dedica appunto un *paignion*, cioè uno scritto epidittico inteso a mostrare la potenza della sua tecnica persuasiva<sup>14</sup>. Di fatto, l'*Encomio di Elena*, conduce un'argomentazione di alto spessore teorico<sup>15</sup>, a sostegno di una presunzione di involontarietà, declinata in tutti gli scenari possibili: Elena sarebbe stata coartata, non solo per eventuali ragioni di forza esterna (rapimento, violenza, intervento di un dio), ma anche perché l'attrazione erotica o la persuasione prodotta dalla parola sarebbero bastate a dominare la sua volontà e a toglierle la responsabilità dell'azione. In ognuna delle ipotesi, si ammette il fatto della fuga con Alessandro/Paride, ma la forza dell'argomento sta nel privare la donna di volontà propria, rappresentandola come un puro oggetto del desiderio e della circonvenzione maschile:

Infatti ella fece ciò che fece o per i disegni del Caso o per le decisioni degli dei o per decreto della necessità, oppure perché fu presa con la forza o persuasa con le parole o presa da amore<sup>16</sup> (Gorg. *Hel.* §6, traduzione S. Giombini).

Paradossale è lo sviluppo dell'ipotesi che Elena sia stata persuasa con le parole, caso che il retore equipara alla costrizione come stato di necessità, dovuto al potere del discorso: 'Il discorso è un grande dominatore, che con un corpo piccolissimo e del tutto invisibile compie le azioni più divine'<sup>17</sup>. La trattazione del caso Elena fornisce al retore materia per una tesi di portata assai più ampia, che coinvolge una vera e propria teoria della vulne-

<sup>14</sup> Sugli scritti epidittici di Gorgia, cfr. la raccolta e il commento filosofico di Giombini (2012).

<sup>15</sup> Sulla portata teorica della difesa gorgiana di Elena, cfr. Rossetti (2022), con particolare riferimento alle pp. 59–63. Cfr. anche Casertano (1986).

<sup>16</sup> Gorg. *Hel.* §6: γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἢ βία ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγους πεισθεῖσα, ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα.

<sup>17</sup> Gorg. *Hel.* §8: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ.

rabilità della mente<sup>18</sup>, permettendogli di immaginare una tecnica difensiva universalmente applicabile per sottrarre un colpevole alle sue responsabilità:

(...) <sup>19</sup> La caratteristica della persuasione è che non ha l'aspetto della necessità, ma ha la stessa forza. Infatti un discorso che abbia persuaso un'anima costringe l'anima che ha persuaso sia a credere alle cose dette sia ad acconsentire a ciò che viene fatto. Dunque chi ha persuaso, dal momento che ha costretto, è ingiusto e colei che è stata persuasa, dal momento che è stata costretta dal discorso, è diffamata a torto<sup>20</sup> (Gorg. *Hel.* §12, traduzione S. Giombini, modificata).

È chiaro quindi che l'innocenza di Elena, accusata di una colpa per tutti evidente, è guadagnata a scapito della sua capacità di intendere e di volere<sup>21</sup>, comunque le sia stato estorto il consenso a seguire l'amante. Da seduttrice, Elena diventa sedotta; e il potere della bellezza di sedurre attraverso la vista, si trasferisce alla parola, che produce immagini convincenti: 'attraverso la vista, l'anima si modella anche negli atteggiamenti' (Gorg. *Hel.* §15)<sup>22</sup>.

#### 4. Elena smascherata dalle donne nelle *Troiane* di Euripide

Euripide ha alle spalle questo scenario di rappresentazioni e di difese di Elena, che lasciano comunque intatto l'incanto della sua bellezza, quando delinea la sua rivisitazione del mito nelle *Troiane* (un dramma che illustra gli orrori della guerra, rappresentato nel 415, anno della distruzione di Melo).<sup>23</sup> La sua mossa più audace, che rovescia la logica di ogni altra rappresentazione, consiste nel narrare il fascino di Elena non attraverso lo sguardo maschile, ma attraverso lo sguardo delle donne.

Nella tragedia che vede al centro il lutto e il lamento delle donne troiane, le argomentazioni difensive di tipo gorgiano risuonano in un contesto che ne smaschera il potere di inganno. Le troviamo sulla bocca di Elena, che le fa proprie e le volge a sua discolpa,

<sup>18</sup> Sulla presenza di una teoria della mente influenzabile nell'*Encomio di Elena* di Gorgia, cui si oppone il modello di una mente assolutamente autonoma, sostenuto da Platone nel *Fedone*, cfr. Long (2016: 61–87).

<sup>19</sup> Nelle prime due righe del §12 il testo è corrotto. Riporto qui la ricostruzione proposta da Timpanaro Cardini (1983: 930, con n. 63), in accordo con il senso del discorso: 'Qual motivo ora impedisce di credere che Elena sia stata trascinata da lusinghe di parole, e così poco di sua volontà, come se fosse stata rapita con violenza?' (τίς οὖν αἰτία κωλύει καὶ τὴν Ἑλένην νομίσει ἐλθεῖν ὁμοίως ἄκουσαν οὖσαν ὥσπερ εἰ βιατῆρων βία ἤρπασθη;).

<sup>20</sup> (...) ἢ γὰρ τῆς πειθοῦς ἔξις, καίτοι εἰ ἀνάγκης εἶδος ἔχει μὲν οὐ, τὴν δὲ δύναμιν τὴν αὐτὴν ἔχει. λόγος γὰρ ψυχῆν ὁ πείσας, ἦν ἔπεισεν, ἠνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναινέσαι τοῖς ποιουμένοις. ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἀδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς'.

<sup>21</sup> A proposito della discussione sulla volontà morale in epoca socratica, cfr. Sassi (2019), con particolare riferimento alle pp.77–83.

<sup>22</sup> διὰ δὲ τῆς ὀψεως ἡ ψυχὴ κἀν τοῖς τρόποις τυποῦται.

<sup>23</sup> Si segue qui l'ipotesi che l'*Encomio di Elena* di Gorgia preceda la scrittura delle *Troiane* di Euripide, dove, come vedremo, argomentazioni difensive di tipo gorgiano sono sostenute dal personaggio Elena in prima persona. Per i termini del dibattito sulla datazione, cfr. Giombini (2012, pp. 68–70).

quando riesce a prendere la parola nel terzo episodio della tragedia (vv.914-965). L'auto-difesa che Elena pronuncia è rivolta a Menelao, che non vede l'ora di crederle, ma cade sotto lo sguardo disincantato di Ecuba. Elena attinge al repertorio classico del mito per poter apparire l'inerte pedina di un gioco più grande di lei, dominato dalla contesa tra tre dee per il primato nella bellezza (vv.925-934), in cui lei figura come oggetto di contrattazione per Afrodite (che la promette come premio a Paride, se la favorirà nel giudizio) e di appropriazione per Paride (che la riceve in dono come compenso per la sua scelta). Elena rimarca che la scelta di Paride fu funesta per Troia, ma non per l'Ellade,<sup>24</sup> usando retoricamente un argomento che vale solo per l'interlocutore cui si rivolge, senza riguardo per il contesto in cui parla. Come se gli effetti di quella guerra con tutto il suo orrore, non fossero davanti a lei. Ad ogni modo, a suo discarico fa valere che la guerra è stata causata da una scelta maschile, di cui lei è l'oggetto e la vittima innocente, ingiustamente incolpata: 'Così mentre fioriva la buona sorte dell'Ellade, io mi perdevo per la mia bellezza venduta' (Euripide, *Troiane* vv.935-936).<sup>25</sup>

Lo schema gorgiano sulla bocca di Elena si arricchisce di indicazioni su altri possibili colpevoli (i genitori di Paride che non l'hanno ucciso alla nascita, il marito Menelao che l'ha lasciata sola in compagnia di un uomo pericoloso come Paride), ma resta fisso sul punto chiave dell'incapacità della donna di decidere autonomamente, con l'aggiunta, tutta euripidea, di una nota di autocoscienza sconcertante:

A questo punto vorrei chiedere non a te, ma a me stessa:

che cosa mai pensavo (τί δὴ φρονοῦσά) dentro di me quando seguii lo straniero  
e abbandonai la patria e la mia casa?

Punisci la dea, e diventa superiore a Zeus

che regna sui potenti numi,

ma di quella è schiavo (κείνης δὲ δοῦλός ἐστι). Ma ci sia indulgenza per me<sup>26</sup> (E. *Tr.* 945-950, traduzione E. Cetrangolo, modificata).

Nel contesto di gravità della tragedia in corso, lo smarrimento esibito da Elena suona ridicolo, incongruo e anche un po' sinistro. Benché la sua perorazione difensiva appaia frutto di una consumata eloquenza, il coro ne avverte chiaramente l'inganno retorico e si rivolge a Ecuba perché svolga bene il ruolo dell'accusa in quello che è a tutti gli effetti un processo a Elena:

<sup>24</sup> Se Paride avesse scelto Pallade o Era, i troiani o i persiani avrebbero conquistato l'Ellade (*Troiane*, vv.924-928).

<sup>25</sup> ἃ δ' εὐτύχησεν Ἑλλάδας, ὠλόμην ἐγὼ  
εὐμορφία πραθεῖσα, κόνειδιζομαι

<sup>26</sup> οὐ σέ, ἀλλ' ἑμαυτὴν τοῦτι τῶδ' ἐρήσομαι:  
τί δὴ φρονοῦσά γ' ἐκ δόμων ἄμ' ἐσπόμην  
ξένῳ, προδοῦσα πατρίδα καὶ δόμους ἐμούς;  
τὴν θεὸν κόλαζε καὶ Διὸς κρείσσων γενεοῦ,  
ὅς τῶν μὲν ἄλλων δαμώνων ἔχει κράτος,  
κείνης δὲ δοῦλός ἐστι: συγγνώμη δ' ἐμοί.

Regina, difendi i tuoi figli e la patria,  
distruggendo la forza persuasiva di costei, poiché lei parla bene,  
pur essendo colpevole: una cosa terribile<sup>27</sup> (E. *Tr.* 966–968, traduzione E. Cetrangolo,  
modificata).

Lo scenario costruito da Euripide non solo smaschera l'artificio difensivo di marca retorica, ma mette a nudo il potere ammaliante e fuorviante della bellezza. Davanti a sé, Elena non trova lo sguardo incantato del desiderio maschile, ma quello delle donne che hanno visto il suo fascino fatale agire sugli uomini e ne hanno subito le conseguenze sui loro figli. L'arringa accusatoria di Ecuba (E. *Tr.* 969–1032) si avvale della diversità dello sguardo femminile: uno sguardo insensibile alla bellezza della donna, in un certo senso più "basso", ma più attento alle forme di potere interne alla relazione erotica. Con la lucidità femminile e materna di chi subisce gli effetti dei volatili trasporti maschili, insieme ai propri figli.

Nella scena precedente (secondo episodio), Andromaca aveva evocato Elena per maledirla come causa effettiva e sostanziale, consapevole o no, di tutti i mali della guerra:

O prole di Tindaro, non certo da Zeus  
ma da molti padri io dico che sei nata:  
il Male, l'Odio, l'Invidia,  
la Morte, e quanti mali nutre la terra ti hanno generata.  
No, non posso credere che sia stato Zeus  
a incarnare in te la rovina di molti, barbari e greci.  
Che tu muoia. Con i tuoi begli occhi  
turpemente hai distrutto i bei campi di Frigia<sup>28</sup> (E. *Tr.* 766–773, traduzione E. Cetrangolo,  
modificata).

La maledizione ha tutto il peso del suo dolore, l'enormità di quello che Andromaca subisce direttamente in scena, mentre le strappano dalle braccia il figlio per buttarlo giù dalle torri di Troia<sup>29</sup>. Euripide crea così la cornice per condannare senza appello la futili-

---

<sup>27</sup> βασιλει', ἄμυνον σοῖς τέκνοισι καὶ πάτρα  
πειθῶ διαφθείρουσα τῆσδ', ἐπεὶ λέγει καλῶς  
κακοῦργος οὔσα: δεινὸν οὖν τόδε.

<sup>28</sup> ὃ Τυνδάρειον ἔρνος, οὔποτ' εἶ Διός,  
πολλῶν δὲ πατέρων φημί σ' ἐκπεφυκέναι,  
Ἄλαστορος μὲν πρώτον, εἶτα δὲ Φθόνου,  
Φόνου τε Θανάτου θ' ὅσα τε γῆ τρέφει κακά.  
οὐ γάρ ποτ' αὐχῶ Ζηνὰ γ' ἐκφῦσαι σ' ἐγώ,  
πολλοῖσι κῆρα βαρβάροις Ἑλλησί τε.  
ὄλοιο: καλλίστων γὰρ ὀμμάτων ἄπο  
αἰσχρῶς τὰ κλεινὰ πεδί' ἀπώλεσας Φρυγῶν.

<sup>29</sup> L'acheo Taltibio, al culmine della scena, dichiara che darà esecuzione alla sentenza di morte e strappa Astianatte alla madre (E. *Tr.* 782–789).

tà seduttiva del discorso che Elena rivolge a Menelao nella scena successiva, davanti agli occhi di Ecuba. Ma sarà Ecuba a smascherare Elena sul piano soggettivo, attribuendole non solo una precisa responsabilità nel tradimento, ma una consapevolezza strategica del potere che la bellezza conferisce a chi ne è non-innocente portatrice. Ecuba smonta la logica del mito<sup>30</sup>, invocato da Elena per fare di sé una pedina degli dei, ricostruisce in poche battute i possibili moventi della fuga che Elena dichiarava di non sapersi spiegare e, riportando il discorso alla più prosaica realtà dei desideri vissuti, toglie a Elena la comoda scusante di esserne solo l'oggetto. Con sguardo disincantato, da donna a donna<sup>31</sup>, Ecuba vede in lei i segni della passione erotica e di altri desideri, anche troppo comuni (la sensibilità della donna al fascino del lusso di Paride, un basso opportunismo nel destreggiarsi tra i suoi due amanti), insieme all'abilità strategica di volgere a proprio vantaggio ogni situazione:

Mio figlio era di una bellezza sovrumana  
 e la tua mente (σὸς (...) νοῦς), solo a vederlo, diventò Afrodite.  
 Di tutte le follie d'amore gli uomini incolpano Afrodite;  
 e il nome della dea bene corrisponde, nel significato, a quello di follia, di frenesia.  
 Appena lo scorgesti brillare di oro e di fasto,  
 un desiderio frenetico arse il tuo animo.  
 Tu vagavi inquieta per Argo fra modeste ricchezze.  
 Lasciando Sparta, nella città dei Frigi  
 dove l'oro scorre a fiumi speravi di poterti tuffare avida.  
 La dimora di Menelao non ti bastava  
 a sfogare le tue brame impudiche in una vita di lascivia.  
 Tu vuoi dire che mio figlio ti rapì con la forza?  
 E chi se ne accorse degli Spartani? Perché non gridasti?  
 Castore e Polluce, i tuoi fratelli,  
 vivevano ancora tra i mortali, non ancora assunti fra le stelle.  
 Quando poi venisti a Troia, e gli Achei  
 sulle tue tracce, e fu lotta e strage grande,  
 se ti annunciavano l'esito buono di un'impresa di Menelao,  
 tu Menelao esaltavi per umiliare mio figlio  
 e ingrandire alla sua mente il suo rivale d'amore<sup>32</sup>;

<sup>30</sup> Euripide sembra assegnare a Ecuba il ruolo di smascherare il valore di verità della tradizione mitologico-teologica con ragionamenti di buon senso umano. In questo senso si può leggere anche il lamento sul proprio destino alla sua entrata in scena (E. *Tr.* 98–109).

<sup>31</sup> Anche nell'*Oreste*, Euripide trova il modo di sottoporre Elena allo sguardo disincantato di una donna (in questo caso, Elettra), per smascherarne la strategia seduttiva: 'Vedete come si è tagliata i capelli solo sulle punte, per risparmiare la sua bellezza? È sempre la stessa donna di una volta (ἔστιν ἡ πάλαι γυνή)' (E. *Or.* 128–129). Su questa feroce battuta di Elettra e, più in generale, sullo smascheramento di Elena, nelle *Troiane* e nell'*Oreste*, cfr. Beltrametti (2016), in particolare alle pp. 116–118.

<sup>32</sup> Cfr. dialogo tra Elena e Paride, in cui lei lo umilia attraverso il confronto con Menelao, sul piano del valore: Hom. *Il.* III 383–447.

se fortunati erano invece i Troiani, allora nulla era più Menelao.

La fortuna ti importava,

per seguirla da vicino passo per passo, non la virtù<sup>33</sup> (E. Tr. 987–1009, traduzione E. Cetrangolo, leggermente modificata)

Col discorso di Ecuba, l'accusa trionfa sulla scena, e così si dissolve il comodo stereotipo della donna incapace di scegliere per volontà propria e dunque irresponsabile degli effetti delle proprie azioni. Nel duro giudizio di Ecuba, le parti si rovesciano con effetti paradossali: mentre Elena riacquista la dignità di un soggetto di azione, ben capace di intendere e di volere, Menelao la perde, in quanto vittima dell'inganno della bellezza, che sempre seduce e acceca lo sguardo maschile. L'avvertimento di Ecuba all'uomo innamorato risuona in tutta la sua verità: 'Non lasciarla salire, però, sulla tua stessa nave (...) non c'è innamorato che non continui ad amare'<sup>34</sup> (E. Tr. 1049–1051).

L'avvertimento sarà inutile, come lo spettatore (esperto del racconto omerico) sa già. La scena si chiude sull'attesa che Menelao faccia quanto Ecuba ha previsto, perdendo ogni cognizione nel momento in cui si troverà esposto al fascino della bellezza di Elena e sarà disposto a credere a qualunque bugia pur di riavere per sé la donna amata.

#### 4.1. L'Elena di Euripide. Palinodia o parodia?

Scrivendo *Elena*, Euripide rientra nei canoni tradizionali della palinodia difensiva, ma lo fa in forma comica, attingendo al mito in modo così paradossale da escludere ogni credi-

<sup>33</sup> ἦν οὐμὸς υἱὸς κάλλος ἐκπρεπέστατος,  
ὁ σὸς δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις:  
τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτῃ βροτοῖς,  
καὶ τοῦνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.  
ὄν εἰσιδοῦσα βαρβάρους ἐσθήμασι  
χρυσῶ τε λαμπρὸν ἐξεμαργώθης φρένας.  
ἐν μὲν γὰρ Ἄργει μίκρ' ἔχουσ' ἀνεστρέφου,  
Σπάρτης δ' ἀπαλαχθεῖσα τὴν Φρυγῶν πόλιν  
χρυσῶ βέουσαν ἠλπίσας κατακλύσειν  
δαπάναισιν: οὐδ' ἦν ἱκανά σοι τὰ Μενέλεω  
μέλαθρα ταῖς σαῖς ἐγκαθυβρίζειν τρυφαῖς.  
εἰέν: βία γὰρ παῖδα φῆς σ' ἄγειν ἐμόν:  
τίς Σπαρτιατῶν ἦσθητ'; ἢ ποῖαν βοῆν  
ἀνωλόλυξας – Κάστορος νεανίου  
τοῦ συζύγου τ' ἔτ' ὄντος, οὐ κατ' ἄστρα πω;  
ἐπεὶ δὲ Τροίαν ἦλθες Ἀργεῖοί τέ σου  
κατ' ἔχνος, ἦν δὲ δοριπετῆς ἀγωνία,  
εἰ μὲν τὰ τοῦδε κρείσσον' ἀγγέλλοιτό σοι,  
Μενέλαον ἦνεις, παῖς ὅπως λυποῖτ' ἐμὸς  
ἔχων ἔρωτος ἀνταγωνιστὴν μέγαν:  
εἰ δ' εὐτυχοῖεν Τρῶες, οὐδὲν ἦν ὄδε.  
ἐς τὴν τύχην δ' ὀρώσα τοῦτ' ἤσκεις, ὅπως  
ἔποι' ἄμ' αὐτῇ, τῇ ἄρετῇ δ' οὐκ ἠθέλες.

<sup>34</sup> μή νυν νεὼς σοὶ ταῦτόν ἐσβήτω σκάφος. (...) οὐκ ἔστ' ἐραστής ὅστις οὐκ αἰεὶ φιλεῖ.

bilità<sup>35</sup>. Rappresentata nel 412, tre anni dopo la tragedia delle *Troiane*, *Elena* appare scritta in registro da commedia: una farsa, centrata sul gioco degli equivoci nei discorsi, la beffa al pretendente e l'esito felice contro ogni ragionevole previsione. Qui, pur riproponendo il canone della "riscrittura", Euripide non offre una difesa di tipo gorgiano, piena di attenuanti per Elena, e neppure una *Palinodia* alla Stesicoro, con la semplice negazione del fatto, ma la parodia di una storia che corrisponde ai pii desideri di Menelao. È esattamente il tipo di autoinganno da cui l'Ecuba euripidea aveva tentato di prevenirlo nelle *Troiane*, ben conoscendo il motivo della sua disposizione al perdono: credere innocente Elena permetterebbe a Menelao di continuare a godere della sua bellezza, sottomettendosi al suo potere ammaliatore.

Dal canto suo, nel cuore del paradosso euripideo dell'innocenza punita, Elena maledice la sua bellezza: 'Le altre donne fanno fortuna attraverso la bellezza, a me essa portò irreparabile rovina'<sup>36</sup> (*E. Hel.* 304–305). Al di là del fantastico lieto fine, la conclusione di *Elena* resta realmente tragica nel lamentare l'indecifrabilità del destino, che si realizza ignorando le credenze e i progetti umani:

CORO: Il divino assume molti aspetti,  
inattese sono le risoluzioni dei celesti;  
certe cose si profilavano in un modo e si concretano in un altro,  
l'impossibile diventa realtà per i numi.  
E questa vicenda si è proprio risolta così<sup>37</sup> (*E. Hel.* 1688–1692, traduzione U. Albini).

Come dire che, se davvero vogliamo credere all'innocenza di Elena e trasferire la colpa al suo fantasma (*eidolon*), bisogna anche pensare che gli esseri umani vivono immersi nelle illusioni, restando non più che marionette in balia dei capricci degli dei<sup>38</sup>.

### 5. La *Palinodia* di Stesicoro nel *Fedro* di Platone: contro la denigrazione dell'eros

Lo schema della *Palinodia* di Stesicoro ha una sorprendente ripresa in Platone, nel cuore di un dialogo, il *Fedro*, che propone in modo forte e problematico il tema della "riscrit-

<sup>35</sup> Sulla stranezza compositiva e stilistica di questa tragedia, cfr. Beltrametti (2017).

<sup>36</sup> αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι διὰ τὸ κάλλος εὐτυχεῖς  
γυναῖκες, ἡμᾶς δ' αὐτὸ τοῦτ' ἀπώλεσεν.

<sup>37</sup> Χορός: πολλαὶ μορφαὶ τῶν δαμονίων,  
πολλὰ δ' ἀέλπτως κραίνουσι θεοί:  
καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη,  
τῶν δ' ἀδοκίμων πόρον ἦρε θεός.  
τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.

<sup>38</sup> Sull'impenetrabilità del destino e l'inutilità degli sforzi umani, cfr. anche vv. 713–719 e 744–757.

tura”, in rapporto alla verità dei discorsi. La ritrattazione del poeta su Elena è assunta da Socrate come modello per imprimere una svolta radicale al suo discorso sull’eros: una svolta destinata a sostituire a una condanna raziocinante degli eccessi della passione erotica una visione ispirata al valore assoluto della bellezza e della benefica follia che essa genera.

Il contesto è quello di un confronto tra prestazioni retoriche. Il *Fedro* è interamente strutturato sulla contrapposizione antilogica di discorsi in forma di biasimo o di lode dell’amore. Il dialogo tra Socrate e Fedro si sviluppa a partire dal discorso del retore Lisia (Pl. *Phdr.* 230e6–234c6), che ha condotto un *paignion*, un esercizio dimostrativo paradossale, con la tesi che bisogna concedersi a chi non ci ama e uno sviluppo costruito sulla denigrazione dell’amante. Di qui nasce una sorta di sfida a distanza in cui Socrate propone a sua volta un biasimo dell’amore (Pl. *Phdr.* 237b2–238c4; 238d8–241d2), per dimostrare che si poteva parlare sull’argomento molto meglio di quanto abbia fatto Lisia. E di fatto Socrate conduce una dimostrazione impeccabile, assimilando la natura dell’eros a una forza irrazionale che contende il dominio dell’anima alla ‘saggezza’, spingendo verso il ‘desiderio dei piaceri’, invece di andare ‘verso il meglio’ (Pl. *Phdr.* 237d3–238d4). Collocato nell’ambito della *hybris* (l’eccesso, in ogni senso), l’eros viene definito intrinsecamente come ‘forza’, perché dalla forza prenderebbe il nome:

In effetti il desiderio che senza ragione ha preso il dominio dell’opinione che indirizza verso ciò che è retto, condotto verso il piacere della bellezza e ancora, dai desideri che nascono insieme a quello, verso la bellezza dei corpi, robustamente fortificato, una volta acquisita la vittoria per il suo comando, preso il nome da quella stessa forza (ἀπ’ αὐτῆς τῆς ῥώμης), venne chiamato eros (ἔρωσ)<sup>39</sup> (Pl. *Phdr.* 238b8–c4, traduzione F. de Luise).

La questione della verità esplode nel momento in cui Socrate sta per concludere con successo la sua arringa denigratoria sull’amore e il suo potere distruttivo, ma è improvvisamente spaventato dalla consapevolezza di aver diffamato a torto la potenza divina di Eros, tanto da cercare un’immediata riparazione con un nuovo discorso in sua lode (Pl. *Phdr.* 243e9–257a1). Ed è qui che entra in gioco il modello della riscrittura poetica del mito di Elena. Come Stesicoro, anche Socrate si impegnerà in una “palinodia”, per purificarsi e espriare la colpa di aver parlato contro la verità dell’amore:

Quanto a me, dunque, mio caro, bisogna che mi purifichi. E c’è, per coloro che si sono resi colpevoli in materia di mitologia, un’arcaica purificazione, che Omero non ha colto, ma Stesicoro sì. Privato della vista, per aver fatto l’accusa di Elena, non restò nell’errore come Omero, ma poiché era un *mousikos*, comprese la causa e immediatamente compose: ‘Non è vero questo discorso; tu non sei salita sulle navi ben impalcate; tu non giungesti sulla rocca

<sup>39</sup> Pl. *Phdr.* 238b8–c4: ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμώσεως κρατήσασα ἐπιθυμία [238c] πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἔρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῆ, ἀπ’ αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρωσ ἐκλήθη.

di Troia' [Stesich. fr. 32, ndr]. E non appena ebbe completata quella che è chiamata *Palinodia*, immediatamente riacquistò la vista. Io, dunque, sarò più saggio di loro, almeno in questo; infatti, prima di subire qualcosa per aver accusato Eros, proverò a dargli in cambio la palinodia, con la testa scoperta e non, come prima, incappucciata per la vergogna<sup>40</sup> (Pl. *Phdr.* 243a2–b4, traduzione F. de Luise).

Perché Platone evoca Stesicoro e usa il suo modello della difesa di Elena per fare un elogio dell'amore? Sicuramente perché la donna è considerata l'emblema della bellezza e la fonte del desiderio erotico. Tuttavia il suo interesse non sta nel dire che Elena è innocente, ma che lo è la bellezza e di conseguenza lo sguardo di chi si innamora.

### 5.1. La bellezza nell'*Encomio di Elena* di Isocrate. Tracce di un confronto a distanza con Platone?

La trasposizione simbolica dell'elogio di Elena in elogio della bellezza ha già un precedente nell'*Encomio di Elena* di Isocrate, in cui il retore sostiene che Elena non va difesa con una *apologia* (alla maniera usata da Gorgia), in relazione a ciò che ha fatto, ma va elogiata con un *encomio* per la sua bellezza<sup>41</sup>, perché è in nome di questo valore che si compiono le più importanti imprese umane (compresa la guerra di Troia). Per Isocrate, l'encomio va a Elena, ma attraverso lei alla bellezza e al suo potere, che supera ogni altro principio. Per sostenerlo, il suo discorso si avvale di modelli consolidati della tecnica retorica, risalendo all'origine divina di Elena e elaborando in chiave mitologica l'idea di un privilegio concesso alla bellezza come dominatrice della forza:

Darò inizio al mio discorso con l'inizio della sua stirpe. Anche se Zeus generò moltissimi semidei, soltanto di questa donna desiderò esser chiamato padre. Infatti, pur avendo avuto massimamente a cuore sia il figlio natogli da Alcmena, sia quelli nati da Leda, preferì di tanto Elena a Eracle, che a lui diede la forza che con la violenza è in grado di piegare gli altri, mentre a lei assegnò la bellezza (κάλλος) che per natura regna persino sulla forza (τῆς ῥώμης). (...)

<sup>40</sup> Pl. *Phdr.* 243a2–b4: ἐμοὶ μὲν οὖν, ὃ φίλε, καθήρασθαι ἀνάγκη: ἔστιν δὲ τοῖς ἀμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαρμὸς ἀρχαῖος, ὃν Ὀμηρὸς μὲν οὐκ ἤσθετο, Στησίχορος δέ. τῶν γὰρ ὀμμάτων στερηθεὶς διὰ τὴν Ἑλένης κακηγορίαν οὐκ ἠγνόησεν ὡσπερ Ὀμηρὸς, ἀλλ' ἄτε μουσικὸς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν, καὶ ποιεῖ εὐθύς: 'οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος οὗτος, οὐδ' ἔβας ἐν νηυσὶν εὐσέλμοις, οὐδ' ἴκεο Πέργαμα Τροίας' [Stesicoro, fr. 32, ndr]. καὶ ποιήσας δὴ πάσαν τὴν καλουμένην Παλινοδίαν παραχρήμα ἀνέβλεψεν. ἐγὼ οὖν σοφώτερος ἐκείνων γενήσομαι κατ' αὐτό γε τοῦτο: πρὶν γάρ τι παθεῖν διὰ τὴν τοῦ Ἐρωτος κακηγορίαν πειράσομαι αὐτῷ ἀποδοῦναι τὴν παλινοδίαν, γυμνῆ τῇ κεφαλῇ καὶ οὐχ ὡσπερ τότε ὑπ' αἰσχύνῃς ἐγκεκαλυμμένος.

<sup>41</sup> Isocrate non nomina Gorgia, ma indirizza una lode a 'colui che scrisse di Elena, perché ricordò una tale donna che si distinse per stirpe, bellezza e fama' (Isocr. 10, 14), rimproverandolo soltanto di aver chiamato 'encomio' uno scritto che era una 'apologia', cioè una difesa da tribunale della sua azione.

fece in modo che la vita di lui fosse piena di fatiche e pericoli, e che la natura (τὴν φύσιν) di lei fosse oggetto di sguardi e di rivalità<sup>42</sup> (Isoc. 10, 16–17, traduzione M. Tondelli, modificata)

Il discorso di Isocrate procede prolissamente in molte direzioni, con un grandioso accumulo di riferimenti e divagazioni, ma giunge a un passaggio importante (che potrebbe essere quello di maggior rilievo filosofico agli occhi di Platone) quando arriva ad affermare la superiorità del valore della bellezza rispetto a quello delle virtù, invocando a testimone il concorso entusiasta di uomini e dei nel lottare per Elena a Troia:

Se le loro decisioni furono ragionevoli, allora anch'io posso ricorrere a iperboli straordinarie riguardo a lei; ella infatti fu partecipe in massima parte della bellezza che fra tutti i beni esistenti è il più sacro, il più prezioso e il più divino. Facile è capire la sua potenza (τὴν δύναμιν αὐτοῦ): molte delle cose che non sono partecipi né del coraggio, né della sapienza, né della giustizia appariranno onorate più di ciascuna di queste qualità, ma non troveremo nessuna delle cose prive di bellezza che sia amata, anzi, troveremo che tutte sono disprezzate, tranne quelle che sono partecipi di questa qualità, e che *la virtù gode di buona fama solo perché è il modo di vivere più bello* (κάλλιστον). Si può comprendere quanto differisca dai beni esistenti anche dagli atteggiamenti che noi stessi assumiamo di fronte a ciascuno di essi. Infatti gli altri beni di cui ci troviamo ad aver bisogno vogliamo semplicemente ottenerli e riguardo ad essi non proviamo niente di più. Invece per le cose belle sorge in noi un desiderio la cui intensità è tanto più forte quanto più di valore (κρεῖττόν) è l'oggetto<sup>43</sup> (Isoc. 10, 54–55, traduzione M. Tondelli).

Isocrate giunge così molto vicino all'area di interesse platonico dell'*eros*, come fonte di energia, e della bellezza, come movente del desiderio. Ma lo stile retorico esclude una discussione profonda dei concetti coinvolti e a Isocrate basta affidarsi a una presunta "voce comune" per far trionfare la bellezza ai danni della virtù, senza dover rendere conto dei fondamenti di questa valutazione. Tuttavia, ci sono buoni motivi per pensare che il declassamento della virtù a bene strumentale per un bel modo di vivere non sia solo un effetto incontrollato dell'iperbole retorica, ma nasconda un'intenzione polemica rivolta

<sup>42</sup> Isoc. 10, 16–17: τὴν μὲν οὖν ἀρχὴν τοῦ λόγου ποιήσομαι τὴν ἀρχὴν τοῦ γένους αὐτῆς. πλείστων γὰρ ἡμιθέων ὑπὸ Διὸς γεννηθέντων μόνης ταύτης γυναικὸς πατὴρ ἤξιωσε κληθῆναι. σπουδάσας δὲ μάλιστα περί τε τὸν ἐξ Ἀλκμήνης καὶ τοὺς ἐκ Λήδας, τοσοῦτῳ μάλλον Ἑλένην Ἡρακλέους προὔτιμησεν ὥστε τῶ μὲν ἰσχὴν ἔδωκεν, ἢ βία τῶν ἄλλων κρατεῖν δύναται, τῇ δὲ κάλλος ἀπένευεν, ὃ καὶ τῆς ῥώμης αὐτῆς ἄρχειν πέφυκεν. τοῦ μὲν ἐπίπτον καὶ φιλοκίνδυνον τὸν βίον κατέστησε, τῆς δὲ περιβλεπτον καὶ περιμάρητον τὴν φύσιν ἐποίησεν.

<sup>43</sup> Isoc. 10 54–55: εὐλόγως δὲ κάκεινοι ταῦτ' ἔγνωσαν, κἀγὼ τηλικαύταις ὑπερβολαῖς ἔχω χρῆσασθαι περί αὐτῆς: κάλλους γὰρ πλείστον μέρος μετέσχεν, ὃ σεμνότατον καὶ τιμώτατον καὶ θεϊότατον τῶν ὄντων ἐστίν. ῥάδιον δὲ γῶναι τὴν δύναμιν αὐτοῦ: τῶν μὲν γὰρ ἀνδρίας ἢ σοφίας ἢ δικαιοσύνης μὴ μετεχόντων πολλὰ φανήσεται τιμώμενα ἢ τούτων ἕκαστον, τῶν δὲ κάλλους ἀπεστερημένων οὐδὲν εὐρήσομεν ἀγαπώμενον ἀλλὰ πάντα καταφρονούμενα, πλὴν ὅσα ταύτης τῆς ἰδέας κεκοινωνήκε, καὶ τὴν ἀρετὴν διὰ τοῦτο μάλιστ' εὐδοκμοῦσαν, ὅτι κάλλιστον τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐστίν. [55] γνοίη δ' ἂν τις κάκειθεν ὅσον διαφέρει τῶν ὄντων, ἐξ ὧν αὐτοὶ διατιθέμεθα πρὸς ἕκαστον αὐτῶν. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων ὧν ἂν ἐν χρεῖα γενώμεθα, τυχεῖν μόνον βουλόμεθα, περαιτέρω δὲ περί αὐτῶν οὐδὲν τῆ ψυχῇ προσπεπόνθαμεν: τῶν δὲ καλῶν ἔρωσ ἡμῖν ἐγγίγνεται, τοσοῦτῳ μείζω τοῦ βούλεσθαι ῥώμην ἔχω, ὅσῳ περ καὶ τὸ πρᾶγμα κρεῖττόν ἐστιν.

proprio a Platone e all'insistenza sul valore della virtù tipica dei Socratici<sup>44</sup>. Lo fa pensare l'esordio dell'*Encomio di Elena*, in cui Isocrate costruisce lo spazio del suo discorso con una presa di distanza simmetrica dai cultori della pratica eristica e dai filosofi che esaltano l'unità della virtù:

Vi sono alcuni che, scelto un argomento insolito e paradossale, sono orgogliosi se riescono a trattarlo in maniera sopportabile: gli uni sono invecchiati (καταγεγηράκασιν) ripetendo che non è possibile né dire né confutare il falso, e neppure contrapporre due discorsi sui medesimi temi, gli altri sostenendo che coraggio, sapienza, e senso di giustizia coincidono, che per natura noi non possediamo nessuna di queste virtù e che una sola scienza le riguarda tutte. Altri ancora perdono tempo in dispute che non servono a nulla e che sono anzi fonte di noia per coloro che vi si accostano<sup>45</sup> (Isocrate 10, 1, traduzione M. Tondelli).

L'intenzione polemica di Isocrate è molto chiara e rende plausibile l'ipotesi che nel *Fedro* si trovino le tracce di una replica platonica<sup>46</sup>. Che la *palinodia* platonica risponda all'*Encomio* isocrateo, è suggerito anche dal fatto che Isocrate compare come destinatario di una misteriosa dedica da parte di Socrate nel finale del *Fedro*, in termini che suonano però sospetti:

SOCRATE: È giovane, o Fedro, Isocrate. Io voglio però dire ciò che indovino riguardo a lui (...) Mi sembra che egli sia troppo grande per essere paragonato con i discorsi riguardanti Lisia in quanto attiene alle sue doti naturali e che sia inoltre contemperato da un'indole più nobile. Cosicché non ci sarebbe nulla da meravigliarsi se, con il progredire dell'età (προϊούσης τῆς ἡλικίας), in merito a quegli stessi discorsi cui ora mette mano, prendesse il sopravvento, più che se fossero dei fanciulli, su quanti mai si sono occupati di discorsi, e ancora, se ciò non gli bastasse, ma un qualche impulso più divino lo spingesse verso ciò che è più grande; perché per natura, amico mio, c'è una certa filosofia nella mente di quest'uomo. Questo messaggio, dunque,

<sup>44</sup> Cfr. Gastaldi (2013: 176–182), che, sulla base di un'ampia disamina critica delle fonti antiche, evidenzia il carattere controverso del rapporto tra Platone e Isocrate, pervenendo a formulare un'ipotesi sulla possibilità di una loro relativa conciliazione negli anni 370–360 in nome del moderatismo.

<sup>45</sup> Isocrate 10, 1: εἰσὶ τινες οἱ μέγα φρονοῦσιν, ἣν ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἰπεῖν δυνηθῶσι: καὶ καταγεγηράκασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ' εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν οὐδὲ δῦο λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν, οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστι, καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἀπάντων ἐστίν: ἄλλοι δὲ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβουσι τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελούσας, πράγματα δὲ παρέχειν τοῖς πλησιάζουσι δυναμένας.

<sup>46</sup> La cronologia delle opere rende plausibile che l'*Encomio di Elena* di Isocrate (databile intorno al 390 a.C.) preceda il *Fedro* di Platone, collocabile (almeno nella sua forma definitiva) nell'ambito della sua produzione più matura (anni 370–360). Ho esaminato le diverse ipotesi cronologiche formulate dagli studiosi sulla data di composizione del *Fedro* in de Luise (1997: 11–20).

annuncio da parte di questi dei a lui, come *mio diletto*, ma tu annuncia quell'altro a Lisia, come tuo diletto<sup>47</sup> (Pl. *Phdr.* 278e8–279b3, traduzione F. de Luise).

Il messaggio che Socrate indirizza all'allora giovane Isocrate, chiamandolo addirittura 'mio diletto (*emois paidikois*)<sup>48</sup> (Pl. *Phdr.* 279b2), contiene un apprezzamento che fa del futuro retore una promessa della filosofia. Ora, è piuttosto difficile prendere sul serio una tale profezia, tenendo conto dell'acredine anti-filosofica dell'Isocrate maturo, testimoniata proprio dall'esordio dell'*Encomio di Elena*<sup>49</sup>. La dedica inserita da Platone nel finale del *Fedro* potrebbe essere piuttosto un modo per dire che, agli occhi di Socrate, quella promessa risulterebbe non mantenuta. Una particolare ricorrenza tematica fornisce un ulteriore indizio del collegamento polemico tra i due testi: quando Socrate dice che Isocrate avrebbe potuto dedicarsi forse degnamente alla filosofia 'con il progredire dell'età (*proiouses tes helikias*)' (Pl. *Phdr.* 279a5), sembra rimbeccare all'ironica accusa che Isocrate rivolge, nel suo esordio, a coloro che "sono invecchiati (*καταγεγηράκασιν*)" rimstando sempre le stesse tesi sulla virtù. Isocrate disprezza quel noioso esercizio; ma forse – sembra ribattere Platone – proprio la sua mancanza gli ha impedito di far maturare quel germe di filosofia che Socrate aveva visto in lui.

Se dunque Platone ha davvero in mente l'*Encomio* di Isocrate e la trasposizione simbolica da lui operata nel nome di Elena, possiamo scorgere un più complesso intento correttivo nella *palinodia* che il suo Socrate propone: sarà ora un filosofo a parlare seriamente del desiderio erotico e del potere della bellezza.

## 5.2. Il potere della bellezza e l'ambiguità del desiderio nella doppia scrittura platonica

La novità di maggior rilievo che la trattazione del *Fedro* introduce sull'argomento erotico è che l'attrattività della bellezza diventa per la prima volta una questione problema-

<sup>47</sup> Pl. *Phdr.* 278e8–279b3: νέος ἔτι, ὦ Φαίδρε, Ἰσοκράτης· ὁ μόντοι μαντεύομαι κατ' αὐτοῦ, λέγειν ἐθέλω. (...) δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἦθει γεννικώτερω κεκρᾶσθαι: ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστὸν προιούσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτοὺς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλεόν ἢ παιδῶν διενέγκοι τῶν πρόποτε ἀψαμένων λόγων, ἔτι τε εἰ αὐτῶ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὀρμῇ θειοτέρα: φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῆ τοῦ ἀνδρὸς διανοία. ταῦτα δὴ οὖν ἐγὼ μὲν παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν ὡς ἐμοῖς παιδικῶς Ἰσοκράτει ἐξαγγέλλω, σὺ δ' ἐκεῖνα ὡς σοῖς Λυσία.

<sup>48</sup> L'espressione *ta paidika* era comunemente usata per definire l'*eromenos* da parte di un *erastes*, nell'ambito codificato della *paideia* erotica. Socrate e Isocrate risultano così rappresentati come una coppia, almeno virtuale, e allo stesso modo dovrebbe intendersi il rapporto che lega Fedro a Lisia, come suo innamorato. Al di là dell'uso platonico di questa impegnativa metafora (che potrebbe essere enfatico o ironico), alcune testimonianze presenti nelle fonti antiche portano a ritenere probabile una frequentazione di Socrate da parte del giovane Isocrate, ma non si può dire con certezza che egli appartenesse alla cerchia dei suoi discepoli. Sull'argomento, cfr. Gastaldi (2013: 175–176).

<sup>49</sup> Brancacci (2011: 31–35), nell'ambito di un'indagine che ricostruisce i termini della disputa isocrateo-antistenico-platonica, individua in Antistene e Platone l'obiettivo polemico di Isocrate nell'esordio dell'*Encomio di Elena*, e legge la dedica di Socrate a Isocrate nel finale del *Fedro* platonico come una risposta improntata a un raffinatissimo sarcasmo.

tica. L'attenzione si sposta sul soggetto dell'attrazione erotica e su quello che gli accade quando si trova di fronte a qualcuno che ha in sé il segno della bellezza. Perché insorge il desiderio erotico? Di che natura è quella forza che i poeti considerano irresistibile? In che cosa è buono o cattivo, per chi ama, l'amore?

Qui l'analogia con il caso Elena esaurisce i suoi effetti. Platone non si ferma al "fatto" del desiderio maschile, su cui il mito, nelle forme vecchie e nuove, non si faceva domande, ma procede a indagare il retroterra di bisogni che l'amore rivela, in quanto espressione di una carenza. La mossa che Platone fa nel *Fedro* è simile a quella affidata a Diotima nel *Simposio*: sconfessare chi crede che l'eros sia espressione di un valore che sta nell'amante, spostando l'accento sul valore che la bellezza ha, sia in sé sia per l'attività (*ergon*) che l'amore per la bellezza è in grado di suscitare in chi ne sente il desiderio e la mancanza (*endeia*)<sup>50</sup>. Qui nel *Fedro*, a spiegare in che cosa consista questa mancanza, provvede il grande mito della caduta dell'anima, che impone di leggere nel desiderio erotico la nostalgia di un intero mondo perduto.

Un attimo prima che questa nuova prospettiva si apra, l'evocazione di Stesicoro e della sua *Palinodia* segnala che sta avvenendo un rovesciamento nella trama dei discorsi del *Fedro*: il ripudio del biasimo che Socrate stesso ha pronunciato e l'apertura della via dell'encomio di *Eros*. L'encomio si rivelerà condizionato e il ripudio sarà in realtà provvisorio: alla "verità" su eros si giungerà alla fine mantenendoli entrambi. Ma, nella dinamica del dialogo, il punto di svolta della *palinodia* è decisivo, perché determina uno sdoppiamento nella rappresentazione dell'amore: mentre il primo discorso di Socrate<sup>51</sup> otteneva successo nel biasimo, imputando all'amante la brama di possesso e il desiderio di esercitare un dominio oppressivo sull'altro, il secondo discorso di Socrate giunge all'encomio di *Eros* dipingendo un amante animato da un desiderio più alto e profondo, che trova nella bellezza la via d'accesso a ogni idealità.

La ridefinizione del significato e del ruolo del desiderio di bellezza trova posto al centro della visione pre-esistenziale dell'anima, narrata all'inizio del secondo discorso di Socrate. Qui troviamo la bellezza trasfigurata in un'idea di cui l'anima ha goduto la visione nel mondo iperuranio e di cui sente la mancanza nel mondo fisico, dove è prigioniera di un corpo. Il privilegio della Bellezza, rispetto ad altre forme ideali, è di essere la sola idea percepibile attraverso i sensi:

Riguardo alla Bellezza, come abbiamo detto, tra quelle cose splendeva nel suo essere, e una volta giunti in qua l'abbiamo colta attraverso il più chiaro dei nostri sensi, splendente nel modo più chiaro. La vista, infatti, è per noi la più acuta delle sensazioni che giungono attraverso il corpo, da cui però la saggezza non è scorta; susciterebbe infatti tremendi amori (δεινούς (...) ἔρωτας), se offrisse di sé un'immagine altrettanto chiara che giungesse alla vista, e ciò vale per

<sup>50</sup> Cfr. Pl. *Smp.* 204a–206b.

<sup>51</sup> Pl. *Phdr.* 238d8–241d2.

quante altre cose sono degne di amore; ora, però, la bellezza soltanto ebbe questo destino, di essere cioè la più visibile e la più amabile<sup>52</sup> (Pl. *Phdr.* 250c8–e1, traduzione F. de Luise).

Che la bellezza esprima idealità in sé stessa e sia tramite di altre idealità è per Platone ciò che individua e legittima un determinato tipo di desiderio e di amore: quello che si esprime nell'adorazione per chi possiede la bellezza e ne emana il fascino.

Sul ripudio dell'altra forma di amore, quella che si esprime nel desiderio di possedere e usare l'altro per il proprio piacere, Socrate si era già espresso al momento della *palinodia* in modo nettissimo, rifiutando un rapporto privo di reciprocità come indegno di persone libere:

E infatti, buon Fedro, tu sai con quale impudenza sono stati pronunciati i due discorsi, questo [pronunciato da Socrate, ndr] e quello letto dal libro [il discorso di Lisia, ndr]. Se allora a qualcuno di nobile nascita e dolce di costumi, che amasse qualcuno simile a lui o anche che precedentemente lo avesse amato, fosse capitato di ascoltarci mentre dicevamo che gli amanti provocano grandi inimicizie per piccolezze e si comportano verso il loro diletto in modo geloso e dannoso, come puoi non immaginare che lui avrebbe pensato di ascoltare parole di persone allevate da qualche parte tra marinai, che non hanno mai visto un amore libero, e che sarebbe molto distante dal consentire con noi per quelle cose che rimproveriamo ad Eros?<sup>53</sup> (Pl. *Phdr.* 243c1–d1, traduzione F. de Luise).

Ma è attraverso la metamorfosi ideale del valore della bellezza che la scelta del secondo tipo di amore si carica di un'importante implicazione etica: la cura che ciascuno degli amanti si prenderà della crescita in bellezza dell'altro, spingendolo a diventare il più possibile simile alla forma ideale che è già in lui. Secondo il mito narrato da Platone, gli innamorati si attraggono per affinità elettiva, poiché entrambi seguivano il corteo di uno stesso dio quando le loro anime si trovavano nel mondo iperuranio. Così, scegliendo di amare qualcuno che abbia una disposizione naturale simile alla sua, l'amante cerca di spingere l'amato 'verso una somiglianza (εις ὁμοιότητα) piena e totale a sé stessi e al dio che essi onorano'. Per questo lo educa, animato da una sincera 'benevolenza (προθυμία)', che è il segno distintivo di 'coloro che amano veramente' (Pl. *Phdr.* 253b–c).

Se dunque, in questa forma, l'*eros* diventa zelo benevolente, esso mantiene tuttavia, nella sua duplice versione, un legame fondante con l'eccesso e con la forza. Nella versione

<sup>52</sup> Pl. *Phdr.* 250c8–e1: περι δὲ κάλλους, ὡσπερ εἶπομεν, [250d] μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ' ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. ὄψις γὰρ ἡμῖν ὄξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἢ φρόνησις οὐχ ὄραται – δεινοῦς γὰρ ἂν παρείχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἰδῶλον παρείχτο εἰς ὅψιν ἰόν – καὶ τᾶλλα ὅσα ἐραστά: νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὡστ' ἐκφανέστατον εἶναι [250e] καὶ ἐρασιμώτατον.

<sup>53</sup> Pl. *Phdr.* 243c1–d1: Σωκράτης: καὶ γάρ, ὦγαθὲ Φαῖδρε, ἐννοεῖς ὡς ἀναιδῶς εἶρησθον τῷ λόγῳ, οὗτός τε καὶ ὁ ἐκ τοῦ βιβλίου ῥηθεῖς. εἰ γὰρ ἀκούων τις τύχοι ἡμῶν γεννάδας καὶ πρᾶος τὸ ἦθος, ἑτέρου δὲ τοιοῦτου ἔρων ἢ καὶ πρότερόν ποτε ἐρασεῖς, λεγόντων ὡς διὰ σμικρὰ μεγάλας ἔχθρας οἱ ἐρασταὶ ἀναφοῦνται καὶ ἔχουσι πρὸς τὰ παιδικὰ φθονεράς τε καὶ βλαβεράς, πῶς οὐκ ἂν οἶε αὐτὸν ἡγεῖσθαι ἀκούειν ἐν ναύταις που τεθραμμένων καὶ οὐδένα ἐλεύθερον ἔρωτα ἐωρακότων, πολλοῦ δ' ἂν δεῖν [243d] ἡμῖν ὁμολογεῖν ἂν φέγομεν τὸν ἔρωτα;

bassa, come si è detto, l'*eros* ha in sé la potenza di una *rhōmē* che eccita i sensi e travolge la ragione. In quella alta, l'anima intera viene eccitata in modo irrefrenabile dal potere trainante della bellezza, che assume l'inedita prerogativa di transitare dall'amante all'amato. Intensamente fisica, quasi meccanica, è la descrizione del modo in cui la corrente erotica passa dall'uno all'altro attraverso gli occhi, generando un gioco di specchi:

La fonte di quella corrente che Zeus, quando amava Ganimede, denominò desiderio (ἕμερον), scorrendo copiosa verso l'amante, in parte penetra in lui, in parte da lui, che ne è riempito, trabocca fuori; e come un soffio o una eco, riflettendosi da oggetti lisci e solidi, è portata di nuovo nel luogo da cui è partita, così la corrente della bellezza (τὸ τοῦ κάλλους ρεῦμα), procedendo di nuovo verso il bel ragazzo attraverso gli occhi, dove è naturale arrivare all'anima, una volta che vi è giunta e l'ha riempita, ristora i condotti delle ali e stimola a mettere le ali e riempie d'amore a sua volta l'anima dell'amato. Egli ama, dunque, ma non sa che cosa; e neppure sa cosa sente né sa spiegare, ma, come chi ha preso l'oftalmia da un altro non può dirne la causa, lui non si accorge che nell'amante sta vedendo sé stesso come in uno specchio<sup>54</sup> (Pl. *Phdr.* 255c1–d6, traduzione F. de Luise).

Da notare è che il rispecchiamento non sopprime la differenza tra l'amante e l'amato, ed è questa differenza che rilancia la tensione del desiderio tra chi è in quel momento amante e vede nell'amato una bellezza che lo sovrasta. Nello scambio di ruoli essi si alternano, senza diventare uguali, e si fanno tramite di un'unica corrente erotica, che spinge a 'mettere le ali', inseguendo un ideale di perfezione che non sarà mai saturato.

Restando sul piano della pura forza, la metafora della corrente erotica funge da modello esplicativo comune per i due tipi di eros. Quando, nell'ultima parte del dialogo, Socrate mette a confronto i discorsi che ha pronunciato per valutarne il valore, essi risultano appaiati come le membra destre e sinistre di uno stesso corpo, il che li legittima entrambi come discorsi veri:

Ma come i due discorsi afferrarono il delirio della mente in un unico genere comune, e come dall'unità del corpo si dipartono naturalmente membra doppie e omonime chiamate sinistre e destre, così anche i due discorsi, avendo ritenuto il genere del delirio racchiuso in un'unica forma naturale in noi, l'uno, ritagliandosi la parte di sinistra e di nuovo tagliando questa, non smise finché non ebbe biasimato un tipo di amore, rinvenuto tra quelli, denominato sinistro, e a buon diritto, mentre l'altro, conducendoci verso il lato destro della follia, trovato un certo

<sup>54</sup> Pl. *Phdr.* 255c1–d6: τότε ἤδη ἡ τοῦ ρεύματος ἐκείνου πηγὴ, ὃν ἕμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρώων ὠνόμασε, πολλὴ φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἡ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδω, ἡ δ' ἀπομεστομένου ἕξω ἀπορρεῖ: καὶ οἷον πνεῦμα ἢ τις ἡχώ ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὅθεν ὠρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ρεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ἡ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀναπτερῶσαν, [255d] τὰς διόδους τῶν πτερῶν ἄρδει τε καὶ ὠρμήσει πτεροφυεῖν τε καὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὐτῆς ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν. ἐρᾶ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ: καὶ οὐθ' ὅτι πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι, ἀλλ' οἷον ἀπ' ἄλλου ὀφθαλμίας ἀποελαυκῶς πρόφρασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώοντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν.

tipo di amore omonimo dell'altro, ma divino, mettendocelo davanti, lo lodò come causa dei beni più grandi per noi<sup>55</sup> (Pl. *Phdr.* 265e3–266b1, traduzione F. de Luise).

La possibilità di un duplice percorso, che la palinodia ha messo in luce, serve quindi a porre il problema dell'indirizzo che la forza erotica può prendere, sviluppandosi in dominio o in ammirazione benevolente. Il ruolo teorico forte, giocato dall'immagine idraulica della corrente, permette di collegare il contesto del *Fedro* e quello del libro VI della *Repubblica*, dove Platone usa la stessa metafora per rappresentare il flusso di energia (ρεύμα) che appartiene all'anima e ha bisogno di una corretta canalizzazione, perché non vada disperso o deviato il potenziale erotico delle 'nature filosofiche' (Pl. *R.* VI 485d6–e1).

## 6. Dalla difesa maschile di Elena alla difesa platonica no-gender del potere trainante della bellezza

La palinodia di Platone modifica sensibilmente il senso che la *Palinodia* in difesa di Elena aveva nella tradizione poetica e retorica. Discogliendo la donna, poeti e retori restituivano allo sguardo maschile un degno oggetto del desiderio: un oggetto innocente di un desiderio legittimo. Difendendo l'innocenza della bellezza come fonte comune del desiderio, Platone spinge invece a problematizzare la scelta che il soggetto erotico compie, nel momento in cui decide l'uso che intende fare della bellezza dell'altro. Tra la scelta di farne l'oggetto di un possesso e quella di usarne l'ispirazione e l'energia per mettersi al servizio della bellezza (fonte di ogni idealità), c'è un abisso intellettuale e morale. E questa divergenza si riverbera sia nella formazione dell'identità del soggetto amante, sia nella qualità dello scambio intersoggettivo tra gli amanti.

La svolta radicale impressa dalla "riscrittura" platonica ai discorsi sull'*eros* e sulla bellezza ha un'ulteriore implicazione sul piano dei rapporti di genere: il modello di scambio che si genera nel caso di un amore ispirato dalla idealità della bellezza supera lo squilibrio di potere implicito nel modello erotico tradizionale, basato, come è noto, sulla distinzione tra un ruolo attivo (quello maschile dell'*erastes*) e un ruolo passivo (quello della donna o dell'*eromenos* come oggetti del desiderio maschile). Secondo la nuova versione platonica, la corrente dell'*eros*, messa in moto dalla bellezza, circola dall'uno all'altro, confondendo i ruoli in una dinamica di rispecchiamento che implica, a diversi livelli, reciprocità<sup>56</sup>: nel riconoscimento della presenza di un valore nell'altro, nella messa in gioco di sé agli occhi dell'altro, nel proiettarsi insieme in un progetto di identità futura,

<sup>55</sup> Pl. *Phdr.* 265e3–266b1: ἀλλ' ὡσπερ ἄρτι τῷ λόγῳ τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἐν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβήτην, ὡσπερ [266a] δὲ σώματος ἐξ ἐνὸς διπλᾶ καὶ ὁμόνυμα πέφυκε, σκαῖά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἐν ἐμὴν πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένῳ τῷ λόγῳ, ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος, πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπληῆκεν πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρῶν ὀνομαζόμενον σκαῖόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν μάλ' ἐν δίκῃ, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς, ὁμόνυμον μὲν ἐκεῖνω, θεῖον δ' αὐτὸν τινα ἔρωτα ἐφευρῶν καὶ [266b] προτεινόμενος ἐπήνεσεν ὡς μεγίστων αἰτίων ἡμῖν ἀγαθῶν.

<sup>56</sup> Sulla presenza della reciprocità nell'*eros* platonico, cfr. Halperin (1986).

nel riferirsi entrambi a un ideale comune di perfezionamento. In conclusione, Platone salva l'innocenza dello sguardo che si arrende alla bellezza, ma impone a quello sguardo la rinuncia a ingabbiare l'amore in un progetto di dominio e l'impegno a lasciar agire la sua potenza al di là dei generi.

A scherzosa conferma del fatto che, per Platone, lo scambio dei ruoli tra i generi sia possibile, si può citare il caso di Alceste, indicato come esemplare dal personaggio Fedro nel *Simposio*, perché l'eroina assume il coraggio e la forza di un *erastes*, sfidando la morte per l'amato sposo, pur essendo soltanto una donna, passiva per natura e posizione (Pl. *Smp.* 179b4–d3). Euripide nell'*Alceste* aveva già illustrato gli effetti paradossali di un tale scambio di ruoli in un contesto misogino, dove la reciprocità non era contemplata e il marito troppo amato diventa per tutti oggetto di disprezzo (E. *Alc.*).

## BIBLIOGRAFIA

- ALBINI, U.** (trad.), 1982, Euripide, *Elena*, Milano.
- BELTRAMETTI, A.**, 2016, “Elena o Alcibiade? Bellezza, desiderio e scandali dalle trame del mito a quelle della storia e viceversa”, *Storia delle donne* 12, pp.115–139.
- BELTRAMETTI, A.**, 2017, “«Ti contentavi solo della forma» (Euripide, *Elena* 1368). Come rileggere la strana tragedia lungo il filo del secondo stasimo: smagliature testuali, tracce di storia e problemi di metodo”, *Dioniso* 7, pp. 137–156.
- BRANCACCI, A.**, 2011, “L’elogio di Isocrate nel *Fedro*, la chiusa dell’*Eutidemo*, e la polemica isocrateo-antisteneo-platonica”, in: Casertano 2011, pp. 7–38.
- CASERTANO, G.**, 1986, “L’amour entre logos et pathos. Quelques considérations sur l’*Hélène* de Gorgias”, in: Cassin 1986, pp. 211–220.
- CASERTANO, G. (cur.)**, 2011, *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli.
- CASSIN, B. (ed.)**, 1986, *Positions de la Sophistique*, Paris.
- CASSIN, B.**, 2012, “Hélène, femme et logos”, in: Palumbo 2012, pp. 53–68.
- CETRANGOLO, E. (trad.)**, 1982, in: Di Benedetto, Ferrari.
- CIANI, M. G. (trad.)**, 1990, Omero. *Iliade*, Venezia.
- DE LUISE, F. (cur.)**, 1996, Platone, *Fedro. Le parole e l’anima*, Bologna.
- DE LUISE, F., STAVRU, A. (cur.)**, 2013, *Socratica III. Studies on Socrates, the Socratics and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin.
- DE LUISE, F., ZAVATTERO, I. (eds.)**, 2019, *La volontarietà dell’azione tra Antichità e Medioevo*, Trento.
- DI BENEDETTO, V., FERRARI, F. (cur.)**, 1982, Euripide. *Medea – Troiane – Baccanti*, Milano.
- FERRARI, F. (cur.)**, 2005, Omero, *Odissea*, Torino.
- GASTALDI, S.**, 2013, “Isocrate e Platone: un rapporto controverso”, in: de Luise, Stavru 2013, pp. 175–182.
- GIANNANTONI, G. (cur.)**, 1983, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. II, Bari.
- GIOMBINI, S.**, 2012, *Gorgia epidittico. Commento filosofico all’Encomio di Elena, all’Apologia di Palamede, all’E-pitaffio*, Perugia.
- HALPERIN, D.**, 1986, “Plato and Erotic Reciprocity”, *Classical Antiquity* 5, pp. 60–80.
- LONG, A. A.**, 2016, *La mente, l’anima, il corpo. Modelli greci*, trad. M. Bonazzi, Torino (ed. or. *Greek Models of Mind and Self*, Cambridge–London 2015).
- MONTGOMERY EWEGEN, S., ZOLLER, C. P. (eds.)**, 2022, *Gorgias/Gorgias: The Sicilian Orator and the Platonic Dialogue*, Siracuse.
- PALUMBO, L. (cur.)**, 2012, *Logon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli.
- PONTANI, F. M. (trad.)**, 1969, *I lirici greci*, Torino.
- ROSSETTI, L.**, 2022, “Provocative Ideas in the Writings of Gorgias”, in: Montgomery Ewegen, Zoller 2022, pp. 56–79.
- SASSI, M. M.**, 2019, “Socrate salvato dal suo isolamento. La ‘discussione’ con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale”, in: de Luise, Zavattero 2019, pp. 63-85
- TIMPANARO CARDINI, M. (trad.)**, 1983, Gorgia, *Encomio di Elena (traduzione e note sulla base del testo del Diels-Kranz, II, pp. 288 sgg.)*, in: Giannantoni 1983, pp. 927–933.
- TONDELLI, M. (cur.)**, 2000, Isocrate. *Encomio di Elena*, Milano.

FULVIA DE LUISE  
/ The University of Trento, Italy /  
fulvia.deluise@unitn.it

**The Myth of Helen and the Controversial Power of Beauty. An Intertextual Journey between Homer, Euripides, Stesichorus, Gorgias, Isocrates and Plato**

The myth of Helen runs through the poetic and philosophical tradition of the ancient world. Her defense is a paradox for legal tradition and the opportunity for a triumph of rhetoric. Through her name Greeks discuss the enchantment of beauty and desire as a driving force, which can have a destructive or constructive effect, or even act as a medium for great ideals. With Helen, a controversial power is at issue, which emanates from beauty and which presents itself differently to the gaze of men and women, raising a “gender” question that has clear traces in ancient texts. All this gives reason to appreciate, once again, the usefulness of intertextual comparison to investigate themes transversally present in poetic, rhetorical, legal, historical and philosophical texts. The revisiting of myths is already an elective place for a consciously intertextual practice on the part of tragic poets, in which Plato finds a model for his philosophical theatre. Among the detectable intersections, it still deserves investigation that precisely the “rewriting (*palinodia*)” of the myth of Helen offers Plato the opportunity to introduce a decisive turning point in the *Phaedrus*, where his Socrates deals with the power of eros by dueling with rhetoric: here a poetic quotation becomes a philosophical place, in which the threads of a distant comparison, sometimes explicit, sometimes underground, intertwine between the intellectuals active in the first half of the 4th century. The ambiguity of the myth of Helen is the underlying theme of this essay, which aims to identify connections between the texts and implications that are not always declared. The themes examined are the praise or denigration connected to the image of Helen in Homer, the double rewriting of the myth in Euripides (*The Trojan women* and *Helen*), the different virtuosities of its defense in Stesichorus, Gorgias and Isocrates, the philosophical metamorphosis of the myth in Plato’s *Phaedrus*, where for the first time the quality of desire is questioned together with the type of love that derives from it. This essay is intended to be a tribute to Livio Rossetti, who made intertextual study an indispensable exegetical model for understanding what is talked about in the literature of the ancient world.

KEY WORDS

Myth of Helen; intertextuality; beauty; male desire; eros; trojan women; rhetoric; guilt and defense; bad love; ideal love; erotic reciprocity

To Begin so Early and  
to Persevere over a  
Long Period of Time.

Reflections on Time on  
the Horizon of Human  
Experience in the  
*Anonymus Iamblichii*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.10

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO

*/ Federal University of Minas Gerais /*

*To Livio Rossetti*

The interest of scholars in the *Anonymus Iamblichii* has been oriented in two main ways: (i) it focuses either on the problem of its dating and authorship, or (ii) on one or other of the many themes focused by the author in this text. My interest is in this second way and I intend to examine the various occurrences of the notion of time and its importance to

characterize the different phases involved in human development in view of its excellence. Until recently these has not been much discussion on time in among thinkers before Plato. But we note that in recent times the interest around this topic has increased and works are emerging on the presence of a reflection on time among thinkers from the first two centuries of the history of philosophy. In our paper, we propose to offer a contribution to the debate on the topic, sharing the reflections that were inspired by reading the anonymous excerpt transmitted in Iamblichus' *Protrepticus*. In his exhortation, the writer of Iamblichus's excerpt reflects on what moves men in their attitudes and deeds, and proposes a way for those who want to become a truly good man (ἀνὴρ ἀληθῶς ἀγαθός – DK 89, 4). And it is in the context of this reflection that, in our view, the notion of time occupies a fundamental position. To consider this topic, I will examine the occurrences of terms and expressions that evoke the notion of time throughout the text, in order to show that this is one of the centrepieces of the author's argument and the way par excellence to understand the underlying concept of human nature at the thought of its author. I would like to present a brief overview of how this topic has been considered so far.

### In search of time

There are further usages of χρόνος in the Presocratics, in different contexts, mostly ethical but also cosmological, epistemological, rhetorical and political, and in an expressive number of authors writing in the fifth or early fourth centuries BC. Some authors think that the usage of word χρόνος in the Presocratics has no philosophical significance in them. Ferrater Mora, for example, considered that the concept of time in ancient philosophy has been relegated or placed in parentheses in favour of the concept of being (1979: IV 3241). For Guthrie, “the Greeks are not able to imagine time without the orderly and repeated movement of the sun, the moon and the stars” (Guthrie 1984: 268). In a different direction from that in which Guthrie's conclusions point, Bernabé consider that even if the theme of time is not explicitly treated in the fragments of the Presocratics, it is possible to find the notion underlying their cosmologies, and a conception of time appears “associated with what happens with it” (2013:146–147).<sup>1</sup>

In a doctoral thesis presented in 2011, Šćepanović (2011: 172–179),<sup>2</sup> notes the presence of a certain reflection and recurrent use of a notion of time, even if not yet a theo-

<sup>1</sup> Bernabé distinguishes six basic senses of χρόνος among the Presocratics: (1) “time-life,” or time conceived as the duration of life; (2) “time-order,” thought as regulated duration: cycle of seasons, day and night, years, time measured by clepsydra, etc.; (3) “time-to-happen,” as a sequence of a “before” and a “after” of our now, shaped by the succession of events; (4) “time-change,” the time of becoming (*gignesthai*); (5) “time-mark” or “time-receptacle,” in which events unfold; (6) “linguistic time” or “grammatical time,” relating the distinction that can be established between present / past / future or by means of adverbs such as “before” or “after” (2013:147–148).

<sup>2</sup> In a recent study on the notions of eternity and time in texts down to 400 BC, S. Šćepanović identifies five main uses of the term χρόνος among the Presocratics: (1) in adverbial phrases expressing duration and passage of time: πολλὸν χρόνον / πλείω χρόνον / ὀλίγον χρόνον / ὁκόσον ἂν χρόνον/ χρόνοι; (2) nominal χρόνος meaning “duration,” “period of time;” (3) prepositional expressions ἐν ὀλίγοι χρόνοι, σὺν πολλῶι χρόνοι, ἐξ ὀλίγου

ry in strict sense about time, in the Presocratics of the 6th and 5th centuries BC. The Šćepanović's proposition seems very interesting, and shows to some extent that, unlike some interpreters, there would rather be a certain reflection and recurrent use of a notion of time, even if not yet a theory in strict sense about time, in the Presocratics of the 6th and 5th centuries BC. The contribution of this author, alongside the classification proposed by Bernabé, constitute a interesting way to examine our subject.

Not without considering the precious reflections on the notion of time that were offered to us by these two scholars, in our paper I intend to follow a different approach. I hope to be able to highlight the relevance of temporal aspects, through the analysis of the different figurations of the notion of time in the *Anonymus of Iamblich* to understand the path proposed by the author to achieve excellence in any field of life. Therefore, I have chosen to examine the following points: the terms and expressions employed to evoke time or some aspect of the temporal dimension within the scope of human life; the reflection about human nature with regard to the development of their natural dispositions, the relation between principle and end, cause and effect and the determination of the character of human actions; the horizon of death and its implications on human behaviour. In order to explain about it, I will consider the terms and expressions that are employed to evoke time or some aspect of the temporal dimension in the framework of human experience; the reflection about human nature with regard to the development of their natural dispositions; and the horizon of death and its implications on human behavior.

In the so-called *Anonymus Iamblich*, probably written in the fifth century,<sup>3</sup> several expressions involving the notion of time are applied to consider human nature and condition, the process of learning and the acquisition of excellence, and the evaluation of human commitment to laws and life generally:

(1) the adverbial πολλὸν χρόνον<sup>4</sup> appears on different occasions, for example in his prescription of the right attitude to a person who aspires to excel in virtue: “to be desirous of what is noble and good, to be hard-working, quick to learn, and willing to continue in these efforts over a long period of time”<sup>5</sup> (1.2: ἐπιθυμετὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν φιλόπονόν τε καὶ πρωιαίτατα μανθάνοντα καὶ πολλὸν χρόνον αὐτοῖς συνδιατελοῦντα);

χρόνου, εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον; (4) nominal χρόνος signifying “passage of time;” (5) nominal χρόνος meaning “age,” “era” and the differentiation of tenses in the expressions containing χρόνος. Her thesis was presented to the Classical Languages in Literature Department at Jesus College at the University of Oxford.

<sup>3</sup> It does not seem plausible to us the thesis of Musti. This author, based on the presence of an economic vocabulary in the quotation, according to him posterior to 4<sup>th</sup> century, fixes this date as the date for the *Anonymus Iamblich* (Musti 2003: 5–56).

<sup>4</sup> The expression “(for) a long time” is employed 14 times in Homeric poems. Other occurrences are found between fragments of Epicharmus and Democritus: “You must think, knowing that you can live for a long time, but also for a short time” (DK 23 B 24) “Living in a nasty way, unintelligent, indecent and impure, it is not live badly, but dying for a long time (οὐ κακῶς ζῆν εἶναι, ἀλλὰ πολλὸν χρόνον ἀποθνήσκειν)” (DK 68 B 160).

<sup>5</sup> The translations from Greek to English are, unless otherwise indicated, those of Graham (2010).

(2) the second fragment said that to have a good reputation it is necessary to start early (αὐτίκα), while he is still young (νέον), to practise persistently (ἀεὶ καὶ μὴ ἄλλοτε ἄλλως), and that it is necessary to develop them simultaneously (συγχρονισθὲν): “having been started immediately and brought to maturity” (αὐτίκα τε ἀρξάμενον καὶ συναυξηθὲν εἰς τέλος), and this supposes “a long time’s familiarity with a thing at length strengthens the practice” (ὁ χρόνος συνῶν μὲν ἐκάστωι ἔργωι καὶ πράγματι πολὺς<sup>5</sup> καὶ διὰ μακροῦ κρατύνει τὸ ἀσκούμενον), “while a short time is not able to accomplish this” (ὁ δὲ ὀλίγος χρόνος οὐ δύναται τοῦτο ἀπεργάζεσθαι);

(3) in the previous context we find prepositional expressions with the dative and genitive of the noun χρόνος, paired with the adjectives πολὺς and ὀλίγος, meaning “duration,” and the noun is paired with the adjectives πολὺς and ὀλίγος. In 2.7 the author argues that “if someone wishes to learn the art of words<sup>6</sup> (τὴν τέχνην τὴν κατὰ λόγους),” “he will become no less accomplished than his teacher in a short time (ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ),” but virtue “is not able to achieve success in starting late in life or spending a short time on it (ὀλιγοχρονίως);”

(4) in 2.7 it is said that development of these skills presupposes “much time and care” (σὺν πολλῶι χρόνῳ καὶ ἐπιμελείῳ) and he warns of damage (Βλάβη) of a reputation acquired quickly (τῆι ἐξ ὀλίγου χρόνου εὐδοξίῳ);

(5) in 5.1, the adverbial accusative τὸν λοιπὸν χρόνον points to the future: “if it were possible for a man (...) to remain unageing and immortal for all time”<sup>6</sup> (εἰ μὲν ὑπῆρχε τῷ ἀνθρώπῳ ... ἀγήρωι τε εἶναι καὶ ἀθανάτῳ τὸν λοιπὸν χρόνον);<sup>7</sup>

(6) in 7.3 the time spent in legality allows men to free themselves from public affairs and to engage in the activities of life (τόν τε αὖ χρόνον τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν εὐνομίαν εἰς μὲν τὰ πράγματα ἀργὸν γίνεσθαι, εἰς δὲ τὰ ἔργα τῆς ζωῆς ἐργάσιμον).

### Human nature, learning and maturation

Already in the first lines of the excerpt of Iamblichus, his author establishes the horizon that must be sought by men who aspire to excellence in whatever field it applies: to realize in view of the best (ἐξεργάσασθαι εἰς τέλος τὸ βέλτιστον). After indicating some of the things that would enter into the calculation of the best, namely, wisdom (σοφία), courage (ἀνδρεία), eloquence (εὐγλωσσία), and generally “virtue, either as a whole or in some part” (ἀρετὴν ἢ τὴν σύμπασαν ἢ μέρος τι αὐτῆς) (1.1), he distinguishes two kinds of things to which one can aspire: those that do not depend on us, that is our natural

<sup>6</sup> Slightly modified translation.

<sup>7</sup> Slightly modified translation. Instead of “practice,” Graham’s translation to “ἐπιμελεία.” I prefer “carefully,” characterizing how such learning should take place.

aptitude (φῦναι) and what would be attributed to us by chance (τῆι τύχῃ ἀποδεδóσθαι), and those that depend on the individual himself (τὰ δὲ ἐπ' αὐτῶι ἤδη τῶι ἀνθρώπῳι), on his activity.<sup>8</sup> The human development in view of the best depends therefore on the conjugation of its natural disposition and of its activity. It is therefore with respect to what depends on us that the reflection of the Anonymous takes place. So he presents three requirements:

1. to begin to do so early (πρωιαίτατα μαθάνοντα);
2. to be a hard-working regarding what is noble and good (ἐπιθυμητὴν γενέσθαι τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν φιλόπονόν);
3. and to persevere in these efforts over a long period of time (πολὺν χρόνον αὐτοῖς συνδιατελοῦντα).

In the framework of these requirements, we can see how important the notion of time is for someone to become excellent. The verb γενέσθαι expresses the idea of a process; a coming-to-be that has as its goal the pursuit of the best, of what is beautiful and good. And to do that, you need to start early (πρωιαίτατα), to show yourself as a hard-working (φιλόπονός) and to persevere in this process (συνδιατελοῦντα).

But a good nature or character is not enough for man to achieve excellence. He needs to develop these provisions by learning and exercise that must begin as soon as possible, and for a long period of time, in everything and everything that he does, in order to ensure its full development. The pair *proiatata – polyn chronon* indicates that the process of acquiring virtue happens over time. The use of the form of the superlative emphasizes the necessary of learning, which must therefore begin at an early age.

The second fragment insists on the precocity of this process. We find there, repeatedly stated, the need to undertake the exercise in view of the acquisition of such provisions as soon as possible (we have expressions as αὐτίκα δεῖ νέον τε ἀρξασθαι and αὐτίκα τε ἀρξάμενον), and that it extends continuously, regularly (ὀμαλῶς ἀεὶ) and not sporadically (ἀεὶ καὶ μὴ ἄλλοτε ἄλλως), and progressively until it reaches the end (συναυξηθὲν εἰς τέλος). The adverb of time αὐτίκα delimits a precise moment : “at the same moment,” “immediately,” “now.” There is no reason to wait when it comes to start on the learning that must attain a given excellence, whatever it is, in whatever scope it takes. It is necessary (δεῖ) to begin soon and progress in time, as in a *crescendo*, striving on every occasion that presents itself regularly (ὀμαλῶς ἀεὶ) and not sporadically (μὴ ἄλλοτε ἄλλως) (2.1). The bet is on the conviction that when you are young you have a better predisposition to learning and, while the character is not yet fully conformed, it is still possible to do so in view of the best. Moreover, learning early enough, and therefore having plenty of time

---

<sup>8</sup> This distinction reminds the distinction established by Aristotle in the *Nicomachean Ethics* between which depends on us, that is, what is contingent and can be the object of deliberation, and what does not depend on us, what is necessary, and cannot be the subject of deliberation.

to exercise in excellencies, the young man will form a reputation that will preserve him in the future from being afflicted by evils like jealousy and distrust. And it will also make him to be considered as a worthy of glory and trustworthy person because his reputation was not settled precipitously or instantaneously, but gradually (κατὰ σικμρὸν) and over a long time (ἐκ πολλοῦ).

The basic thesis that it is not enough for man to have a good natural disposition, but he still needs a *ponos*, an activity. His natural disposition (φῦναι) should be developed and increased through a learning process based on hard-working (φιλόπονία) and exercise (ἄσκησις), through which it is the only possibility for men to achieve what they desire. Consequently, what is at stake is the very realization of human nature, taking into account the perfection of the disposition that is innate to it and the constitution of a habit.<sup>9</sup>

Human nature is then understood as an unfinished work, the realization of it takes place through an improvement of natural dispositions, in a process, which, having begun early, does not come to an end except at the end of its own life. And the mere passage of time is not enough, but early engagement and a continued exercise are also necessary.<sup>10</sup>

Whatever you strive for, men will become insurmountable. (1.3);

Virtue, being exercised, engenders faith in itself and good fame (ἀσκηθεῖσα ἡ ἀρετὴ πίστιν ἐμποιεῖ περὶ ἑαυτῆς καὶ εὐκλειαν). (2.4);

Also, the time, if it is accompanied to all works or actions and makes stronger who exercises (ἔτι δὲ καὶ ὁ χρόνος συνὼν μὲν ἐκάστωι ἔργωι καὶ πράγματι πολὺς καὶ διὰ μακροῦ κρατύνει τὸ ἀσκούμενον). (2.6.).

The exercise is therefore thought in terms of its beginning, its regularity and duration, presupposing that its purpose is finally reached when extends over time, not ceasing before it has reached the end of its life or reached the intended excellence. Such a conception of exercise reiterates the understanding of human nature as a process. The author points, therefore, to a process that unfolds in several stages, which presupposes certain conditions, and the character of human action is determined by the horizon that inspires it, i.e. his *telos*. And without this, none of these aspirations can be fully achieved (1.3). When a man desires what is beautiful and good (τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν), his desire

<sup>9</sup> Like in Democritus (cf. B 183 and B 242), the importance of exercise is emphasized Cf. Democritus: “a fatigue faced continuously is more tolerable (Πόνος συνεχῆς ἐλαφρότερος), since it has become a habit (ἑαυτοῦ συνηθείη γίνεται).” (DK 68 B 241). It is worth noting the use of the adjective *συνεχῆς* qualifying *πόνος* refers to the idea of constancy, of continuity in time, as a condition for the formation of habit.

<sup>10</sup> This purpose is equated with what Democritus says in fragments DK 89 B 183 and B 242: “(...) it is not the time that teaches thinking (χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονεῖν), but it is education received since childhood and nature (ἀλλ’ ὠραία τροφή καὶ φύσις);” “Those who become good by exercise (Πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται) are more numerous than those who are good by nature (ἢ ἀπὸ φύσιος).”

constitutes a principle motor that gives excellence to the actions, and he concurs to develop and improve his natural disposition in view of his excellence.

And it is not enough for someone to launch this path as soon as possible, but it will still be necessary for him to persevere in this process (συνδιατελοῦντα).<sup>11</sup> The learning does not take place only once, but it is the result of a long and continuous process that requires the learner to persevere.<sup>12</sup> The contraposition that is established here between a long time (ὁ χρόνος πολὺς) and a brief time (ὁ δὲ ὀλίγος χρόνος), beckons to the slow nature of the process. Thus human perfection requires time, requires incessant investment, to the detriment of which all the energy employed may have been employed in vain.

In contrast to the recommendation to begin learning early and to continue exercising throughout life, we note the difficulties faced by those who start late and the censorship of those who intend to acquire some art in a short time. Let us take a look at what is said about it in fragment 2:

2 (7) And if someone seeks and learns the art of words, in a short time he will become no less accomplished than his teacher, but virtue, which arises from many acts, one is not able to achieve success in by starting late in life or spending a short time on it, but one must be nurtured and grow up with it, resisting both bad words and bad habits, and developing the necessary skills with much time and practice.

(8) At the same time a certain kind of ill will attends a reputation of short duration: those who suddenly or in a short time become rich, skilful, prominent, or heroic, men do not welcome with open arms.

Although it is possible to acquire an art in a short time (ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ), it is different with virtue. Since its acquisition requires the concurrence of many works (ἐξ ἔργων πολλῶν), it is not achievable neither for those who began to exercise late (ὄψὲ ἀρξαμένῳ), nor for those who practiced them for a short time (ὀλιγοχρονίως). The habit, as Aristotle also thinks, presupposes repeated and continuous actions to acquire. “Virtue,” says the Anonymous, “must grow and progress with it” (ἀλλὰ συντραφῆναι τε αὐτῇ δεῖ συναυξηθῆναι). Hence, good habits such as bad habits result from a repetition of certain actions over time. On both factors the time factor influences, determining its crystal-

<sup>11</sup> The verb συνδια-τελέω clarifies which notion of time is being evoked here. The presence of the preposition „*dia*” associated with the verb *teleō*, i.e. – *diateleō* –, indicates, according to LSJ, among other things “continue being or doing so and so,” that is to say, “to continue being or doing something in a certain way,” or, more generally, “to continue,” “to persevere.” The addition of the preposition *syn*- enriches the compound with the idea of simultaneity (at the same time) or pointing to the idea of a fully realized action.

<sup>12</sup> All in all, we have the idea of perseverance, in the case of the recommendation that the effort (*philoponia*) initiated when one is young, or the earlier in life (*proaitata*), should extend to the end of life, crossing it throughout its extension, thus coinciding with the totality of a lifetime. We will find this idea in Aristotle’s ethics when he says that we can only judge that a person’s life was happy when it has come to an end.

lization.<sup>13</sup> For this reason he insists that one must dedicate oneself to “worthy things and execute them with much time and care” (κατεργαζόμενον σὺν πολλῶι χρόνῳ καὶ ἐπιμελείᾳ). So, also for Anonymous, virtue is produced in time and supposes exercise (ἀσκηθεῖσα ἢ ἀρετῇ).

The precocious beginning of learning and the perseverance in the exercise that is related to it, further testify that virtue, far from being a lifelong acquisition, is something that can be lost as soon as it has been acquired. It is also worth noting that in affirming that it is not enough to be “well-born” or to have “a good natural disposition,” it gives activity a fundamental role in the conformation of human nature. Everything that is to come is thus implied in a successful articulation of a given nature (a work of chance) and a commitment to continuous, permanent exercise in order to achieve the desired state of excellence in each thing or activity. We are faced with a conception of time as duration, as process, but also as a determining factor of human development. This happens in time, or rather, through time.

### Death and life: a change of perspective

Another aspect that we are interested concerns the human attitude toward death and to what is in some way associated with it. A first occurrence of the theme appears on the occasion of the criticism made by the author of the “fear of death” (φιλοψυχία).<sup>14</sup> After having affirmed the necessity (δεῖ) that men become as self-controlled as possible (ἐγκρατέστατον), to the point of risking their lives to achieve virtue, of not being corrupted by money, it presents, as a counterpoint, the behaviours dictated by excessive attachment to life (φιλοψυχία) and attachment to material goods (φιλοχρηματία).

Both behaviours seem to be determined by the same fear. In other words, attachment to material goods is, in a sense, the consequence of fear of death. In the origin of attachment to material goods, the author identifies fear (4.2: ἄτερ φοβεῖ αὐτούς). In fact, according to the author, people cling to material goods because they believe that in their possession they will have the means to escape those life-threatening vicissitudes: “And concerning fear of death this is the compelling argument” (5.1). Diseases (αἱ νόσοι), old age (τὸ γῆρας) and sudden pains (αἱ ἔξαπναῖοι ζημίαι) are events that manifest, each of them, an aspect of the human experience of the flow of time. Diseases subtract the

---

<sup>13</sup> We see in this proposition the anticipation of one of the aspects that configure virtuous action in Aristotle’s ethics, namely, its continuity in time, in addition to its dynamic and active character, which does not delight in a single ephemeral act, but conforms insofar it is a persistent activity and persevering disposition. Virtue is an activity and presupposes for its conformation a succession of virtuous actions, the persistence in realizing them. So it seems to us that when the author affirms that the one who exercises himself for a long time is strengthened, he is saying something close to what Aristotle says.

<sup>14</sup> In several of the translations consulted, we have the term φιλοψυχία translated by “attachment to life.” Graham’s proposition seemed more interesting in the context in which the term is employed, after all, what is at stake in the attachment to life is precisely the fear of death.

dispositions that animate life, establish a forced pause, and may herald death. Old age foreshadows the end of a life. And the sudden fears are events that insure themselves by suspending the apparent regularity of life. Among these sudden fears are, according to the author, the deaths of relatives and animals (4.3: deaths of relatives or domestic animals). In my view, it is the fear of death that hides behind each of these other fears. And death means the tragic evidence that existence is finite, that life is under the yoke of time, which is determined by a beginning and an end. The time of human existence is linear, finite, not a circular and eternal time. Nevertheless, because of their folly, men imagine themselves immortal and invulnerable. And they seek at every price, against everything and against all, to preserve their lives. The fragment number 5 is conclusive in this respect:

5 (1) And concerning fear of death (περὶ φιλοψυχίας) this is the compelling argument. If it were possible for a man, so long as he was not killed by another, to remain unaging and immortal for all time (ἀγήρωι τε εἶναι καὶ ἀθανάτωι τὸν λοιπὸν χρόνον), there would <be> a good excuse for him to preserve his life (συγγνώμη ἂν <ἦν> πολλῇ τῶι φειδομένωι τῆς ψυχῆς). (2) But since a lengthened life brings men old age, which is a worse evil (ἐπεὶ δὲ ὑπάρχει τῶι βίωι μηκνυομένωι τό τε γῆρας κάκιον ὄν ἀνθρώποις), and not immortality (μὴ ἀθάνατον εἶναι), it is great folly and a habit of selfish words and desires ([ἡ] ἀμαθία ἤδη ἐστὶ μεγάλη καὶ συνήθεια πονηρῶν λόγων τε καὶ ἐπιθυμημάτων) that lead one to preserve life at the cost of a bad reputation (ταύτην περιποιεῖν ἐπὶ δυσκλείαι), rather than the immortal <fame> that is left in exchange for it (ἀλλὰ μὴ ἀθάνατον ἀντ' αὐτῆς λείπεσθαι <κλέος>), when for a noble death one gains everlasting praise (ἀντὶ θνητῆς οὔσης εὐλογίαν ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν).

The passage is eloquent and the arguments are vehement. In it, we see opposite pairs of opposites γῆρας and ἀγήρας, ἀθάνατος and μὴ ἀθάνατος, δυσκλεία and κλέος. On the one hand, we have those who, proving their ἀμαθία μεγάλη believe it is possible not to grow old or die. Those, driven by ignorance, want to conserve life at all costs even if this means making a bad reputation (δυσκλεία). They pay a very high price for a mirage that will not prevent them from aging or dying. Against this attitude, the author advocates preserving reputation rather than preserving life, and instead of immortality, establishes the primacy of a perennial and everlasting praise on a mortal praise (ἀντὶ θνητῆς οὔσης εὐλογίαν ἀέναον καὶ ἀεὶ ζῶσαν). Here we have a complete and radical inversion of values based on a distinct consideration of the limits that represent, in the scope of human existence, birth and death. Finitude is recognized, and it seeks to transcend it by the trace that can be left behind. If human life is finite, something of it can survive death. If it is not possible to contradict mortal nature, since this is something that does not depend on us, it is inherent in our nature (φῦναι), and we have the possibility of leaving a good reputation in the form of a praise.

There is thus a possibility, even if mitigated, of a survival. For it is that the author does not cease to exhort the acquisition of excellence, and to use it in view of what is just and legal, considering that the worst of all things is to use something that is intrinsically

good for unfair and illegal purposes. The process of forwarding the natural dispositions in view of what is the best (1.1: εἰς τέλος τὸ βέλτιστον), such that to read in the first fragment, has as its horizon justice and legality, which would be the equivalents of what is beautiful and good. The author believes that a man becomes good by availing himself of his abilities for the sake of good, and becomes evil when he uses these same things, even if they are naturally good, in view of evil. The observance of these recommendations and the attitude they advocate is a condition for deserving “the perennial and everlasting praise” which allows men, in a sense, to extend the short duration of their life beyond their ephemeral existence.

### Time and lawfulness

As a conclusion, it remains to articulate this reflection with that notion into which all the arguments chained by the Anonymous: the notion of εὐνομία. What can be said about the connection between the different aspects of time and the notion of lawfulness? According to the author, observance of lawfulness confers a certain power over time:

7 (3 and 4) Further, because of lawfulness men’s time is idle when it comes to making political problems (ὄν τε αὖ χρόνον τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν εὐνομίαν εἰς μὲν τὰ πράγματα ἀργὸν γίγνεσθαι), but hard-working when it comes to gaining a livelihood. (4) In lawfulness men avoid the most unpleasant thoughts, and associate with the most pleasant. For the contemplation of politics is most unpleasant, that of work most pleasant.

The εὐνομία enables a kind of shield that protects the ephemeral life of the adversities engendered by the daily occupations that disturb it, providing a life free of those concerns that tip it. When legality reigns, it is possible to live life without fear (7.5: ἀφόβος), and does not spend the time imagining the future sufferings that can come from the unjust and illegal actions carried out in the present. We have a sort of “time’s economy,” in that the present attitude minimizes much of the future adversities. The connection between *eunomia* and time is further clarified when one expounds the consequences of a life under the rule of lawlessness:

7 (11) And thoughts are not pleasant for those who are awake, nor for those who go to sleep is the reception pleasant, but full of fear; and waking up brings fear and fright, leading the individual to a sudden recollection of evils.

The best for men is, therefore, to spend their lives moving away from what is harmful or unpleasant to them, free from the disturbances that compromise their good life. Conscious of his mortal and vulnerable nature, he who desires to attain excellence and live well, he who wants to be remembered after his death by virtue of his good life, must concentrate his energies on leading the life under the sign of lawfulness. Imbued with this

spirit, abandoning the inglorious struggle against its natural condition, it is possible for men to direct their actions and determine their attitude in accordance with a perspective commensurate with their nature.

What I have tried to do, in this overview of the Anonymus's fragments, is to show the relevance of the temporal dimension to comprehend the motivations that determine human behaviour, which inspire their actions and attitudes. In short, our intention was to focus on one aspect of the reflection developed by its author, which, in our view, is still a little neglected among those who have dealt with this set of fragments.

## BIBLIOGRAPHY

- BERNABÉ, A.**, 2013, “El tiempo en las cosmogonías presocráticas,” in: A. Bernabé, *Los Filósofos Presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid, pp. 143–178.
- CIRIACI, A.**, 2011, *L’Anonimo di Giamblico. Saggio critico e analyse dei frammenti*, Naples.
- DES PLACES, E.** (ed.), 1989, *Jamblique, Protreptique*, Paris.
- DIELS, H., KRANZ, W.** (hrsg.), 1974, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I–III (reprint of 6<sup>th</sup> edn. Berlin).
- DIXSAUT, M.**, 2002, “Le temps dans l’antiquité,” *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 2 (127), pp. 139–139.
- FERRATER MORA, J.**, 1941–1979, *Diccionario de filosofía*, Madrid.
- FRÄNKEL, H.**, 1946, “Man’s Ephemeros Nature According to Pindar and Others,” *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77, pp.131–145.
- GRAHAM, D.**, 2010, *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, Part II, Cambridge.
- LLOYD, G. E. R.**, 2016, “Le temps dans la pensée grecque,” Paris, 25th October 1972, in <http://unesdoc.unesco.org/images/0002/000236/023680fb.pdf>. (See in 10th October 2016).
- MUSTI, D., MARI, M.** (cur.), 2003, *Anonimo di Giamblico, La pace e il benessere. Idee sull’economia, la società, la morale*, Milano.
- PÖPPEL, E.**, 1978, “Time Perception,” in: Held, Leibowitz, Teuber, 1978, pp. 713–729.
- ŠĆEPANOVIĆ, S.**, 2011, *Αἰών and χρόνος: Their Semantic Development in the Greek Poets and Philosophers Down to 400 BC.*, Oxford.

MIRIAM CAMPOLINA  
DINIZ PEIXOTO

/ Federal University of Minas Gerais, Belo Horizonte, Brazil /  
mpeixoto@ufmg.br

**To Begin so Early and to Persevere over a Long Period of Time.  
Reflections on Time on the Horizon of Human Experience in the  
*Anonymus Iamblichi***

The interest of scholars in the Anonymous of Iamblichus has been oriented in two main ways: it focuses either on the problem of its dating and authorship, or on one or other of the many themes which seem to have been on the agenda of the investigation of its author. My interest is in this second way and I propose to examine the author's conception of time on the horizon of human nature. What makes man truly man (άνηρ ἀληθῶς ἀγαθός – DK 89, 4)? I intend to point the importance of the notion of time in the context of the human experience for who aspires to be an *agathos*, an *enkratesaton*. First, I will examine the lexical and semantic field of time employed to characterize the human condition and justify the prerogatives of author regarding human behaviour and action. Second, I will discuss the different aspects and contexts considered by the author to develop his argument. Among these aspects we have: (i) the distinction between what is innate in us (φῦναι), and what must be acquired through effort (φιλοπονία) and perseverance over time (πολὸν χρόνον); (ii) the opinion that anyone who wants to guide their life in view of what is beautiful and good (καλόν καὶ ἀγαθόν) must to be initiated very early (πρωαίτατα), or should start “immediately and increasing to the end” (αὐτίκα τε ἀρξάμενον καὶ συναυξηθὲν εἰς τέλος); (iii) the need for him to use his own resources “always and not occasionally” (DK 89, 1–2). We will examine in our paper the passages in which a concept of time appears, in order to show that this is one of the centrepieces of the author's argument and the way par excellence to understand the underlying concept of human nature at the thought of its author.

KEY WORDS

Anonymous of Iamblichus, time, human nature, virtue



# Il doppio ruolo di Parmenide nel *Parmenide* di Platone: obiettare alla teoria delle idee e portarvi aiuto come un nuovo Zenone\*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.11

GIUSEPPE MAZZARA / *Università degli Studi di Palermo* /

## Premessa

Di recente, in un volume di Giovanni Casertano et al. dal titolo *Da Parmenide di Elea*

---

\* Il testo greco di riferimento per il *Parmenide* è quello di Burnet (1901), utilizzato da Ferrari (2019<sup>8</sup>). Ringrazio Valerio Napoli per l'incoraggiamento che mi ha dato a continuare a occuparmi del dialogo, pur trovandomi in grande difficoltà a leggere e scrivere. Con questo mio articolo desidero onorare il mio amico Livio Rossetti, mio compagno di viaggio a partire dall'a.a. 1975-1976 nel suo primo incarico come Professore di Storia della filosofia antica nell'Università di Palermo, a cui ho fatto da assistente con tanto piacere. Mi ha anche invitato a parteci-

al *Parmenide di Platone*, in “Eleatica 2011”, edito da Academia Verlag (2015), tra l’autore del volume e Franco Ferrari, due tra i maggiori studiosi di Platone e del *Parmenide* in particolare, è apparso un dissenso di interpretazione del ruolo del personaggio di Parmenide e dell’immagine di Platone nel dialogo, e, ad esso subordinato, un altro dissenso sul senso del verbo “essere” (*esti-einai*), se debba intendersi come “predicativo o copulativo”, come lo intende Ferrari, o come “esistenziale”, come – secondo Ferrari – lo intende Casertano.

Per quanto riguarda il primo dissenso, mi sembra che Casertano contesti a Ferrari il fatto di considerare le idee come se fossero “delle entità fisico-temporali *tout court*” (Casertano *et al.* 2015: 222) in quanto condividono con i partecipanti sensibili le loro stesse caratteristiche (divisione in parti, simmetria, etc.), mentre per quanto riguarda il secondo dissenso, quello relativo al senso del verbo “essere”, mi sembra che Ferrari contesti a Casertano il fatto di dare maggiore peso al senso “esistenziale”, cioè al verbo “essere” “usato in forma assoluta”, mentre per lui, invece, sarebbe prevalente il senso “predicativo” con il quale Platone darebbe determinatezza al soggetto dell’ipotesi “se l’uno non è”, cioè “all’uno che non è”, il quale, pur non partecipando di un certo predicato, partecipa invece di un altro, ma “diverso” e, in quanto tale, esistente, ma in modo predicativo. A lui rispondendo, Casertano sostiene che i due sensi “non sempre siano distinguibili nettamente” (Casertano *et al.* 2015: 222–223), come vedremo.

Poiché l’argomento è piuttosto complesso, mi sembra che sarebbe bene avere presenti almeno le parti che mi sembrano più caratterizzanti dei due differenti punti di vista e per questo preferirei mettere in nota sia le domande di Ferrari a Casertano che le risposte di questi a Ferrari<sup>1</sup>.

Dal breve scambio di vedute tra i due studiosi, sotto riprodotto, mi sembra di notare come non solo Ferrari – come egli dice – ci presenti un Parmenide “revisionista ed equi-

---

pare con lui in Messico al Symposium Platonicum 1986 di Città del Messico e poi al II Symposium Platonicum di Perugia. Tralascio tutto il resto. Auguri Livio!

<sup>1</sup> A proposito della prima parte del dialogo Ferrari dice: “Le obiezioni che il personaggio di Parmenide rivolge nella prima parte del dialogo alla concezione delle idee abbozzate da Socrate esprimono, a mio avviso, un punto di vista filosofico sostanzialmente riduzionista ed equiparazionista, il quale, pur concedendo al giovane Socrate l’esistenza di due tipi di enti, le entità spazio-temporali e le idee, finisce per attribuire a queste ultime i medesimi caratteri logici ed ontologici degli individui empirici” (Casertano *et al.* 2015: 149). A proposito della *gummasia* nella seconda parte dice: “Casertano, a differenza di altri interpreti, non arriva a fare di Parmenide il campione della dialettica platonica, il rifondatore della teoria delle idee. Tuttavia egli sembra, sia nelle pagine contenute in questo volume sia in altri contributi, concedere un notevole credito a ciò che Platone fa dire a Parmenide nel corso dell’esercizio, come se le tesi ivi esposte rispecchiassero effettivamente il punto di vista dell’autore. A me sembra, al contrario, che al di là delle dichiarazioni (talora un po’ retoriche e comunque enfatiche, di ammirazione e di riconoscimento per la grandezza ‘aurorale’), Platone manifesti persistenti riserve nei confronti di Parmenide. In altre parole non credo che il personaggio di Parmenide sia uno dei *prosōpa* ai quali Platone ha affidato l’espressione del proprio punto di vista” (Casertano *et al.*: 150). E conclude dicendo: “Vorrei dunque chiedere a Casertano di precisare meglio, anche alla luce delle mie riserve, il ruolo strategico che l’autore dei dialoghi assegna al personaggio di Parmenide” (Casertano *et al.*: 150). A lui, per la prima parte, Casertano risponde: “Sono d’accordo con Ferrari che per Platone Parmenide rimaneva sempre un maestro, in particolare per la forza dei suoi ragionamenti deduttivi e sono d’accordo anche sul fatto che Platone vedeva un limite di Parmenide nella sua prospettiva, diciamo così, “naturalistica”, che lo portava a trattare le idee alla stregua degli individui empirici” (Casertano *et al.*: 222). E per la seconda parte risponde così: “Quello su cui però

parazionista”, ma che anche Casertano, a sua volta, ce ne presenti un altro, anche questo, se non “revisionista”, quanto meno “equiparazionista”, sebbene a parti invertite: mentre Ferrari ce lo presenterebbe, per così dire “al ribasso”, nel senso che il suo Parmenide assomiglierebbe le idee alle caratteristiche dei suoi partecipanti sensibili, Casertano, al contrario, ce lo presenterebbe “al rialzo”, nel senso che nella sua interpretazione le idee verrebbero tutte equiparate alla stessa idealità che sarebbe quella delle idee “separate” (*chōris*) e “in sé e per sé” (*auto kath’ hauto*), senza fare distinzioni, almeno esplicitamente, tra “piano ideale” delle idee che – come nota, a mio avviso, opportunamente Ferrari – possono essere considerate “simmetriche” alle caratteristiche dei loro partecipanti sensibili, e “piano ideale” delle idee “asimmetriche” che restano del tutto “distinte” e “separate”.

Da questo punto di vista mi pare che nessuna delle due interpretazioni ci presenti un Parmenide che rappresenti la figura di Platone come adeguata allo svolgimento ‘drammatico’ del dialogo. Mi sembra, invece, che se consideriamo i due punti di vista come facenti parte integrante entrambi, ma a pari titolo, dello sviluppo del *Parmenide*, l’immagine e il ruolo di Parmenide potrebbero risultare più confacenti alla struttura bipolare del dialogo e allo stesso Platone come autore del ‘dramma’.

Forse le due interpretazioni si potrebbero considerare come due facce della stessa moneta, con la differenza che, mentre quella di Casertano (Casertano *et al.* 2015: 82–83) costituirebbe la parte ‘metafisica’ del ‘fronte’, per il fatto di mostrarsi più vicina al ‘prodigio’ auspicato da Socrate rispetto ad un *tis* in grado di farlo meravigliare di questo (*Prm.* 129e5–6), e questo *tis* sarebbe Parmenide, quella di Ferrari ne costituirebbe la parte del ‘retro’, in quanto metterebbe in evidenza la vicinanza delle idee agli aspetti sensibili dei partecipanti fenomenici e con questa, però, anche le insufficienze teoriche di varie relazioni fra di loro, specialmente di quella di ‘partecipazione’, che verranno criticate da Parmenide nella prima parte del dialogo dal punto di vista concettuale, ma anche nella seconda parte, nella *gymnasia*, dal punto di vista proposizionale-attributivo e partecipativo, come già preannunciato in *Prm.* 134e9–135a3 e *Prm.* 135b5–c4.

Da questo punto di vista, mentre la parte del ‘fronte’ di Casertano guarderebbe in avanti verso il *Sofista*, quella del ‘retro’ di Ferrari guarderebbe all’indietro verso il *Fedone*, dove per la prima volta è stata ufficialmente presentata la teoria delle idee separate con la sua esigenza causale, ma dove anche questa mancata esplicitazione causale ha incominciato da subito a mostrare la sua difficoltà esecutiva. A questo si potrebbe anche aggiungere quanto dice Socrate rispondendo alla obiezione di un *tis* (che ritengo possa essere

---

non sono ancora d’accordo con Ferrari è che nella *gymnasia* Parmenide tratti gli oggetti della discussione come delle entità fisico-temporali *tout court*. Lo spazio e il tempo entrano certamente come fattori nella determinazione delle caratteristiche dell’idea dell’uno, ma come fattori ideali che concorrono alle diverse caratterizzazioni (e conclusioni). Le varie ‘conseguenze’ dell’esame dialettico (è uno e molteplice, è e non è, è conoscibile e non è conoscibile, è nello spazio e nel tempo e non lo è e così via), sono tutte conseguenze che si collocano sul piano delle ‘ipotesi’ cioè su di un piano ideale che derivano dall’esame di idee e delle connessioni tra di esse che volta a volta decidiamo di stabilire e mi pare che queste conseguenze non possano stabilirsi *sic et simpliciter* su di un piano fisico-temporale”.

Antistene, come ho cercato di evidenziare nel mio 2019: 26–41) a proposito dell'ingenerabilità delle idee contrarie, quando dice:

ma quei [contrari] in se stessi (*auta*) affermiamo che mai (*pote*) vorranno generarsi reciprocamente (*etelēsai genesin allēlōn dexesthai*) (Pl. *Phd.* 103a4–c2),

e, rilanciando la controbiezione al *tis*, aggiunge quanto già detto qualche riga prima:

siamo allora d'accordo del tutto (*haplōs*), disse egli, che giammai (*mēdepote*) il contrario sarà contrario a se stesso (*enantion heautōi to enantion esesthai*) (Pl. *Phd.* 103c7–8),

il cui superamento costituisce il contenuto del 'prodigio' auspicato dal giovane Socrate in *Prm.* 128e5–130a2 (sull'ambiguità della partecipazione di *enantion* in *Phd.* 103a4–c4, vd. Mazzara 2020: 34–51 e n. 9).

### 1) Prime difficoltà dell'idea di partecipazione nello stesso *Fedone*

In Pl. *Phd.* 100c9–e3 Platone dichiara con molta chiarezza e direi anche con molta onestà di non essere in grado di dire di che relazione si tratti, se di 'presenza' (*parousia*) o di 'comunanza' (*koinōnia*) o di qualche altro tipo di relazione. L'incertezza iniziale di questa relazione causale non ben determinata, che già Platone aveva ben avvistata, fa presto a mostrare – come ho detto – la sua insufficienza a cominciare già dallo stesso *Fedone*. Infatti, quando Platone vuole dimostrare l'anima come 'immortale' (*athanatōn*), prima di arrivarci sente l'esigenza di fornire degli esempi esplicativi del metodo da seguire (Pl. *Phd.* 105b8–c2).

In questi esempi Centrone mostra la presenza di contraddizioni anche nelle idee, allorché scrive:

In questo frangente l'anima (o il fuoco e la febbre degli esempi) si presenta come un fattore causale di tipo efficiente, che spiega completamente in che modo un ente possa venire a partecipare della vita o perderla e dunque sopperire alle carenze informative della risposta precedente. Ciò suscita perplessità perché Socrate sembra ricorrere a cause dello stesso genere di quelle usate dai fisiologi criticati in precedenza, contro le quali potrebbero essere mosse le medesime obiezioni: un abbassamento eccessivo di temperatura, l'opposto della febbre, genera ugualmente malattia, non necessariamente il caldo sarà causato dal fuoco (Centrone 2000: XXX–XXXI; vd. anche Fronterotta 1998: 110, n. 14).

Qui nel *Fedone*, per sfuggire a cause insicure e contraddittorie come questa e da altre cause come quelle mostrate in *Phd.* 100c9–102a10, da attribuire probabilmente a fisiologi come Anassagora ed altri, Socrate si rifugia in 'ipotesi' e '*logoi*' "ideali"; da qui teorizza

l'esistenza delle idee separate con la loro funzione causale e con queste si lancia a definire l'immortalità dell'anima, pur essendo ben consapevole di non essere in pieno possesso dei mezzi logici con cui padroneggiare quanto meno questo strano concetto di 'partecipazione' (vedi Mazzara 2020: 41, n. 9).

Così il vecchio Socrate del *Fedone*, nel lasciare il suo testamento agli allievi, prima di morire, si è trovato nell'equivoco di credere che sarebbe bastato sapere che l'essere delle cose fenomeniche dipende da cause eponime esterne, dalle idee, per essere in grado di definirne la partecipazione con sicurezza e senza contraddizioni. Ma si sbagliava, e sarebbe forse quello che avrebbe capito Platone e a cui vorrebbe forse porre rimedio, per cui ora, prima di lanciare 'lo Straniero di Elea' a definire chi è il 'sofista' e in che cosa si distingue dal 'politico' e dal 'filosofo', vuole impadronirsi bene dei mezzi logici atti a trovare eventuali contraddizioni tra i *logoi* e le ipotesi stesse sul piano 'ideale'.

Allora egli in questo dialogo incaricherebbe di questo compito il vecchio Parmenide, il quale, su esplicita richiesta del giovane e inesperto Socrate, si affretta a consigliargli, prima di lanciarsi anche lui a definire le virtù (Pl. *Prm.* 135c8–d1), di esercitarsi in quella attività considerata dalla gente comune come una chiacchiera (*adoleschia*), ma necessaria per non lasciarsi sfuggire la verità. Evidentemente si tratta della logica dei *logoi* nelle idee fra di loro e con i fenomeni (*Prm.* 136b1–6), e di esercitarsi in questa attività secondo il 'modo' (*tropos*) che Zenone aveva utilizzato per mettere in crisi il mondo sensibile (Pl. *Prm.* 135c8–d8), ma anche per trovare come poterne uscire, almeno per l'opinione del giovane Socrate di Platone.

Parmenide, allora, suggerisce di esercitarsi – si noti – non solo secondo il suo metodo, il quale, come ha rilevato Casertano (Casertano *et al.* 2015: 82–83), in ciò condiviso da Ferrari (Casertano *et al.* 2015: 148), è rigorosamente deduttivo, in quanto tiene conto non solo della 'qualità' ma anche del 'vigore' e della 'coerenza logica delle argomentazioni', ma anche secondo il metodo di Zenone, che si fonda su una dialettica di tipo aporetico e paradossale e quindi più flessibile della sua, che sarebbe troppo rigida nelle deduzioni (Pl. *Prm.* 136d2–e3). Il metodo di Zenone, infatti, avrebbe un doppio scopo: 1) quello di evidenziare eventuali contraddizioni nella logica che gestisce i fenomeni fisici come lo spazio e il tempo ed altri principi, e 2) attraverso questo primo momento critico, in cui tenta di dimostrare che 'i molti non sono' (*ou polla einai*), successivamente e indirettamente anche quello di 'portare aiuto' (*boētheia* – Pl. *Prm.* 128c6) e sostenere la tesi del Parmenide storico e naturalista secondo cui 'il tutto è uno' (*hen einai to pan* – Pl. *Prm.* 128a8).

Questo metodo è proprio quello che Socrate sta vedendo messo all'opera nel libro di Zenone intanto che sta assistendo in casa di Pitodoro alla sua lettura. Egli si accorge che in questo libro, e non solo nel Poema di Parmenide, i vari argomenti sono sostenuti da 'numerossissime' (*pampolla*) e 'grandissime' (*pammegethē*) prove 'testimoniali' (*tekmeria*) (Pl. *Prm.* 128a4–b6), e queste prove non potrebbero essere altre che quelle dei paradossi

della freccia che in volo sta ferma, dell'Achille che non riesce a raggiungere la targatura, del corridore che non riesce a fare il primo passo, della dicotomia, etc.

Da questa sottolineatura esplicita da parte di Parmenide rivolta a Socrate di esercitarsi secondo il *tropos* di Zenone (a cui, per esercitarsi meglio, aggiunge alle prove dell'ipotesi positiva 'se i molti sono' la controprova negativa dell'ipotesi 'se i molti non sono', e ancora la relazione dell'uno in rapporto a se stesso e in rapporto agli altri e viceversa – Pl. *Prm.* 135e8–136c5) si potrebbe già intuire quale potrebbe essere stato il ruolo che Platone avrebbe voluto affidare al personaggio di Parmenide.

## 2) Doppio ruolo di Parmenide come obiettore e come difensore della teoria delle idee

Questo ruolo potrebbe consistere in quello di fare di lui: 1) il critico che riporta nelle idee l'aporia contraddittoria che Zenone aveva portato nel mondo del sensibile, e ciò probabilmente in accordo con il *tis* che in *Prm.* 133b4–c1 e 134e9–135b2, per due volte, aveva obiettato alle idee, e 2) contemporaneamente il difensore di tale teoria come un analogo Zenone in quanto aiutante nei confronti di essa, il quale prima la critica e poi prova non a ricostruirla direttamente (che non è stato il compito di Zenone rispetto al Parmenide storico e che ora qui non sarebbe neanche quello Parmenide rispetto a Platone), ma ad esercitarsi – come sostiene Ferrari – al fine di mettersi in condizione di sapere distinguere tra modi diversi di intrecciare le idee e, di conseguenza, di sapere trovare e indicare possibili "vie di fuga" dalle contraddizioni nei *logoi* delle idee di tipo 'simmetrico' messe in evidenza dal Parmenide 'fisicista', come sottolinea Ferrari, per andare eventualmente verso quelle di tipo 'asimmetrico' e 'metafisico', messe in evidenza sempre dallo stesso Parmenide, ma non più come 'fisicista', bensì come 'metafisico', aperto a temi ideali come teorico di un "ente di ragione", come forse lo definirebbe Rossetti (2020: 76–80), e a cui si richiamerebbe Casertano (Casertano *et al.* 2015: 80–83; su ciò, ad es., vd. *infra*, quanto scrivo sul rapporto dell'*holon* come 'struttura' con le sue parti nel paragrafo 5 al punto 2, e la differenza con l'*holon* e le sue parti come 'somma' di *Prm.* 142c7 ss. in H1.D2).

*Qualche indizio da alcuni dettagli:*

1. dal fatto che è Parmenide stesso che si pone il problema di cosa fare della 'filosofia' senza le idee (Pl. *Prm.* 135b5–e6): ciò implicherebbe un atteggiamento di apertura verso il 'mondo ideale' diverso da quello 'fisico' di cui è un rappresentante e a cui si riferisce Ferrari nella sua ricostruzione del personaggio di Parmenide;
2. dal fatto che Zenone sorride insieme a Parmenide nel notare l'entusiasmo mostrato dal giovane Socrate alla fine del suo discorso su ciò che potrebbe meravigliarlo (Pl. *Prm.* 130a3–7), come, se non condividesse tutto ciò che egli dice, quanto meno apprezzasse il suo entusiasmo per i *logoi*, con grande sorpresa di Pitodoro, fedele allievo di Zenone, 'fisicista' anche lui, nel vedere i due amici ammirati del giovane Socrate, che di fatto smentisce le loro opinioni 'fisiciste';

3. dal fatto che Zenone si compiaccia di sentire Parmenide che svolge la sua tesi ‘se l’uno è’, perché è ‘da tempo’ (*dia chronou*) che non lo sente (Pl. *Prm.* 136e3–4), da cui potremmo capire che Parmenide era andato oltre il se stesso del Poema a cui Zenone aveva creduto di portare aiuto, quando era giovane, ma inutilmente, come lo stesso Parmenide si incaricherebbe di smentire (vd. la prima ipotesi ‘se l’uno è’ in Pl. *Prm.* 137b6–142a8 – H1.D1), aprendosi a temi ‘ideali’ e ‘metafisici’ che Zenone non conosceva, che potrebbero essere quelli ai quali si riferisce Casertano.
4. Un indizio particolare di questo doppio ruolo di Parmenide e del suo metodo zenoniano potrebbe essere quello che avrebbe forse indotto Platone ad aprire il dialogo con l’entrata in campo degli Anassagorei. Costoro, d’improvviso, irrompono sulla scena e, aprendola, sono presentati come ‘veri filosofi’ (*mará philosophoi*) (Pl. *Prm.* 126b8), e come tali si dimostrano subito interessatissimi non al libro di Zenone che, essendo stato rubato, probabilmente già conoscevano, ma ai *logoi* che accompagnarono la lettura di questo libro con cui una volta, in occasione delle grandi Panatenee, si cimentarono Parmenide, Zenone e Socrate ad Atene, in casa di Pitodoro. Io credo che Platone, con questo inizio con gli Anassagorei, abbia voluto segnalarci che il *Parmenide*, con il suo desiderio di ‘riscrivere’ la teoria delle idee, riparta da dove questa era cominciata e dove, per certi versi, forse era anche finita con l’indeterminata definizione dei concetti di ‘partecipazione’, di ‘contrarietà’, di ‘identità’ ed altri, come vedremo, avendo affidato allo stesso personaggio di Parmenide il doppio compito: 1) come *naturalista*, di far valere le sue critiche a certe idee che si potevano assimilare ai partecipanti fenomenici, come ha messo bene in evidenza Ferrari nella sua *Introduzione* al dialogo (2019<sup>8</sup>), e 2) come teorico di un *ente di ragione*, come Rossetti intende l’*eon* di questi (vd. Rossetti 2020: 87), quello di aprirsi verso il campo ‘ideale’ più proprio delle idee distinte e separate, che saranno riprese e sviluppate nel *Sofista*, come sottolinea Casertano.

**3) Pl. *Prm.* 135d3–e4. Perché il vecchio Parmenide suggerisce al giovane Socrate di esercitarsi secondo il *tropos* di Zenone e poi, per esercitarsi meglio, anche secondo il suo metodo (Pl. *Prm.* 135e8–136c5)**

Prima di rispondere a questa domanda vorrei riprendere un passo di Rossetti (2020: 121) al fine di avere ben presente in che cosa esattamente si distinguono i due metodi dialettici:

È interessante notare che, mentre Parmenide, nel trattare di essere e non essere, aveva ripetutamente invitato a pensare che, posti di fronte alle necessità, non rimane che arrendersi, accettare, riconoscere che certe conclusioni sono necessarie e altre impossibili, e che di fronte alla necessità si può solo arrettrare, Zenone dà modo di misurarsi con un’intera gamma di necessità o impossibilità diverse, di prenderci confidenza e, perché no, di sospettare che non siano tutte altrettanto ineludibili come può sembrare a prima vista. (...) In effetti, anche se nel *Parmenide* Zenone sembra non avere sviluppato una pari familiarità con la nozione di possibilità/impos-

sibilità, l'Eleate più giovane potrebbe aver incoraggiato il suo uditorio virtuale a pensare che una soluzione ci deve essere e quindi che l'impossibile (es. raggiungere la tartaruga) potrebbe anche rivelarsi – e cioè tornare ad essere – perfettamente possibile, salvo a capire come ciò possa accadere.

Se possiamo accettare questa differenza, allora la domanda che mi pongo prima di questa è quest'altra: perché Platone, nell'unificare i due metodi da raccomandare al giovane Socrate, affida questo compito al vecchio Parmenide come suo portavoce?<sup>2</sup> Inizio prima da qui.

### 3.1 Perché Parmenide

Io credo che Platone abbia affidato questo compito al personaggio di Parmenide per l'autorevolezza riconosciutagli non solo da lui, ma anche da tutti quelli che a vario titolo si sono occupati e si occupano di quello che egli chiama *philosophia* in *Pl. Prm.* 135c1 e di indagini *peri phuseōs*. Poteva quindi più facilmente essere riconosciuto come il padre 'nobile' di tutti costoro. Avendo Platone in mente probabilmente di rivedere la sua teoria delle idee del *Fedone*, dove, come ho detto, restavano irrisolti temi come quelli della 'partecipazione' sopra vista e dei 'contrari' nelle idee già contestati dall'Anonimo in *Phd.* 103a4–c4 cit., che ritengo possa essere presumibilmente Antistene, come ho evidenziato: per il *Fedone* nel mio 2019: 26–41 e nel mio 2020: 58–59, e per il *Parmenide* nel mio 2022: 89–93, e volendosi mostrare non prevenuto nei confronti di essa, né polemico con chi non la pensava come lui (come invece avrebbe fatto nel *Fedone* con l'Anonimo e con le conseguenze polemiche che sappiamo, vd. Mazzara 2020: 60–61), lascia parlare questo personaggio come suo portavoce, perché ai suoi occhi, credo, poteva costituire il segno della correttezza e della ragionevolezza nella trattazione dei *logoi* e delle ipotesi che di volta in volta potevano venire prospettati.

A ciò si aggiunga che in *Prm.* 135a3–b2 Parmenide aveva avvertito che è proprio di un uomo molto dotato (*euphuous*) capire (*mathein*) che esiste un genere e una sostanza in sé e per sé per ciascuna cosa, ma dopo avere scoperto ciò, specifica aggiungendo che

---

<sup>2</sup> Opportunamente Sayre (1983: 281, n. 60) nota come Parmenide in *Prm.* 135a8, a proposito del *tropos* con il quale invita il giovane Socrate a esercitarsi, nel raccogliere gli argomenti in otto ipotesi "takes the some form as the treatise of Zeno". A sostegno di questa ipotesi sostiene che la forma condizionale dell'argomento è indicata dal punto di vista grammaticale in vari passi con la comparsa frequente degli ottativi con *an*. Inoltre, richiamandosi a Cornford (1939<sup>1</sup>, 2002), che cita l'uso dell'ottativo in *Prm.* 145a6, dove questo potrebbe essere tradotto con "potrebbe avere" ("might have"), ritiene che l'enfasi che Cornford dà a questo ottativo non confligge necessariamente e del tutto con il frequente uso di *anagkē* in questa sezione del dialogo, e dice come potrebbe esprimersi la deduzione ipotetica: "I suggest that the form of inference is If..., then necessarily there might be". Sono d'accordo con Sayre perché questo mi conferma nella mia ipotesi che a Parmenide sia stato dato il doppio compito di obiettore e di aiutante della teoria delle idee separate attraverso l'uso congiunto del suo metodo rigorosamente deduttivo e di quello aporetico-paradossale di Zenone più aperto a varie soluzioni e più possibilista del suo.

è proprio di un uomo ancora più ammirevole essere in grado di saperlo insegnare ad un altro, il quale sia in grado anche lui di riesaminare per conto suo in modo sufficiente tutte queste difficoltà e non accoglierle passivamente o senza interesse.

Questo implica una certa responsabilità di carattere ‘didattico’ da parte di chi conduce l’indagine e specialmente un “esercizio” che possiamo dire ‘di scuola’, che qui è l’Accademia. In tal senso non ci sarebbe niente di meglio che affidare a Parmenide come ‘fisicista’, che riscuote la fiducia di altri ‘fisicisti’ come lui o che a lui in qualche modo si richiamano, il compito di trovare gli aspetti negativi e insostenibili o presunti tali della teoria delle idee ed eventualmente anche quelli positivi che per lui sicuramente ci sono, come Platone gli fa dire in *Prm.* 135c5–6, anche a costo di partire da premesse lontane e che possano apparire o anche essere delle ‘chiacchiere’ inutili per uno come Platone che crede nelle idee, ma non per uno come Antistene o qualche altro che non ci crede. Sarebbe allora in nome della ragionevolezza e dell’imparzialità che Platone sceglierebbe Parmenide come il suo portavoce e non solo per gli aspetti positivi delle idee, ma anche per quelli negativi, dando voce anche a coloro che non la pensavano come lui.

Ritorno all’argomento di sopra proponendo un’ipotesi per capire meglio, se possibile, il senso dell’“esercizio” secondo il *tropos* di Zenone raccomandato al giovane Socrate, e con questo anche quello dello stesso dialogo.

### ***3.2 Una chiave di lettura nell’ammirazione di Socrate per il coraggio manifestato da Zenone insieme allo stesso Parmenide in Prm. 129d6–130a2***

Io credo che nell’enfaticizzazione da parte di Socrate del ‘coraggio’ mostrato da Zenone nel portare la sua critica nel mondo del sensibile possa trovarsi una chiave di lettura per intendere anche il senso del doppio ruolo assegnato a Parmenide e dello stesso dialogo, come ho detto. Questo è il testo:

Se invece, a proposito delle cose di cui parlavo poco fa, egli in primo luogo divide le forme in sé e per sé, considerandole separatamente (*chōris*), ad esempio somiglianza e dissomiglianza, molteplicità e uno, quiete e movimento e tutte le altre di questo tipo, e prova che queste forme in se stesse hanno la capacità di mescolarsi e separarsi (*sugkerannusthai kai diakrinesthai*), ebbene, – disse – io ne sarei straordinariamente ammirato, Zenone. Ritengo che questi temi tu li abbia trattati con coraggio (*tauta de andreiōs men panu ēgoumai pepragmatheusthai*). Ma, come dico, sarei certamente molto più ammirato se si fosse in grado di dimostrare che questa stessa aporia (*tēn autēn tautēn aporian*) è implicata in vari modi (*pantodapōs plekomenēn*) nelle forme stesse, di dimostrare cioè che si trova anche nelle cose conoscibili razionalmente (*houtōs kai en tois logismōi lambanomenois*), così come avete fatto (*diēlthete*) a proposito delle cose visibili. (trad. F. Ferrari)

Socrate si mostra straordinariamente ammirato del coraggio dimostrato da Zenone “in queste cose (*tauta*)”. Ma quali sono queste cose? Non è detto esplicitamente, ma poiché

un momento prima ha parlato delle forme contrarie che hanno la capacità di mescolarsi e di separarsi (*sugkerannusthai kai diakrinesthai*), è verosimile che egli si riferisca all'esperienza che Zenone ha fatto portando la logica dei suoi paradossi nella logica del sensibile per far presente che non si può avere una fiducia piena nella sensazione e quindi nella molteplicità così come nel movimento dei fenomeni sensibili. Anche la sensazione, infatti, potrebbe ingannarci. Questo avrà portato sicuramente Zenone a mettere a confronto un tipo di logica generalmente accolta dal senso comune e dalla fisica corrente con un altro tipo di logica più matematizzante e quindi più precisa, logica sconosciuta ai suoi contemporanei, che fa riferimento a concetti come quelli di 'spazio', di 'infinito', di 'grandezza', di 'atomo', etc. Tenendo conto del suo metodo dialettico paradossale, ma anche aperto (*planēs*), come lui stesso dice in *Prm.* 136e1–4 in accordo con il Poema (28.1.3), possiamo immaginare che egli stesso si sarà trovato – come suggerisce Rossetti (2023: 273–275) – di fronte al suo pubblico (virtuale) che gli avrebbe potuto chiedere, in qualche intervallo nella lettura tra un paradosso e l'altro, di vedere come potere uscire dall'*aporia*<sup>3</sup>.

Così infatti ha fatto realmente lo stesso Socrate chiedendo che gli fosse riletta la prima ipotesi del libro e chiedendo informazioni su come intendere i termini 'simile' e 'dissimile' a proposito del monismo parmenideo. Non sembra quindi strano che Zenone – per lo meno lo Zenone di Platone – abbia potuto tentare di offrire qualche soluzione e qualche via di uscita. E infatti – volendo essere più concilianti e volendo trovare qualche modo di superare la contraddizione tra le due logiche opposte – nulla vieta che egli abbia potuto ammettere che per il senso comune e la fisica corrente la freccia raggiunga il suo traguardo, che Achille raggiunga la tartaruga e che contemporaneamente anche la freccia stia ferma nel punto in cui si trova in ogni istante e che Achille non raggiunga la tartaruga secondo un altro tipo di logica che intreccia diversamente i dati fenomenici. Con una risposta di questo tipo si potrebbe giustificare il fatto che per Socrate sarebbe ancora più ammirevole chi fosse in grado di riportare questa stessa *aporia*, contraddittoria e paradossale nei sensibili, anche nelle idee, per vedere se e in che modo queste si possano o non si possano intrecciare tra di loro e con le cose sensibili.

Nel nostro caso, chi – e cioè Parmenide – si assumerà il compito di riportare nelle idee in modo simile le *aporie* dei paradossi che Zenone aveva portato nel sensibile, mettendo in contraddizione e dunque in discredito – almeno da certi punti di vista – la teoria delle idee, si assumerà anche il compito di Zenone, ma di un nuovo Zenone, non più giovane e aggressivo, ma più vecchio di prima e più disposto a compromessi (almeno nelle intenzioni di Platone, che si serve di Zenone, ma non è Zenone), al fine di trovare vie alternative e di fuga da queste nuove *aporie*, possibilmente paradossali anch'esse, che potrebbero venire evidenziate nel mondo delle idee considerate in modo simmetrico ai partecipanti sensibili. Socrate, infatti, dice chiaramente che i modi di intrecciare le idee sono di tanti tipi (*pantodapōs plekomenēn*), e non vi è soltanto quello 'riduzionista'

---

<sup>3</sup> Sul fatto che il libro di Zenone fosse costituito da "several arguments (*logoi*)", ciascuno dei quali conteneva "more than one sections", cfr. Cornford (2002: 57). Questi aggiunge che nella lettura di un'ipotesi, ciascuna delle conseguenze contrarie era stabilita "by a short argoment" (Cornford 2002: 57).

e ‘simmetrico’ di Parmenide come ‘fisicista’, ma vi è anche quello ‘metafisico’ messo in evidenza sempre dallo stesso Parmenide, il quale così potrà ricevere l’elogio di ‘coraggioso’ anche lui per le obiezioni paradossali alle idee, così come Zenone per le obiezioni al sensibile e per il loro superamento: questo, però, rimane non detto, implicito in quel *diēlthete* di *Prm.* 130a1.

Questo potrebbe essere il motivo per il quale Platone, come ho detto, assegna allo stesso personaggio di Parmenide i due ruoli opposti, perché il suo scopo sarebbe non soltanto di mostrare i punti deboli, o presunti tali, della sua teoria delle idee presentati da Parmenide ‘fisicista’, ma anche, attraverso questi, tornare a riproporla riveduta e corretta, per così dire, secondo un’esigenza avanzata dallo stesso Parmenide (*Pl. Prm.* 135c5–6), e per questo scopo il solo metodo di Parmenide ‘fisicista’ sarebbe stato insufficiente perché troppo rigidamente consequenziale, mentre quello di Zenone si sarebbe mostrato più duttile e aperto nei confronti di certe argomentazioni e nella ricerca di eventuali altri modi di connettere le idee, in accordo con *Prm.* 130a1–2, sopra citato.

#### 4) Le idee ridotte a concetti e forse a *noēmata en psuchais*

Da questo punto di vista la risposta di Casertano a Ferrari di essere troppo ‘fisicista’, risponde solo in parte alla richiesta di questi, che è quella di sapere se un personaggio come Parmenide, con le sue obiezioni tutte ‘fisiciste’, possa essere considerato uno dei *prosopa* di Platone.

Casertano risponde dicendo che le entità a cui fa riferimento il Parmenide di Ferrari sono troppo ‘fisiciste’, mentre bisogna riportarle sul “piano ideale” delle diverse “ipotesi”.

Il fatto però, a mio avviso, sarebbe che le entità a cui fa riferimento Ferrari, sarebbero già sul “piano ideale”. Infatti, egli (Ferrari 2019<sup>8</sup>: 62–63), pur riferendo la citazione di Aristotele su Eudosso (*Arist. Metaph.* 991a15–19) che all’interno dell’Accademia considerava le idee “mescolate” (*mixis*) alle cose sensibili partecipanti, si guarda bene dal farvi aderire Parmenide, mentre in un altro scritto (2010: 44) dice più esplicitamente che Parmenide “concepisce le idee come se si trattasse di entità fenomeniche di grado superiore, finendo in questo modo per smarrire il senso della loro alterità ontologica”.

Le idee, quindi, per Ferrari, secondo Parmenide sarebbero già sul “piano ideale” e non “fisico”, almeno, “*tout court*” nel senso, credo, di Eudosso. Come si spiega, allora, questa discrepanza tra idee che per Ferrari non sono “fisiche *tout court*”, ma che non sono neppure “idee distinte e separate”, come vorrebbe Casertano? Che significa “entità fenomeniche di grado superiore”? “Superiore” in che cosa? Ferrari non lo dice, ma l’os-

servazione che egli fa mi sembra pertinente per le ragioni che adesso dirò e per il richiamo che egli stesso fa a Simplicio soprattutto, e a Diogene Laerzio<sup>4</sup>.

Sarebbero – a mio avviso – gli stessi Socrate e Parmenide ad evidenziare il rischio di una certa riduzione delle idee ai concetti. L’invito prima di Socrate (Pl. *Prm.* 129e4–130a2) e poi di Parmenide (Pl. *Prm.* 135e3–4) a riportare nelle idee l’aporia, cioè la contraddizione che Zenone ha evidenziato nel sensibile, rimane equivoco. Infatti il “piano ideale” si coglie per Socrate con il *logismos* e per Parmenide con il *logos*, i quali però, prima di indicare gli *eidē* – questo sarebbe il senso di *kai an* in *Prm.* 135e3–4 (*kai eidē an hēgēsaito*) – in prima istanza indicano gli oggetti del pensiero in generale e dunque ‘concetti’, degli universali che riprendono le caratteristiche del piano sensibile di cui sono l’immagine e la rappresentazione. Ferrari, quando dice “entità di grado superiore”, si riferisce forse ai ‘concetti’? Non lo so. Di sicuro esplicitamente non lo dice. Per me è possibile che Parmenide si riferisca ai ‘concetti’, e ciò potrebbe essere confermato da due testimonianze indirette che sotto citerò (Ammonio e Simplicio).

Infatti, una possibile simmetria di queste idee con i concetti potrebbe avere una parte molto rilevante, soprattutto nell’“esercizio”. Come ho detto, Platone incarica Parmenide, come suo portavoce, di farsi lui stesso il responsabile delle critiche alla sua teoria delle idee e a cui lui non vuole sfuggire, visto che è possibile nel vasto mare dei *logoi* incontrare anche queste critiche. Infatti ci potrà sempre essere qualcuno come un Antistene, “(...) incapace di pervenire, mediante il ragionamento, a più alto intendimento” (che sarebbe quello delle idee separate), come riferisce in T 4 A Ammonio in *Porphyr. Isagog.* 40, 6–10 (vd. Brancacci 1990: 176), oppure, come si può capire abbastanza facilmente dalla controbattuta di Platone al suo collega, quando questi una volta ebbe a dire, discutendo con lui: “O Platone, vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità!”, e quello di rimando: “perché hai l’occhio con cui vedi il cavallo, ma quello con cui si scorge la cavallinità non lo possiedi affatto”, come ci informa Simplicio in *Cat.* 8b25, p. 208, 28–32 (vd. ancora Brancacci 1990: 176–178, T 3 A, e 183–186 per l’idea come prodotto mentale, e il mio 2020: 57, n. 37).

Se Parmenide pone gli *eidē* sul piano dei ‘concetti’, e aggiungerei anche sul piano dei *noēmata* secondo Antistene, è chiaro che non potrà essere considerato come un *prosopon* di Platone, come dice Ferrari. Sono quindi del tutto d’accordo con lui nella sua insistenza nel mettere in evidenza gli aspetti ‘fisicisti’ del personaggio di Parmenide, che rimarrebbe coerente con se stesso. Non sono però d’accordo sul fatto che lo sia sempre e in ogni occasione.

---

<sup>4</sup> Così scrive Ferrari (2019<sup>8</sup>: 81–82): “È probabile che anch’essa [l’ipotesi che le idee siano pensieri], al pari della concezione della partecipazione come ‘mescolanza’ sopra discussa, rifletta un punto di vista effettivamente espresso all’interno dell’Accademia nell’ambito del dibattito sulla natura delle forme. Una testimonianza in questo senso è forse offerta da Simplicio, il quale ci informa che presso la scuola di Eretria si sosteneva che le qualità (cioè le proprietà, i predicati) fossero ‘concetti puri’ (*psylai ennoiai*), vale a dire pure nozioni della mente. Lo stesso Diogene Laerzio, inoltre, citando un certo Alcimo, riporta l’opinione secondo la quale Platone (proprio nel *Parmenide*?) avrebbe inteso ciascuna idea come un pensiero (*noēma*)”. Per me è interessante la citazione dell’opinione di Alcimo e la supposizione in parentesi che il riferimento sia proprio al *Parmenide*. Sulla concezione antiplatonica degli Eretrici, vd. Brancacci (1990: 178).

Ci sarebbero almeno tre casi segnalati dallo stesso Ferrari, ma non riconosciuti come possibili vie di fuga dalla simmetria, nei quali si profilerebbe un Parmenide ‘metafisico’ e non più ‘fisicista’: 1) uno in H1.D2, l'*exaiphnēs*, l'unico in cui però Ferrari riconosce la vicinanza con il Platone delle idee separate; 2) uno in H1.D3, che riguarda il concetto di *holon*, che non si risolve nelle parti; e 3) un altro in H2.D1, che riguarda il superamento della sovrapposizione dell'essere esistenziale con quello predicativo di ascendenza gorgiana; e 4) a questi ne aggiungerei un altro segnalato da Migliori (2000: 256–258) e ripreso da Ferrari (2019<sup>8</sup>: 288 n. 133), che parla di “gesto riparatore” a proposito di *Prm.* 148a3–6 (su cui vd. la mia lettura di questo argomento in Mazzara 2022: 111–119).

### 5) Alcune possibili vie di fuga dal Parmenide ‘fisico’ al Parmenide ‘metafisico’

1) In H1.D2, a proposito dell'‘istante’, Ferrari dice (2019<sup>8</sup>: 154–155):

Ma se c'è una parte nella quale il lungo esercizio di Parmenide accenna a punti di vista vicini alla sensibilità teorica di Platone, non avrei dubbi nel sostenere che questa parte è la sezione contenente la trattazione dell'istante.

E aggiunge:

In realtà, come dimostra l'esempio dell'istante, dall'esercizio non sono affatto assenti spunti teorici interessanti e significativi. Il problema è che Parmenide sembra la figura meno adatta a gestirli con la dovuta accortezza.

Se Parmenide sembra la figura meno adatta a gestire questi “spunti teorici interessanti e significativi”, come si fa a non ammettere che Parmenide, introducendo questi “spunti teorici”, proprio perché “interessanti e significativi”, sta andando contro il suo solito atteggiamento a favore delle idee ‘simmetriche’ e ‘riduzioniste’? Il tempo, l'‘ora’ (*nun*), è qualcosa di *metaxu*, che non può essere ridotto né al passato, né al futuro e neppure al presente, come veniva inteso di solito negli altri due casi precedenti (H1.D1, H1.D2); è qualcosa di *atopon*, che non ha luogo nel tempo, e così non è né ‘simmetrico’ né ‘riducibile’ all'essere e al divenire, come sostiene lo stesso Ferrari (2019: 154).

Il fatto è, come giustamente sottolinea Ferrari, che la *gymnasia* è un esercizio il cui compito, però, non sarebbe quello di sviluppare in modo esplicito le varie conseguenze delle diverse ipotesi, ma più semplicemente quello di mostrare zenonianamente che ci sono diversi modi di intrecciare le idee. Non si tratterebbe, quindi, a mio avviso, di gestire questi “spunti teorici”, ma soltanto di prendere atto che ci sono anch'essi tra i possibili *logoi* nel “grande mare”.

Se poi si prende in considerazione la mia ipotesi, e cioè il fatto che a Parmenide sia stato dato un doppio ruolo con precise distinzioni e funzioni critiche, il problema di considerarlo come il meno adatto a gestire tali spunti interessanti e significativi non

solo non si pone, ma sarebbe già risolto in partenza, perché farebbe parte del suo ruolo di critico e di oppositore alle idee in sé e per sé e separate. La stessa cosa si potrebbe dire per l'accusa a Platone di "anacronismo" (Ferrari 2019<sup>8</sup>: 139).

2) In H1.D3, il contrasto tra il Parmenide 'fisicista' e quello 'asimmetrico' e 'metafisico' sembra ancora più evidente. Ferrari scrive (2019<sup>8</sup>: 137):

In questo caso, l'intero non si esaurisce nelle sue parti costitutive, non costruisce cioè la sua identità in termini di "composizione", ma rappresenta una struttura "trascendente" che unifica le parti senza esaurirsi in esse. È possibile che in questa riflessione siano contenuti i germi di una "ontologia della struttura", alternativa nei confronti della "ontologia della composizione" presupposta in H1.D2; del resto, il problema dell'unità-molteplicità di ciascuna idea, cioè di come un *eidos* possa rimanere unitario e contemporaneamente presentare una pluralità di articolazioni interne e relazioni con altri *eidē*, assume effettivamente un'importanza centrale nell'ultimo Platone, come il *Sofista* e soprattutto il *Filebo* mostrano abbondantemente.

Qui addirittura Ferrari con molta precisione individua la struttura interna dell'*holon* che non si risolve nelle sue parti ma include la relazione tra l'uno e i molti senza che l'uno perda la sua autonoma identità, che era proprio quello che il giovane Socrate si auspicava da un *tis* in grado di farlo meravigliare.

Si noti come questa opposizione tra "ontologia della composizione" e "ontologia della struttura" richiami la critica di Platone al secondo senso di *logos* attribuito ad Antistene in *Tht.* 203a1–206a1 (vd. Mazzara 2010: 233–242; Mazzara 2014: 131–140; Mazzara 2020: 86–87. Vd. anche Brancacci 1990: 226–240). Questa interferenza con il *Teeteto* potrebbe spiegare il perché Parmenide è riluttante ad affrontare il "grande mare" dei *logoi*, sebbene l'"esercizio" si svolga tra amici e in privato. In tal senso, perché avere tanta paura al punto da paragonarsi al "cavallo di Ibcico" (Pl. *Prm.* 136e5–137b4)? Questo vorrebbe dire che l'"esercizio" non si esaurisce nel senso di un semplice "esercizio preparatorio" (cfr. Ferrari 2019<sup>8</sup>: 145) della mente per giovani apprendisti filosofi, ma sotto la cenere di esso, per così dire, si intravedono le lunghe ombre della "gigantomachia".

3) Il caso di H2.D1 (Pl. *Prm.* 161e3–162b8) "se l'uno non è" si presenta come una forma di sovrapposizione dell'essere esistenziale su quello determinato. Ferrari è convinto che in questo caso prevalga l'aspetto determinato su quello esistenziale, al contrario di ciò che secondo lui sosterebbe Casertano. Questi, però, dopo essersi chiesto in forma interrogativa: "si può parlare dell'esistenza pura e semplice di un qualcosa senza allo stesso tempo parlare del suo essere determinato così e non così?" (Casertano *et al.* 2015: 223), gli risponde così:

Credo che Ferrari potrebbe essere d'accordo con me sul fatto che è impossibile o per lo meno estremamente difficile, separare, nel e con il discorso, la 'pura' esistenza dall'esistenza 'determinata', o in altri termini, l'esistenza dall'essere.

Questo che dice Casertano va bene, ma a patto che non significhi trascurare la funzione del *desmos* che, nel “difficile passo” in *Prm.* 162a4–b8, serve proprio a distinguere, se non a “separare”, l’essere determinato dell’“uno che non è” dall’essere determinato dell’“uno che è”, perché questo significherebbe vanificare lo sforzo di Platone per uscire dall’equivoco gorgiano secondo cui “se il non essere è non essere, l’ente è ente, nulla meno sarebbe il non ente dell’ente; infatti il non ente è non ente e l’ente [è] ente, cosicché nulla meno sono di quanto non sono i fatti (*ouden mallon einai ē ouk einai ta pragmata*, vd. *idios apodeixis in p.t.m.o.*)”, come lui stesso si è sforzato di chiarire nelle pagine 83–86 precedenti.

Dice ancora Casertano (Casertano *et al.* 2015: 85):

In altre parole se il principio parmenideo della coincidenza tra piano della realtà e piano del linguaggio vale ancora, esso viene qui articolato e dialettizzato: non solo essere e non essere appaiono strettamente legati sul piano del nostro linguaggio, ma anche esistere e non esistere. Il fatto è che né l’essere né il non essere, né l’esistere né il non esistere, possono più essere intesi in senso assoluto, ma solo relativamente, dialetticamente.

In questo senso mi chiedo se a un personaggio ‘fisicista’, ‘mereologico’ e ‘riduzionista’ come ci è apparso Parmenide in precedenza nella ricostruzione di Ferrari, può essere attribuito un atteggiamento così dialetticamente impegnato sul fronte delle idee determinate in senso platonico, come richiede giustamente lo stesso Ferrari. A me sembra di no, tanto più che l’equivalenza del Parmenide del Poema tra essere e dire, secondo la testimonianza di Proclo (*legein = legein ti = legein to on = alētheuein*, in *Cra.* 37 = A 15 G – vd. Brancacci 1990: 256–257), aveva prodotto in Antistene un rifiuto della nozione di verità, in quanto credeva di non potere avere i mezzi per distinguere tra piano ontico dell’essere e piano logologico del dire, che qui invece è il campo teoretico su cui ora Platone si starebbe impegnando (vd. Mazzara 2022: 111–119). In sostanza, in questo passo il Parmenide di Platone starebbe ripristinando il ‘principio di identità’ attraverso quello di ‘non contraddizione’ (e le due funzioni del *logos infra* dette), messo in dubbio prima da Gorgia e poi da Antistene (sulla scientificità del *desmos* vd. *Pl. Men.* 98a).

Se però ci atteniamo alla risposta sopra citata di Casertano a Ferrari, mi sembrerebbe che essa non soddisfi la richiesta di Ferrari sul perché in questo caso prevalga l’aspetto determinato dell’“uno che non è” su quello esistenziale, che c’è pure ma che non è predominante. Stando alla funzione discriminante del *desmos* (*Pl. Prm.* 162a4) messo in campo da Platone, il senso determinato richiesto da Ferrari verrebbe messo in primo piano, a mio avviso, per cui l’essere dell’“uno che non è” viene distinto dall’essere dell’“uno che è” attraverso il *logos* stesso, attraverso cioè la “negazione” (*apophasis*) di uno dei due contrari rispetto all’altro e l’“affermazione” (*phasis*) dell’essere di ciò che ciascun contrario è (su questa doppia funzione del *logos* vd. *Soph.* 263e12), per cui l’“uno che non è” non ha l’essere dell’“uno che è” e viceversa, e ciascuno viene legato in primo luogo alla propria

identità e in secondo luogo, ma contemporaneamente e dialetticamente, all'esclusione e alla negazione dell'identità del suo contrario (su ciò vd. Mazzara 2005: 58–61).

Qui si potrebbe aggiungere che il Parmenide 'fisicista' di Ferrari cederebbe il passo al Parmenide 'metafisico' di Casertano e al suo metodo rigorosamente deduttivo ma, a mio avviso, di ispirazione dialettica zenoniana in quanto cercherebbe vie di uscita dall'*impasse* riduzionista dell'equivoco gorgiano e direi anche antistenico.

4) Parmenide, in *Prm.* 148a3–6, dopo avere considerato identico e diverso in sé come contrari (*enantia*) e dopo avere escluso che l'identico sia nel diverso e viceversa, e dopo avere detto che le cose che tra loro non sono né parti né interi e che non sono diverse, afferma che esse "paradossalmente" sono tra loro identiche (Pl. *Prm.* 146a1–147b8), detto ciò, egli affronta la questione che riguarda l'uno in quanto simile e dissimile sia a sé che agli altri (Pl. *Prm.* 147a1–148d4).

Migliori (2000: 258) riassume il senso dell'argomento sui contrari così:

In sintesi, nell'argomento precedente [*Prm.* 146a1–147b8] si sono presi i termini [Uno e Altri] in senso assoluto e quindi si è concluso, paradossalmente, che, se Identico e Diverso sono opposti, Uno e Altri sono identici; ora, dopo avere dimostrato che Identico e Diverso si intrecciano in vari modi, in nome di quella stessa radicale opposizione e proprio a partire da quell'errato argomento, si conclude che, in quanto identici, Uno e Altri sono dissimili.

E un po' prima (Migliori 2000: 257), a proposito del termine *heteron*, dice:

Si può allora concludere che Uno e Altri, in quanto diversi, sono simili e quindi mettono in gioco l'Identità: affermare due volte una diversità, vuol dire compiere un identico gesto attribuendo un identico termine, la Diversità, all'identico oggetto. In sintesi: tra le idee c'è scambio, comunicazione, intreccio dialettico. L'argomento finale della parte precedente, quello che aveva dimostrato che l'Uno e gli Altri sono identici, è stato negato, in quanto è stato tolto uno dei due termini del ragionamento [in quanto cioè è stato tolto il divieto che il Diverso sia nell'Identico, che sarebbe il divieto del *Fedone* sopra cit., a mio avviso, che viene indicato da Migliori come il "luogo del misfatto", vd. *infra*].

Infatti, a proposito del perché Uno e Altri partecipando del Diverso sono identici e simili, dice così (Migliori 2000: 257):

Ma il nucleo vero di questa argomentazione non risiede nell'argomento stesso, ma nel *gesto riparatore* che Platone compie. Nell'argomento precedente egli ha affermato che il Diverso non può mai stare per qualche tempo in una cosa, perché altrimenti starebbe nell'identico.

Abbiamo sottolineato il valore distruttivo di una simile affermazione. Per questo Platone torna sul *luogo del misfatto*...

Ancora, a commento dell'argomento, così conclude Migliori (2000: 258):

Il gioco ironico raggiunge una vetta filosofica altissima e si rende particolarmente evidente proprio al fine di guidare il lettore.

Qui come “lettore”, dopo avere letto queste notazioni ed altre analoghe non riportate, posso dire di essere guidato verso dove? Verso un Parmenide ‘fisicista’ e critico delle idee o verso un Parmenide ‘metafisico’ che tenta zenonianamente di metterci sulla via che ci potrebbe portare verso un’altra concezione delle idee, quelle che sono in sé e per sé e separate e che si possano partecipare senza contraddizione?

Il “gesto riparatore”, infatti, sarebbe determinato dal porre un rimedio al fatto che i contrari (l’Uno e gli Altri) sarebbero inconciliabili secondo la logica dei contrari del *Fedone* cit. e quindi questo gesto potrebbe essere anche una correzione da parte di Migliori – non so però quanto consapevolmente – di quanto è detto in quest’ultimo dialogo. Sarebbe un’ulteriore via di fuga dal *Fedone*.

## Conclusione

Ho mostrato nella prima parte di questo articolo come nel personaggio di Parmenide nel *Parmenide* di Platone ci sia ancora molta incertezza nella determinazione del ruolo svolto da questi. Franco Ferrari e Giovanni Casertano, che come sappiamo, sono tra i maggiori studiosi di Platone e interpreti di questo dialogo, esprimono pareri piuttosto discordanti su temi di una certa importanza.

Ferrari, nel mettere in evidenza gli aspetti riduzionisti e mereologici della teoria delle idee e specialmente della nozione di ‘partecipazione’, non solo nella prima parte del dialogo, ma anche nella seconda, nella *gymnasia*, considerando Parmenide, per la sua natura ‘fisicista’, incapace di uscire da una considerazione simmetrica tra idee e partecipanti sensibili, ritiene che Parmenide non possa essere considerato come uno dei *proso-pa* di Platone, dal momento che per lui le idee non sono né in sé e per sé, né separate da quelli. Chiede allora a Casertano, che egli sa che in ciò non la pensa come lui, di chiarire meglio il suo pensiero a riguardo del “ruolo strategico” di Parmenide alla luce delle sue osservazioni.

Casertano gli risponde dicendo che le idee di cui parla il suo personaggio sono troppo ‘fisiciste’, mentre bisogna portarle al “piano ideale” delle varie “ipotesi”.

Il fatto, però, è che sul piano ideale esse ci sono già. Infatti qui ci sono tutte le idee, sia quelle di Ferrari, che comunque risentono dell’aspetto fisico dei partecipanti, sia quelle di Casertano, che sono quelle chiaramente di Platone, ossia le idee in sé e per sé e separate. Tuttavia, la risposta di Casertano non elimina il problema, perché le analisi di Ferrari

circa il riduzionismo di Parmenide sono talmente precise e puntuali che è difficile contestarle, semmai bisogna trovare un'adeguata valutazione e collocazione nella struttura del dialogo, come egli giustamente richiede. Infatti, ci possiamo chiedere: cosa si fa di queste idee che non sono né distinte e separate, né del tutto fisiciste? Queste però ci sono, a che servono? Servono a Parmenide per esplicitare il suo ruolo di obiettore alle idee distinte e separate. Ho supposto che fossero equivalenti a concetti e forse anche ai *noēmata* di Antistene già comparsi nella prima parte del dialogo ad opera dello stesso Socrate (Pl. *Prm.* 132b3–c11). Ma su questo Ferrari tace e anche Casertano.

Comunque, per superare questa *impasse*, ho supposto che Platone assegni a Parmenide il doppio ruolo di obiettore delle idee e di sostenitore di esse. Ho giustificato questo doppio ruolo assegnato allo stesso personaggio per la fiducia non solo sua, ma anche di quanti altri fisicisti si richiamano in qualche modo a lui.

A questo proposito ho avanzato un'ipotesi di lettura della parte terminale del discorso di Socrate sul "prodigio" facendo perno sul fatto che egli dimostra molta ammirazione per il comportamento di Zenone nei confronti del mondo fisico, che, con coraggio, prima critica e poi in accordo con il suo metodo dialettico aporetico-paradossale e aperturistico tenta di trovare vie di uscita dall'aporia contraddittoria. Ancor più Socrate ammirerebbe il coraggio di qualcuno, che sarebbe Parmenide, che prima porta analoghe aporie paradossali e contraddittorie nelle idee e poi tenta di mostrare anche lui delle vie di uscita da tali aporie. A questo doppio ruolo del personaggio di Parmenide corrisponderebbe l'unificazione dei due metodi dialettici, uno deduttivo, l'altro aporetico-paradossale.

In questo senso ho preso in considerazione quattro casi, tre già segnalati da Franco Ferrari e uno da Maurizio Migliori, che mi sembra contrastino con una concezione di Parmenide soltanto come obiettore delle idee e fisicista. Riprendo qui soltanto il terzo caso di Ferrari in H2.D1.

Ho sottolineato soprattutto il dissenso tra Ferrari e Casertano al riguardo del difficile passo di *Prm.* 162a1–b8 in H2.D1, constatando come qui prevalga l'esigenza di determinazione avanzata da Ferrari su quella esistenziale. Lo sforzo di Platone, infatti, qui sarebbe quello di ripristinare il 'principio di identità' abbandonato da Antistene perché non trova mezzi logici adeguati a distinguere i due sensi. Ho mostrato, infatti, come con il termine *desmos*, egli, servendosi delle due funzioni del *logos*, l'"affermazione" e la "negazione", attraverso il 'principio di non contraddizione' tenti di ripristinare la distinzione tra i due sensi dell'essere, ossia quello predicativo e quello esistenziale, superando l'equivoco dell'identità parmenidea tra l'essere e il dire e dando al *legein ti* parmenideo il suo valore ontico effettivo, l'essere *to on* e l'essere vero (*alētheuein*), contestato da Antistene.

Il Parmenide 'metafisico' di Casertano e il Parmenide 'fisicista' di Ferrari sarebbero, come dicevo all'inizio, come due facce di una medesima moneta: mentre il Parmenide di Casertano sarebbe come il 'fronte' della moneta, cioè l'aspetto 'metafisico' che equivarrebbe al prodigio auspicato da Socrate, invece il Parmenide di Ferrari, che rappresenta le obiezioni alla teoria delle idee, sarebbe come il 'retro' della moneta in quanto guarderebbe non verso il *Sofista*, ma indietro, verso le insufficienze della teoria delle idee

mostrate nel *Fedone*, e cioè a riguardo della partecipazione e della contrarietà tra idee causali eponime dei partecipanti sensibili.

Il “ruolo strategico” del personaggio di Parmenide in questo dialogo, cioè il doppio ruolo di obiettare alle idee e di tentare zenonianamente di ricostruirle, sarebbe parte integrante della personalità di Platone. Questi, con non meno coraggio dei suoi personaggi Zenone e Parmenide, volendo, se non “rifondare”, per lo meno rivedere la sua originaria teoria delle idee, assume l’atteggiamento pedagogico di chi, mentre vuole criticare gli altri, critica insieme anche se stesso dando voce anche a coloro che non la pensano come lui e alle loro opinioni contrarie.

Ferrari ha ragione nel considerare la *gymnasia* come una ginnastica mentale per giovani apprendisti filosofi; mi sembra però meno persuasivo quando, richiamando in 2019<sup>8</sup>: 50–51 n. 91 l’opinione di Vlastos (1965), ritiene eccessivo considerare il *Parmenide* come “il manifesto dell’autocritica di Platone, il più grande esempio di onestà intellettuale (a record of honest perplexity) che la storia della filosofia ricordi”, perché ci sarebbero almeno due correzioni nel *Fedone* che vengono segnalate nel discorso di Socrate: la nozione di partecipazione e quella di contrarietà delle idee eponime causali e che ora qui nel *Parmenide* vengono riprese e, seppure indirettamente, rimosse. Inoltre, mentre nel *Fedone*, a proposito di queste due nozioni, il vecchio Socrate aveva snobbato l’allievo anonimo, che si presume sia Antistene, con il risultato di scatenare le sue ire al punto di intestare a Platone il suo dialogo ingiurioso *Satōn* (vd. Mazzara 2020: 58–61), invece qui nel *Parmenide* non c’è nulla di tutto questo, anzi, al contrario, partecipazione e monoliticità delle idee vengono contestate con argomenti che vanno oltre gli interessi di parte, anche se l’esercizio ha lo scopo dichiarato di trovare qualcosa dove potere rivolgere il pensiero al fine di ragionare e di dialogare (*tēn tou dialegesthai dunamin*), come è detto in *Prm.* 135b5–c6 in accordo a *Cra.* 140a6–d2.

La stessa scelta di unificare i due ruoli, quello di obiettare alle idee e quello di portare aiuto a queste, è fatta all’insegna della ragionevolezza di ciò che può essere persuasivo anche al buon senso, come via di uscita dall’imbarazzo delle contraddizioni necessitanti. Senza contare, come ho detto, che ha scelto come testimoni i concittadini e forse anche allievi di quell’Anassagora che era stato accusato di non avere intelletto, né lui né il cosmo da lui ordinato, da parte di un Socrate che adesso viene anche lui messo sotto processo da un Parmenide che lo accusa – non esplicitamente, ma di fatto – di avere accusato gli altri con idee senza *logos* e senza *dianoia*.

Io credo che ce ne sia abbastanza per onorare di onestà intellettuale un filosofo che mostra di essere veramente tale mettendo sotto processo se stesso prima di farlo con gli altri e dando voce anche a questi altri, per quanto scomode e inaccettabili possano apparire le loro opinioni (vd. la mia glossa alla “glossa” di Migliori in Mazzara 2022: 91–93).

A questo riguardo, anche l’obiezione che Ferrari rivolge a Casertano, quella di “concedere un notevole credito a ciò che Platone fa dire a Parmenide nel corso dell’esercizio, come se le tesi ivi esposte rispecchiassero effettivamente il punto di vista dell’autore”, mi sembra che non colga il valore della prospettiva ‘metafisica’ sostenuta da Casertano, così

come questi non coglie il “ruolo strategico” delle idee(-concetti), che “l’autore dei dialoghi assegna al personaggio di Parmenide”.

A mio avviso, infatti, Parmenide sarebbe il *prosopon* di Platone non soltanto per gli aspetti positivi riconducibili alla teoria classica delle idee, ma anche per questo comportamento disponibile all’autocritica e al dare voce anche a quelli che non la pensano come lui e che perfino lo criticano.

## BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, R. E. (ed.), 1965, *Studies in Plato's Metaphysics*, London.
- BRANCACCI, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- CASERTANO, G. et al., 2015, *Eleatica 2011. Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, F. Gambetti, S. Giombini (cur.), Sankt Augustin.
- CENTRONE, B., 2000, Platone, *Fedone*, trad. e note di M. Valgimigli, Introduzione a note aggiornate di B. Centrone, Roma-Bari.
- CORNFORD, F.M., 2002, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with one Introduction and a Running Commentary*, London-New York (1939<sup>1</sup>).
- FERRARI, F., 2010, "Dinamismo causale e separazione asimmetrica in Platone", in: Fronterotta 2010, pp. 33–72.
- FERRARI, F., 2015, "L'essere (e il non essere) nel Parmenide di Platone", in: Casertano et al. 2015, pp. 148–152.
- FERRARI, F., 2019<sup>8</sup> (trad.), Platone, *Parmenide*, Milano.
- FRONTEROTTA, F., 1998, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma-Bari.
- FRONTEROTTA, F. (cur.), 2010, *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli.
- MAZZARA, G., 2005, "La rhétorique éléatico-gorgienne d'Alcidamas chez Diogène Laërce (IX, 54) et les quatre fonctions fondamentales du logos", *L'Antiquité Classique* 74, pp. 51–67.
- MAZZARA, G., 2010, "L'*Aiace* e l'*Odisseo* di Antistene come ipotesi di lettura della teoria del sogno e dei tre sensi di logos dati da Platone per interpretarla", in: Mazzara, Napoli 2010, pp. 225–262.
- MAZZARA, G., 2014, "La logica di Antistene nell'*Aiace* e nell'*Odisseo*", in: Sůvak 2014, pp. 121–167.
- MAZZARA, G., 2019, "Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce. Parte Prima", *Peitho. Examina antiqua* 10, pp. 13–44.
- MAZZARA, G., 2020, "Platone e Antistene nel *Fedone*: una lettura in controluce. Parte Seconda", *Peitho. Examina antiqua* 11, pp. 33–66.
- MAZZARA, G., 2022, "Platone, *Prm.* 133b4–c1/134e9–135b2. Quali *logoi* nella *gymnasia* per un *tis* refrattario alla persuasione e sensibile alle contraddizioni come Antistene?", *Peitho. Examina antiqua* 13, pp. 83–124.
- MAZZARA, G., NAPOLI, V. (cur.) 2010, *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto. Atti del Convegno Internazionale. Palermo 2008*, Sankt Augustin.
- MIGLIORI, M., 2000, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, Milano (ristampa della prima edizione del 1990).
- ROSSETTI, L., 2020, "Verso la filosofia. Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso", in: Rossetti et al. 2020, pp. 51–167.
- ROSSETTI, L., 2023, *Pensare i Presocratici, da Talete (anzi, da Omero) a Zenone*, Milano-Udine.
- ROSSETTI, L. et al., 2020, *Eleatica 8: Verso la filosofia: Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, N.S. Galgano, S. Giombini, F. Marcacci (cur.), Sankt Augustin.
- SAYRE, K. M., 1983, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton.
- SŮVAK, V. (ed.), 2014, *Anthisthenica, Cynica, Socratica*, Praha.
- VLASTOS, G., 1965, "The Third Man Argument in the *Parmenides*", in: Allen 1965, pp. 231–263 (orig. in: *Philosophical Review* 63 (1954), pp. 319–349).

GIUSEPPE MAZZARA  
/ University of Palermo, Italy /  
gmazzara1939@libero.it

**Parmenides' Dual Role in Plato's *Parmenides*: Objecting to the Theory of Ideas and Aiding it as a New Zeno**

Two of the greatest interpreters of *Parmenides*, Giovanni Casertano and Franco Ferrari, have given opposite interpretations of the role of the character of Parmenides. For Ferrari, Parmenides would only be a critic of ideas, as he equates them with their sensitive participants (thus, he could not be considered one of the *prosopa* of Plato). For Casertano, on the other hand, Parmenides expresses the 'metaphysical' aspects of ideas in accordance with the young Socrates' discourse on the "prodigy" in the initial part of the dialogue. Neither of the two interpretations presents a Parmenides that represents the figure of Plato adequate for the "dramatic" development of the dialogue. If, on the other hand, we regard them both as integral parts, the image and role of Parmenides could be more appropriate to the bipolar structure of the dialogue and of Plato himself. To this end, I have assumed that Plato unifies in *Parmenides* his dialectical-deductive method with that of Zeno: the aporetic-paradoxical one that is more open than his to finding ways of escape from any paradoxical arguments. It would be for this reason that Parmenides encourages the young and inexperienced Socrates to follow Zeno's *tropos* when defining virtue, also because it was Socrates himself, in the final part of his discourse on the "prodigy," who praised Zeno for the double courage shown first in criticizing the common sense and the principles of current physics and then in overcoming the contrast between these principles and the more specific mathematizing logic. I identify in this praise of Socrates an assumption, on the part of Parmenides, that the burden of bringing back into ideas the courageous behaviour that Zeno showed in the world of the sensible. I agree with Vlastos in considering *Parmenides* to be "the manifesto of Plato's self-criticism," and in viewing this Parmenides as the *prosopon* of a Plato that is willing both to level self-criticism at his own stance and to give voice to those who do not think like him and even to those who reject his position.

**KEY WORDS**

Theory of Ideas, Ideas' symmetry and asymmetry, deductive dialectic, aporetic and paradoxical dialectic, *gumnasia*, Zeno's *tropos*, physical, participation

# *Theaetetus* 151e–186e: Did Plato Refute Protagoras?

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.12

GUIDO CALENDÀ / *Università di Roma Tre* /

## 1. Introduction

In the preface to his volume *The Pre-Socratic Philosophers* Jonathan Barnes<sup>1</sup> states that in the study of Greek philosophy he has “little concern with history,” since “philosophy lives a supracelestial life, beyond the boundaries of space and time.” Although philosophical writings are valuable in their own right, stimulating thoughts and arousing emotions, philosophy is also a glimpse into the problems that the people of its time were facing, and in its own way answers to those problems. Thus, by neglecting history, one can lose a substantial part of the *raison d’être* of philosophy, and risks turning it into an abstract formulary.

Protagoras has often been one of the victims of such a reading,<sup>2</sup> perhaps since we know very little about him. The main source of his thought is Plato, who discusses him in two dialogues, the *Protagoras* and the *Theaetetus*. In both Plato’s hostility to Protago-

---

<sup>1</sup> Barnes (1979: xii).

<sup>2</sup> Schiappa (1991: 22): Protagoras “has been called a skeptic, a phenomenalist, an empiricist, a utilitarian, and a relativist. The use of some of these labels implies that certain intellectual boundaries existed in Protagoras’ time when, in fact, they did not.”

ras is undisguised.<sup>3</sup> Thus, in order to understand Protagoras, we must shed light on the historical position not just of Protagoras himself but also of Plato, and on the reasons for such hostility.

To refute Protagoras' doctrine of *homo mensura*, Plato in the *Theaetetus* distorts it from three points of view: first by identifying it with the *Theaetetus*' definition 'knowledge is perception'; then by assimilating it to an alleged Heraclitean doctrine 'everything flows and nothing stands still'; and, finally, by reading it as the absurd statement that 'all judgements are true'.<sup>4</sup>

The testimony of the *Theaetetus* has been variously criticised since the mid-19th century, and the only passage of the dialogue whose attribution to Protagoras is now universally accepted is the enunciation of the *homo mensura* doctrine in 151e2–3. For this reason, many modern interpreters of the *Theaetetus* specify that their purpose is not to understand the thought of the historical Protagoras, but only to analyse Plato's representation of him.<sup>5</sup> However, by so doing, not only the historical Protagoras, but also Plato's motivations are completely lost. To assess the reasons of Plato's misrepresentation of Protagoras, one must first state a likely interpretation of the *homo mensura* doctrine.

## 2. Protagoras' epistemological doctrine

In *Adversus mathematicos* Sextus Empiricus reports the fragment DK 80 B 1, adding that it is the opening of Protagoras book *the Down-Throwers* (τῶν καταβαλλόντων):<sup>6</sup>

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος,  
τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ  
ἔστιν.<sup>7</sup>

Of all things the measure is man, of things that are how they are and of things that are not how they are not<sup>8</sup> (S.E. *M.* 7.60.7–61.2).

This fragment fits coherently into an epistemological thought that can be traced back to Xenophanes and Heraclitus, it is more explicitly formulated by Parmenides and it is later taken up by Gorgias. Xenophanes introduces the limit of human knowledge as

<sup>3</sup> Maguire (1973 and 1977). See Zilioli (2007: 15).

<sup>4</sup> Brodie (2003: 81): "Plato, however, (...) is using *Protagoras* to represent a doctrine he will refute; and it is difficult to believe that the highly respected and practical Protagoras based his teaching on the view that any answer thrown out to any question was automatically on target."

<sup>5</sup> E.g.: Burnyeat (1990: 7, n. 12); Fine (1998b: 201, n. 1); Ioppolo (1999: XIX); Erginel (2009: 2, n. 2); Ferrari (2011: 42); Aronadio (2016: 35).

<sup>6</sup> S.E. *M.* 7.60.6.; Pl. *Th.* (161c4, 162a1 and 171c6) names Protagoras' book Ἀλήθεια.

<sup>7</sup> Plato reported it in almost identical form in *Th.* 152a2–4 and so D.L. 9.51.1–7; Sextus reports it indirectly in S.E. *P.* 1.216.1–4.

<sup>8</sup> Transl. Bury (1935).

a philosophical theme. Heraclitus develops this theme in linguistic terms: “*in the same rivers other and other waters flow*” (DK 22 B 12), nevertheless every river is always the same, because that is how men identify it; similarly “*the path up and down is one and the same*” (DK 22 B 60): men give names according to their needs. The same goes for ethics: “*to God all things are fair, good and just, whereas men have taken some as unjust, others as just*” (DK 22 B 102): the distinction between good and evil is anthropic. The proof both empirical and logical of this outlook is provided by Parmenides in the epistemological premise to his description of nature: what exists, *being* – that is, everything that is around us and of which we are part – is an uninterrupted continuum (DK 28 B 4), since *non-being* does not exist (DK 28 B 2). For Parmenides, true knowledge is *being* itself (DK 28 B 3), but men cannot grasp it; human knowledge (δόξα) posits entities, objects, events which each man, from his own point of view, carves out of the unity of being and gives names.<sup>9</sup> However, as the strong correlation between languages shows, the existence of *being* is a robust conditioning for human knowledge.<sup>10</sup> Gorgias who, just like Protagoras, lives in a world where public debates dominate political life and judicial trials, addresses the same issue from the point of view of communication: we communicate with words, but the listener does not understand our speech in exactly the same way as we do. Thus, not only thinking does not catch *being* – what is ‘out there’ – but something is also lost in the transmission of thought.<sup>11</sup> Rhetoric is the art of conveying a message that elicits in the listener a thought as close as possible to what the speaker wants him to understand. Xenophanes, Heraclitus, Parmenides and Gorgias drew their conclusions from their empirical knowledge of human behaviour. Protagoras’ *homo mensura* is an extreme synthesis of this epistemological insight.

The words of fragment DK 80 B 1 can be read as:

ἄνθρωπος: man, every man;

μέτρον: measure, sensation, evaluation, judgment...;<sup>12</sup>

χρημάτων: what man cares about, what he considers;<sup>13</sup>

πάντων: all, nothing excluded;<sup>14</sup>

<sup>9</sup> DK 28 B 8.38–41: “so everything will be name, / the things that mortals established, convinced they are true: / to be born and to perish, to be and not to be, / and to shift place and change brilliant colour.” See Calenda (2020).

<sup>10</sup> Mandelbaum (1979: 416) writes: “That there are significant differences of this sort in the structure of different languages cannot be questioned. What must not be overlooked, however, is that (...) in spite of linguistic differences, users of different languages in many cases refer to precisely the same objects and activities.” Thus, (1979: 418): “it cannot be maintained that those whose thought is expressed in different languages do not share a common world.”

<sup>11</sup> Arist. *Metaph.* 980b8–14.

<sup>12</sup> Schiappa (1991: 119): “Protagoras was fundamentally concerned with the *judgements* of humans, in which perception plays only a part.”

<sup>13</sup> Schiappa (1991: 118): “Protagoras used the word *chrēmata* because it implied things that one uses or needs, such as goods or property, which derive their status as things from their relationship to humans,” and quotes Versényi (1962: 182).

<sup>14</sup> Schiappa (1991: 118): “*pantôn chrēmatôn* clearly conveys the widest possible range of things as subject of the statement.”

ὄντων – μὴ ὄντων: being – not being, refers to assent – dissent judgments;

ὡς ἔστιν – ὡς οὐκ ἔστιν: that/how it is – that/how it is not; qualifies the judgment.

The epistemological doctrine of Protagoras states that man is judge of everything that concerns man. Every feeling, every opinion, every judgement, every belief is felt, conceived or expressed by a subject.<sup>15</sup> The text of the fragment stops here; yet, if this text was at the beginning of Protagoras' book, we can assume that it was not an isolated synthesis of Protagoras' doctrine, but was followed by an explanation or a demonstration.

It is men who devise entities, objects, events, a world surrounding them, a world to which they are related. We infer that judgments, opinions, beliefs are human prerogatives by judging from our inner experience and from our interactions with other humans, that we recognize as *measure* just like ourselves. Everyone is *measure* in that he has opinions, judges, evaluates, persuades and is persuaded.<sup>16</sup> This is Protagoras' opinion – a well justified opinion according to him – but an opinion all the same: other men may think otherwise, and if so, Protagoras believes they are wrong.

The doctrine of *homo mensura* implies that all representations of the world are influenced by the character, cognitive faculties and culture of the subject;<sup>17</sup> hence they always refer to specific aspects of being, seen from a subjective point of view. In Protagoras' logical world there is no absolute truth: *being never reveals itself* in its immediacy.

No one is always sure of his own opinions: man, who is *measure*, has a greater or lesser level of confidence in his own judgments, depending on the case: men usually act under uncertain conditions. Moreover, they are not isolated monads, but interact with other people and judge the opinions of others. *All this is perfectly compatible with the letter of 'homo mensura'*. In Protagoras' world, every opinion is held at least by one subject and is therefore questionable: so no one can impute to Protagoras the absurd doctrine that 'all judgements are true'.

It follows from the doctrine of *homo mensura* that *true* always means *true for someone*, even in the limit case (e.g. mathematical truths) where it is possible to prove an assertion so rigorously that everyone is bound to agree. Unfortunately, in most complex cases strict proof is not available due to insufficient information, as Gorgias says in the *Helen*:

now, neither remembering the past, nor investigating the present, nor predicting the future is easy: therefore, regarding most things, most men offer their opinion to the soul as counsellor (Gorg. *Hel.* 68–70).

<sup>15</sup> Grote (1888: III 116): "A man cannot in any case get clear of or discard his own mind as a Subject. Self is necessarily omnipresent." Mansfeld (1981: 49) speaks of "personal knowledge."

<sup>16</sup> Mansfeld (1981: 46): "someone whose present state of mind and outlook are to a large extent the outcome of his personal history." Zilioli (2007: 83): "Protagoras maintains a quite commonsensical conception of knowledge on the basis of which the only knowledge human beings are able to obtain is that relative to their own peculiar and modifiable perspectives." Van Berkel (2013: 61): "saying that measuring always contains reference to human being may be a metaphor to indicate that we cannot but see things from a first person perspective."

<sup>17</sup> Brancacci (2011: 89) speaks of the "assoluta primazia del soggetto percipiente sull'essere."

We can therefore agree with Protagoras, who

was the first to say that about everything there are two opposing speech (D.L. 9.51.2),

or ‘at least’ two speeches, depending on the number of competing opinions.

The fragment of Protagoras is out of context: neither Plato nor Sextus quote other passages from the book to which the fragment belonged. However, in the *Theaetetus*, Plato’s Socrates stages a self-defence of Protagoras, in which the latter states that wisdom varies greatly (μυρίον) between men. Wise men are those who can change others’ opinions from bad to good (Pl. *Tht.* 166d1–8), but not, he adds, from false to true (Pl. *Tht.* 167b3–4). He gives several examples, such as:

the wise and good orators make the good, instead of the evil, seem to be right to their states<sup>18</sup> (Pl. *Tht.* 167c2–4).

In this, Schiller (1908) detects an “anti-intellectualism, the emphasis on the practical side” (16) rather than on the theoretical; on the ‘best’ rather than on the ‘truest’.<sup>19</sup> In fact, anyone who develops mathematical models of complex phenomena, such as those concerning natural environments, compares alternative models in terms of ‘performance criteria’ rather than of ‘truth’: ‘better’ or ‘worse’ according the usefulness of the results, not more or less ‘true’. The same can be said of mental representation of the ‘state of the world’. Xenophanes does not speak of truth, but generally says that men “*by searching discover over time what is best* (ἄμεινον)” (DK 12 B 18); and for Parmenides human knowledge (δόξα) has no part in truth (ἀλήθεια); however, the fact that the plausible order (διάκοσμον εὐκότα) he is about to describe will never be surpassed by any mortal (DK 28 B 8.60–61) implies a concept of superiority not based on truth.

Of course, Schiller’s *humanism* is a form of *pragmatism*,<sup>20</sup> that may lead him to look for precursors in ancient thought. However, Plato has no use of Protagoras’ performative criterion, but drops it unchallenged:<sup>21</sup> this may suggest that he had hints of a similar doctrine in Protagoras’ book. Since Protagoras taught management of public and private affairs,<sup>22</sup> a pragmatic leaning of his thought cannot be ruled out. This interpretation does not conflict with the principle of *homo mensura*, which does not limit μέτρον to purely theoretical criteria.

<sup>18</sup> I follow Fowler’s translation of the *Theaetetus*, except for passage 171a6–9.

<sup>19</sup> Beresford (2013: 147): “our intelligence (...) is a mechanism of survival. We think in order to live,” (2013: 148) just as, he adds, “morality (...) is essentially a tool for survival.” This view agrees with the myth of Plato’s *Protagoras*.

<sup>20</sup> Schiller (1907: 1–21). See also, Mondolfo (1958: 245).

<sup>21</sup> Schiller (1908a: 23).

<sup>22</sup> Pl. *Prt.* 318e5–319a2.

### 3. Protagoras in the *Theaetetus*

#### Knowledge is perception

Plato spends almost half of the *Theaetetus* arguing against Protagoras; therefore, one might expect him to thoroughly analyse the *homo mensura* fragment; yet, he is careful not to do so. Instead, by a genuine stroke of genius, he undertakes to distort the fragment even before quoting it. Indeed, yielding to Socrates' insistence, a reluctant Theaetetus attempts to define knowledge as follows:

I think, then, that he who knows anything perceives that which he knows, and, as it appears at present, knowledge [ἐπιστήμη]<sup>23</sup> is nothing else [οὐκ ἄλλο τί ἐστίν] than perception [αἴσθησις] (Pl. *Tht.* 151e1–3).

In the *Theaetetus*, the meaning of αἴσθησις certainly implies sensation and also the perception of objects. After 35 Stephanus' pages (Pl. *Tht.* 186e12 ff.) Plato easily refutes the Theaetetus' definition of knowledge; in the meantime he undertakes a much more challenging task: the refutation of Protagoras' *homo mensura* doctrine.<sup>24</sup> Since this doctrine is not easy to refute, Plato mobilises all the tools of his refined eristic technique to convince the reader that the doctrine is self-defeating, absurd and accordingly untenable. The initial move is crucial. Plato's spokesman, Socrates, identifies Theaetetus's inconsistent proposal with Protagoras' saying:

it is not a bad description of knowledge that you have given, but one which Protagoras also used to give. Only, he has said the same thing in a different way. For he says somewhere that man is 'the measure of all things, of the existence of the things that are and the non-existence of the things that are not' (Pl. *Tht.* 151e8–152a4).

In fact, he interprets Protagoras doctrine as follows:

Well, is not this about what he means, that individual things are for me such as they appear [φαίνεται] to me, and for you in turn such as they appear to you – you and I being 'man'? (Pl. *Tht.* 152a6–8)

Then he gives the example of a cold wind:

Is it not true that sometimes, when the same wind blows, one of us feels cold, [ῥίγῳ] and the other does not? or one feels slightly and the other exceedingly cold? (Pl. *Tht.* 152b2–4)

<sup>23</sup> Casertano (2002b: 90), translates ἐπιστήμη with "sapere saldo," which is always true.

<sup>24</sup> Sedley (2004: 49).

Thus, Protagoras' μέτρον is understood as 'to appear' (φαίνεται) (Pl. *Th.* 152b2–11): it is perception (αἴσθησις) as 'a cold wind is blowing', or even simple 'sensation' as 'I am cold'. According to the example of the wind, perception exists (that 'I am cold' states a fact); so my perception is true for me:

Perception, then, is always of that which exists [ὄντος] and, since [ὡς] it is knowledge, cannot be false [ἄψευδής] (Pl. *Th.* 152c5–6).

By identifying the doctrine of Protagoras with the thesis of Theaetetus, Plato achieves a significant result: he reduces μέτρον to 'mere perception', trivialising a term carefully chosen by Protagoras to summarise the complex cognitive relationship between human beings and the world. Note that Plato does not justify his interpretation, but takes it for granted, although the text of the fragment does not lend itself to such a reduction. In what follows, Plato will never analyse Protagoras' sentence, and Socrates will pretend to exert every possible effort to save a doctrine – the *homo mensura* – that he himself, by clever substitutions, has condemned to nonsense.<sup>25</sup>

### All things move

In lines 152e5–6 Plato states that according to Protagoras and Theaetetus, perception is knowledge and is therefore true (ἄψευδής), making the example of the wind. However, the example shows that perception is certainly true only for the perceiver (e.g. of a cold wind). But the Platonic concept of ἐπιστήμη implies absolute truth, not truth relative to someone: only a doctrine true in itself (simpliciter) is knowledge. Socrates does not resolve this contradiction, but simply ignores it; and immediately diverts attention from this logical inconsistency by abruptly changing the subject and pointing directly to Protagoras:

By the Graces! I wonder if Protagoras, who was a very wise man, did not utter this dark saying to the common herd like ourselves, and tell the truth in secret [ἄπορρήτῳ] to his pupils (Pl. *Th.* 152c8–10).

The saying of Protagoras therefore would conceal a secret doctrine: 'everything moves and everything changes, so that nothing is in any way the same' (Pl. *Th.* 152d1–6):

---

<sup>25</sup> Aronadio (2016: 131): "il trattamento che Platone riserva alla tesi protagorea e l'elaborazione teorica cui contestualmente la sottopone inoculano in essa i germi della sua contraddittorietà (...) è il progressivo svuotamento del concetto di μέτρον."

but it is out of movement and motion and mixture with one another that all those things become which we wrongly say ‘are’ – wrongly, because nothing ever is, but is always becoming (Pl. *Tht.* 152d7–9).

Surely everything moves; but the main proponent of perpetual motion is Heraclitus:

Heraclitus says, you know, that all things move and nothing remains still, and he likens the universe to the current of a river, saying that you cannot step twice into the same stream<sup>26</sup> (Pl. *Cra.* 402a8–10).

This is, for Plato, the supposed meaning of the river fragments. With “*all things move and nothing remains still*” Plato trivialises Heraclitus as the philosopher of movement. There is much more than this in Heraclitus: what interests him is the nature of language, not the trivial statement that everything moves. It is men who preserve identity through change, and they do so because it is practical. Every human being changes from birth, but it would be impractical for him to constantly change identity throughout his life.

By emphasising the role of the human beings in knowledge through language, Heraclitus shows an epistemological affinity with Protagoras that goes far beyond the recognition of the universal movement. However, Plato’s Socrates abides to the ‘universal movement’, according to which nothing exists absolutely as a single subsistent reality, so that nothing can be affirmed or denied (Pl. *Tht.* 153a1–155d7). Socrates then tells a ‘myth’ (μῦθος) that describes the formation of sensation through movement and change (Pl. *Tht.* 155e–157d),<sup>27</sup> so that:

nothing exists as invariably one, itself by itself, but everything is always becoming in relation to something, and ‘being’ should be altogether abolished, though we have often – and even just now – been compelled by custom and ignorance to use the word<sup>28</sup> (Pl. *Tht.* 157a8–b3).

Therefore, the ‘eye that does not see’ becomes a ‘seeing eye’ when it sees, and the previously indeterminate ‘stone’ becomes a ‘white stone’ when it is seen. Plato thus conceives an *ad hoc* ‘mechanics’ of sensation to emphasise change and explain how, from a Heraclitean or Protagorean perspective, change is universal, even at the ontological level.

By entrusting Protagoras with the doctrine of ‘*everything flows*’, meant to guarantee the infallibility of perception, Plato pretends to identify it with *homo mensura* and with Theaetetus’ thesis ‘*knowledge is perception*’ (Pl. *Tht.* 160d5–e2), although he does

<sup>26</sup> Transl. Fowler (1921).

<sup>27</sup> One may doubt the attribution of this “myth” to Protagoras: e.g. Cornford (1957: 49); Chappell (2004: 72, n. 50); Burnyeat (1990: 18); Ferrari (2011: 267, n. 92); Ambuel (2015: 51).

<sup>28</sup> Ioppolo (1999: 229, n. 47): “Il relativismo, spinto alle estreme conseguenze, trasforma non solo le qualità, ma anche le cose in processi in continuo movimento.”

not prove it. After about twenty Stephanus' pages, Plato will dismiss the doctrine that *'everything flows'*, stating that about what perpetually changes no science is possible, since every statement would be equally valid (Pl. *Tht.* 183a4–7).<sup>29</sup>

### All opinions are true

Up to this point, Plato interpreted Protagoras' doctrine in terms of perception, and this allows him to feign astonishment:

I am amazed by the beginning of his book. I don't see why he does not say in the beginning of his Truth that a pig or a dog-faced baboon or some still stranger creature of those that have sensations is the measure of all things (Pl. *Tht.* 161c3–6).

What is valid for man is also valid for all other sentient creatures who rely on their own perceptions; but, what then? The reference to unclean or repugnant animals, such as a pig or a cynocephalus, is meant to compensate with ridicule for the dialectical irrelevance of the topic.<sup>30</sup> Having landed this blow, for what it is worth, Plato goes on, affecting indignation:

Then he might have begun to speak to us very imposingly and condescendingly, showing that while we were honouring him like a god for his wisdom, he was after all no better in intellect [φρόνησις] than any other man, or, for that matter, than a tadpole (Pl. *Tht.* 161c6–d2).

This is the key point: Plato deceitfully turns the table. Indeed, this passage implies, first, that according to *homo mensura*, not only is every perception true for the perceiver, but all judgements and opinions are also true for those who judge. Indeed φρόνησις (intelligence) has certainly a much broader meaning than simply 'perceiving'. But, what is worse, comparing Protagoras to a tadpole implies that *all judgments are on the same plane* and *all are true*, because only on this assumption can we admit that, in terms of wisdom, there is no difference between Protagoras and a tadpole – an obviously absurd conclusion. But this is exactly what Plato *is seeking*: to pin on Protagoras the absurd conclusion that according to the doctrine of *homo mensura* all opinions are true. This conclusion is obviously false; but Plato, who in 161c6–d2 managed to subtly foist this on the reader, feels free to ask:

---

<sup>29</sup> Thus Plato pretends that *homo mensura* is also rejected as being identified with *everything flows* (Pl. *Tht.* 183b7–c4).

<sup>30</sup> Gavray (2013 : 33): "image rebutante et ridicule."

if each man is to form his own opinions by himself, and these opinions are always right and true, why in the world, my friend, was Protagoras wise [*σοφός*], so that he could rightly be thought worthy to be the teacher of other men and to be well paid, and why were we ignorant creatures and obliged to go to school to him, if each person is the measure of his own wisdom [*σοφία*]? (Pl. *Tht.* 161d7–e3).

When someone tells me he feels cold, I cannot claim that he feels hot: it concerns his private ‘condition’ (what he ‘feels’). It is not a consequence of the *homo mensura*, but of the fact that I have no other pertinent information about his feelings. However, when we come to opinions, there are arguments to be judged. Nonetheless, Plato, having interpreted the doctrine of *homo mensura* as ‘all opinions are true’, denies that a human being can be wiser than others. This is an obvious nonsense, since one’s own opinions (*measure*) also include one’s judgements of the opinions of others, and one can judge another man wiser than himself.

Plato’s arguments against the doctrine of *homo mensura* are inconsistent; but this does not mean that they are not effective from an eristic point of view. In fact, generations of readers have allowed themselves to be persuaded by Plato, and ascribed to Protagoras the absurdities that Plato claims to derive from *homo mensura*. If all opinions were true, says Socrates, how ridiculous would I appear with my maieutic pretentions (Pl. *Tht.* 161e4–162a3)! And what would our philosophical discussions be for? And Protagoras would be guilty of impiety for equating the wisdom of Theaetetus with that of the gods (Pl. *Tht.* 162c2–6).

### **Protagoras’ self-defence**

Plato wrote for the sake of readers eager to be persuaded, but it was also advisable for him to reassure them from time to time by providing evidence of impartiality: thus he devises an official defence for Protagoras, where Socrates is allowed to speak on his behalf (Pl. *Tht.* 166a2–168c2). Socrates’ Protagoras claims to perceive significant differences between people:

I do not by any means say that wisdom and the wise man do not exist; on the contrary, I say that if bad things appear and are to any one of us, precisely that man is wise who causes a change and makes good things appear and be to him (Pl. *Tht.* 166d5–8).

Thus no one has wrong opinions, but some people are wiser than others, because they are able to turn others into better people; people who have ‘better’, but not ‘truer’ opinions:

in fact, no one ever made anyone think truly who previously thought falsely, since it is impossible (...) to think any other things than those which one feels; and these are always true [ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ]<sup>31</sup> (Pl. *Tht.* 167a6–b1).

I see two main alternatives: either Protagoras' entire self-defence is an invention of Plato, or Protagoras actually endorsed the proto-pragmatic position that Schiller recognized in him, and in his book on Truth he argued that greater wisdom implies more effective but not truer judgments.

In the first case, one might think that Protagoras' self-defence was conceived by Plato to get Protagoras himself to admit that wisdom is matter of efficacy rather than truth, for the sole purpose of making him declare that all opinions "are always true" (Pl. *Tht.* 167a8–b1). In the second, decidedly more interesting case, Protagoras actually argued that the difference between men depends on effectiveness, while truth is never at stake; but from this it does not follow that 'all opinions are true', as Socrates makes Protagoras say, but rather that 'no opinion is true'.<sup>32</sup> This is by no means an absurd conclusion: all human judgements are questionable for Protagoras.

Plato, by having Protagoras declare that opinions are 'always true' (Pl. *Tht.* 167b1), not only states that the doctrine of *homo mensura* entails absurd consequences, but has it confirmed by Protagoras himself. Had Protagoras been free to speak, he would have surely refused Plato's interpretation, but Plato is free to write what he wants, and charges on Protagoras what he writes. Besides, having managed to pull off the magic trick of making the 'for' qualifier *de facto* disappear in 161c3–6, he is certainly not willing to back down. In order to mask the irrelevance of his own arguments, Plato resorts to the eristic expedient of exhibiting his opponent's greed, making him claim the right to lavish fees for his educational function as a Sophist (Pl. *Tht.* 167d1). Thus, Plato stages a defence of Protagoras which is not only fictitious, but also incriminating. In fact, Socrates receives the consent of Theodore, whose task apparently would have been to act as a guarantor of all that is taking place, so that the consent he gives becomes the consent of Protagoras, his deceased friend.<sup>33</sup>

Plato, however, is unwilling to actually grant Protagoras the right to admit that some men excel over others in terms of best and worst, and Socrates, after his show of pretended fair play, retracts Protagoras' self-defence under the pretext of not being authorized

<sup>31</sup> Schiller (1907: 37): "the 'defence of Protagoras,' so far as it goes, embodies genuine doctrine of his, greatly curtailed, no doubt, and perhaps somewhat mangled in the reproduction. For the reason, mainly, that Plato manifestly has not understood its argument at all;" Capizzi (1955: 47): "è certamente un rimaneggiamento platonico di concetti protagorei;" Cornford (1957: 72): "We may conclude that Plato here is fairly reproducing the standpoint of the historic Protagoras;" Mansfeld (1981: 46): "The expert is not possessed of ultimate truths, but he is capable of changing things which appear to be the case to people on the basis of what he knows as a person."

<sup>32</sup> Mansfeld (1981: 40): "what Protagoras claims is that he *cannot help* not knowing."

<sup>33</sup> Decleva Caizzi (2002: 70).

to speak on behalf of Protagoras (Pl. *Tht.* 169d10–e3).<sup>34</sup> He therefore resumes the debate from the point where he had interrupted it before the self-defence, going back to his own interpretation of *homo mensura*:

He [Protagoras] says, does he not? ‘that which appears to each person really is to him to whom it appears’ (Pl. *Tht.* 170a3–4);

but shortly afterwards he also declares:

Well then, Protagoras, what shall we do about the doctrine? Shall we say that the opinions which men have are always true, or sometimes true and sometimes false? (Pl. *Tht.* 170c2–4).

Initially, according to Socrates the doctrine of Protagoras stated that all ‘perceptions are true *for* those who perceive’; then ‘perceptions’ almost stealthily became ‘opinions’; and now Plato wants the reader to associate Protagoras with the new interpretation that deprives truth of the qualifier ‘*for*’. Thus Socrates goes on as if the meaning of *homo mensura* were ‘*all opinions are true*’ simpliciter. Note the mastery of the passage: Plato never says that he drops the qualifier ‘*for*’; – on the contrary, he takes it up momentarily in 170a3–4, then quietly drops it again for good (Pl. *Tht.* 170c2–4) by simply associating with Protagoras the statement ‘all opinions are true’ and its related consequences, as if this had always been Protagoras’ thesis and there was no need to specify it further. From this point onward he understands the doctrine of Protagoras in this sense, and the qualifier has tacitly disappeared in order to allow Plato to conclude the argument as he wishes.

### **Alleged self-refutation of Protagoras**

Therefore, the alleged doctrine of Protagoras becomes preposterous, and all of Plato’s subsequent arguments are aimed to show such nonsense. Who can ever dare to claim that all opinions are true? Not even the followers of Protagoras, like Theodore himself (Pl. *Tht.* 170c5–8): if the majority does not believe it, not even Protagoras, who does believe it (Pl. *Tht.* 170e7–171a3)? If, on the other hand, Protagoras believes it, but there are many more people who say he is wrong, he has the majority against. Is Plato suggesting that Protagoras was wrong because he was in the minority? Yet, it is Plato himself who in the *Gorgias* makes Socrates declare proudly:

---

<sup>34</sup> Schiller (1908b: 19): “By this master-stroke of dialectical manipulation the whole defence of Protagoras is declared invalid and set aside.”

But I, alone here before you, do not admit it, for you fail to convince me: you only attempt, by producing a number of false witnesses against me, to oust me from my reality, the truth<sup>35</sup> (Pl. *Grg.* 472b3–6).

Could Plato have changed his mind and now argue that truth depends on the number of witnesses? The argument is purely eristic: Plato is just piling up arguments for a dispute of enormous importance to him.

Outraged by the preposterous consequences of a doctrine that accepts all opinions as true, the reader has now swallowed the bait along with the hook, and Plato can reel his prey in, using his most exquisite (κομψότατον) argument:

Then comes the most exquisite: since he claims that everyone thinks what is, he must somehow agree that the opinion of those who contradict him, believing him to be in error, is true (Pl. *Tht.* 171a6–9).

The ‘exquisite’ argument, which reveals the self-refutation of Protagoras’ doctrine – known as *peritropé*<sup>36</sup> – depends exclusively on having omitted the qualifier ‘for them’ after ‘it is true’.<sup>37</sup> But, if Protagoras recognizes that the opinion of those who consider his doctrine false is true *for them* (that is: he believes they believe in their opinion), this does not mean that it must also be true *for him* (Protagoras). Therefore, all the consequences Plato draws from his distortion of the doctrine of *homo mensura* do not apply to the doctrine as originally formulated by Socrates, let alone as written by Protagoras.<sup>38</sup>

How could Plato be so grossly mistaken? Burnyeat writes:

Critics from George Grote<sup>39</sup> to Gregory Vlastos have protested at the way Socrates at the climatic moment drops the relativizing qualifiers with which Protagoras specifies for whom a judgment is true, but few have thought it necessary to wonder why Plato should make Socrates proceed in this fashion and none, to my mind, has convincingly explained his foisting upon Protagoras the unrelativized premise (Burnyeat 1976: 174).

We must try to explain this. On Vlastos’ opinion, Plato was careless.<sup>40</sup> Still, as an oversight, it would be a serious one, because the omission is crucial, since it is the necessary

<sup>35</sup> Transl. Fowler (1921).

<sup>36</sup> ‘overturning’; S.E. *M.* 7.389–390.

<sup>37</sup> Mendelson (2002: 19): “peritrope is sound only if one allows the objectivism of the master tradition to dictate the terms of the critique;” “the radical reconstruction of the human-measure doctrine required for self-refutation to succeed strikes me (as it did Montaigne) as an argument in bad faith;” “the discussion of relativism has been consistently framed in the language of its opponents.”

<sup>38</sup> Rossetti (1990: 60): “L’attenzione dei teorici della *peritrope* si concentra, di preferenza, non sull’*homo mensura* ma sulla inferenza in virtù della quale tutte le opinioni (ovvero tutte le rappresentazioni) sono vere.”

<sup>39</sup> Grote (1888: 3.329): “Plato omits the qualification annexed by Protagoras to his general principle (...) Plato therefore does not make out his charge of contradiction.”

<sup>40</sup> Vlastos (1956: xiv, n. 27).

premise for Plato's thesis. Runciman considers the omission to be intentional.<sup>41</sup> Burnyeat cannot accept this, since Plato himself made Protagoras ask to be fairly treated:

do not be unfair in your questioning; it is very inconsistent for a man who asserts that he cares for virtue to be constantly unfair in discussion; and it is unfair in discussion when a man makes no distinction between merely trying to make points and carrying on a real argument. In the former he may jest and try to trip up his opponent as much as he can, but in real argument he must be in earnest and must set his interlocutor on his feet (Pl. *Th.* 167e1–6).

A pitiable request. Plato's Socrates listens to Protagoras' prayer but does not pledge to heed it. Burnyeat objects: is it ever possible for Plato to say one thing and do another?

After such a beginning it would be nothing less than perverse dishonesty were Plato without reason to make Socrates argue in the sequel in a way that depended for its damaging effect on omission of the relativizing qualifiers. I need hardly say that perverse dishonesty is not a charge to be levelled lightly against a philosopher of Plato's stature and integrity (Burnyeat 1976: 177).

Burnyeat is willing to open an unlimited credit to Plato. However, Socrates' arguments against Protagoras are clearly eristic from the outset, namely from the identification of *homo mensura* with Theaetetus' thesis that '*knowledge is perception*'. Nothing in Protagoras' fragment shows that he identifies *measure* with perception alone: it is neither a necessary interpretation, nor the most reasonable, nor the most charitable. Besides, one may object to Burnyeat: would it be really perverse for Plato to make the '*for*' disappear? Plato's argument is wrong, but perverse certainly not. As we shall see, Plato has very good reasons to deceive: he firmly believes refuting Protagoras an ethical obligation; he must find a way to do so and makes a virtue out of necessity.<sup>42</sup> But Burnyeat has his loyalties, and would rather be charitable to Plato than to Protagoras:

the most charitable hypothesis, asks rather less of one's credulity than the rival suggestions of inadvertence, conscious overstatement, and perverse dishonesty (Burnyeat 1976: 184).

McDowell states that, although Plato's 'exquisite argument' is untenable, dropping it still leaves Protagoras in a vulnerable position:

If all that Protagoras can say to us is '(P) [All judgements are true for those who make them]<sup>43</sup> is true for me; it may or may not be true for you', we are justified on wondering why we should

---

<sup>41</sup> Runciman (1962: 16).

<sup>42</sup> Gadamer (1978: 63): "the sophistry of these means presupposes in principle that Plato is secure in what he is aiming at: the sophistry is there to serve his purposes."

<sup>43</sup> McDowell (1973: 169).

find what he says interesting.<sup>44</sup> It seemed to be interesting originally because he seemed to be assessing the truth, simpliciter, not just the truth for himself (McDowell 1973: 171).

Why not interesting? Because if McDowell understands the doctrine of Protagoras as (P) – that is, ‘*all judgements are true for those to make them*’ – this, stripped to the bone, means that ‘every opinion is true for the one for whom it is true’. This is tautological, regardless of whether others believe it or not. What interest could it possibly have? It seems that for McDowell a false argument is still more interesting than a trivial one. Perhaps he is right. But, as we saw in point 2, Protagoras’ *homo mensura* is far from trivial. A text rich in meaning<sup>45</sup> cannot be reduced to a logical structure such as (P), which almost completely obliterates it. Otherwise, why did Plato take the trouble to devote the longest part of the *Theaetetus* to refuting such an irrelevant thesis? As Plato is well aware, the doctrine of *homo mensura* is not irrelevant, especially for a man who shares Plato’s own ideas. Unfortunately, the loss of the book *on Truth* has forever deprived us of the arguments that Protagoras used to illustrate his thesis, but it is not a difficult thesis to defend: *knowledge takes place in people’s minds, so all judgements are questionable and ‘being’ is never directly revealed, but always interpreted.*

In order to highlight the absurdities arising from the thesis that all opinions are true, Plato repeatedly uses the argument of *competence* (Pl. *Tht.* 171d5–7), linked to that of the *future outcome* of the judgments, both in medicine (Pl. *Tht.* 171e4–7) and in the government of the city (Pl. *Tht.* 172a1–b2):<sup>46</sup> if all judgments were true, even a simple woman or a beast could claim the same authority as a doctor (Pl. *Tht.* 171e5). But the doctrine of *homo mensura* does not prevent anyone from judging the judgments of others, nor from assessing their competence, therefore such nonsense cannot be blamed on Protagoras.

Conversely, what is certainly to be attributed to Protagoras is what Plato denounces in a later passage:

But in the other class of things – I mean just and unjust, pious and impious – they [Protagoras and followers] are willing to say with confidence that no one of them possesses by nature an existence of its own; on the contrary, that the common opinion becomes true at the time when it is adopted and remains true as long as it is held; this is substantially the theory of those who do not altogether affirm the doctrine of Protagoras (Pl. *Tht.* 172b2–8).

Plato is right: for Protagoras and his *homo mensura* doctrine, ‘just’ and ‘unjust’, ‘holy’ and ‘impious’ have no *existence of their own*. Like all other conceptual entities, they are a product of the mind, exist only insofar as they are someone’s opinions and will continue to exist as long as there is someone who professes them. This is the basic conflict between

<sup>44</sup> So also Waterlow (1977: 36).

<sup>45</sup> Schiller (1907: 33): “compressing the largest quantum of vital meaning into the most compact form.”

<sup>46</sup> And others (Pl. *Tht.* 177c6–179b2).

Plato and Protagoras: for this very reason Protagoras is Plato's *arch-enemy*.<sup>47</sup> When Plato wrote the *Theaetetus*, Protagoras had already been dead for several decades, but some of his ideas were still supported not just only by Protagoras' disciples, but also by many Athenian citizens who were not his followers.<sup>48</sup>

#### 4. Plato versus Protagoras

Protagoras' doctrine places all men on the same level of potential parity: since each citizen is the master of his own judgements, his convictions count. It is he who must be listened to, and it is he who must be convinced. Therefore, in a democratic society, it is of the utmost importance to be able to persuade.<sup>49</sup> Protagoras, who is a legislator and a teacher of civic virtues, has citizens as his disciples: it may be assumed that he teaches them to analyse situations, to understand what ought to be done on a given context, what other citizen may be persuaded of, and what are the best arguments to persuade them. Hence the importance of eloquence and rhetoric.

However, the doctrine of *homo mensura* has a broader epistemological value: the individual man is 'measure' in every situation, regardless of the historical context. What changes with the political system is not the nature of knowledge, but the means used to obtain consent: by persuasion, in states where decisions are made by free debate; or, in autocratic states, by force to suppress dissent and make indoctrination possible. Protagoras' epistemological doctrine is not intrinsically democratic, but a supporter of oligarchy still has excellent reasons to oppose it: by emphasising individual judgement, this doctrine reveals the mechanisms of power, while *if one wants to lay the foundations of an authoritarian ideology, it is essential to conceal its nature*.

Plato tragically felt the failure of the Thirty, which deeply affected him and his family.<sup>50</sup> He sees the restoration of democracy and the *damnatio memoriae* of the oligarchic regime not only as a personal catastrophe, but also as an event against nature and against all logic: the rabble has no right to govern. For a man of his ideological consistency, the first task of indoctrination is to provide a convincing justification for the exercise of power by a few competent citizens: thus, his ideal state is ruled by philosophers, who are endowed with the knowledge of *Good*. But *Good cannot simply be the provisional outcome*

---

<sup>47</sup> Cornford (1957: 83).

<sup>48</sup> Decleva Caizzi (2002: 85): "Platone sente il bisogno di ricordare al lettore che il modo di pensare "protagoreo" gode di una diffusione ben più ampia di quanto non sia la sfera operativa del sofista."

<sup>49</sup> Giorgini (2016: 15): "democracy was government of the word and by the word."

<sup>50</sup> See Calenda (2022: 36 f.).

of a debate,<sup>51</sup> it must have a *strong ontological status*: it exists in itself, in an ideal world, and only a few wise men can get to know it.<sup>52</sup>

Since Plato's *Good* may be understood only by a few sublime minds,<sup>53</sup> ordinary citizens – the auxiliaries and the remaining population – cannot be persuaded by teaching them what *Good* is – a knowledge that is far beyond their understanding – but only by indoctrinating them with a substitute ideology that has the desired effect. Thus, the essential tool suggested by Plato in the *Republic* is the noble (γενναῖον) falsehood:

how can we contrive to use one of those necessary falsehoods we were talking about a little while back?<sup>54</sup> We want one single, grand lie which will be believed by everybody – including the rulers, ideally, but failing that the rest of the city<sup>55</sup> (Pl. R. 414b7–c2).

The 'necessary falsehood' is the mythical<sup>56</sup> easy-to-understand tale that Plato wants all citizens to believe, in order to make them behave as their rulers want them to behave. In the *Republic* indoctrination begins with the myth of the common birth of all men from the earth. They are all brothers, but they are born with different natural abilities, so they belong to different value groups:<sup>57</sup> some are gold, some silver, some bronze or iron (Pl. R. 415a1–7). Thus, their duties are different. The government belongs to the golden men, the philosophers, who, having knowledge of the *Good*, know what is beneficial to the city as a whole (Pl. R. 519e1–4). They educate warriors, men of silver, who defend their *polis* from external aggression and help lower rank citizens to respect the laws established by the philosophers for the common good.<sup>58</sup>

Philosophers will teach dialectics – which leads to true knowledge – only to a few intellectually gifted men: in the future it will be their turn to take care of the state.<sup>59</sup>

<sup>51</sup> Giorgini (2016: 17).

<sup>52</sup> Brisson (1975: 36).

<sup>53</sup> Plato defines (R. 505a2) "the most important branch of study is the form or character of the good". Socrates speaks about this in Book VI of the *Republic*, but admits (505a5–6) that we do not have adequate knowledge of it. Although Socrates has the concept of *Good*, it is in fact too high a notion for him to be able to communicate it (R. 506d7–e1): "For the moment you'll rest content, won't you, if we leave on one side the question of what the good itself is. Getting at my opinions on the subject seems too much for the momentum of our present discussion." All Socrates can do is to represent it with the analogy of the Sun (ὁ ἥλιος), child of the Good (R. 508b13–c2): "This is what you must take me to mean by the child of the good, which the good produced as its own analogue. In the world of thought the good stands in just the same relation to thinking and the things which can be thought as the sun, in the world of sight, stands to seeing and the things which can be seen." See Annas (1981: 244) and Vegetti (Sartori *et al.* 1997: XIX). Therefore, the establishment of the government of philosophers cannot be the result of conviction but must be imposed, for example, by the conversion of a tyrant to true philosophy.

<sup>54</sup> See Pl. R. 382d1–4.

<sup>55</sup> I follow the Griffith's English translation of Plato's *Republic* (Ferrari 2000).

<sup>56</sup> Calabi (1998: 446); Vegetti (1998c: 21).

<sup>57</sup> Vegetti (1998c: 22).

<sup>58</sup> Whom Plato calls (Pl. R. 414b1–3): "full guardians – making sure friends within do not *want* to harm it, and enemies without are not *able* to harm it." See Annas (1981: 105 and 113).

<sup>59</sup> Pl. R. 540a4–b5.

The mass of citizens, made of less precious metal, having perfectly assimilated the myth, accept the government of their more valuable brothers, who take care of them and keep them on the right path. Thus, in the καλλίπολις<sup>60</sup> described in the *Republic*, everyone knows his duty and there is no dissent; thus, strictly speaking, there should be no discussion, but only, one can presume, a polite exchange of ideas between philosophers themselves, all enlightened by the *Good*.

In this ‘beautiful city’ there is no place for teachers of rhetoric, who are not functional to the Platonic social project. Plato collectively brands them with the name of ‘Sophists’ and, rallying all the devices of his consummate eristic skill, exposes them to the contempt of his readers. Protagoras is the first of the Sophists and is also their archetype: not only is he a Sophist but, among the Sophists named by Plato, he is the only one who has clearly shown democratic sympathies, having helped Pericles in drafting the laws<sup>61</sup> for the *polis* of Turi.<sup>62</sup> For Plato, the emphasis on rhetoric entailed by *homo mensura* has a serious flaw, it is persuasive: even several aristocrats court sophists to learn how to run assemblies. This nonsense must stop. It is not surprising then that Protagoras became Plato’s main target. All means to discredit him and his doctrine are legitimate: ‘anything goes’, as long as it works.

---

<sup>60</sup> Pl. *R.* 527c2.

<sup>61</sup> D.L. 9.50.4–5. Schiappa (1991: 179) sees these laws as essentially democratic, and recalls Arist. *Pol.* 1307b7.

<sup>62</sup> D.S. 12.10.3–7.35.1–3; Str. 6.1.13.13–18; Plut. *X orat.* 835D; D.H. *Lys.* 1; Plut. *Per.* 11.5.4–6.1.

## BIBLIOGRAFIA

- AMBUEL, D.**, 2015, *Turtles All the Way Down. On Plato's Theaetetus, a Commentary and Translation*, Sankt Augustin.
- ANNAS, J.**, 1981, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- ARONADIO F.**, 2016, *L'Aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Napoli.
- ARRUZZA, C., NIKULIN, D. (eds.)**, 2016, *Philosophy and Political Power in Antiquity*, Leiden–Boston.
- BARNES, J.**, 1979b, *The Presocratic Philosophers*, London (2<sup>nd</sup> ed. 1982).
- BERESFORD, A.**, 2013, “Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the origins of right and wrong,” in: Ophuijsen, Raalte, Stork 2013, pp. 139–162.
- BERKEL T. A. VAN**, 2013, “Made to Measure: Protagoras' *Metron*,” in: Ophuijsen, Raalte Stork 2013, pp. 37–67.
- BRANCACCI, A.**, 2011, “La ‘dottrina riservata’ di Protagora (Plat. ‘Theaet’ 152c7–e1),” *Méthexis* 24, pp. 87–108.
- BRISSON, L.**, 1975, “Le mythe de Protagoras: Essai d'analyse structural,” *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, pp. 7–37.
- BURNYEAT, M. F.**, 1976, “Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus*,” *The Philosophical Review* 85, pp. 172–195.
- BURNYEAT, M. F.**, 1990, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis.
- BURY, R. G. (transl.)**, 1935, Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, Cambridge–London.
- CALABI, F.**, 1998, “La nobile menzogna,” in: Vegetti 1998, pp. 445–457.
- CALENDA, G.**, 2020, “Epistemological Relevance of Parmenides' Ontology,” *Anais de Filosofia Clássica* 14, pp. 96–120.
- CALENDA, G.**, 2022, *La condanna di Socrate. Audiatur et altera pars*, Baden-Baden.
- CAPIZZI, A.**, 1955, *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*, Firenze.
- CASERTANO, G.**, 2002, *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli.
- CASERTANO, G.**, 2002a, “Le definizioni socratiche di *Episteme*,” in: Casertano 2002, pp. 87–117.
- CHAPPELL, T. D. J.**, 2004, *Reading Plato's Theaetetus*, Sankt Augustin.
- CORNFORD, F. M.**, 1935/57, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist*. New York (Mineola 2003).
- DECLEVA CAIZZI, F.**, 2002, “Da Protagora al discorso ‘Maggiore’ (*Tht.* 171d5–172c1),” in: Casertano 2002, pp. 63–86.
- EL MURR, D. (ed.)**, *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, Paris.
- ERGINEL, M. M.**, 2009, “Relativism and Self-Refutation in the *Theaetetus*,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37, pp. 1–45.
- FERRARI, F. (cur.)**, 2011, Platone, *Teeteto*, Milano.
- FERRARI, G. R. F. (ed.)**, 2000, Plato, *The Republic*, Cambridge.
- FINE, G.**, 1998, “Plato's Refutation of Protagoras in the *Theaetetus*,” *Apeiron* 31, pp. 201–234.
- FOWLER, H. N. (transl.)**, 1921, *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge–London.
- GADAMER, H.-G.**, 1978, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg (engl. transl. P. C. Smith, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, New Haven 1986).
- GAVRAY, M.-A.**, 2013, “Comment ne pas interpréter un fragment philosophique. Le dialogue avec Protagoras dans le *Théétète*,” in: El Murr 2013, pp. 25–47.
- GIORGINI, G.**, 2016, “The Power of Speech: The Influence of the Sophists on Greek Politics,” Arruzza, Nikulin 2016, pp. 9–40.

- GROTE, G., 1885–1888<sup>3</sup>, *Plato and the other companions of Sokrates*. London.
- IOPPOLO, A. M. (cur.), 1999, *Platone, Teeteto*, Bari.
- KERFERD, G. B. (ed.), 1981, *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden.
- MAGUIRE, J. P., 1973, “Protagoras – Or Plato?,” *Phronesis* 18, pp. 115–138.
- MAGUIRE, J. P., 1977, “Protagoras... Or Plato? II. The ‘Protagoras,’” *Phronesis* 22, pp. 103–122.
- MANDELBAUM, M., 1979, “Subjective, Objective, and Conceptual Relativisms,” *The Monist* 62, pp. 403–428.
- MANSFELD, J., 1981, “Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons,” in: Kerferd 1981, pp. 38–53.
- MCDOWELL, G. (ed.), 1973, *Plato, Theaetetus*, Oxford.
- Mendelson, M., 2002, *Many Sides: A Protagorean Approach to the Theory, Practice, and Pedagogy of Argument*, Dordrecht.
- MONDOLFO, R., 1955, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Imán, Buenos Aires (Ital. transl. L. Bassi: *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958; Milano 2012).
- OPHUIJSEN, J. M. VAN, RAALTE, M. VAN, STORK, P. (eds.), 2013, *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden–Boston.
- ROSSETTI, L., 1990, “Sulla differenza tra il fenomenismo di Protagora e il fenomenismo scettico,” in: Voelke 1990, pp. 55–68.
- RUNCIMAN, W. G., 1962, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge.
- SARTORI, F., VEGETTI, M., CENTRONE, B. (cur.), 1997, *Platone, La Repubblica*, Bari.
- SCHIAPPA, E., 1991, *Protagoras and Logos*, Columbia.
- SCHILLER, F. C. S., 1907, *Studies in Humanism*, London (Adamant Media 2005).
- SCHILLER, F. C. S., 1908a, *Plato or Protagoras?*, Oxford.
- SCHILLER, F. C. S., 1908b, “Plato or Protagoras?,” *Mind* 17, pp. 518–526.
- SEDLEY, D., 2004, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford.
- VEGETTI, M. (cur.), 1998a, *Platone, La Repubblica*, Vol. II, Napoli.
- VEGETTI, M. (cur.), 1998b, *Platone, La Repubblica*, Vol. III, Napoli.
- VERSÉNYI, L., 1962, “Protagoras’ Man-Measure Fragment,” *The American Journal of Philology* 83, pp. 178–184.
- VLASTOS, G. (ed.), 1956, *Plato*, Indianapolis.
- VOELKE, A.-J. (ed.), 1991, *Le scepticisme antique. Perspective historiques et systématiques*, Lausanne.
- WATERLOW, S., 1977, “Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus* 171a6–c7,” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, pp. 19–39.
- ZILIOU, U., 2007, *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy*, London.

GUIDO CALENDÀ  
/ Roma Tre University, Italy /  
guido.calenda@gmail.com

***Theaetetus 151e–186e: Did Plato Refute Protagoras?***

In the *Theaetetus*, which seeks a definition of knowledge, the first definition of Theaetetus, namely that ‘knowledge is perception’, is easily refuted without the need to refer to Protagoras. But for Plato the refutation of Protagoras is a goal in itself, and he devotes almost half the dialogue to this task. He argues that the doctrine of *homo mensura* amounts to saying that ‘all judgements are true’ and, using his ‘most exquisite argument’, he claims to prove that it is self-refuting. As many scholars have recognised, this alleged demonstration depends on the arbitrary dropping of the relativistic qualifier that specifies ‘for whom’ a given judgement is true. Plato does not justify the disappearance of the qualifier, but rather tries to disguise it. Indeed, Protagoras has an epistemological conception that is opposed to Plato’s theory of knowledge and that is fundamental to the logical justification of the political conceptions set out in the *Republic*. For Plato, therefore, the refutation of Protagoras’ doctrine of *homo mensura* is an imperative ethical requirement. He is not too demanding in his choice of arguments: he does not seek rigour in argumentation, only persuasive effectiveness – more than two millennia of interpretations have proved him right.

KEYWORDS

Protagoras, Plato, *Theaetetus*, epistemology, politics



# History of Thought and History of Humankind in Plato's *Protagoras*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.1

MICHELE CORRADI / *University of Pisa* /

The question of the emergence of several pivotal intellectual activities during the 5th century, which have played a crucial role in the development of the history of thought, has long been a key point of scholarly debate. Since the 1990s, a lively controversy has flourished on the topic of the origins of rhetoric, challenging the traditional Aristotelian account.<sup>1</sup> The nature and origins of the sophistic movement are also widely debated, as highlighted in the recent Companion edited by Joshua Billings and Christopher Moore.<sup>2</sup> In this regard, in recent years, some voices have even come to consider sophistry as a Platonic creation.<sup>3</sup> As emerges from Leonid Zhmud's monograph,<sup>4</sup> even the history of the sciences would find its roots in the cultural ferment of the 5th century. The issue of the origins of philology, masterfully addressed by Rudolph Pfeiffer<sup>5</sup> in his famous 1968

---

<sup>1</sup> See especially Cole (1991) and Schiappa (1999). For a recent overview of the problem of the origins of rhetoric, cf. Heßler (2019).

<sup>2</sup> Billings, Moore (2023).

<sup>3</sup> See Ramírez Vidal (2016). For the problem of the relationships between Socrates and the sophists, cf. Notomi (2022).

<sup>4</sup> Zhmud (2006: 23–165).

<sup>5</sup> Pfeiffer (1968).

study, is also tackled from new perspectives in recent miscellaneous volumes.<sup>6</sup> However, it is the problem of the origins of philosophy that has most captured scholars' attention. Consider, for instance, the striking re-examination of the very category of "Presocratic philosophy," which underpins the recent edition of *Early Greek Philosophy* by André Laks and Glenn Most.<sup>7</sup> The careful analysis of the earliest attestations of the term *philosophia* and its associated terms *philosophos* and *philosophein*, provided in Christopher Moore's recent monograph,<sup>8</sup> also seems to open the door to a revision of the traditional account of the origins of this discipline.<sup>9</sup> In this context, the stimulating research conducted by Livio Rossetti,<sup>10</sup> which emphasizes the role of Plato in the development, if not the actual creation, of the notion of philosophy, comes into play. The application of this notion to the earliest stages of the history of thought would thus be the result of a retro-projection that began precisely with Plato. For this reason, according to Livio Rossetti, for authors like Parmenides or Heraclitus, one should speak of "virtual philosophy."<sup>11</sup> Moreover, as Livio Rossetti notes,<sup>12</sup> in a dialogue like the *Protagoras*, set between the 430s and 420s BC, Plato shows a use of the terms *philosophia* and *philosophein* that is not yet specialized. In homage to Livio Rossetti's stimulating work, I would like to return to the *Protagoras* itself to show how, in the dialogue, Plato stages an initial ambiguous attempt to define the respective domains of philosophy and sophistry, and especially the attempt of the two main representatives of these domains, the two protagonists of the dialogue, Socrates and Protagoras, to craft a sort of history or prehistory of the disciplines they professed.<sup>13</sup>

The theme of the nature of the sophist is already present in the so-called "second prologue" of the *Protagoras* where Socrates tests the young Hippocrates, eager to become a pupil of Protagoras, guest of Callias in Athens. The definition of the sophist appears to be problematic in relation to other technical activities such as medicine and sculpture. The craft of the sophist is difficult to define. However, Socrates highlights that the teachings of sophists are not aimed at exercising a technique (ἐπι τέχνη), but at general culture (ἐπι παιδεία). The sophist is able to make people terribly clever at speaking. But on which topics? According to Socrates, the sophists are vendors of μαθήματα. But they might not know whether what they are selling is good or bad for the soul, and so they end up saying that everything in their stock is good. Aware of the risks of entrusting their souls to sophists, Socrates and Hippocrates go to Protagoras in order to understand the

---

<sup>6</sup> Montanari, Matthaios and Rengakos (2016) and Montanari (2020).

<sup>7</sup> Laks, Most (2016).

<sup>8</sup> Moore (2020).

<sup>9</sup> For some useful criticisms on Moore's thesis, see Sassi (2021).

<sup>10</sup> See e.g. Rossetti (2016).

<sup>11</sup> Cf. e.g. Rossetti (2020).

<sup>12</sup> Rossetti (2017: 106–111).

<sup>13</sup> A preliminary version of this paper was presented at the online workshop organized by C. Lo Casto, P. Zeller, I. Männlein, K.-H. Stanzel, and M. Meier at the University of Tübingen, *Geschichte als politische Ressource: Vergangenheitswissen und seine literarische (Re-)Konstruktion im Athen des 4. Jhs. v. Chr (29.04.2021)*. A more developed Italian version is in Corradi (2024).

nature of his teaching (Pl. *Prt.* 310a–314c).<sup>14</sup> Callias' house also hosts two other sophists, Hippias and Prodicus. The description of the three sophists giving their lessons is very lively, inspired by Homer, but perhaps filtered by a comic model.<sup>15</sup> Protagoras gives his lecture while walking, followed by a reverent chorus of students, captivated by his words as if by the voice of Orpheus. Hippias, seated on a throne in the passageway opposite, answers the questions of his disciples on matters of physics and astronomy (περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων). Finally, Prodicus, all-wise and divine (πάσσοφος (...) καὶ θεῖος), still teaches while reclining, wrapped in furs and blankets. The catalog of the various sophists' students is meticulously noted, sometimes including foreigners or lesser-known figures, but often important members of Athens' economic and cultural elite. Callias, Paralus, and Xanthippus, sons of Pericles, Philippides, and Antimoerus of Mende, eager to become sophist, are mentioned among the respectful listeners of Protagoras' lecture; Phaedrus, Eryximachus, and Andron attend Hippias' seminar, while among those sitting around Prodicus, listening to the words pronounced in the sophist's baritone voice, Pausanias, Agathon, and the two Adimantus are mentioned. Even Socrates, accompanied by the young Hippocrates, has his own following, although kept at a respectful distance: shortly after his arrival at Callias' house, the disquieting presence of Alcibiades and Critias makes itself known.<sup>16</sup>

Socrates approaches Protagoras and introduces him to Hippocrates, eager to become illustrious in the *polis* thanks to Protagoras' teachings. Socrates asks the sophist if he prefers to talk about these things privately or in the presence of the others. Protagoras appreciates Socrates' prudence: the profession of the sophist, a foreigner who comes to great cities and persuades young people from wealthy and influential families to associate with himself, separating them from their usual network, arouses envy, hostility and open attacks.

Protagoras then proposes a history of σοφιστικὴ τέχνη, his expertise. From a rhetorical point of view, the page is particularly elaborate, written in a catalogic style, with features that may recall a *Priamel*.<sup>17</sup> Its formal elaboration could suggest a close relationship with a lost work of Protagoras from which Plato draws. Protagoras, first of all, proclaims that the craft of the sophists is an ancient one (ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν

---

<sup>14</sup> On the "second prologue", see Palumbo (2017: 64–69). The image of the sophist as a merchant of μαθήματα nevertheless leaves open the possibility that Protagoras also offers useful teachings: cf. Corradi (2016: 348–352). For the limits within which Plato circumscribes his critique of the sophists, without precluding significant convergences, see Corey (2015: 15–37, 201–232).

<sup>15</sup> See Corradi (2020: 114–120) and the bibliography cited therein.

<sup>16</sup> As Capra (2017: 22–27) points out, in the reference to the various figures of the sophists' disciples, about whose subsequent reversals Plato's reader was in many cases well-informed, it is perhaps possible to discern a corrosive irony towards the masters. Certainly, on the other hand, the allegedly nefarious effect of Socrates' *paideia* on Critias and Alcibiades had also been the focus of Polycrates' posthumous *Kategoria* against the philosopher. Cf. Dorion (2000: 77).

<sup>17</sup> In Race's classic study of *Priamel* unfortunately little space is devoted to the prose (Race 1982: 111–113). Certainly, as Tulli (2008: 93) underlines, the *Priamel* is recognizable in the opening of Gorgias' *Encomium of Helen* (DK 80 B 11, 1 = LM 32 D24, 1). Plato has Gorgias' student Polus express praise for the art practiced by his master using the *Priamel* form (Pl. *Grg.* 448c).

τέχνην φημί μὲν εἶναι παλαιάν). However, he specifies how the ancients who practiced it, fearing the discredit it would involve, made a disguise in order to cover what they were doing (πρόσχημα ποιῆσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι). Protagoras begins a catalog of the ancient sophists organized according to the different disguises they used (Pl. *Prt.* 316a–317c = DK 80 A 5 = LM Soph. R11).<sup>18</sup> Some poets like Homer, Hesiod and Simonides used poetry (τοὺς μὲν ποιήσιν), others, like Orpheus and Musaeus, rituals and prophecies (τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμοφῶδίας), others even gymnastics (ἐνίοις δὲ τινὰς ἤσθημαι καὶ γυμναστικῆν): such is the case of Iccus from Tarentum and of another sophist, Herodicus of Selymbria, still alive at the time. Instead, the Athenian (ὕμετερος) sophist Agatocles used μουσική, and so did Pythocleides of Ceos and many others. All of them, fearing resentment, used their technical skills as disguises (ταῖς τέχναις ταύταις παραπετάσασιν ἐχρήσαντο). Protagoras, however, does not agree with them on this point (ἐγὼ δὲ τούτοις ἅπασιν κατὰ τοῦτο εἶναι οὐ συμφέρομαι). In fact, it is not worth hiding, because the purpose of this disguise does not escape the people in power in the various cities: to try to run away, and to fail through being caught in the act increase their hostility. Protagoras, on the other hand, takes the opposite road (ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθα), openly admitting that he is a sophist and that he educates men (καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἄνθρώπους). Admitting it openly is more prudent for the sophist rather than denying it. Thanks to some precautions, he has been practicing the craft for many years without any harm.

Protagoras therefore reconstructs the prehistory of his own activity that he discovers behind the τέχνη of other illustrious predecessors. He therefore fits into an illustrious tradition of *paideia*. But beyond continuity, he signals at the same time the specificity of his choice: he renounces προσήματα.

It is noteworthy that we can find the same names of Homer, Hesiod, Orpheus and Musaeus, also in the catalog of poets that Aeschylus provides in the *Frogs* (1030–1036) to support his thesis of the usefulness of poets as educators, and also in the catalog Hippias offers at the beginning of his *Synagoge* (DK 85 B 6 = LM 36 D22) in order to indicate the sources of his work.<sup>19</sup> Such catalogs were certainly a favorite of sophists and were inspired by literary tradition, epic poetry in particular.<sup>20</sup> Moreover, the relationship with poetry is a constant in the *paideia* of the sophists.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> This page has been little studied: see especially Brancacci (2002).

<sup>19</sup> Cf. Audano (2010). On Hippias' *Synagoge* see Andolfi (2023). Protagoras' inclusion of Simonides in the canon of the proto-sophist poets might be explained as a sort of prolepsis, anticipating the extensive exegesis of the poem of Simonides that will be presented at the heart of the dialogue (Pl. *Prt.* 338e–347b).

<sup>20</sup> A recent systematic study on the catalogic form comes from Kirk (2021 – see especially pp. 1–16 for useful general reflections). As often happens, the contribution of the sophists is not taken into consideration. Instead, there are multiple examples of sophists' utilizations of the catalogic form: see, e.g., Gorg. DK 80 B 11, 4 = LM 32 D24, 4; DK 80 B 11a, 30 = LM 32 D25, 30; Hippias, DK 80 A 11 = LM 36 D14; Alcidi. *Od.* 22–25; fr. 10 Avezzù. Denyer's (2008: 88) survey on the topic is useful, and rightly draws attention to two passages of Plato's *Protagoras*: the list of animal δυνάμεις in the myth (Pl. *Prt.* 320d–321b) and the catalog of goods in the dialogue between Protagoras and Socrates (Pl. *Prt.* 334a–c).

<sup>21</sup> See e.g. Novokhatko (2020: 81–93).

As Aldo Brancacci<sup>22</sup> points out, the entire initial section of the *Hippias major* (Pl. *Hippias Major*. 281a–286c) is particularly significant in relation to the passage from the *Protagoras* under analysis: in the *Hippias major* Socrates distinguishes between the ancient sages, οἱ παλαιοὶ ἐκέينوι, such as Bias, Pittacus, Thales, and Anaxagoras, who would have refrained from political involvement because, as Hippias himself admits, they were unable to manage both public and private affairs simultaneously, and contemporary sophists, who combine their commitment to their own city with a well-paid role as educators. Based on a model of progressive development of τέχνη, which in the case of σοφιστική would be founded on the criterion of personal enrichment, Hippias emerges as the most advanced point in a trajectory that extends from the ancient sages to Gorgias, Prodicus, and Protagoras.<sup>23</sup>

Coming back to the *Protagoras*, we must note that the reference to tradition is not sufficient to persuade Socrates. In the dialogue with Protagoras he resumes, at a deeper level, the doubts that he had already advanced in the dialogue with Hippocrates (Pl. *Protagoras*. 310a–314c). Unlike other τέχναι, such as painting and pipe-playing, the object of the σοφιστική is not defined. Protagoras then opposes his teaching once again to the τέχναι taught by the other sophists (Protagoras refers to Hippias in particular) who actually mistreats young men. His μάθημα consists of an εὐβουλία, that is good judgment in one's own affairs, how best to run one's household, and in public affairs, how to be most powerful at speaking and acting.<sup>24</sup> Socrates therefore deduces that Protagoras also teaches a τέχνη, the πολιτική τέχνη (Pl. *Protagoras*. 318b–e = DK 80 A 5 = LM 31 D37).<sup>25</sup> He undertakes to make men good citizens. Thus, Socrates comes to clarify what Protagoras' craft really concerns, namely politics. Socrates, however, is not satisfied by Protagoras' answer and questions him again: according to Socrates, political craft cannot be transmitted. The practices of Athenian democracy show that everyone possesses political craft without having learned it from anyone, because everyone participates in political debate. Furthermore, great politicians often have sons who have none of their capacities. If it were possible to transmit this craft, they would certainly have taught it to their sons (Pl. *Protagoras*. 318e–320c).<sup>26</sup> Protagoras responds to Socrates' objections with the famous “great speech”, divided into a μῦθος and a λόγος (Pl. *Protagoras*. 320c = LM 31 D39).<sup>27</sup> Once again

<sup>22</sup> Brancacci (2002: 15–16). As the scholar points out, just as will happen in the further pages of the *Protagoras* (Pl. *Protagoras*. 342a–343c), the *paideia* of the sophists will find a counterpart in the Spartan educational model.

<sup>23</sup> On the evident irony of the passage, see Morgan (2009: 557–558, 566).

<sup>24</sup> On Protagoras' εὐβουλία see Corradi (2023).

<sup>25</sup> As Denyer (2008: 95) points out, Protagoras, who was critical of the teaching of the τέχναι, is thus forced by Socrates to admit that he himself teaches a τέχνη.

<sup>26</sup> The idea, rooted in an aristocratic perspective, that ἀρετή cannot be taught is already attested in Theognis (429–438, cf. also 31–38). See Manuwald (1999: 155–157). As Robinson (2003: 240) emphasizes, the issue of the teachability of virtue is framed similarly to Plato's *Protagoras* also in chapter 6 of the *Dissoi Logoi* (DK 90 = LM 41).

<sup>27</sup> In the bipartition of μῦθος and λόγος, Kurke (2011: 268–300) identifies a characteristic feature of the sophists' ἐπιδείξεις. The verb ἐπιδείκνυμι appears in reference to Protagoras' “great speech” at the beginning and end of the Platonic page, cf. *Protagoras*. 320d: ἐπιδείξω and 328c: ἐπιδειξάμενος. For more on the epideictic rhetoric of the sophists, see Thomas (2003).

Protagoras uses the past to justify his pedagogical commitment, even going back to the origins of man and human society (Pl. *Prt.* 320c–322d = DK 80 C 1 = LM 31 D40). The μῦθος takes up the opposition already outlined between the σοφιστική and the other τέχναι, between politics and practical crafts, to transpose it in a story about the origins of humankind and the *polis*.

The development of the μῦθος is well known. The gods task the Titans Prometheus and Epimetheus with distributing the various skills necessary for the survival of the different species. Epimetheus, having persuaded Prometheus to entrust him with the task of carrying out the distribution on his own, works in a provident way for all other living species, but exhausting all δυνάμεις, he has nothing with which to equip men. Prometheus then intervenes and steals technical knowledge and fire (ἔντεχνος σοφία σὺν πυρί) from Athena and Hephaestus and gives it to men. However, he fails to steal political expertise from Zeus. Men can thus make up for their natural deficit by manufacturing what they need. But even in this way they are unable to ensure their own survival, in fact they are unable to fight effectively against beasts because they do not yet have the political art, of which the art of war is a part. Even the attempt to reunite and found cities is in vain because without political art they succumb to mutual injustices. At this point, fearing that mankind would be destroyed, Zeus intervenes by ordering Hermes to distribute to men αἰδώς and δίκη, respect and justice, so that there would be ordering principles of the cities and bonds that bring about friendship (πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγῆ). Hermes asks Zeus in what way he should distribute αἰδώς and δίκη. Unlike other techniques, where for example one who has medical technical skill is sufficient for many lay people, αἰδώς and δίκη must be attributed to all men. If only few men shared in these virtues, πόλεις could not even exist. Zeus concludes by establishing by law that anyone unable to share in these virtues should be put to death as a public pest.<sup>28</sup>

As is well known, Protagoras draws on poetic tradition for the construction of the μῦθος, in particular from Hesiod but intervenes in this tradition by correcting and adapting it so as to project into the prehistory of humanity some assumptions that constitute, so to speak, the theoretical presuppositions of his own activity as a sophist.<sup>29</sup> The myth allows us to separate the sphere of political expertise (the domain of the sophist, as we have already emphasized) from that of other techniques that are subordinate to politics. Although artisanal techniques are necessary, they are not sufficient to guarantee

---

<sup>28</sup> On the structure of the μῦθος, see Nathan (2017: 386–389). Sommerville (2019: 133–134) identifies an analogy between the development of the myth and that of the history of the σοφιστικὴ τέχνη previously reconstructed by Protagoras (Pl. *Prt.* 316d–317c). Collins (2015: 151–156) places the two speeches within the broader context of a general protreptic strategy employed by Protagoras.

<sup>29</sup> For the reworking of Hesiodic motifs, see Arrighetti (2013). There has been much debate over whether Protagoras' μῦθος should be interpreted in terms of *Kulturentstehungslehre*. In this regard, Barney (2019) has recently weighed in. However, as highlighted by Manuwald (2013), if the μῦθος is considered as a history of the development of human culture, it would appear inconsistent. Protagoras' intent seems rather to emphasize the importance of the domain in which he operates. According to Bonazzi (2022), we are dealing with a narrative that, through a skillful variation of the tradition on the origins of human societies, is etiological in nature and clearly focused on the current condition of humanity.

the survival of men, which is only possible within the *polis*, and for this reason πολιτική τέχνη is needed. The superiority of the πολιτική τέχνη is also in itself underlined by the fact that it belongs to Zeus, while the practical techniques are the possession of inferior divinities. Political expertise also has a more universal character since it is not distributed to individual specialists but, from a democratic perspective, to all citizens.<sup>30</sup> If Protagoras seems to respond to the doubt expressed by Socrates by explaining why everyone in the democratic *polis* has the right to participate in political debate, the problem of the transmissibility of political skill still remains open. Protagoras' words would somehow seem to present us, beyond the frame of the myth, αἰδώς and δίκη, the fundament of the πολιτική τέχνη, as a sort of natural gift present in all human beings. But developing his argument, the sophist clarifies how, in reality, political virtue is the object of teaching: unlike those who are devoid of natural gifts, those who are devoid of this virtue and possess the vices contrary to it, injustice or impiety, are punished, and their punishment should act as a deterrent. In addition, the *polis* as a whole participates in a vast collective educational enterprise that guides young people from an early age: beginning with the family, followed by teachers of grammar, music, and gymnastics, and ultimately relying on the laws of the *polis*. The sophist therefore works on young people already trained in political virtue but allows further progress, an improvement for which he deserves to be rewarded (Pl. *Prt.* 322d–328d).<sup>31</sup> In terms that seem to anticipate Aristotle's results in *Nicomachean Ethics* (Arist. *NE* 1103a14–26), for Protagoras, even if man has a natural potential for political virtue, virtue itself does not come naturally but it must be implemented through a specific educational path.<sup>32</sup> Moreover, in a lost work entitled *Megas logos* Protagoras argued that teaching needs nature and practice and that one must begin to learn from an early age (DK 80 B 3 = LM 31 D11).

Critics have long wondered how much the discourse that Plato lends to Protagoras depends on the works of the sophist. We do not have the space here to retrace the enormous critical debate.<sup>33</sup> Of course, the fact that Protagoras, an agnostic thinker, attributes such an important role to the gods in the development of human progress should not cause a problem: this role is clearly due to the mythical form of the discourse. Among other things, on closer inspection, even in the myth, the development of religion is confined to a pre-political phase of human progress, not decisive in the formation of the *polis*.<sup>34</sup> The same subordination of all the τέχνηαι to a higher τέχνη, the πολιτική can be related to the criticism that, according to the testimony of Plato himself in the *Sophist*,

---

<sup>30</sup> On the democratic character of the model proposed here by Protagoras see now Kierstead (2021). According to Tordesillas (2021: 89–90), it is however not necessary to bind the μῦθος to a particular political regime.

<sup>31</sup> On the educational path outlined here by Protagoras, see Corradi (2016: 342–348).

<sup>32</sup> See Beresford (2013: 151–152).

<sup>33</sup> For the *status quaestionis*, see Corradi (2016: 337–342), Bonazzi (2022: 426–429), and de Sterke (2022: 294–305).

<sup>34</sup> See Corradi (2017: 463–468).

Protagoras developed against the τέχναι in the name of the ἀντιλογικὴ τέχνη (Pl. *Sph.* 232b11–233a7 = DK 80 B 8).<sup>35</sup>

As we have seen, in the Protagoras, the sophist, to clarify the nature of his τέχνη and justify its existence, uses the past. Not without a significant, sometimes forced, re-elaboration of tradition, Protagoras reconstructs a prehistory of his own discipline, identifying a series of figures from the past who would have practiced sophistry behind the mask of other τέχναι. Moreover, Protagoras reworks poetic material, especially Hesiod on the origins of humankind, in order to reconstruct the advent of the πολιτικὴ, the sphere in which the sophist operates, in the history of man.

It is likely that, to some extent, the Platonic presentation reflected ways of using the past that were typical of the sophists. In this sense, we can consider a striking analogy with what we read in the treatise on *Ancient Medicine*, a text commonly dated to the last quarter of the fifth century, chronologically not far from Protagoras. In the text the author claims the autonomy of medical art, rooted in dietetics, against recent trends that tended to subordinate it to abstract principles of philosophical derivation.<sup>36</sup> In defense of his technique, the author of this Hippocratic text uses a strategy similar to Protagoras in Plato's dialogue. As Silvio Marino recently pointed out,<sup>37</sup> as Protagoras claims the antiquity of the σοφιστικὴ τέχνη by tracing back to it a series of figures from the past, the Hippocratic author (III 4) argues that the ancients sought a diet suited to their nature and came to discover the regimen we still use today, distinct from that of animals. Later (VII), underlining the continuity between dietetics and medicine, he affirms that the one who discovered this form of nutrition should also be named ἡτρός; in fact both of them use an identical method and come to identical results. As Protagoras in the dialogue, therefore, the Hippocratic author roots the origin of his τέχνη in the past, seeing it somehow behind the appearance of dietetics.<sup>38</sup> Moreover, like Protagoras, the author of the Hippocratic treatise reconstructs the past of human beings, in a completely demythologized context, by grasping the fundamental stages of human development in the discovery of proper nutrition and then medicine. Jacques Jouanna rightly highlighted some affinities between the two texts: "According to Protagoras, men found their very existence threatened before the discovery of the arts and political virtue, just as they did, according to the Hippocratic physician, before the discovery of cooking and medicine. Moreover, the dual acquisition of the arts and political virtue, which according to the Sophist occurred over time, bears comparison with the dual discovery of cooking and medicine

<sup>35</sup> See now Fait (2021) and Gavray (2021). More generally for Protagoras' point of view on the τέχναι, see Cambiano (1991<sup>2</sup>: 3–13, 56–60).

<sup>36</sup> For all issues concerning the dating, author and polemical aims of this text, see Schiefsky (2005: 55–71).

<sup>37</sup> Marino (2019: 145–180).

<sup>38</sup> Already in the chapter III of the treatise, it is argued that the οὔνομα of ἡτρικὴ should be attributed to the discovery of the correct form of nutrition, since it was discovered for the ὑγιεινὴ, the τροφή and the σωτηρία of humanity. The hypothesis that, just like the τέχναι, αἰδώς, and δίκη in the myth of Protagoras, medicine is also a divine gift is rejected by the Hippocratic author (XIV). See Jouanna (1992 [1994]: 238).

as described in the Hippocratic treatise.<sup>39</sup> It is important to highlight, however, that unlike in *Ancient Medicine*, Protagoras underscores the novelty of his choice to openly profess the σοφιστική τέχνη.

The comparison with the Hippocratic text can lead us to think that Protagoras, in presenting and defending his own discipline, by reworking the past, followed modalities that were typical of the contemporary debate on the τέχνηαι.<sup>40</sup> However, we will see how Socrates himself, continuing the dialogue, will conform to Protagoras' practice in presenting and defending his own disciplinary field, that is philosophy.

After the conclusion of the 'great speech,' which seemingly gains substantial support from Socrates, the debate shifts to the theme of the unity of the virtues mentioned by Protagoras. The debate is very bitter. The opposition between the two does not only concern the content but also the method of research. Socrates' brachylogy is opposed to Protagoras' macrology. Socrates sometimes resorts to methods that we would not hesitate to define sophistical, presenting some fallacious arguments.<sup>41</sup> The dialogue reaches a crisis resolved only thanks to the intervention of the illustrious characters present at Callias' house (Pl. *Prt.* 335a–338e). Then, the dialogue starts on new foundations: Protagoras takes the floor and questions Socrates. The discussion moves to the exegesis of poetic texts. The sophist discovers in a poem by Simonides (Simon. 542 Page = 260 Poltera) an apparent contradiction that Socrates had missed. Socrates is called to prove that not Simonides but Protagoras is wrong (Pl. *Prt.* 338e–339e = DK 80 A 25 = LM 31 D31, D42). At first, he unsuccessfully asks Prodicus and his synonymic art for help (Pl. *Prt.* 339e–342a). It is worth noting how Socrates places Prodicus' activity within the context of another intellectual tradition, different from the one outlined by Protagoras at the beginning of the dialogue – a divine wisdom (σοφία θεία) concerning the correctness of names (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων), which dates back to Simonides, if not earlier. Socrates, as a student of Prodicus, belongs to this tradition to some extent, but Protagoras does not.<sup>42</sup> We are thus confronted with a preliminary sketch of an alternative history of thought. This will be further developed in the subsequent pages of the dialogue.

After the first two fruitless attempts to resolve the *aporia* pointed out by Protagoras, Socrates proposes an overall interpretation of the poem, which starts from the reconstruction of a hypothetical historical context in which Simonides' poem was composed

---

<sup>39</sup> Jouanna (1992 [1994]: 240). According to Schiefsky (2005: 159–160), "while the details of Protagoras' story do not provide a close parallel to VM's account, the purpose of the two accounts is basically the same." For a more general convergence of the Protagorean conception of the πολιτική and the conception of medicine in *Ancient Medicine*, see Hussey (2021).

<sup>40</sup> On the early attempts at histories of individual τέχνηαι in the second half of the 5th century, see Zhmud (2006: 48–50), who mentions both the example of the *Περὶ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν καὶ μουσικῶν* by Glaucus of Rhegium (Glauc. 1–8 Gostoli) and the scholarly research of Hippias. More generally, for the reconstruction of the debate on τέχνηαι in the 5th century, see Heinimann (1961) and Cambiano (1991<sup>2</sup>: 3–84).

<sup>41</sup> On Socrates' fallacies, see Capra (2001: 123–145, 179–204) and, on some Protagorean aspects of the Socrates of the *Protagoras*, Corradi (2017a).

<sup>42</sup> See Manuwald (1999: 321).

(Pl. *Prt.* 342a–347a).<sup>43</sup> Our aim is not to dwell on the broad debate concerning the seriousness of Socrates' exegesis. While for many years the idea of the playful, parodic nature of Socratic interpretation prevailed among critics, the last 30 years have seen important studies – most notably the work of Fabio Massimo Giuliano<sup>44</sup> – which reconsider its substantial seriousness. In this article, it will suffice to highlight how, in this passage, Socrates engages with exegetical practices typical of the sophists to demonstrate that he is entirely comfortable with them and perhaps even more adept at achieving convincing results than the sophists themselves. This, of course, does not mean denying the presence of ironic or parodic elements in the passage or overlooking that, at the end of the discourse, Socrates clarifies that the exegesis of poetic texts is not the proper way to engage in philosophy (Pl. *Prt.* 347b–348a).

At the very beginning of the third exegetical attempt, that is the analysis of the poem as a whole, Socrates deliberately seems to take up the history of the σοφιστική that Protagoras had developed at the beginning of the dialogue. Socrates states that philosophy is very ancient (παλαιστάτη) and has been practiced above all in Crete and Sparta and most of the wise men, the σοφισταί, are to be found there. But they deny having this kind of knowledge and pretend (σχηματίζονται) to be unlearned, in order to hide their primacy over the Greeks, just like the sophists mentioned by Protagoras. They show their primacy by fighting bravely, in the fear that if they were known for wisdom, everyone would start to practice it (Pl. *Prt.* 342a–b).

The passage therefore explicitly refers to the text in which Protagoras reconstructs the history of the σοφιστική that we have analyzed. The textual parallels are also significant: if σοφιστική is for Protagoras παλαιά, philosophy is for Socrates παλαιστάτη. If the crypto-sophists of Protagoras hide behind προσχήματα, the philosophers of Socrates pretend, σχηματίζονται, to be unlearned.<sup>45</sup>

Socrates later specifies the nature of the φιλοσοφία of the Lacedaemonians,<sup>46</sup> which has nothing to do with the Spartan way of life imitated by the philo-Lacedaemonians of the various cities. Spartans keep this knowledge secret: the Lacedaemonians meet with their σοφισταί in secret,<sup>47</sup> they practice the systematic expulsion of foreigners, they do not allow their young people to go to other cities so that they do not unlearn what they have learned. But the Spartans often demonstrate their wisdom – a wisdom that is possessed also by women – with a noteworthy saying, short and concise (ῥῆμα

<sup>43</sup> As Most (1994: 131–134) points out, the operation of contextualization carried out by Socrates presents traits of great modernity.

<sup>44</sup> Giuliano (1991). For a useful review of the main trends of criticism on this Platonic page, see Brittain (2017: 32).

<sup>45</sup> See Capra (2001: 118).

<sup>46</sup> The term φιλοσοφία had also been used earlier by Socrates in relation to Callias (Pl. *Prt.* 335d) without any particular technical significance: ὁ παῖς Ἰππονίκου, αἰεὶ μὲν ἔγωγέ σου τὴν φιλοσοφίαν ἄγαμαι. Cf. Rossetti (2017: 106–111).

<sup>47</sup> According to De Brasi (2013: 79–81), by using the term σοφισταί to refer to the wise men active in Sparta and Crete, Plato perhaps wants to show that even the φιλοσοφία Λακωνική would be but another form of sophistry.

ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον), that they can shoot like a skilled archer (ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής), and the person with whom they are talking seems to be like a child in their hands. Socrates specifies that there are contemporary and past men who have understood that being philo-Lacedaemonian (λακωνίζειν) means much more φιλοσοφεῖν than φιλογυμναστεῖν, aware that it is proper to a fully educated man to utter such sayings.<sup>48</sup> Socrates then proposes a catalog of admirers of Spartan culture: Thales of Miletus, Pittacus of Mytilene, Bias of Priene, Solon of Athens, Cleobulus the Lindian, Mison the Chenian, and the Spartan Chilo.<sup>49</sup> They are the so-called Seven Sages, according to Socrates, emulators, lovers and disciples of the Spartan *paideia*. Socrates offers as proof of this the fact that each of them uttered short memorable sentences (ρήματα βραχέα ἀξιωμακόμενα ἐκάστῳ εἰρημένα). Socrates then cites the case of the sentences engraved on the temple of Apollo at Delphi, “Know thyself” (Γνῶθι σαυτόν) and “Nothing too much” (Μηδὲν ἄγαν) as an illustrious fruit of their collaboration. Socrates finally summarizes what he argued by affirming that this was the modality of the philosophy of the ancients, a laconic brachylogy: οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική (Pl. *Prt.* 342b–343c). As known, this introduction allows Socrates to interpret Simonides’ poem as an expression of the poet’s will to refute one of the sentences of the Seven Sages, more precisely the saying “Hard is it to be good” (χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι) pronounced by Pittacus (Pl. *Prt.* 343c–347a).<sup>50</sup>

Socrates thus responds to Protagoras’ history of σοφιστική with his own history of philosophy. The imaginative reconstruction of Lacedaemonian knowledge seems in some way to be constructed in polarity with respect to what Protagoras affirmed: the curious choice of Sparta is perhaps to be put in relation with the desire to oppose the democratic context where the sophist works with a contrasting political model.<sup>51</sup> Moreover, his choice certainly allows above all to use in an anti-Protagorean key a characteristic trait of Spartan culture, such as laconism, interpreted as a pre-figuration of Socratic brachylogy, a brachylogy that in the course of the dialogue is repeatedly opposed to the macrolology of Protagoras.<sup>52</sup> As Protagoras, Socrates proposes a canon of intellectuals of the past, lovers of Lacedaemonian philosophy, specifically the Seven Sages. Even the cooperation between the Seven could to some extent oppose the competitive spirit with which

<sup>48</sup> For the ironic and sophistic character of the reconstruction of Dorian culture proposed here by Socrates, see Denyer (2008: 155). On the other hand, Giuliano (1991: 137–138 [= 2004: 33–35]) emphasizes the serious component of the Platonic operation.

<sup>49</sup> The text of the *Protagoras* represents the earliest attestation of the canon of the Seven Sages. See Engels (2010: 16–40).

<sup>50</sup> Moore (2016: 284–285) highlights how the context reconstructed by Socrates presents significant parallels with the debate taking place in the house of Callias. Cf. Morgan (2009: 554–558). Hunter (2020: 203) points out in this regard that the number of interlocutors participating in the debate is seven, just like the sages invoked by the philosopher.

<sup>51</sup> See Capra (2001: 118). In *Hippias major* (Pl. *Hippias Major* 283b–286c) Plato points out how the Spartans showed a certain distrust of the *paideia* of the sophists.

<sup>52</sup> After all, as Giuliano (1991: 138, n. 125 = 2005: 34, n. 125) points out, Socrates had twice before urged Protagoras (Pl. *Prt.* 335b, 336a) to make use of that βραχυλογία of which the sophist is an acknowledged specialist (Pl. *Prt.* 329b = DK 80 A 7 = LM 31 D14).

Protagoras interprets his own activity.<sup>53</sup> Finally, the reference to Delphi at the end of the description of the φιλοσοφία Λακωνική could be seen in contrast with the marginal role that Protagoras attributes to religious worship in myth.<sup>54</sup>

Certainly, within this presentation of Spartan philosophy there are elements that link this activity to the conception of Platonic-Socratic philosophy. And on closer inspection, also in the subsequent interpretation of the poem to Scopas, Socrates will project traits of his own reflection and research method onto figures from the past: he attributes to Simonides the practice of ἔλεγχος (Pl. *Prt.* 343c–345c)<sup>55</sup> and to the poet himself and to all σοφοὶ ἄνδρες the Socratic principle that no one does evil voluntarily (Pl. *Prt.* 345d–e).<sup>56</sup> However, in the presentation of Spartan philosophy, there are also elements that move in the opposite direction, as recently highlighted by Diego De Brasi.<sup>57</sup> De Brasi particularly emphasizes the polemical aspects against the philolaconism that was fashionable in Athens at the end of the fifth century, especially as embodied by Critias, who is present in the dialogue. My interest here is to highlight how Socrates defends his own dialectical method, brachylogy, through a reinterpretation of intellectual history that mirrors the way Protagoras presents his own τέχνη. In fact, the points of convergence between Socrates and Protagoras in the dialogue are much more numerous than is commonly recognized.<sup>58</sup>

In Socrates' response to Protagoras, however, the reference to the origins of humanity is missing. One might think that a direct response to the myth of Prometheus, as narrated by the sophist, required a context that the *Protagoras* did not allow. Nevertheless, the reference to Prometheus that Socrates develops at the end of the dialogue should not be overlooked. Before once again debating whether ἀρετή can be taught, Socrates expresses the desire to address the problem of the nature of ἀρετή with Protagoras, in order to avoid being deceived by Epimetheus during their inquiry, just as Epimetheus carelessly deceived men in his distribution of δυνάμεις. In fact, among the characters in the myth, Socrates claims to prefer Prometheus to Epimetheus: he identifies with Prometheus and envisions his own life with Promethean foresight.<sup>59</sup> This is how he approaches all these questions (Pl. *Prt.* 361c–d). In the etymological play that relates the name Prometheus, the 'Fore-thinker,' to the verb προμηθεύομαι, 'to foresee,'<sup>60</sup> it is perhaps possible to imag-

<sup>53</sup> On the other hand, also the φιλοσοφία Λακωνική has, as the image of the skilled archer itself suggests (342e), competitive aspects. See Moore (2016: 288).

<sup>54</sup> Morgan (2009: 565–567) stresses the importance of the reference to Delphi.

<sup>55</sup> See Berger (2021: 71–72).

<sup>56</sup> See Sassi (2019: 64–70).

<sup>57</sup> De Brasi (2013: 73–81).

<sup>58</sup> See Corradi (2017).

<sup>59</sup> As Morgan (2022: 102–106) highlights, through a sophisticated mythological role-playing, Socrates comes to identify himself to some extent with Prometheus, while Protagoras, in the myth, had clearly assimilated himself to Zeus for his ability to offer πολιτική to men. Indirectly, Protagoras is now downgraded by Socrates to the role of Epimetheus. See Manuwald (1999: 448).

<sup>60</sup> For the role that the etymology of the two Titans' names plays in the myth narrated by Protagoras and during the dialogue, see Corradi (2021: 131).

ine the outline of a different reconstruction of humanity's prehistory as a framework for the development of the philosophy that Socrates would be ready to offer. We can envision a Prometheus who gives men the precious τέχνη of caring for the soul, which is the true salvation in life for mankind. Indeed, beyond any speculative hypotheses, the theme of the origins of humanity and the myth of Prometheus would find further development in the pages of Plato's later works. In the grand myth of the *Statesman*, Prometheus's gift of fire to humans (Pl. *Plt.* 274c–d) is mentioned, albeit marginally, as one of the various δῶρα bestowed upon humans by the gods when they were in the direst of straits (ἐν μεγάλαις ἀπορίαις), at the beginning of Zeus's cycle. But perhaps more significantly, in a dialogue where the figure of Socrates once again assumes a leading role, such as in the *Philebus*, Prometheus is invoked in connection with the method of inquiry favored by Socrates, the καλλίων ὁδός of dialectic (Pl. *Phlb.* 16c). For Socrates, it is a gift from the gods to mankind (θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις), tossed down from some divine source (ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη) by the hands of a Prometheus, together with a gleaming fire (διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτω τινὶ πυρὶ). This passage has sparked lively critical debate, particularly regarding the possible identification of Prometheus with Pythagoras. Naturally, we do not have the space here to address the complex exegetical issues that commentators have explored. However, it seems highly significant, in light of the reflection we have proposed, that even in a dialogue as late as the *Philebus*, Plato resorts to the story of the origins of humanity as an appropriate framework to present the specificities of his own method of inquiry.<sup>61</sup> This is a clear sign of the enduring influence – despite Plato's reworking and the transition from σοφιστικὴ τέχνη to philosophy – of modes of reflection that matured through the experience of the sophists.

---

<sup>61</sup> For analogies and differences between the passage in the *Philebus* and the myth in the *Protagoras*, see de Sterke (2022: 587–604). It is worth noting that in the *Philebus*, as well as in the *Statesman*, we are not dealing with a theft but with a gift. For the complex exegetical problems of the passage in *Philebus*, with particular reference to the type of dialectical method described by Socrates, see Delcomminette (2006: 91–159). If the Prometheus in *Philebus* could indeed be identified with Pythagoras, we would witness here a significant connection between the narrative about the origins of humanity and the history of thought.

## BIBLIOGRAPHY

- AGÓCS, P., PRAUSCELLO, L. (eds.), 2020, *Simonides Lyricus. Essays on the 'Other' Classical Choral Lyric Poet*, Cambridge.
- AGUIRRE SANTOS, J., CASADESÚS BORDOY, F., TERCEIRO SANMARTÍN, N., ZAMORA CALVO, J. M. (eds.), 2023, *La transmisión del conocimiento en la Atenas democrática*, Madrid.
- ANDOLFI, I., 2023, "Hippias *Synagoge*: An Historiographical Misunderstanding?", *The Classical Journal* 118, pp. 253–267.
- ARRIGHETTI, G., 2013, "Il Protagora platonico: Esiodo e la genesi dell'uomo", *Athenaeum* 101, pp. 25–52.
- ATHANASSAKI, L., MARTIN, R., MILLER, J. (eds.), 2009, *Apolline Politics and Poetics*, Athens.
- AUDANO, S., 2010, "Omero maestro della *polis*: un dibattito letterario e pedagogico tra Aristofane (*Rane*, 1030–1036) e Ippia (fr. 86 B D.-K.)", in: Leonardelli, Rossi 2010, pp. 3–14.
- BANDINI, M. (ÉD.), 2000, Xénophon, *Mémorables*, vol. I: *Introduction générale* – Livre I, Paris.
- BARNEY, R., 2019, "Protagoras and the Myth of Plato's *Protagoras*", in: Riedweg 2019, pp. 133–158.
- BASSINO, P., BENZI, N. (eds.), 2022, *Sophistic Views of the Epic Past from the Classical to the Imperial Age*, London–New York–Dublin.
- BERESFORD, A., 2013, "Fangs, Feathers, & Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong", in: van Ophuijsen, van Raalte, Stork 2013, pp. 139–162.
- BERGER JR., H., 2021, *Couch City. Socrates against Simonides*, W. Risvold, J. B. Fuqua (eds.), New York.
- BILLINGS, J., MOORE, C. (eds.), 2023, *The Cambridge Companion to the Sophists*, Cambridge–New York.
- BONAZZI, M., 2022, "Political, All Too Political. Again on Protagoras' Myth in Its Intellectual Context", *Polis* 39, pp. 425–445.
- BRANCACCI, A., 2002, "Protagora e la *techne sophistike*. Plat. *Prot.* 316d–317c", *Elenchos* 23, pp. 11–32.
- BRITAIN, C., 2021, "*Deimos* (wicked good) at interpretation (*Protagoras* 334–48)", in: Harte, Woolf 2021, pp. 32–59.
- CAMBIANO, G., 1991<sup>2</sup>, *Platone e le tecniche*, Roma–Bari.
- CAPRA, A., 2001, Ἀγὼν λόγων. *Il Protagora di Platone tra eristica e commedia*, Milano.
- CAPRA, A., 2017, "Edonismo e ironia 'tragicomica' sulla scena del *Protagora*. La rivisitazione di Eraclide Pontico", in: De Luise 2017, pp. 19–40.
- COLE, T. A., 1991, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore–London.
- COLLINS, J. H., 2015, *Exhortations to Philosophy. The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*, Oxford.
- COREY, D. D., 2015, *The Sophists in Plato's Dialogues*, Albany.
- CORNELLI, G. (ed.), 2016, *Plato's Styles and Characters. Between Literature and Philosophy*, Berlin–New York.
- CORRADI, M., 2016, "Doing Business with Protagoras (*Prot.* 313e): Plato and the Construction of a Character", in: Cornelli 2016, pp. 335–356.
- CORRADI, M., 2017, "Protagorean Socrates, Socratic Protagoras: a Narrative Strategy from Aristophanes to Plato", in: Stavru, Moore 2017, pp. 84–104.
- CORRADI, M., 2020, "«Mon cher frère, arrêtons à nous deux la force de cet homme». Homère, *Iliade*, XXI, 308–309 = Platon, *Protagoras*, 340 a: les citations homériques dans l'analyse platonicienne de la pensée de Protagoras", in: Desclos 2020, pp. 103–121.
- CORRADI, M., 2021, "La préhistoire de l'humanité dans le mythe d'Aristophane du *Banquet* de Platon, entre poésie, sophistique et philosophie", in: Ruggiero 2021, pp. 97–136.

- CORRADI, M.**, 2023, "Pericle e l'εὐβουλία di Protagora", in: Aguirre Santos, Casadesús Bordoy, Terceiro Sanmartín, Zamora Calvo 2023, pp. 91–115.
- CORRADI, M.**, 2024, "Ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν: rappresentazione di sé e uso del passato nel *Protagora* di Platone", in: Giuseppetti (in corso di stampa).
- DE BRASI, D.**, 2013, *L'immagine di Sparta nei dialoghi platonici. Il giudizio di un filosofo su una (presunta) polis modello*, Sankt Augustin.
- DE LUISE, F. (cur.)**, 2017, *Il teatro platonico delle virtù*, Trento.
- DE LUISE, F., ZAVATTEO, I. (cur.)**, 2019, *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Trento.
- DELCOMMINETTE, S.**, 2006, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden–Boston.
- DELCOMMINETTE, S., LACHANCE, G. (dir.)**, 2021, *L'éristique: définitions, caractérisations et historicité*, Bruxelles.
- DENYER, N. (ed.)**, 2008, *Plato. Protagoras*, Cambridge–New York.
- DESCLOS, M.-L. (dir.)**, 2020, *Platon citeur. La réappropriation des savoirs antérieurs*, Paris.
- DORION, L. A.**, 2000, "Notes complémentaires", in: Bandini 2000, pp. 49–172.
- ENGELS, J.**, 2010, *Die sieben Weisen: Leben, Lehren und Legenden*, München.
- ERLER, M., TORNAU, C. (hrsg.)**, 2019, *Handbuch Antike Rhetorik*, Berlin–Boston.
- FAIT, P.**, 2021, "Protagoras' Attack on Wrestling and the Other Arts: the Cradle of Antilogic and Eristic", in: Delcomminette, Lachance 2021, pp. 47–81.
- GAVRAY, M.-A.**, 2021, *Protagoras, la lutte et les discours terrassants*, in: Delcomminette, Lachance 2021, pp. 23–46.
- GIULIANO, F. M.**, 1991, "Esegesi letteraria in Platone: la discussione sul carme simonideo nel *Protagora*", *Studi classici e orientali* 46, pp. 105–190 (= 2004, *Studi di letteratura greca*, Pisa, pp. 1–86).
- GIUSEPPETTI, M. (cur.)**, 2024, *La cultura sofistica fra occasione e permanenza: nuove prospettive di ricerca*, Roma 2024.
- HARTE, V., WOOLF, R. (eds.)**, 2021, *Rereading Ancient Philosophy. Old Chestnuts and Sacred Cows*, Cambridge–New York.
- HAVLÍČEK, A., KARFÍK, F. (eds.)**, 2003, *Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Praha.
- HEINIMANN, F.**, 1961, "Eine vorplatonische Theorie der τέχνη", *Museum Helveticum* 18, pp. 105–130 (= Classen, C. J. (hrsg.), 1976, *Sophistik*, Darmstadt, pp. 127–169).
- HESSLER, J. E.**, 2019, "Rede und die Entwicklung der Redekunst vor den Sophisten", in: Erler, Tornau 2019, pp. 19–53.
- HUNTER, R.**, 2020, "«Clever about Verses?». Plato and the 'Scopas Ode' (PMG 542 = 260 Poltera)", in: Agócs, Prauscello 2020, pp. 197–216.
- HUSSEY, E.**, 2021, "Protagoras on Political *technē*", in: Johansen 2021, pp. 15–38.
- JONG, I. J. F. de, SULLIVAN, J. P. (eds.)**, 1994, *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden–New York–Köln.
- JOHANSEN, T. K. (ed.)**, 2021, *Productive Knowledge in Ancient Philosophy. The Concept of Technē*, Cambridge–New York.
- JOUANNA, J.**, 1992, *Hippocrate*, Paris (eng. tr. 1999, Baltimore–London).
- KIERSTEAD, J.**, 2021, "Is Protagoras' Great Speech on Democracy?", *Polis* 38, pp. 199–207.
- KIRK, A.**, 2021, *Ancient Greek Lists. Catalogue and Inventory across Genres*, Cambridge–New York.
- KURKE, L.**, 2011, *Aesopic Conversations. Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton–Oxford.

- LAKS, A., MOST, G. (eds.), 2016, *Early Greek Philosophy*, vol. I–IX, Cambridge–London.
- LEONARDELLI, F., ROSSI, G. (cur.), 2010, *Officina humanitatis. Studi in onore di Lia de Finis*, Trento.
- MANUWALD, B. (hrsg.), 1999, *Platon. Protagoras*, Göttingen.
- MANUWALD, B., 2013, “Protagoras’ Myth in Plato’s *Protagoras*: Fiction or Testimony?”, in: van Ophuijsen, van Raalte, Stork 2013, pp. 163–177.
- MARINO, S., 2019, *Il corpo del dialogo: una teoria della comunicazione a partire dal Protagora di Platone e dal Corpus Hippocraticum*, Napoli.
- MONTANARI, F. (ed.), 2020, *History of Ancient Greek Scholarship. From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*, Leiden–Boston.
- MONTANARI, F., MATTHAIOS, S., RENGAKOS, A. (eds.), 2015, *Brill’s Companion to Ancient Greek Scholarship*, vol. 1–2, Leiden–Boston.
- MOORE, C., 2016, “Spartan Philosophy and Sage Wisdom in Plato’s *Protagoras*”, *Epoché* 20, pp. 281–305.
- MOORE, C., 2020, *Calling Philosophers Names. On the Origin of a Discipline*, Princeton–Oxford.
- MORGAN, K. A., 2009, “Philosophy at Delphi: Socrates, Sages, and the Circulation of Wisdom”, in: Athanassaki, Martin, Miller 2009, pp. 549–568.
- MORGAN, K. A., 2022, “Mythological Role-Playing among the Sophists”, in: Bassino, Benzi 2022, pp. 89–112.
- MOST, G., 1994, “Simonides’ ode to Scopas in contexts”, in: de Jong, Sullivan 1994, pp. 127–152.
- NATHAN, A. R., 2017, “Protagoras’ Great Speech”, *The Classical Quarterly* 67, pp. 380–399.
- NOVOKHATKO, A., 2020, “The Origins and Growth of Scholarship in Pre-Hellenistic Greece”, in: Montanari 2020, pp. 9–131.
- OPHUIJSEN, J. van, RAALTE, M. van, STORK, P. (eds.), 2013, *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden–New York.
- PALUMBO, L., 2017, “I giovani, i sofisti e la virtù. Sul teatro filosofico del *Protagora*”, in: De Luise 2017, pp. 61–79.
- PFEIFFER, R., 1968, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford.
- RACE, W. H., 1982, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden.
- RAMÍREZ VIDAL, G., 2016, *La invención de los sofistas*, México.
- RIEDWEG, C. (hrsg.), 2019, *Philosophie für die Polis. Akten des 5. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2016*, Berlin–Boston.
- ROBINSON, T. M., 2003, *Protagoras, the Protagoras and the Dissoi logoi*, in: Havlíček, Karfík 2003, pp. 233–245.
- ROSSETTI, L., 2015, *La filosofia non nasce con Talete e nemmeno con Socrate*, Bologna.
- ROSSETTI, L., 2017, “Il *Gorgia* somiglia ben poco al *Protagora*”, in: De Luise 2017, pp. 103–127.
- ROSSETTI, L., 2020, *Verso la filosofia: nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, N. S. Galgano, S. Giombini, F. Marcacci (cur.), Baden-Baden.
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (cur.), 2008, *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari.
- RUGGIERO, R., VOX, O. (cur.), 2021, *Miti e mitologie tra creazione e interpretazione – Mythes et mythologies entre création et interprétation*, Lecce.
- SASSI, M. M., 2019, “Socrate salvato dal suo isolamento. La ‘discussione’ con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale”, in: De Luise, Zavattero 2019, pp. 63–85.
- SASSI, M. M., 2021, “rev. Moore (2020)”, *Philosophie antique* 21, pp. 265–269.
- SCHIAPPA, E., 1999, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven–London.

- SCHIEFSKY, M. J. (ed.), 2005, *Hippocrates, On Ancient Medicine*, Leiden–Boston.
- SOMMERVILLE, B., 2019, “Sophistry and the Promethean Crafts in Plato's *Protagoras*”, *The Classical Quarterly* 69, pp. 126–146.
- STAVRU, A., MOORE, C. (eds.), 2017, *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden–New York.
- STERKE, E. J. de, 2022, *Das Maß des Menschen. Platons Antwort an Protagoras im 'Theaitetos' und im 'Protagoras'*, Leiden–Boston.
- THOMAS, R., 2003, “*Epideixis* and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries”, in: Yunis 2003, pp. 162–187.
- TORDESILLAS, A., 2021, “Anthropologie et politique: du ‘Prométhée’ de Protagoras au ‘Prométhée’ de Platon”, in: Ruggiero, *Vox* 2021, pp. 41–95.
- TULLI, M., 2008, “Isocrate storico del pensiero: Antistene, Platone, gli eristi nell'*Encomio di Elena*”, in: Rossetti, Stavru 2008, pp. 91–105.
- YUNIS, H. (ed.), 2003, *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge–New York.
- ZHMUD, L., 2006, *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*, Berlin–New York.

MICHELE CORRADI  
/ University of Pisa, Italy /  
michele.corradi@unipi.it

#### History of Thought and History of Humankind in Plato's *Protagoras*

In Plato's *Protagoras*, prompted by Socrates, Protagoras grapples with the complex problem of the nature of the *sophistike technē* that he professes. To clarify the nature of his teaching, he reconstructs a history of his discipline, identifying a series of figures who preceded him, concealing their own activities under the guise of other *technai*. Furthermore, through the famous myth of Prometheus, he places the sphere in which he operates, the *politike*, at the center of the development of human communities. In response to Protagoras, Socrates, through a curious reinterpretation of the past, identifies Spartan *brachylogia* and the activities of the Seven Sages as precursors to his own philosophy. As is also evident from the comparison with the *Ancient Medicine*, in the *Protagoras*, Plato, not without a hint of irony, seems to stage the fifth century intellectuals' attempt to define their activity through a skillful reworking of human history.

#### KEYWORDS

Plato, philosophy, sophistry, history, Protagoras, Socrates



# A Defense of “Author’s Mouthpiece”\*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.14

DAVID J. MURPHY / *New York* /

Twenty to thirty years ago, Plato studies saw considerable debate on the question, does Plato express views – in particular, what we would call “philosophical” views – in his dialogues? Are Socrates or other characters Plato’s “mouthpieces,” so that we can use utterances of theirs in reconstructing Plato’s philosophy? In the debate about what (if anything) Plato “says” in his dialogues, positions have tended to rest on one of two assumptions. I call these the Dialogical and the Dogmatic. The Dialogical Assumption in a strong form (= SD) holds that the dialogue genre excludes authorial speech because it is fiction, and an author of fiction does not, for one or more reasons, speak in his or her own voice in the fiction. Some “dialogists” go on to make conclusions about Plato’s intentions, claiming that his choice to write dialogues and not treatises shows that he wanted to occlude his own voice, whether to force his readers to think for themselves or for some other reason.<sup>1</sup> A weaker dialogism (= WD) admits mouthpiece characters in theory but

---

\* An earlier version of this paper was read at the APA Central Division conference in Chicago, February 2022. I thank Colin Smith and members of the audience for their criticisms and comments, as well as Joseph Masheck and Wendy Walker.

<sup>1</sup> E.g. Hyland (1968: 41 ff.), Corlett (2018: 3, 9), Peterson (2011: 230 ff.), Marren (2022: 83), Press (2022: 136). A minority of ancient interpreters held that in his dialogues, Plato veiled his innermost thoughts through

bans us from inferring authorial views unless evidence external to the dialogue certifies that a character functions as the author's mouthpiece (Mulhern 2000: 234 n. 6; Corlett 2018: ch. 2 and 3). Against these, the Dogmatic Assumption reads certain utterances of principal interlocutors as conveying the author's views or as providing us material from which to distill the author's views.

The Dogmatic Assumption came under fire in the 1960s. The "Mouthpiece Theory" was attacked by John Mulhern, then by the late Jerry Press, Angelo Corlett, and others. I suspect that this controversy has died down because many of us have come to view the problem as either solved, intractable, or uninteresting. Many interpreters continue to invoke the "mouthpiece" construct but do not argue for it.<sup>2</sup> To be sure, Lloyd Gerson (2000) and John Beversluis (2006) undermined much of the foundation of the Dialogical Assumption. To my knowledge, though, the Dogmatic Assumption and the Mouthpiece interpretation have not been defended with positive arguments that examine ancient practice and formal properties of fiction.

I aim to argue *for* the Dogmatic Assumption. I shall propose reasons to think both that Plato held it and that characters in fiction can perform a "mouthpiece" function. Through the mouthpiece property, I argue, the author can use the character to express what Plato and contemporaries called "thought," *dianoia*, a notion that I shall narrow down to "ideology." I use this fuzzy and contentious term simply to denote views about the structure of reality, "a way to describe the nature and meaning of the world around us" (Ostrowski 2022: 3). I consider views ideological if they are expressed in universal propositions or injunctions or imply them and are presented as worth holding, although statements in fiction about particulars can lead to views about the world and thus be included under ideology in broad sense. When Polus merely relates facts about Archelaus, ruler of Macedonia, he is not expressing ideology. His claim that many unjust people can be happy and the irony by which he goes on to signal that Archelaus' violent deeds have helped him to become happy – that combination is ideology (*Grg.* 470d-471c). In arguing against Polus that Archelaus is miserable because he is unjust, Socrates kicks off a rival ideological claim. Both speakers are making universal claims about life. If we can

---

various tactics of writing; cf. Tarrant (2000: 23 ff.). This still presumes, however, that Plato does put his views into his dialogues. Strong dialogists cannot enlist the skeptical New Academy as forerunners, for the latter, as some ancient critics observed, inferred Plato's skepticism from statements made by characters; cf. Cic. *De Orat.* 3.67; Anon. *in Plat. Philos.* 10. "[A]ncient skepticism ... is in principle a crypto-dogmatic reading of Plato", Press (2015: 188).

<sup>2</sup> A few examples: Chappell (2021), "Plato explicitly says – using Parmenides as his mouthpiece ..."; Bevilacqua (2018: 471 n. 33), "Xenophon, through Socrates' mouth, asserts that ..."; Atack (2018: 514), "ideas ... for which Socrates was the appropriate mouthpiece ..."; Sassi (2015: 108), Socrates in the *Theaetetus* "è portavoce di temi platonici", cf. her p. 137 on Xenophon's Socrates. Livio Rossetti has dubbed Socrates a Socratic writer's *portavoce* in dialogues in which idiosyncratic material is introduced and where Socrates no longer acts and speaks "da Socrate" as he does in presumably earlier dialogues (2008), and on "Plato's *portavoce*" Rowe largely agrees (2007: 15). From similarity between things said by Socrates and by the elder Cyrus in Xenophon's works, Dorion (2020) holds that they are mouthpieces for Xenophon's ideas. Some interpreters stake out mediating positions, e.g. Lane (2016: 62) not a "mouthpiece" but perhaps an "avatar" as in a video game conveying not views but "patterns of argumentative questioning."

conclude that Plato endorses the speech he puts in Socrates’ mouth, we can attribute ideology to him, too.

I first adduce fourth-century evidence that Plato’s contemporaries as well as his own characters applied the Dogmatic Assumption to mimetic literature. That creates a presumption that it is legitimate for us to apply that assumption, when wielded responsibly, to Plato’s dialogues, which are a species of mimetic literature, *mimēsis* / *poiēsis* (Arist. *Po.* 1.1; *Fr.* 72 R<sup>3</sup> [*On Poets*]). Second, in support of a “mouthpiece” function of characters I enlist certain formal properties of fiction and characters proposed by theorists ancient and modern. I shall not prescribe that we have to produce “Plato Says” readings of dialogues, only that we have good reason to do so. Neither do I propose a scheme of *interpretation* that will tell us how to get the right answer about Plato’s meaning in a passage.<sup>3</sup> I am proposing a stance about narrative *discourse* to explain why the ancients inferred authors’ thought from characters’ words and to justify our making that same move. Assumptions for which I cannot argue here: the flesh and blood individual is the author and creates the work, writing either sincerely or insincerely (I do not hypostatize “author function” or the like, and I leave aside “death of the author” theories); “author” is a synonym of “writer;” Socratic dialogues are a species of fiction.

By “dogma” I mean “view,” nothing necessarily stronger than publicly-stated position. Even Socrates, who claimed not to be wise about the things of greatest importance, is shown taking stances about human nature, the good life, the state, the gods, the Forms, etc. It is charitable to suppose that if Plato expressed views on such topics, he believed them, but no one can know his heart of hearts.<sup>4</sup> By Platonic “view,” therefore, I mean what we conclude after a process of interpretation that Plato goes on record for. I do not claim that Plato endorsed all that he gives his principal interlocutors to say, that he made them say all that he meant, or that he closed off further inquiry. I do not claim that a dogma or view need be asserted as though Plato or his character *knows* it to be true; foundational metaphysical theses can be asserted as what “seems” so (cf. τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα – *R.* 509c3).

I need to emphasize two further restrictions. First, an interpreter who thinks that Plato expresses views in his dialogues need not maintain that therein Plato gives us a philosophical *system*—although ancients who considered themselves Platonists thought that he did. I believe that Plato does hold to a set of commitments that one can at least loosely call a system, but such a belief need not be shared by every interpreter who concludes that Plato expresses some views; one could think that Plato’s views are argued *ad hominem* or with some other aim. Second, the interpreter who finds Platonic views in the dialogues should also be ready to account for all dramatic and literary aspects of the dialogues. After all, they are dialogues and not treatises. Most students of Plato will agree with Malcolm Schofield that “[a] Platonic dialogue is the dramatic representation of a conver-

<sup>3</sup> Some serviceable rules of thumb are sketched out by Hölsle (2006: 152 ff.).

<sup>4</sup> Publicly accepting P may not signal the speaker’s conviction that P is true; cf. Cohen (1989).

sation between interlocutors, none of whom can be assumed to be merely spokesman for Plato's own views, any more than in any other form of drama" (Schofield 2023: 97 f.). The crux lies in the qualifier, "merely." Do Socrates and other leading interlocutors function *only* as spokesmen for Plato's views, or *not at all*, or "both and" – and if the last of these, sometimes or always? My contention is that they function both as spokesmen under certain conditions and as fleshed-out characters always. Since no one denies the dialogues' dramatic features, I focus on whether and how certain characters function as spokesmen, on whether their speeches are features of the text through which Plato "says" things.

It matters, what question we're trying to answer. One critic may only be interested in interpretation: decoding what the text says, analyzing the structure of its arguments, the actions of the characters, and so on. Another critic, though, may think that the history of philosophy involves examining philosophers' thought. Twenty-plus years ago, David Sedley voiced the still-prevailing thought that "[o]ne prominent goal that nearly all of us today share with the ancient Platonists is to extract Plato's doctrines and arguments from his text," that there is a time "[w]hen we are engaged in the delicate task of recovering Plato's thought from his philosophical dramas..." (Sedley 2002: 38, 53). For the critic or historian who wants to know about Plato's thought, "what did Plato mean?" is a question that stimulates research and reflection.

One may object at the start that a mouthpiece function cannot be a formal, ideologically charged property of a character distinct from other discursive properties of the character that purportedly are not ideologically charged, since, the objection would run, all utterances express ideology somehow—a view about the world is always implicit in language.<sup>5</sup> My lead-off question, however, was, does Plato express *philosophical* views in his dialogues? When Timaeus draws a distinction between that which always is, which has no becoming and is cognized by intellect with an account, and that which is always becoming, which never *is* and is grasped by opinion/judgment, δόξα, with perception (Pl. *Ti.* 27d-28a), he is expressing a philosophical view. My purpose is to examine whether we can say that the "mouthpiece" property operates over speeches like Timaeus' words in 27d ff., or over Socrates' and Polus' disputation about Archelaus' justice or injustice. Such speeches convey ideology.

Evidence that ancient readers found author's views in characters' utterances is overwhelming. Greek and Roman writers knew to distinguish characters from authors. All the same, on a massive scale, they would ascribe characters' utterances directly to the author, or they would distill a proposition from characters' utterances and ascribe *that* to the author. Because Jonas Grethlein's work on this phenomenon has recently come into print (Grethlein 2021a, 2021b, 2023), I present only a few passages where Plato's characters work from this dogmatic assumption. I know no text where an interlocutor in Plato

---

<sup>5</sup> Edoardo Sanguineti had a "postulato più caro: l'identità ideologia-linguaggio," by which language is "un modo di interpretare la realtà: un'ideologia" (Camon 1982: 193 f.). According to Roland Barthes, "(...) nous n'arrivons pas à trouver un langage libre de toute ideologie, parce que cela n'existe pas," Savage (1979: 435).

argues that it is illegitimate to read off authors' views from their characters' speeches, and I know no passage by any contemporary of Plato who laid down such a prohibition. The fact that Plato models what I call the Dogmatic Assumption in his dialogues and does not model the opposed, dialogical assumption creates a presumption that he held assumptions like my "dogmatic." As creatures of their time, Plato will have embedded, and his readers will have recognized, author's speech transmitted by characters' utterances. If this presumption is plausible, the "mouthpiece" interpretation gains plausibility.

In the *Republic*, Socrates proposes restrictions on how poets in Kallipolis "should both speak about and represent gods in poetry" (δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν – Pl. *R.* 383a2-3; for ποιέω as "write poetry/represent in poetry" cf. *LSJ* A.4, *MGS* 1.A). Among passages that he criticizes are lines of Aeschylus, of which he identifies Thetis as the speaker (Pl. *R.* 383a9-c2; *TGF* 3, *incert.* 350 Radt). Thetis, Socrates says, speaks in accusation: "the very god who sang, the one at the feast, the one who said all this, he himself it is who killed my son." All the same, it is the tragedian, not the character, whom Socrates criticizes for accusing Apollo of lies and murder: "Whenever anyone says (λέγει) such things about gods, we shall be angry and will not grant a chorus nor allow the teachers to use [his poetry] for the education of the young" (Pl. *R.* 383c1-3). Socrates attributes the character's speech and the views about reality that it carries – its "ideology," i.e. that a god can lie and do wrong – directly to the poet.

"Says such things about the gods" is different from "mentions stories in which characters say such things about the gods." Socrates' criticism of Aeschylus makes sense only if Socrates is taking the poet to convey assertions. Socrates is not anticipating Sir Philip Sidney in holding that "the Poet, he nothing affirms."

In a review of Plato's citations of Homer, Mulhern concluded that "(...) the practice of Homer, as presented in the dialogues, does not suggest that Homer was giving us his own mind in the speeches of his protagonists" or was using "protagonists in the epics as if any were his, Homer's, mouthpiece..." (Mulhern 2015: 270 f.). In many passages we can say that Homer "mentions" or "reports" rather than asserts. But *pace* Mulhern, the dialogues do present some "Homer says" passages as though Socrates or others treat them as conveying the poet's views.

In the *Theaetetus*, Socrates infers ideology from a character's speech and attributes *that* to the poet (Pl. *Tht.* 152e5-9). He cites Homer among other "wise men" as authorities for the doctrine that all is flux: "in saying, 'Ocean, begetter of gods, and mother Tethys,' he has said that all things are offspring of both flux and motion." This line is spoken twice in the *Iliad* but by Hera (Hom. *Il.* 14.201, 302). One may counter that Socrates is only using "Homer said" as shorthand for "Hera says in Homer's poem," but Socrates has just said that the comic poet, Epicharmus, also holds the Flux doctrine, and surely he recalls that Epicharmus' comedies are composed of speeches of characters.<sup>6</sup> Socrates does not

---

<sup>6</sup> "Like the 'author says x' statements, these references to an author's activity within the narrated world are more than a simple *façon de parler*; they reflect a specific understanding of literary composition," Grethlein (2021a: 223 f. = 2023, 74).

present Homer as merely representing a story in verse. He attributes assertoric speech to Homer when he says that the poet, along with Heraclitus and Empedocles and “all the wise,” joins Protagoras in the *logos* that all things are in flux. Homer is the “general” of this “great army” (Pl. *Tht.* 152d2-153a2), whose doctrine Theaetetus must confront in the ensuing discussion. Socrates adduces the poet as an authority again with the tag, “Homer says and makes clear” (Pl. *Tht.* 153c10-d1), as he reads Zeus’ speech about the Golden Cord (Hom. *Il.* 8.17-27) as doctrine about the Flux. In summation he ascribes the Flux doctrine a third time to Homer as support for Protagoras’ relativism: “according to (κατά) Homer and Heraclitus and all such tribe, that all things are in motion...” (Pl. *Tht.* 160d6-8). Whatever we suppose Socrates may believe about the poet’s intentions, in citing Homer as an authority for a doctrine, Socrates accords him assertoric speech in the poem and extracts his views from words of Hera and Zeus. This is exactly how Theodorus understands Socrates: “(...) about these Heraclitean [*logoi*] or, as you say, Homeric...” (Pl. *Tht.* 179e4).

In the *Republic*, Socrates treats Homer as making ideological assertions: “we should not accept it from Homer or any other poet when he errs foolishly about the gods and says: ‘there are two urns by the threshold of Zeus’...” (Pl. *R.* 379c9-d3). The foolish error lies in saying what “the many say” (Pl. *R.* 379c3), that the gods cause humans both goods and evils. “Homer (...) says,” however, tags lines spoken by Achilles (Hom. *Il.* 24.527-32). It is hard to think that Plato did not recall their context, the hero’s nighttime encounter with Priam, and yet Plato gives himself permission to show Socrates casting their content as Homer’s foolishly erring speech. Socrates is not casting Homer’s speech as mere mentioning; someone speaking in error about gods makes assertions. In the same way, Adeimantus reports that people call Homer as witness to the belief that offerings can influence the gods not to punish wrongdoers: “he too said...” (Pl. *R.* 364d4-e2). Adeimantus quotes lines spoken by Phoenix (Hom. *Il.* 9.497-501). Socrates and Adeimantus distill assertoric speech, the falsity of which they blame on the poet, from the speech of characters.<sup>7</sup>

Socrates makes a stronger claim that poets assert in their poems when he accuses them of speaking with what we may call a perlocutionary aim, sc. to persuade. In founding Kallipolis, Socrates says, they will “force the poets (...) not to attempt to persuade our youth that the gods engender evils” (Pl. *R.* 391d3-6). Indeed, poets’ perlocutionary acts of persuasion have succeeded: “they have persuaded” people of the noble lie about metals, as the rulers of Kallipolis will succeed in doing (Pl. *R.* 414c5-6; cf. *πεισθεῖς* – *R.* 391e5), and “they drag polities into tyrannies and democracies” (*R.* 568c4-5). Despite acknowledging that poets compose things “poetic and pleasing to the many to hear” (Pl.

---

<sup>7</sup> Adeimantus attributes assertoric, ideological speech to Homer as leader (*R.* 363a8) and to other poets also at 363d4-364a2 and 366a7-b1. Socrates quotes material from epics as: poets’ falsehoods, *R.* 381d5, e1, 391d3; blasphemy when mothers repeat it – *R.* 381e5; bad speech about justice – *R.* 392a13-b2. Words in the mouth of Phoenix in *Iliad* 9 cash out as an unholy accusation of Achilles, οὐδ’ ὄσιον ταῦτά γε κατὰ Ἀχιλλέως φάναυ – *R.* 391a3-4.

R. 387b3; cf. R. 390a5), by saying that they attempt to and do persuade, Socrates presents poets also as performing in their fictions what we may call illocutionary acts of assertion, which in turn succeed in their perlocutionary aim of persuading.<sup>8</sup>

In the Platonic corpus I have counted 85 places where an interlocutor treats a fictional character's utterance as the poet's speech, and another seven where an interlocutor treats it as both character's and poet's speech. Epic poets, tragedians, comic poets, and Parmenides are quoted as speakers of their characters' words.<sup>9</sup> About *Phaedo* 94d-e, where Socrates pulls Homer's thought from a speech of Odysseus, Halliwell commented that "the speech may be Odysseus' but the ideas in it are just as much 'Homer's' as is the narrative framework: the poet is held responsible, in a more than a creative or causal sense of the word, for both" (Halliwell 2000: 102).

As do interlocutors in Plato, ancient writers attribute utterances of characters in epic or tragedy, as well as the ideology expressed in them, directly to the poet. Heraclitus (D23 Laks-Most; Plut. *De Iside* 48.370D) criticized Homer "for praying that strife be destroyed from among gods and men" – words in fact in the mouth of Achilles (Hom. *Il.* 18.107). In *Against the Sophists* (2), Isocrates writes, "Homer (...) has represented even the gods as sometimes deliberating about them [that is, future events], not knowing their mind, *dianoia*, but wanting to show us that for humans, this is one of the impossible things." Isocrates' description fits places in the *Iliad* where the gods deliberate (Hom. *Il.* 16.431-58; 22.166-85). Isocrates distills *dianoia* by inference from the characters' words and imputes that to the poet. The orator Lycurgus says that through words of Praxithea in the lost *Erectheus*, Euripides "was teaching your fathers these things," sc. to subordinate private to public good (*In Leocritem* 100-101). Eudemus of Rhodes (fr. 150 Wehrli) stated that in the above-mentioned Ocean and Tethys passages, where Hera is speaking, Homer derived from them the genesis of all other gods (cf. Betegh 2002: 348 ff.).

Of a piece with these treatments of "poet says" passages are treatments by Aristotle and other contemporaries of passages in Plato that they flag as "Plato says." In the *Politics*, having reported that Socrates in Plato's *Republic* says that children and women and possessions should be in common (Arist. *Pol.* 1261a6-8), Aristotle later attributes this stipulation, among others, directly to Plato (Arist. *Pol.* 1274b9-15). The context, in which Aristotle is enumerating distinctive laws of various lawgivers, shows that Aristotle now reports as Plato's thought the stipulations that he had earlier cited as Socrates'. He reports those words as Plato's thought on the same level as the thought of the other lawgivers. Aristotle cites the *Timaeus* and *Laws* by title but attributes spoken content to Plato.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> This distinction between illocutionary and perlocutionary acts goes back to Austin (1975<sup>2</sup>).

<sup>9</sup> The goddess's words are attributed directly to Parmenides at *Smp.* 178b9-11; *Prm.* 128a8-b6; *Sph.* 237a8-9, 244e3-5, 258d2-3. Although in the dialogues, the Eleatic Visitor and Socrates receive confirmation from Parmenides that he had presented his views in his poem (cf. *Sph.* 237a4-9; *Prm.* 128a8-b6), one must assume that Plato, composing these dialogues, invented this confirmation; as writer, he treats words in the mouth of the goddess as Parmenides' speech.

<sup>10</sup> Sc. the Athenian (Arist. *Pol.* 1266b6-7, 1271b1), or Timaeus (Arist. *Ph.* 209b11; *Cael.* 280a30; cf. Arist. *GC* 325b25-32, 329a14-24).

Theophrastus and Strato do the same for the *Timaeus*.<sup>11</sup> Isocrates' student Cephisodorus wrote four books against Aristotle, which in fact heavily attacked Plato, starting with the Forms (Numenius *apud* Eus. *PE* 14.6.9-10). No work this big could have been written without recourse to dialogues for Plato's views. The same will have been true of Theopompus' book against Plato (cf. D.H. *Pomp.* 1.16) and Alcimus' *To Amyntas*, in which Alcimus tried to prove that Plato plagiarized his doctrines from Epicharmus (cf. D.L. 3.9-17). Fourth-century comic poets attribute things said or implied by Plato's characters directly to Plato.<sup>12</sup> Aristotle's phrase, ἄγραφα δόγματα, presumes that Plato had *dogmata* that were written. Speusippus seems to have interpreted things in Plato's dialogues as Plato's teaching.<sup>13</sup> Xenocrates' desire to systematize both the corpus of dialogues and Plato's doctrines (cf. Ge, 2019) suggests that he located doctrines in the master's dialogues. Plato's followers would misrepresent their master if Plato had told them that his dialogues did not contain his views, but they alleged that they did. It is hard to see why Plato for decades would keep his views out of his dialogues but allow his closest students to think they were there.<sup>14</sup>

Alongside his "Plato says" references, Aristotle gives us confirmation that philosophical propositions argued for or presupposed by Plato's interlocutors are propositions that Plato himself held. In the *Nicomachean Ethics* Aristotle outlines the argument by which, he says, Plato "annihilates" (ἀναιρεῖ) the thesis that the good is pleasure (Arist. *EN* 1172b27-32).<sup>15</sup> Aristotle's outline fits Socrates' argument in the *Philebus* (Pl. *Phlb.* 20e-22e, 60b-61b). With the words, καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ, Aristotle invokes Plato in support of his own position in *EN* X.2 that pleasure is one of the goods, not *the* good. I do not find it plausible to take Aristotle's report as attributing any speech act other than what we would call assertion to Plato. If Aristotle learned of Plato's argument from discussion in the Academy, his testimony justifies our taking these sections of the *Philebus* as transmitting views that Plato held. If he learned of the argument by reading the *Philebus*, then we see once again that Aristotle saw no problem in reading Plato's meaning from Socrates' words in the text. In the *Metaphysics*, Aristotle attributes to Plato a metaphys-

<sup>11</sup> Theophrastus: "as Plato says in the *Timaeus*" – Thphr. *Phys. opin.* 12; cf. Pl. *Ti.* 24e-25d; Thphr. *Sens.* 5-6, 83-91 Stratton. Strato from Pl. *Ti.* 80b-c concludes that "Plato himself thinks" (cf. Simplicius *CAG* 9.663.2-8 Diels = 28B Sharples).

<sup>12</sup> Cf. D.L. 3.26-28; Rihll (2003: esp. 171). The line, "is not this a lecture of Plato's?" (Alexis fr. 163 *PCG*) reminds us that in some cases, we cannot tell whether material traces back to Plato's oral discussion or to a dialogue.

<sup>13</sup> Cf. Speusippus, fr. 54 Tarán, 369: "... since from the point of view of his own philosophy Speusippus could not have meant that the soul is either an idea or a magnitude, it has been reasonably suggested (cf. Cherniss, I: 509-511) that he advanced this definition as an interpretation of Plato's meaning in the *Timaeus* in order to defend Plato against Aristotle's criticism but without himself subscribing to it at all." Speusippus' ἰδέα τοῦ πάντη διαστατοῦ, suggests that it is related to the *Timaeus* 35a-36e.

<sup>14</sup> Cf. Socrates in the *Phaedrus* (Pl. *Phdr.* 275-276) condemns not philosophical writing as such but the expectation of gaining *knowledge* through reading alone. The *Seventh Letter* downgrades writing (*Ep.* 341c) because enlightenment comes by cognizing essences, a cognition not transmitted by someone else's views. Both writings leave room for, and state, many philosophical views.

<sup>15</sup> This is the only instance of [λόγος] ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ in the TLG. We might translate, "by such an argument Plato proves destructively that the good is not pleasure."

ics, including a theory of Forms, consistent with what has traditionally been understood from the dialogues (Arist. *Metaph.* 987a33-b14). In *On Generation and Corruption* (Arist. *GC* 335b10-16) he attributes that same stance to "the Socrates" of the *Phaedo* (Pl. *Phd.* 96a-101e).<sup>16</sup> In other words, Aristotle confirms that positions staked out in the dialogues were held by Plato. Proclus reports that Aristotle objected to Plato's "banishing tragedy" (Procl. *in R.* 1.49.13-19 Kroll). This notice confirms that Plato's pupil thought that Socrates' criticisms of mimetic poetry in the *Republic* were consistent with Plato's views.<sup>17</sup> Aristotle's objection itself has been thought to have been made in a dialogue, viz. his *On Poets* (*Fr.* 81 R<sup>3</sup>). Aristotle's testimonies increase confidence that Plato endorsed views congruent with things that he put into the mouths of his principal interlocutors.

The dialogists' picture of a Plato who chose to sanitize his dialogues of his own views but whose close associates thought he expressed views in them appears even more improbable when we consider, as Terence Irwin reminds us, that often it is when he is arguing against Plato that Aristotle refers to views in Plato's dialogues:

If Aristotle's original audience (during Plato's lifetime or at most twenty-five years after his death) had believed that Plato did not accept the views attributed to his character Socrates, then Aristotle's approach would have been both totally unfair and absurdly self-defeating; a defender of Plato would only have to remind Aristotle that the Platonic Socrates was not meant to represent Plato's views (1995: 6).

One premise required by my thesis is the premise that the author can manipulate the fiction by supplying words that carry a level of meaning available to the audience but not necessarily to the characters. Such effects require the audience to grasp discourse about the "real world" riding on top, so to speak, of the character's discourse within the world of the fiction. These manipulations form part of what I call an author's "double game" (Murphy 2023b: 38 f.). An author plays a double game when she seeds her text with discourse that operates on two registers of communication: the story register and, "on top of" it, what I call the rhetorical register, on which author-to-audience communication is transmitted.<sup>18</sup> Socrates employs the notion of double game *de re* in the *Gorgias* when he calls tragic poetry a kind of public oratory, and the poets' practice, "public speaking,

---

<sup>16</sup> See Gerson (2013: ch. 4) on Aristotle's ascriptions of views to Plato in the *GC* passage and elsewhere, both in cases when Aristotle cites a dialogue and in others when he does not.

<sup>17</sup> Halliwell (2011) brings out aspects of Plato's presentation that are in tension with the "banishment" narrative.

<sup>18</sup> Similar distinctions have been formalized by others. Among those who work on philosophical dialogues, Klosko (1983: 367), distinguishes between "levels": the Plato's teaching level vs. the "dramatic composition" level. Livio Rossetti has used the metaphors of distillation for our task of extracting Platonic views from a dialogue's dramatic context and of filtration for Plato's expressing views through that context (2001: 118; 2008: 67). Hölsle posits that the same statement can stand in relation to "dialoginternen (...) als auch mit dialogexternen Aspekte," the latter relation throwing light on communication from the author (2006: 60 et *passim*). It would be a non-starter to explain authorial ideology as pieces of nonfiction spliced amongst pieces of fiction, because the pretend space-time frame of the story remains constant and constitutes the work formally as fiction.

ῥητορεύειν, in the theaters” (Pl. *Grg.* 502c-d). He assumes that the poets “speak” the story through what the characters say *and* also “speak” as though they are orators, commenting on contemporary issues to the audience on top of and through the very words that the characters say. In the *Phaedrus* as well he exploits a story register and a rhetorical register. There he embeds criticism of writing in the mouth of Thamus, a character in the myth that Socrates tells (Pl. *Phdr.* 274c-275b). Phaedrus sees through Thamus as Socrates’ mouthpiece and unmasks the thoughts as Socrates’ thoughts.

These two registers in fiction reveal themselves, for example, in anachronisms, which call attention to an author-to-audience register of communication “on top of” the story. As Joseph Luzzi has observed, anachronisms “oblige the reader to acknowledge an authorial presence that self-consciously breathes into a work the air of historical difference” (Luzzi 2009: 75). Aristophanes’ reference in the *Symposium* (Pl. *Smp.* 193a1-3) to the Spartan dissolution of Mantinea in 385 could not have been made at the dramatic date of the dialogue in 416.<sup>19</sup> Again in *Symposium*, Pausanias refers to Ionian cities as ruled by barbarians (Pl. *Smp.* 182b6-7). That political arrangement did not hold in the 420s but did after the King’s Peace in 387. R.E. Allen remarks (1991: 122 n. 183), “this appears to be deliberate anachronism.” In the *Menexenus*, Socrates refers to that same King’s Peace (Pl. *Mx.* 245c2-e2), established in fact twelve years after Socrates’ death. Macrobius identifies a number of anachronisms in Plato and justifies his own anachronisms by Plato’s example, adding that other writers also have anachronisms (Macrobius *Sat.* I.1.5-6). Such references are not of the sort as to be uttered in the story. They can be accounted for only as manipulations by the author.<sup>20</sup>

Akin to explicitly named anachronistic references are intimations of events known to the audience but not to the characters because the events are in the “future” with respect to the time of the story, although “past” for the audience. This is a species of dramatic irony already seen in tragedy. We find an instance in the *Charmides*. Plato’s audience knew well that Charmides and Critias would become leaders of the tyranny of the Thirty almost thirty years after the dramatic date of the dialogue. Many commentators see their talk of doing violence (Pl. *Chrm.* 176c-d) as foreshadowing their later political course and as underscoring how they failed to understand *sophrosynē*. By this detail, Plato is hinting at connections that the characters cannot make.

This instance of dramatic irony is more ideologically weighted than the above-mentioned anachronisms. Authorial manipulations that are even more ideologically freighted are veiled criticisms of contemporaries. Many of these are anachronisms as well, since the view in question often became articulated only after the dialogue’s dramatic date. It is a good bet that the “late learners” of the *Sophist* (Pl. *Sph.* 251b7) stand for Antisthenes and his οἰκεῖος λόγος doctrine, which is criticized also in the *Theaetetus* (Pl. *Tht.* 201-202). Marwan Rashed (2006) has argued that the *Phaedo* is Plato’s response to

<sup>19</sup> Mattingly’s arguments (1958) that Plato alludes to events of 418 are not compelling; cf. Dover (1965: 1-7).

<sup>20</sup> Striking anachronisms in Plato are compiled by Hölsle (2006: 250 f.).

Antisthenes' *Sathon*, and John Dillon (2003: 65-75) sees views of Speusippus criticized in *Philebus* 44a-d. Veiled criticism of contemporaries, whose views were not current at the dramatic date of a dialogue, presumes a readership attuned to authorial messages conveyed by characters' speech.<sup>21</sup>

Since the author's voice in characters' speeches can be heard by audiences via such devices, suppression of the authorial voice is not a necessary property of fiction. If we combine these features of Plato's dialogues with his characters' and his contemporaries' assumption that characters' speech is in the end authors' speech, the conclusion is compelling that Plato's readers – and why not Plato himself? – heard his voice and views in his dialogues. I call the "author speaking to audience" register the rhetorical register. That and the story register give us a double discourse.

Attic drama provides examples of audience reception of messages from the author conveyed through characters' speech, showing that poets were thought to "say" things about the real world in their works. If the audience goes on to read the author's "speech" as urging something of ideological import, that move will be the result of the audience's processing of the work via interpretation. According to Plato's *Apology*, things said about the "Socrates" in Aristophanes' *Clouds* were taken by the audience and by Socrates himself as referring to the flesh-and-blood man, whether truly or falsely. Socrates is shown as complaining that through "a certain Socrates" on stage (Pl. *Ap.* 19c3), the poet accused him, the real Socrates, and persuaded people falsely that he was deceitful and harmful to the city (Pl. *Ap.* 18a-19c). As we saw Isocrates do, here Socrates distills an assertoric element, what he takes to be the rhetoric of the play, and speaks of it as Aristophanes' message, for an accusation (κατηγορία – Pl. *Ap.* 19a8) is an assertion. And as we saw Socrates do in the *Republic*, here too Socrates finds that the poet's illocutionary act achieved its perlocutionary aim. He reasons from "characters said" to "author meant." When the chorus leader says in the *Clouds*, "I punched Cleon in the stomach when he was a big shot" (Ar. *Nu.* 549), Aristophanes effectively boasts of such acts: he lampooned that politician successfully in a speech act that he himself had made in the *Knights*. Athens had previously even forbidden lampooning individuals by name in comedy (schol. Ar. *Ach.* 67). The need for such a decree shows the extent of lampooning on stage and shows that such lampoons were received as real-world speech.<sup>22</sup> The city recognized that pretend productions can carry ideology. As Kendall Walton puts it, "We engage in make-believe in order to think and talk about features of the real world—often ones that matter, and

---

<sup>21</sup> On literary feuds encoded in Plato's dialogues and their implications for author's voice see Murphy (2023b). Sartre's *L'Enfance d'un chef* provides a modern example, for it parodies, among other *Bildungsromanen*, Maurice Barrès' *Les Déracinés*, making that novel the focus of a scene. Because the Barrès novel must be the referent if the parody is to be successful, Sartre has conveyed a real-world message with ideological import through his fiction; cf. Suleiman (1993: 249 f.) and Louette (2009).

<sup>22</sup> On the rhetorical register in Attic drama, see further, Murphy (2023b: 43 f., 56 f.).

sometimes ones that are not easy to think or talk about in any other way” (Walton 2015: 91).

What conception of fictional discourse allowed ancient audiences to detect story and rhetorical registers, to engage in double games with the author?<sup>23</sup> Socrates’ analysis of Homer’s and character’s speech in *Republic* 3 shows how this double speaking-and-hearing game could be conceived. Socrates explains that the poet “says the things after this just as though he himself is Chryses and attempts (...) to make us think that the one speaking is not Homer but the priest, an old man.” The poet says these words, but not “as himself,” as he does when he says the words that we assign to the narrator. Socrates goes on, “But whenever he says some speech as [though] being someone else, shall we not say that then he makes his own style (λέξις) as much as possible like each one whom he designates as speaking?” (Pl. *R.* 393a6-c2). Socrates’ conception of the poet as speaking *all* the words helps explain why he attributes utterances of characters to the poet. We have seen that he does the same when the words are spoken by a character in drama. There, actors vocalize on stage, but Socrates treats the words as though they are the poet’s and the poet as responsible for the speech. References in the poem to objects that belong to the “real world” are taken as the poet’s speech “above” the register of the story. Evaluating the analysis of poet’s and character’s speech in *Republic* 3, Grethlein concludes, “Instead of inhabiting an ontological level that is separate both from that of the narrator and from that of the characters, the author is viewed as the narrator who creates the story through plain narration and/or impersonation (...) in character speech the author has turned into the character” (Grethlein 2021a: 218).

Most ancient critics did not wrestle over how to justify taking Platonic teachings from the dialogues; they simply took them. By the time we reach the Middle Platonists, some articulated an assumption that anticipates our notion of “mouthpiece” when they said that Socrates or another character speaks for Plato.<sup>24</sup> Diogenes Laertius tells us that Plato himself speaks about certain things, αὐτὸς λέγει, but ascribes them, ἀνατιθεῖς, to Socrates (D.L. 2.45). Reviewing Plutarch’s references to Plato, Bram Demulder concludes that Plutarch took the Athenian and the Eleatic Visitor to be “mouthpieces” of Plato’s (Demulder 2022: 50 f.). Plutarch did not treat mimetic literature as uniformly monological, however. Inheriting a hermeneutical tradition from Alexandrian commentators, Stoics and others, he says in *How to Study Poetry* that when characters say things that are morally base, their lines may: 1) merely display poets’ mimetic skills; 2) “have been spoken in line with their [viz. poets’] belief and conviction, as they bring out to us and share the delusion and ignorance that they [viz. poets] have about gods” (Plu. *Quomodo*

---

<sup>23</sup> My thesis requires that some terms in the fiction refer to real-world objects as well as to objects in the game of make-believe. Since most referring terms of ideological import are universal terms like “justice,” etc., however, I skirt the controversy over whether particular terms in a fiction can refer to real-world objects. Issues are usefully set forth by García-Carpintero (2019) and Friend (2019). It is clear that ancient mimetic literature expects some particular terms to refer to real-world objects, and I apply that approach to literary feuds (Murphy 2023b).

<sup>24</sup> Cf. Tarrant (2000: 27-32).

*adul.* 17A-B); 3) display characters worthy of reproach (Plu. *Quomodo adul.* 18F). In the case of 3), "the poet himself [may] give hints (ἐμφάσεις) against the things spoken as meeting his displeasure" (Plu. *Quomodo adul.* 19A). Although most of Plutarch's examples of poets' hints come from narrators' lines, *Odyssey* 8.329 is speech of one or more gods. Bad outcomes suffered by base characters also serve as tacit commentary from the poet (Plu. *Quomodo adul.* 19E-20B). Morally improving utterances of characters Plutarch ascribes directly to the poet (Plu. *Quomodo adul.* 20D-21D). Plutarch's hermeneutical assumptions parallel those that he and other ancient critics apply when reading Socratic dialogues: all the lines are the poet's mimetic representation; some lines also carry the poet's views, giving us double speech; poets make illocutionary acts in these passages, for Plutarch sees them identifying and recommending views, whether correct or incorrect, to their audience.<sup>25</sup>

The ancient material creates a strong presumption that Plato would have seen his dialogues as vehicles for expressing views through some utterances of some characters, for in line with Plutarch's analysis, I posit that characters in mimetic literature function as mouthpieces only over some of their utterances. Let us consider now whether this presumption holds out against the demand of Weak Dialogism that the author outside the fiction certify the mouthpiece characters in the fiction, and against Strong Dialogism's contention that authors do not "speak" in their fictions.

As far as I can see, the skepticism of WD is merely asserted, even by Wimsatt and Beardsley, whose formulation was seminal.<sup>26</sup> It cannot appeal to SD for a theoretical basis, for WD admits that authors can express their views through characters' utterances. Proponents of WD do not show why inferences to authorial messages from features of the works themselves cannot be justified if they are made with epistemic caution. Features of Plato's dialogues that lead audiences to think that they carry authorial messages include: their argumentative structure; recurrence of and substantial harmony among a set of conclusions or commitments expressed in universal, and thus, context-independent terms; acceptance of principal interlocutors' arguments and claims by other interlocutors; privileged status of those interlocutors in the eyes of other characters; extradiegetic elements such as digs at other intellectuals' positions. On the other hand, denials that a character performs mouthpiece functions threaten to become unfalsifiable even if we do get authorial evidence. If an author named a mouthpiece, after all, critics could retort that the statement is spurious or deceptive or that the author does not control the meaning (Nails 2000: 17).

As examples of passages where the formal property, "mouthpiece," is activated, I suggest Socrates' arguments in the *Gorgias* that injustice is one of the greatest evils of the soul. This universal claim remains unrefuted at the end and is congruent with other

---

<sup>25</sup> On differences between Plutarch's and many modern theorists' hermeneutical assumptions, see Grethlein (2021b: 149-54).

<sup>26</sup> "We ought to impute the thoughts and attitudes of the poem immediately to the dramatic speaker, and if to the author at all, only by a biographical act of inference," Wimsatt, Beardsley (1946: 470).

dialogues. Socrates is the leading character. On the other hand, dogmatic interpreters might disagree over where in the *Protagoras* Socrates functions as Plato's mouthpiece. The *Symposium's* discourse may be truly dialogical in Bakhtin's sense, but on my hypothesis, a Mouthpiece interpreter would argue that the mouthpiece function is "turned on" over sentences assigned to more than one character.

As I have argued elsewhere, in any case, the *Seventh Letter* goes a long way toward providing certification. Although often challenged, the authenticity of some or all of the *Seventh Letter* has become increasingly accepted.<sup>27</sup> The letter writer says that he was "forced to say" that human ills will not cease until philosophers rule or rulers become philosophers (Pl. *Ep.* 326a-b). Teichmüller (1884: 252), Thesleff (1982: 106) and Trabattoni (2016: 267) have pointed out that the words that the letter writer "was forced to say" closely overlap Socrates' words at *Republic* 473c11-d6. If the letter is by Plato, and if it refers to the *Republic* – as it seems to do – Plato is attesting that Socrates was his mouthpiece.

Turning to SD, although it can appeal to various modern theories of fiction for support, I suggest that at its core are two arguments: the speaker or narrator in the work is not the actual author because the two do not have all the same properties (cf. Beardsley 1981: 302 ff.); a corollary, the work is not fiction anymore if it carries assertions of the author (cf. Levinson 1992: 245 f.). Behind these hermeneutical commitments lies a conception of fiction as an enterprise that deals with entities such as narrators that inhabit an ontological plane other than that of real-world entities like the actual author. Talk about entities other than the author that generate discourse in fiction was unknown in antiquity.<sup>28</sup> This conception of fiction faces powerful objections from theorists like Kendall Walton who gain ontological economy as they hold that mimetic arts are based in modes of pretending. When we pretend, we can mix in real-world content in various ways that others can recognize. Because no theory of fiction and fictional discourse has yet carried the day, however, I shall offer here against SD only some distinctions that help support the Dogmatic Assumption from modern perspectives.

I have argued that the notion of double speech is implicit in ancient treatment of fictional discourse. Francis Dauer's (1995) distinction between referential and formal attributes of characters shows how double speech can be conceived. Referential attributes are predicates that would be true if the character were an actual person. Formal attributes concern characters' functions in the construction and/or success of the fiction.<sup>29</sup> On Dauer's terms, Socrates and Isocrates are treating Odysseus' and the gods' speech acts as referential predicates, part of the story, and they are treating as a formal predicate these characters' function as devices to convey Homer's views. The poet's audience

---

<sup>27</sup> In favor of the authenticity of parts or all of the *Seventh Letter*, cf. Kahn (2015), Szlezák (2017), Notomi (2022) and Forcignanò and Martinelli-Tempesta (2023).

<sup>28</sup> At Pl. *R.* 393a6-7, the notion of narrator should be invoked, if anywhere in Plato, but instead we get only "the poet himself speaks (...) as though the one speaking is someone other than himself."

<sup>29</sup> Similar is Andrea Bonomi's distinction between person in the story and character (2008: 227). We *make believe* that persons in the story are speaking; what we *analyze* are abstract objects such as characters.

receives his double speech, story and views, on the story register and on the rhetorical register at once through one portion of text. It is as though hearers hear a musician play a melody, the rhythm of which conveys a message in Morse code. When we describe what happens in the story, we talk about Socrates as a person with *referential* properties, such as "barefoot," whom we imagine as saying and doing things. In our analysis of how the text is constructed, Socrates as an effect of the text has *formal* properties, such as "protagonist." Let's say another formal property of a character, which serves the author's communication of ideology, is Mouthpiece. I take it to be axiomatic that: 1) to treat a character as the author's mouthpiece is to make a formal claim about that character; 2) the mouthpiece function is a device by which the author expresses views in the fictional text; 3) the author may also use other devices to do this.

Affirming that we must be sensitive to all nuances of the story register, which is primary, I put my rhetorical register as a rider on top of the story register. Jukka Mikkonen (2009) takes a similar approach, contending that *represented* illocutionary acts in the story can be used by the author "in the second place" to perform illocutionary acts toward the audience; "[f]ictional utterances and assertions conveyed by them can be applied as the actual author's assertions." "Double speech" constructs that overlap my story register and rhetorical register have been proposed as well by, e.g., Krukowski (1981), Swirski (2000), and Johnson (2019).

Some theorists hold that fiction contains only pretend illocutionary acts because fictional discourse does not refer.<sup>30</sup> Against this, first, as I have argued, we have good reason to allow real-world reference in fiction. Second, I point to Barbara Herrnstein Smith's distinction between content and speech act: what is pretended in the fiction is the act of reporting or reflecting itself (Herrnstein 1971: 272). We pretend that Socrates was speaking in a given place and time. The content of what is reported, however, need not be pretended; it may express real-world truth. Our discourse about Socrates as mouthpiece is not discourse about the story; it is discourse about how Plato constructed the piece of writing. Our discourse is not vulnerable to the SD objection that Plato is not a constituent of the fiction, for we are talking about Plato's constructing the fiction.

I do not beg the question when I identify a rhetorical register. First, I appeal to *ratio et res ipsa*: we can conceive of putting our own views into fictional characters' speeches, and our audience will catch our views if we share a convention that admits authorial speech. Plato and his contemporaries shared that convention, as well as the assumption that someone's writing counts as his speech (cf. *Pl. Prm.* 127e1; *Tht.* 166c-e). Second, authors and audiences for millennia have shared conventions about mimetic genres that serve as vehicles for the authors' expression of views. In a letter to Atticus, Cicero recalls things about moral duty that "we said" (*diximus*) in an earlier work that must have been his

---

<sup>30</sup> Seminal is Searle (1975).

*Republic*, a dialogue (Cic. *Att.* 10.4.4).<sup>31</sup> In his preface to *De Senectute*, addressed to Atticus and therefore outside of the fiction, Cicero writes that “the discourse of Cato himself will explicate all our thought (*sententiam*) about old age” (Cic. *Sen.* 1.3.). In his preface to Book 2 of *De Divinatione*, Cicero refers to many earlier dialogues and the philosophical views that he had stated in them, and of which, he says, he had sought to persuade readers (Cic. *Div.* 2.1.1-4). Having used characters’ speeches as vehicles for what I call ideology, Cicero tells us that he intended their words to express his own views. “Authoritarian fiction” or the *roman à thèse* (cf. Suleiman 1993<sup>2</sup>), didactic fiction, theological fiction, political fiction and drama, and other mimetic vehicles of authorial reflection have been with us in one genre or another since before Aristophanes wrote that drama teaches the city (*Ar. Ra.* 687, 1054-1056). In all of these genres, producers put views into characters’ utterances, and audiences read them off from there, either directly or by distillation through inference, as we saw Isocrates do.

In the face of these considerations, however, the SD proponent may continue to insist that the author cannot express views through characters’ speech because the author is not a constituent of the fiction and therefore not a speaker in the story, even in a story whose characters include the author’s eponymous stand-in. I make four points in reply.

First, as SD frames the question, “Who speaks for Plato?,” the answer seems to be, “no one.” In the premise, “Plato’s Socrates says...,” we do not have a proper speaker at all. Gérard Genette voiced a standard tenet when he observed that literary characters “are *pseudo-objects* [G.’s emphasis] (...) wholly constituted by the discourse that claims to describe them (...) only an effect of the text” (Genette 1988: 135 f.). The generator of discourse is the author. If we can apply the account of mimetic discourse that we saw in *Republic* 3, all the discourse is Plato’s. Effects of texts do not properly speak. If the *author* does not speak to us in the dialogues, nobody speaks to us in them. If a dialogue contains merely pretend illocutionary acts, then no one directs perlocutionary aims like persuading or inspiring or challenging toward us. As Joseph Margolis commented, fiction tells us about the actual world “only insofar as the sentences (...) are construed as the utterances of the author” (Margolis 1980: 268).

Second, in light of the last point, I do not find it convincing to argue that the mouth-piece theory lands the interpreter in a fallacy if she says, “Plato says.” Jerry Press (2000a: 37 f.) argued that it is “a fallacy of equivocation” on “says” if we substitute “historical Socrates” or some other “Socrates” for “Plato’s Socrates” when interpreting sentences in a Platonic dialogue. Press presented Mulhern’s arguments against one who substitutes “Plato” for “Plato’s Socrates” as though they pinpointed the same equivocation fallacy. In the premise, “Plato’s Socrates says...,” however, we do not have a proper speaker at all, since a character is an effect of the text; we pretend that there is a speaker as we

---

<sup>31</sup> Cf. Zetzel (1996: esp. 305), who identifies the passage in the *Republic* as Laelius’ speech on natural law in Book 3.

participate in the make-believe. Pretend speech acts are not speech to us except to the extent that authorial communication "rides on top of" the pretend speech act. Therefore, the Mouthpiece approach does not *equivocate* on "says" when it moves from "Plato's Socrates says P" to "Plato says P" because the step actually is taken from "We *pretend* that Plato's Socrates says P" to "Plato says P." The semantic value of "says" is the same in both sentences. Press himself later allowed that Plato has "a pedagogical strategy with respect to his readers" (Press 2013: 213). "Pedagogical" implies doctrine in some sense, and "strategy with respect to his readers" implies perlocutionary aims as well as those aims' being inferred by us from what Socrates "*says*." The tricky issue is rather that when we analyze art, *then* "says" is said in many ways about the originator's transmission of ideas. In the 2021 film, *È stato la mano di Dio*, the master filmmaker asks the young hero who aspires to that art, "Ce l'avrai qualcosa di dire o no?" "If a film has something to say about the real world, we expect it to say something relevant and insightful about a debated issue" (Keating 2003: 22). Often artists and critics discuss what was "said" about the real world in the work. When this "speech" aims to convey ideology, then we have parallels to Plato's dialogues.<sup>32</sup> There is no actual agent of real-world discourse except the artist, however much interpretive work the artist leaves to the audience. Rowe makes a useful move in rewording "what he is using his characters to *say*" as "what he wants the reader to extract from his text" (Rowe 2007: 2; compare my notion of "distilling" the author's views).

Third, the dialogical approach comes at a high theoretical cost. We run the risk of shutting ourselves off from Plato's full range of communication if our hermeneutics will not allow us to hear a register that our evidence indicates he and his audience heard in fiction.<sup>33</sup> We might infer conclusions that in fact we do not know are true, e.g. that by writing dialogues, Plato sought to conceal his views. We might not explore historically and philosophically important territory, e.g. whether Plato had a coherent set of commitments, as tradition from the first attests that he did, or whether he sought to influence a public through his writing. As to the latter, we may think he did seek to influence, for he depicts Socrates as seeking to persuade people of moral truths and duties (cf. e.g. Pl. *Ap.* 30a-31a, 31b4-5, 36c5; *Grg.* 493c-494a; *R.* 357a5-b3, 427e). Works like Danielle Allen's study of Plato as "a master of the sound bite . . . the western world's first message man" (Allen 2010: 147) could not and should not have been written if the Dialogical Assumption is true. Taken strictly, dialogism removes Plato's thought – perhaps Parmenides' as well – from the history of philosophy except for what Aristotle and other witnesses report

---

<sup>32</sup> E.g. Luchino Visconti's film, "*La Terra Trema* seeks to refute those who would have denied the importance of the class struggle in Italy at the time" (Keating 2003: 23). "Aunt Jessie, surely a mouthpiece for Alcott here, says, «This love of money is the curse of America...»" (Mullen 2015: 680). Painters too can aim to persuade viewers to adopt a position, among other reasons for painting the painting, although the construct, "mouthpiece," seems ill adapted to works of plastic arts. "The contents of the close foreground and the bottom corners of a picture were to become areas from which Hogarth would air his authorial views in many of his fictional works..." (Cowley 2019: 62). Paintings like Picasso's *Guernica* or Chen Yifei's *Emancipated Serfs Love Chairman Hua* of 1977 sought to promote a political stance.

<sup>33</sup> "Although we are free to project whatever we want, if we seek to understand the text's dominant design principles, we must consider the target culture's beliefs" (Keating 2003: 16 f.).

about it. And yet, dialogists tend to keep Aristotle's testimony at a distance. To discuss only how Plato portrayed other people philosophizing is not to investigate his philosophy. Moreover, in the effort to avoid "dogmatic" readings, dialogists often seem to reduce the takeaway from Plato's writing to anodyne messages like "think more deeply" or "practice epistemic restraint." The dialogical approach strikes dogmatists as providing insufficient motivation for Plato to have invested such effort and thought in the positive arguments that occupy so many pages. As Lloyd Gerson put it in a colloquium years ago, the dialogical approach threatens to be "all windup and no pitch."

Adherents of SD may think that their assumption brings a theoretical benefit of freeing us from the need to account for contradictions among positions that are argued in different dialogues. If Plato is only portraying, one may say, he asserts nothing. In my view, this alleged benefit is insubstantial. First, Socrates says incompatible things even within a dialogue. For example, in the *Apology* he disavows knowledge about "the greatest matters," including justice, but yet claims to know (οἶδα) that certain actions are just or unjust (Pl. *Ap.* 29b6-8). Both the dogmatist and the dialogist, then, must account for inconcinnities in Plato. Second, some contradictions can be shown to be only apparent, while others can be explained within developmentalist or other frameworks. For example, when the Eleatic Visitor and Theaetetus admit changeable things into "being" (Pl. *Sph.* 247-249), Plato makes an important expansion of his own ontology (Murphy 2023a: 63). Granted, those frameworks too rest on assumptions, but so does SD. Interpreters are not obligated to try to trace the course of Plato's thought across his dialogues, but those who make the attempt find that inquiry philosophically and historically worthwhile.

Adherents of SD may think that their assumption also brings the benefit of freeing us from the need to attribute fallacies to Plato in his own person. I can only take as read the controversy over whether Plato's principal interlocutors commit fallacies. Let us suppose at least one instance: Socrates' argument for the immortality of the soul in *Republic* 10. Julia Annas calls this "one of the few embarrassingly bad arguments in Plato" (Annas 1981: 345). The passage (Pl. *R.* 609-611) shows features that I have suggested signal a "mouthpiece" function. The conclusion argued by Socrates, the principal interlocutor, is a universal claim, serves the theme of the dialogue (the just life is the best), is accepted by Glaucon and the others, and recurs in other dialogues. An interpreter who invokes SD to absolve Plato of the flaws of this argument must offer an account of what Plato accomplishes by putting it unchallenged in Socrates' mouth. It is not clear to me that it is a theoretical gain to impose *that* burden on oneself. Why cannot Plato slip up when he "says" something?

Fourth, because we cannot demonstrate by a deductive system that the Dogmatic Assumption is true, it does not follow that a Dogmatic or "Mouthpiece" interpretation is guilty of fallacy (cf. Beversluis 2006: 98), let alone that the Dialogical Assumption is left standing by default. I suggest that to demand that a hermeneutical approach justify itself via a deductive argument, the premises of which are known to be true, is a case of *ignoratio elenchi*. As in other branches of historical inquiry, arguments in favor of a hermeneutic will use premises, some of which are only probable. Virtually certain is the premise, Plato's contemporary readers thought that characters' utterances can convey authors'

views. Strong is the premise, producers and consumers of a genre share a conception of its norms. Probable is the inference, Plato thought that characters' utterances can convey authors' views. Probable is the further inference, Plato thought that characters in *his* dialogues could convey his views.

The farther we go back in time, the less intellectual history is a matter of what can be known and shown. In their criticisms of admittedly often naïve dogmatic interpretation, dialogists have regimented dogmatists' analyses as deductive systems, which then are shown to make illicit steps. Arguments that we need when interpreting texts, however, especially when we have little or no corroborating, external evidence, generally are not deductive but abductive, "to the best explanation": let C be a surprising fact; but if A were true, C would be obvious and natural; therefore, one is justified to suspect that A is true. The material that I have examined throughout this paper is "surprising" on the dialogists' assumption that Plato does not "speak" in his dialogues. A dialogist may counter, it would be surprising if Plato had wanted to assert and persuade through writing but then chose to write only dialogues, not treatises. *Not* surprising. The Socratics wrote dialogues for decades, and most of them, as far as we know, only dialogues. To write philosophical treatises would have been the unusual choice for a follower of Socrates.

To conclude that Plato expresses a given view requires the interpreter to consider a wide range of factors; no one today argues that "Plato says or means P" *follows* directly from "Socrates says P." A claim that Socrates, say, functions as Plato's mouthpiece in a given passage is another way of stating the *conclusion* of an interpretive process, not a premise already known to be true, from which that conclusion is deduced.

The pact between ancient author and audience allowed philosophical moves that survive scrutiny in a dialogue, even negative conclusions like "knowledge is not perception," to pass muster as Mouthpiece expressions. Above I suggested some features of a passage or dialogue that help mark a character's speech as performing a mouthpiece function. To attempt to certify views of Plato in particular passages would go beyond the scope of this paper. A minimalist list of some Platonic views was offered by Beversluis (2006), while Gerson expounds stances that he takes to be distinctive of Platonism (e.g. Gerson 2013: ch. 1). To posit that in some passages the mouthpiece function is switched on does not efface other properties of the text such as plot structure or characters' interactions. By positing a mouthpiece function I do not debar other features of the text from conveying philosophical content and pushing us to think.

A worry. If "Mouthpiece" interpretation of the dialogues is a philosophically and historically legitimate enterprise, why do many of its practitioners arrive at differing constructions of Plato's thought? In reply I observe, first, that differing constructions have been made about important aspects of the thought of philosophers who wrote treatises, too—Aristotle, for example. Dialogues are trickier still to interpret by virtue of their form. Second, the Dogmatic Assumption does not promise a method for getting answers. The interpreter's overall hermeneutical system, acumen, and grounding in the texts are all

she has as she plumbs the language and structure of a dialogue and treatment of related thoughts in other dialogues.

If one wants only to analyze philosophical content, it may not matter whether a position privileged in the dialogues is Plato's. For historians of philosophy, however, "What did Plato say?" matters. Much historical work amounts to reconstruction based on only probable premises. I propose rhetorical vs. story registers and a Mouthpiece function to explain what historians of philosophy rely on when they seek to derive views of Plato from dialogues. Able to do all that dialogism can do and more, a responsible dogmatism is the more fertile heuristic assumption.

## BIBLIOGRAPHY

- ALIEVA, O. (ed.), 2023, *The Making of the Platonic Corpus*, Paderborn.
- ALLEN, D. S., 2010, *Why Plato Wrote*, Malden.
- ALLEN, R. E., 1991, *The Dialogues of Plato. Volume II. The Symposium*, New Haven-London.
- ANNAS, J., 1981, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.
- ANNAS, J., ROWE C. (eds.), 2002, *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, Washington.
- ATAK, C., 2018, "Plato's *Statesman* and Xenophon's *Cyrus*," in: Danzig, Johnson, Morrison 2018, pp. 510-543.
- AUSTIN, J. L., 1975<sup>2</sup>, *How to Do Things With Words*, Oxford.
- BEARDSLEY, M., 1981, "Fiction as Representation," *Synthèse* 46, pp. 291-313.
- BETEGH, G., 2002, "On Eudemus Fr. 150 (Wehrli)," in: Bodnár, Fortenbaugh 2002, pp. 337-357.
- BEVERSLUIS, J., 2006, "A Defense of Dogmatism in the Interpretation of Plato," *OSAP* 31, pp. 85-111.
- BEVILACQUA, F., 2018, "Socrates' Attitude towards Politics in Xenophon and Plato," in: Danzig, Johnson, Morrison 2018, pp. 461-486.
- BODNÁR, I., FORTENBAUGH, W. (eds.), 2002, *Eudemus of Rhodes*, New Brunswick.
- BONOMI, A., 2008, "Fictional Contexts," in: Bouquet, Serafini, Thomason 2018, pp. 215-249.
- BOUQUET, P., SERAFINI, L., THOMASON, R. (eds.), 2018, *Perspectives on Contexts*, Stanford.
- CAMON, F., 1982, *Il mestiere di poeta*, Milan.
- CHAPPELL, S.-G., 2021, "Plato on Knowledge in the *Theaetetus*," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (ed.), (Spring 2021 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/plato-theaetetus/>.
- COHEN, L. J., 1989, "Belief and Acceptance," *Mind* 98, pp. 367-389.
- CORLETT, A., 2018, *Interpreting Plato Socratically. Socrates and Justice*, Cham.
- COSSUTA, F., NARCY, M. (eds.), 2001, *La forme dialogue chez Platon*, Grenoble.
- COWLEY, R. L. S., 2019, "How the dice are loaded," *The British Art Journal* 20, pp. 58-64.
- DANZIG, G., JOHNSON, D., MORRISON, D. (eds.), 2018, *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Leiden-Boston.
- DAUER, F. W., 1995, "The Nature of Fictional Characters and the Referential Fallacy," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53, pp. 31-38.
- DEMULDER, B., 2022, *Plutarch's Cosmological Ethics*, Leuven.
- DESTRÉE, P., HERRMAN, F.-G. (eds.), 2011, *Plato and the Poets*, Leiden-Boston.
- DILLON, J., 2003, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347-274 BC.)*, Oxford.
- DORION, L.-A., 2020, "Cyrus and Socrates: Two Models on an Equal Footing?" in: Jacobs 2020, pp. 45-70.
- DOVER, K. J., 1965, "The Date of Plato's *Symposium*," *Phronesis* 10, pp. 2-20.
- FORCIGNANÒ, F., MARTINELLI TEMPESTA, S., 2023, "Comparing Corpora, Rethinking Authenticity: Why Are Platonic Letters 'Platonic'?" in: Alieva 2023, pp. 203-221.
- FRIEND, S., 2019, "Reference in Fiction," *Disputatio* 11, pp. 179-206.
- GARCÍA-CARPINTERO, M., 2019, "Singular Reference in Fictional Discourse?," *Disputatio* 11, pp. 143-177.
- GE, T., 2019, "The Status of Xenocrates in the History of the Text of Plato's Corpus Reconsidered," *Phoenix* 73, pp. 372-387.
- GENETTE, G., 1988, *Narrative Discourse Revisited*, transl. J. E. Lewin, Ithaca.
- GERSON, L. P., 2000, "Plato *Absconditus*," in: Press 2000, pp. 201-210.

- GERSON, L. P., 2013, *From Plato to Platonism*, Ithaca-London.
- GRETHLEIN, J., 2021a, "Author and Characters. Ancient, Narratological and Cognitive Views on a Tricky Relationship," *CP* 116, pp. 216-230.
- GRETHLEIN, J., 2021b, *The ancient aesthetics of deception: the ethics of enchantment from Gorgias to Heliodorus*, Cambridge.
- GRETHLEIN, J., 2023, *Ancient Greek texts and modern narrative theory: towards a critical dialogue*, Cambridge.
- HALLIWELL, S., 2000, "The Subjection of Muthos to Logos: Plato's Citations of the Poets," *CQ* 50, pp. 94-112.
- HALLIWELL, S., 2011, "Antidotes and Incantations: Is There a Cure for Poetry in Plato's *Republic*?" in: Destrée, Herrman, 2011, pp. 241-266.
- HERRNSTEIN SMITH, B., 1971, "Poetry as Fiction," *New Literary History* 2, pp. 259-281.
- HÖSLE, V., 2006, *Der philosophische Dialog: eine Poetik und Hermeneutik*, München.
- HYLAND, D., 1968, "Why Plato Wrote Dialogues," *Ph&Rh* 1, pp. 38-50.
- IRWIN, T., 1995, *Plato's Ethics*, Oxford-New York.
- ISEMINGER, G. (ed.), 1992, *Intention and Interpretation*, Philadelphia.
- JACOBS, B. (ed.), 2020, *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia*, Wiesbaden.
- JOHNSON, C., 2019, "Investigating Illocutionary Monism," *Synthese* 196, pp. 1151-1165.
- KAHN, C. H., 2015, Review of M. Burnyeat, M. Frede, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter* (D. Scott, ed.), Oxford, 2015, *NDPR* 2015.11.09 <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-pseudo-platonic-seventh-letter/>
- KEATING, P., 2003, "The Fictional Worlds of Neorealism," *Criticism* 45, pp. 11-30.
- KLOSKO, G., 1983, "Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues," *CQ* 33, pp. 363-374.
- KRUKOWSKI, L., 1981, "Commentary on Monroe Beardsley's 'Fiction as Representation'," *Synthese* 46, pp. 325-330.
- LANE, M., 2016, "Antianarchia: Interpreting Political Thought in Plato," *Plato Journal* 16, pp. 59-74.
- LEVINSON, J., 1992, "Intention and Interpretation: A Last Look," in: Iseminger 1992, pp. 221-256.
- LOUETTE, J.-F., 2009, "L'Enfance d'un chef': La Fleur et le coin d'acier," *Revue d'Histoire littéraire de la France* 109, pp. 365-384.
- LUZZI, J., 2009, "The Rhetoric of Anachronism," *CompLit* 61, pp. 69-84.
- MARGOLIS, J., 1980, *Art and Literature*, Atlantic Highlands.
- MARREN, M., 2022, *Plato and Aristophanes. Comedy, Politics, and the Pursuit of a Just Life*, Evanston.
- MATTINGLY, H., 1958, "The Date of Plato's *Symposium*," *Phronesis* 3, pp. 31-39.
- MIKKONEN, J., 2009, "Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as Conversation," *Contemporary Aesthetics* 7, <http://hdl.handle.net/2027/spo.7523862.0007.012>.
- MULHERN, J., 2000, "Interpreting the Platonic Dialogues. What Can One Say?," in: Press 2000, pp. 221-234.
- MULHERN, J., 2015, "Plato's Putative Mouthpiece and Ancient Authorial Practice: The Case of Homer," in: Nails, Tarrant 2015, pp. 257-277.
- MULLEN, A., 2015, "Living in Earnest," *Hudson Review* 67, pp. 677-684.
- MURPHY, D., 2023a, "The Sophist's Puzzling *Epistêmê* in the *Sophist*," *CQ* 73, pp. 53-65.
- MURPHY, D., 2023b, "Back to Teichmüller: Literary Feuds and the Author's Voice in Plato's Dialogues," in: Alieva 2023, pp. 37-62.
- NAILS, D., 2000, "Mouthpiece, Schmouthpiece," in: Press (2000), pp. 15-26.
- NAILS, D., TARRANT, H. (eds.), 2015, *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki.

- NOTOMI, N., 2022, "Plato, Isocrates, and Epistolary Literature: Reconsidering the *Seventh Letter* in its Context," *Plato Journal* 23, pp. 67-79.
- OSTROWSKI, M., 2022, *Ideology*. Cambridge-Medford.
- PETERSON, S., 2011, *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge-New York.
- PRESS G. (ed.), 2000, *Who speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity*, Lanham.
- PRESS, G., 2000a, "The Logic of Attributing Characters' Views to Plato," in: Press 2000, pp. 27-38.
- PRESS, G., 2013, "Commentary on Byrd," *BACAP* 28, pp. 210-214.
- PRESS, G., 2015, "Changing Course in Plato Studies," in: Nails, Tarrant 2015, pp. 187-196.
- PRESS, G., 2022, "Anonymity," in: Press, Duque 2022, pp. 135-137.
- PRESS, G., DUQUE M. (eds.), 2022, *The Bloomsbury Handbook of Plato*, London.
- RASHED, M., 2006, "Platon, Sathon, Phédon," *Elenchos* 27, pp. 117-122.
- RIHLL, T., 2003, "Teaching and Learning in Classical Athens," *G&R* 50, pp. 168-190.
- ROSSETTI, L., 2001, "Le côté inauthentique du dialoguer platonicien," in: Cossuta, Narcy 2001, pp. 99-118.
- ROSSETTI, L., 2008, "I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali," in: Rossetti, Stavru 2008, pp. 39-75.
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (eds.) 2008, *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica*, Bari.
- ROWE, C., 2007, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge.
- SASSI, M., 2015, *Indagine su Socrate: persona, filosofo, cittadino*, Torino.
- SAVAGE, N., 1979, "Rencontre avec Roland Barthes," *French Review* 52, pp. 432-439.
- SCHOFIELD, M., 2023, *How Plato Writes. Perspectives and Problems*, Cambridge.
- SEARLE, J., 1975, "The Logical Status of Fictional Discourse," *New Literary History* 6, pp. 319-332.
- SEDLEY, D., 2002, "Socratic Irony in the Platonist Commentators," in: Annas, Rowe 2002, pp. 37-57.
- SULEIMAN, S., 1993<sup>2</sup>, *Authoritarian Fictions. The Ideological Novel as a Literary Genre*, Princeton.
- SWIRSKI, P., 2000, "The Nature of Literary Fiction: From Carter to Spiegelman," *MMLA* 33, pp. 58-73.
- SZLEZÁK, T., 2017, Review of M. Burnyeat, M. Frede, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter* (D. Scott, ed.), Oxford, 2015, *Gnomon* 89, pp. 311-323.
- TARRANT, H., 2000, *Plato's First Interpreters*, Ithaca.
- TEICHMÜLLER, G., 1881-4, *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.*, Bd. I-II, Breslau.
- THESLEFF, H., 1982, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki.
- TRABATTONI, F., 2016, *Essays on Plato's Epistemology*, Leuven.
- WALTON, K., 2015, *In Other Shoes. Music, Metaphor, Empathy, Existence*, Oxford-New York.
- WIMSATT, W., BEARDSLEY, M., 1946, "The Intentional Fallacy," *Sewanee Review* 54, pp. 468-488.
- ZETZEL, J., 1996, "Natural Law and Poetic Justice: A Carneadean Debate in Cicero and Virgil," *CP* 91, pp. 297-319.

DAVID J. MURPHY  
 / *New York, the USA* /  
 david.murphy20@verizon.net

### A Defense of “Author’s Mouthpiece”

Against the assumption that their literary form precludes Plato from expressing views in his dialogues, this paper argues that it is legitimate to read certain utterances of characters also as expressions of Plato’s views or to infer Plato’s views from his characters’ speech. Ancient hermeneutical practice, including the practice of Plato’s characters themselves, shows mimetic literature’s reception as “double speech” on two registers, a story register and a rhetorical register. Although aware of the distinction between character and author, ancient readers attribute ideology in characters’ speeches directly to the author. Plato’s contemporaries did this with his dialogues. This practice creates the presumption that philosophical dialogues began as a genre both mimetic and assertoric. Evidence from Cicero and Plutarch supports this presumption, and modern examples show writers and artists weaving ideology into their works. Distinctions in modern literary theory help posit “mouthpiece” as a formal property of characters, “turned on” in order for the author to convey ideology at places in the work. I argue that the “mouthpiece” assumption does not entail fallacy and that the theoretical gains of the “author’s mouthpiece” construct outweigh its risks. Without vitiating dialogues’ status as fiction, the “mouthpiece” assumption serves the history of philosophy and enriches our engagement with the texts.

#### KEYWORDS

Plato, dialogues, dialogical, dogmatic, mouthpiece, author’s views

# Arte letteraria e coerenza filosofica: il sole, la linea e la caverna\*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.15

ANNA MOTTA / *Università di Napoli Federico II* /

## 1. Premessa: prospettivismo e organicismo

L'approccio che propongo qui ai libri VI e VII della *Repubblica* di Platone vorrebbe offrire alcune riflessioni sulle letture organicista e prospettivista per le quali i dialoghi sono interpretati indipendentemente da qualsiasi ipotesi sulla cronologia della loro composizione. Come sottolinea Francisco J. Gonzalez, il termine prospettivismo può sembrare anacronisticamente attribuito alla filosofia di Platone, perché di fatto è Nietzsche a introdurlo<sup>1</sup>. L'ipotesi del filosofo tedesco è che i diversi discorsi in lode di Eros presenti nel *Simposio* aprano ognuno a suo modo a diversi punti di vista, appunto prospettive, sulla verità. Come Francisco J. Gonzalez, non credo che parlare per Platone di prospettivismo

---

<sup>1</sup> Questo saggio – che dedico al prof. Rossetti, i cui incontri sono stati talvolta realmente “provvidenziali” – è la rielaborazione di una lezione tenuta all'Università di Bologna presso il Centro di Ricerca *Metabolai*. Desidero ringraziare i colleghi del Centro e, in particolare, Mauro Bonazzi e Matteo Martelli per l'invito e i suggerimenti che hanno consentito di migliorare l'idea generale. Un sentito ringraziamento va anche a Francesco Ferro per l'attenta lettura che ha dato al testo. Resto, naturalmente, la sola responsabile delle argomentazioni e delle conclusioni cui giungo.

<sup>1</sup> Cfr. Gonzalez (2013). Per una lettura critica del prospettivismo, cfr. anche Palumbo (2024: 32 ss.).

sia del tutto anacronistico, almeno nei termini in cui il prospettivismo si avvicina per certi aspetti all'organicismo.

L'approccio organicista raccoglie una considerazione propriamente platonica sulla struttura vitale dei discorsi proposta nel *Fedro*: questa suggerisce che ogni dialogo sia un'unità organica<sup>2</sup>. Non c'è quindi bisogno di ricorrere alla lettura nietzschiana per enfatizzare la coerenza di sezioni diverse, come i discorsi in lode di Eros nel *Simposio*; e non c'è poi bisogno di ricorrere all'esegesi neoplatonica<sup>3</sup> per enfatizzare che le parti non omeomere di ogni singolo dialogo hanno ognuna una funzione propria che consente di rispettare la struttura organica del discorso:

SOCRATE: Ma almeno, penso, concorderai che ogni discorso debba essere composto come un organismo vivente; deve avere un corpo suo proprio che non manchi né di testa né di piedi: piuttosto deve avere delle parti centrali e delle estremità, scritte in modo adeguato l'una all'altra e con l'insieme (Pl. *Phdr.* 264c2–6; trad. Bonazzi).

SOCRATE: Ma, come si dice, non è lecito lasciare a metà i racconti, e bisogna anzi venirne a capo affinché non se ne vadano senza capo né coda (Pl. *Grg.* 505c10–d2; trad. Petrucci).

TIMEO: [...] Avanti, torniamo di nuovo brevemente al principio, raggiungiamo velocemente quel punto dal quale siamo giunti poco fa e proviamo a imporre al racconto una conclusione e un coronamento che si armonizzino con quanto precede (Pl. *Ti.* 69a6–b2; trad. Petrucci).

Dunque, un'unità strutturalmente organica è un insieme composto da elementi diversi, ma correlati in modo tale che ognuno di essi, facendo la propria parte, contribuisca alla realizzazione dell'unità del tutto organico. L'unità organica, fissata come lo standard che Socrate e Timeo stabiliscono per un discorso di successo nei passaggi sopra menzionati, è anche ricercata come obiettivo interpretativo: è possibile, infatti, individuare come tutte le parti dell'organismo letterario vivente lavorino insieme per un fine comune e dunque cogliere il senso dell'opera d'arte filosofica.

Se da un lato l'approccio organicista sembra sostenuto da Platone stesso, quello prospettivista è condannato nel *Sofista*, dove viene presentata una distinzione tra due tipi di arte mimetica. L'arte icastica è contrapposta all'arte fantastica: la prima consiste nella riproduzione accurata delle proporzioni del modello, mentre la seconda applica una serie di trucchi per rimediare agli effetti ottici determinati dalla prospettiva dello spettatore. Platone preferisce l'immagine che riproduce accuratamente le proporzioni del modello, rispetto all'immagine 'prospettica', perché quest'ultima non ha un valore di verità<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Sulla lettura organicista, cfr. Press (1993: 107–127).

<sup>3</sup> Cfr. Motta (2018) e Motta (2023).

<sup>4</sup> Cfr. Pl. *Sph.* 235c–237a.

L'attuale approccio prospettivista proposto – come mostrerò più avanti – da Charles Kahn per leggere i dialoghi *sembra* sotto alcuni punti di vista una variante dell'organicismo. Entrambi gli approcci consentono una rivalutazione non solo delle diverse parti di cui si costituisce un dialogo, ma anche, e più in generale, dell'importanza della forma letteraria o drammatica, marginalizzata dalla lettura evoluzionista<sup>5</sup>. Entrambi gli approcci sostengono che nessuna parte del dialogo può essere realmente isolata e/o enfatizzata rispetto ad altre senza tenere in conto la sua posizione in relazione alla struttura del dialogo in cui si trova; inoltre, nessuna parte del dialogo, compresi i miti e le immagini letterarie, può essere tacciata di essere di scarso interesse speculativo.

L'obiettivo di questo saggio è provare a comprendere i dialoghi, e in particolare alcune immagini presenti nei libri centrali della *Repubblica*, senza caricarli di sovrastrutture teoriche e di cronologie discutibili, rilevandone invece l'importanza nel disegno complessivo del singolo scritto e la coerenza all'interno di un organismo più ampio della singola opera, che è l'intero e unitariamente organico *corpus* dialogico platonico. Per raggiungere tale scopo proverò a evidenziare le sottili differenze tra approccio organicista e prospettivista, cercando di mettere le sezioni della *Repubblica* indagate in relazione a sezioni di altri dialoghi.

## 2. Il Platone letterario e il Platone filosofo attraverso il prologo

Il prologo della *Repubblica* consente di tenere insieme diverse considerazioni sia letterarie sia filosofiche, e dunque evidenzia non solo l'importanza ma anche il lavoro che ha portato all'elaborazione del testo mostrando alcune debolezze dell'ipotesi evoluzionista.

SOCRATE: Discesi ieri al Pireo insieme con Glaucone, il figlio di Aristone, sia con l'intenzione di offrire la mia preghiera alla dea, sia perché volevo al tempo stesso osservare in qual modo avrebbero organizzato gli spettacoli che ora per la prima volta tenevano (Pl. R. 327a1–4; trad. Vegetti).

La *Repubblica* si apre con l'indicazione della discesa al Pireo da parte di Socrate in compagnia di Glaucone. L'intenzione è offrire una preghiera alla dea Bendis e assistere agli spettacoli organizzati per la prima volta per la divinità tracia. Colpisce, in questo *incipit*, l'aoristo del verbo *katabaino*, che riallaccia il motivo della discesa a una tradizione di carattere religioso, e dunque a una discesa iniziatica<sup>6</sup>. Tuttavia, l'aspetto religioso appare evocato per dare alla discesa un significato nuovo. La discesa è parte di quel

---

<sup>5</sup> Non voglio qui sottovalutare la rilevanza di discutere nel dettaglio e nel merito questioni etiche, epistemologiche, metafisiche o estetiche; quello che vorrei evidenziare è che se queste discussioni vengono astratte dal contesto drammatico e depurate della loro forza interlocutoria – perché distinte in vere o false – si rischia di attribuire a Platone teorie che non ha mai sostenuto.

<sup>6</sup> Cfr. Vegetti (1998).

processo dialettico che, nelle sue diverse fasi, scandisce la progressiva acquisizione da parte di Socrate di un sapere di cui all'inizio *sembra* essere privo e che (ri)acquista nell'ascesa al principio anipotetico<sup>7</sup>. In quello che in realtà è un alternarsi di discese e risalite, la scena con cui si apre la *Repubblica* mira, quindi, a introdurre l'iniziazione filosofica a seguito della quale – come mostra la famosa allegoria della caverna – il filosofo è tenuto a ridiscendere:

SOCRATE: Dovete dunque, quando è venuto il vostro turno, ridiscendere (*katabateon*) là dove vivono gli altri e abitarvi a osservare le immagini oscure; una volta assuefatti, le vedrete mille volte meglio di quelli di laggiù, e di ognuna delle immagini saprete che cos'è e che cosa rappresenta, grazie all'aver visto il vero intorno a ciò che è bello e giusto e buono (Pl. *R.* 520c1–5; trad. Vegetti).

Osservazioni – come questa sull'*incipit* –, che mettono in relazione costruzioni letterarie e speculazioni teoriche, rilevano la consistenza filosofica di un dialogo che si struttura come un viaggio originale e rivoluzionario verso la verità, attraverso l'attività intellettuale del filosofare.

Questo viaggio è presentato alternando sezioni di bravura letteraria a sezioni teoricamente elevatissime in grado di rendere la *Repubblica* – come proverò a evidenziare – un testo organicamente unitario in sé e perfettamente coerente con l'intero *corpus* dei dialoghi. In particolare, tre sono i punti di rilievo in cui letteratura e filosofia si incontrano e su cui vorrei concentrarmi: l'analogia solare, la linea divisa e l'allegoria della caverna. La mia intenzione non è dire in cosa consista esattamente l'epistemologia dei libri centrali della *Repubblica*, ma piuttosto cercare di individuare quali sono le insidie che il testo riserva qualora le questioni filosofiche in merito a questioni epistemologiche vengano disgiunte da quelle letterarie. A tal fine vorrei riflettere ancora sul prologo, perché il prologo rivela non solo il percorso che la *Repubblica* offre al lettore che accompagna Socrate, ma anche il lavoro letterario di Platone. Come nota Myles F. Burnyeat, gli inizi sigillano, con il timbro della chiusura, l'esclusione di tutti gli altri possibili inizi, tranne uno. Eppure per molti dei dialoghi di Platone sembra ci siano stati più tentativi di inizio<sup>8</sup>:

Tutti gli studiosi conoscono quanto si racconta della sua [di Platone] infaticabile attività, e tra l'altro in particolare, la storia della tavoletta che, si dice, fu trovata alla sua morte e che conteneva diverse varianti dell'inizio della *Repubblica*: “Discesi al Pireo in compagnia di Glaucone, figlio di Aristone” (D.H. *Comp.* VI 25, 33; trad. Dorandi).

<sup>7</sup> Su questo aspetto ha insistito Szlezák (1998: 354–361).

<sup>8</sup> Cfr. Burnyeat (1997).

Lo stesso episodio sul ritrovamento della tavoletta su cui erano annotati i prologhi della *Repubblica* è narrato da Quintiliano<sup>9</sup>. Diogene Laerzio fa risalire la notizia a Euforione e a Panezio<sup>10</sup>. Platone dunque torna sulla *Repubblica*, così come su altri suoi scritti<sup>11</sup>. Questa osservazione a carattere letterario è discussa da Tiziano Dorandi per dimostrare l'insostenibilità dell'ipotesi per la quale i dialoghi sarebbero stati scritti su migliaia di tavolette di cera ricopiate al momento della pubblicazione<sup>12</sup>. Il ricorso a questi supporti sarebbe, in effetti, limitato a una prima fase dell'attività compositiva, alla raccolta di appunti o estratti cui poi aggiungere progressivamente note<sup>13</sup>. È, a mio avviso, interessante rilevare la possibile esistenza di fasi diverse di stesura non solo del prologo, ma anche di sezioni diverse di uno stesso dialogo, proprio sulla base del ricorso a questi supporti che sarebbero potuti tornare utili in diversi momenti. L'approccio evoluzionista non solo sottovaluta l'ipotesi che Platone sia potuto tornare in tempi diversi sui dialoghi, ma consente anche una fin troppo facile attribuzione di dottrine al loro autore. Supportare, però, un Platone solidamente dogmatico e *polydoxos*<sup>14</sup> è molto problematico, perché 1) sarebbe necessario definire chi parla per Platone e, in caso di differenti vedute sostenute da uno stesso personaggio in dialoghi diversi, sarebbe opportuno spiegarne sempre il perché<sup>15</sup>; 2) sarebbe necessario dar conto di così tante e diverse situazioni drammatiche e interazioni dialogiche<sup>16</sup>; 3) sarebbe necessario provare a comprendere il senso dell'uso talvolta massiccio del linguaggio allusivo e mitico in tante sezioni dei dialoghi.

La difficoltà connessa a sostenere la tesi evoluzionista con le sue conseguenze ha condotto Charles Kahn a tornare<sup>17</sup>, dopo il suo *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, sull'ipotesi del prospettivismo migliorandone alcuni punti deboli, che – come ha sottolineato Francisco J. Gonzalez – avrebbero potuto portare a sovrapporre, in qualche modo, prospettivismo ed evoluzionismo conducendo all'idea di una dottrina platonica non unitaria perché rifratta in diverse e irriducibi-

<sup>9</sup> Quint. VIII 6, 64, dove sono citate le tavolette di cera di Platone.

<sup>10</sup> D.L. 3, 37. Cfr. Euph. fr. 187 van Groningen; Panaet. 149 Alesse.

<sup>11</sup> Cfr. Anon. in *Th.*, col. III 1, 28-49 (*PBerol* 9782).

<sup>12</sup> Il termine 'pubblicazione' è naturalmente improprio: non esiste una vera pubblicazione e una data di essa, bensì probabilmente un momento in cui l'opera inizia a circolare. Per quanto riguarda la *Repubblica*, questa sarebbe stata composta tra il 385 e il 370; il *Trasimaco*, ossia il primo libro, anteriormente al 390. Ciò non toglie che potessero circolare versioni della *Repubblica* diverse da quelle a noi note. *Le Ecclesiazuse* di Aristofane vengono rappresentate nel 392 e non è escludibile che siano una parodia del progetto politico della *Repubblica*. Del resto, l'ipotesi di una proto-*Repubblica* è avallata all'inizio del *Timeo* (*Ti.* 17c-19a), in cui sono riassunti i contenuti della *Repubblica* con alcune mancanze, come se Platone si riferisse a una versione del dialogo diversa da quella che possediamo oggi. Cfr. Thesleff (1982) e Cerri (2000).

<sup>13</sup> Cfr. Dorandi (2007: 13-28).

<sup>14</sup> Sulla critica degli antichi a questa immagine che fa di Platone il filosofo dalle molte dottrine, cfr. Eudor. *apud* Ar. Did. *apud* Stob. *Anth.* II 49, 25-50, 1.

<sup>15</sup> Cfr. Press (2000).

<sup>16</sup> Cfr. Nightingale (1995).

<sup>17</sup> Il primo intervento è Kahn (1996), mentre il secondo è Kahn (2012), dove l'autore ridiscute anche il concetto stesso di dottrina.

li prospettive<sup>18</sup>. Al netto di alcune difficoltà, l'approccio prospettivista ha il vantaggio di superare molti dei problemi legati all'impossibilità di stabilire una datazione certa dei dialoghi. Ora, recuperare la cornice drammatica dei dialoghi, l'occasione della conversazione e il carattere degli interlocutori non vuol dire dimenticare le perplessità<sup>19</sup> di Platone nei confronti della scrittura. Infatti, le perplessità non implicano che il dialogo non possa veicolare la verità in maniera coerente, ma determinano che la verità sia guardata da diversi punti di vista, che, più che essere schemi argomentativi – come li definisce Charles Kahn –, a mio parere, sono le voci dei diversi interlocutori calate in un preciso tempo e luogo drammatici<sup>20</sup>.

Procederò quindi esaminando alcuni aspetti della forma dialogica, attraverso la *Repubblica* per mostrare, con riferimenti ad altri dialoghi, che è proprio la forma dialogica a dare organica coerenza e unità filosofica non solo al singolo scritto, ma anche all'intero *corpus* dei dialoghi. Proverò a far emergere che, più che prospettive rifratte e quindi pericolosamente distorte da uno specchio rotto – come suggerisce l'approccio prospettivista –, i dialoghi offrono intenti diversi raggiungibili attraverso organismi diversi – fatti di voci diverse –, che costruiscono strutture e argomentazioni in vista di un unitario fine comune. Questo fine tiene insieme la struttura organica di ogni dialogo in un'unità parte di un *corpus* a sua volta organicamente unitario.

### 3. Il Socrate personaggio della *Repubblica*

La caratteristica più evidente della forma dialogica<sup>21</sup> è la presenza di personaggi che dialogano, molto spesso, con Socrate, padre della dialettica. L'arte della conversazione, essenzialmente orale, viene trasformata in letteratura, e dunque in opera d'arte letteraria, da Platone<sup>22</sup>, che – si può dire – rimane fedele al modello dialogico di Socrate nel seguire la forma che il suo Maestro dà al pensiero, che è esso stesso dialogo con sé stessi<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> L'unità della lettura prospettivista è data dal fatto che i dialoghi offrono tutti prospettive diverse su un'unica verità. Tuttavia, le prospettive diverse possono essere d'ostacolo all'identificazione di un unico *corpus* dottrinale. Ci sarebbe a questo punto un'analogia con l'evoluzionismo, perché anche questo riconosce prospettive diverse su un argomento o una questione in dialoghi diversi. La differenza è che per l'evoluzionismo le prospettive diverse rappresentano momenti diversi del pensiero di Platone. Cfr. Gonzalez (2013).

<sup>19</sup> Cfr. Centrone (2000).

<sup>20</sup> I dialoghi vengono redatti nel modo più organico e coerente possibile, danno prospettive diverse su una stessa tematica (alcuni sono aporetici, altri più o meno approfonditi concettualmente in base agli interlocutori), e sono immagini del vero filosofare; tuttavia, non per questo è detto che in essi si trovi tutta la verità. Su ciò, cfr. Erler (2008: 165–175) e la bibliografia ivi citata.

<sup>21</sup> Sull'importanza della forma letteraria, cfr., p.e., Schofield (2023).

<sup>22</sup> I seguaci di Socrate iniziarono a scrivere *Sokratikoi logoi*. Nonostante ciò, è Platone a essere considerato il primo inventore del dialogo, e non perché prima di lui non fosse utilizzato, ma perché elevò a genere filosofico per eccellenza ciò che fino a quel momento appariva un genere letterario minore. Cfr. Erler (2008: 33–36). Per l'attribuzione dell'espressione *protos heurètes* a Platone, cfr. anche Anon. *Proleg.* 5, 55–59.

<sup>23</sup> Cfr. Pl. *Sph.* 263e4–6. Nella prospettiva socratico-platonica il dialogo consiste nella messa alla prova degli altri o di sé stessi, in questo secondo caso cercando di trovare da sé la risposta a una domanda che ci si è posti.

Analizzerò, quindi, uno degli aspetti letterari caratteristici del dialogo platonico, ossia i personaggi che discutono di verità da molti punti di vista. La forma dialogo, con la sua diversità di interlocutori e di occasioni, esprime proprio la “mimetica polifonicità” del pensiero filosofico. La mimeticità che i dialoghi mettono in scena comporta la non completa storicità dei personaggi, i quali non si identificano con quelli storici, ma li rappresentano drammaticamente: infatti, se fossero completamente storici non potrebbero toccare il lettore e la sua sensibilità producendo un coinvolgimento sul piano drammatico<sup>24</sup>; i personaggi sono piuttosto verosimili, dotati, cioè, di un carattere universale<sup>25</sup>: le loro tesi possono pertanto o sminuire o superare per profondità teorica quelle attestate storicamente, come nel caso di Trasimaco nel I libro della *Repubblica*.

Anche il Socrate personaggio non è, quindi, il Socrate storico. Nei dialoghi Socrate diventa un modello di valori intellettuali e morali all'interno di cornici letterarie e di un complesso sistema di personaggi. È l'intreccio di cornici e personaggi a mostrare l'evoluzione delle argomentazioni: in effetti, lo stesso Socrate non può rimanere – per così dire – prigioniero delle proprie ragioni, ma deve consentire al pensiero di procedere convincendo e superando pregiudizi. Di conseguenza, come accade per i diversi personaggi, anche la posizione e il rilievo di Socrate nei dialoghi cambiano. Il motivo di questo cambiamento non è pertanto attribuibile a un cambiamento di pensiero e intenti da parte di Platone (ed *estraneo* al dialogo), ma a strategie letterarie e ragioni teoriche interne.

Se – come ha fatto G. F. R. (John) Ferrari – compariamo il Socrate dei dialoghi aporetici e quello della *Repubblica*, ci rendiamo conto che la tesi evoluzionista non è soddisfacente. Rispetto al Socrate dei dialoghi aporetici, quello della *Repubblica* – a eccezione del I libro<sup>26</sup> – ha carattere propositivo, cioè abbandona il metodo elencico per sviluppare e proporre tesi (non solo ma) *anche* attraverso immagini letterarie e allegorie<sup>27</sup>. Socrate non è necessariamente sempre e in tutti i dialoghi il portavoce di Platone o colui che può farsi portavoce di una visione unitaria della filosofia: l'unità è il fine del Platone letterario; i personaggi, invece, sono lo strumento attraverso cui Platone mette in scena il viaggio del pensiero dialogico. Dunque, il Socrate personaggio non resta immobile sulla scena. Non è pertanto insensato sostenere che non sia il pensiero platonico a evolversi; piuttosto si potrebbe dire che sono i contenuti dottrinali, che il Platone letterario – che tiene il controllo dello sviluppo narrativo degli argomenti – deve muovere all'interno della cornice dialogica che meglio li veicola, a far emergere la differenza tra il Socrate dei dialoghi aporetici e il Socrate della *Repubblica*<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. Palumbo (2020).

<sup>25</sup> Cfr. Arist. *Po.* 1451a36–b11. A tal proposito, cfr. Cotton (2014) e Palumbo (2024: 281–284).

<sup>26</sup> La tesi che propongo non viene contraddetta da questa annotazione: la differenza tra il I libro e i successivi dimostra come Socrate sia in grado, con un interlocutore diverso, di passare immediatamente da una situazione elencico-aporetica a una costruttiva. Nessun risultato serio può essere raggiunto dialogando con Trasimaco; al contrario, Glaucone e Adimanto sono perfetti per costruire contenuti positivi, seppur non necessariamente definitivi.

<sup>27</sup> Cfr. Blondell (2002: 165–250).

<sup>28</sup> Cfr. Ferrari (2010: 11–31).

#### 4. L'epistemologia della *Repubblica* e del *Simposio*

Passerò ora a trattare di alcuni aspetti dell'epistemologia della *Repubblica*. L'obiettivo è mostrare che temi filosofici comuni a più dialoghi sono innanzitutto coerenti con la struttura letteraria del singolo organismo, che è reso vivente proprio nell'organizzazione delle parti in vista di un fine, e che ha una coerenza non incompatibile con altri organismi dialogici.

L'epistemologia platonica riguarda le diverse possibilità conoscitive dell'anima, a seconda che ci si rapporti al mondo sensibile o a quello intellegibile. Nella *Repubblica* la sezione dedicata all'epistemologia viene dopo le tre ondate di provvedimenti che dovrebbero consentire la nascita di *kallipolis*<sup>29</sup>. In effetti, i libri VI e VII precisano, con riflessioni epistemologiche, i motivi per i quali bisognerebbe assegnare il governo della città ai filosofi. Tali motivi vengono esplicitati dopo una discussione sulla natura del desiderio.<sup>30</sup> A seguito di questa discussione, il filosofo appare come colui che dirige il suo desiderio, ossia la sua tensione erotica, verso un dominio ontologico specifico e sconosciuto ai comuni esseri umani. Emerge così un primo elemento di continuità o coerenza tra il filosofo presentato nella *Repubblica* e il filosofo che nel *Simposio* condivide la sua condizione di carenza con quella di Eros, che è la tensione del desiderio che si dirige verso il Bene.

Il paragone posto nella *Repubblica* per chiarire tale concetto è quello tra i filosofi e gli amanti degli spettacoli. A differenza di chi ama gli spettacoli e la componente sensibile e percettiva della realtà, il filosofo è amante della verità<sup>31</sup>. Questa verità è prima di tutto costituita dal mondo delle idee, di cui si legge più esplicitamente nel *Fedro*<sup>32</sup>. Si potrebbe dire che i *philothaemones* della *Repubblica* ignorano l'esistenza tanto della pianura della verità di cui si parla nel *Fedro* quanto l'esistenza del Bello in sé di cui si legge nel *Simposio*. Proprio per questo motivo sono incapaci di ricondurre all'unità le molte cose belle:

DIOTIMA: Chi vuole arrivare correttamente a questo termine deve cominciare fin da giovane ad avvicinarsi ai bei corpi, e innanzitutto, se chi lo guida lo guida bene, deve amare un solo corpo e in esso procreare discorsi belli, poi deve comprendere come la bellezza di qualsiasi corpo è sorella della bellezza di un altro corpo, e se bisogna inseguire la bellezza nella sua forma, sarebbe una vera follia non ritenere che sia una e la stessa la bellezza in tutti i corpi. (...) Dopodiché, deve ritenere di maggior valore il bello che è presente nelle anime rispetto al bello che è presente nel corpo (...). Dopo i comportamenti, deve essere guidato alle conoscenze, perché veda la bellezza delle conoscenze e, guardando a quel bello ormai vasto, non provi più affetto, come uno schiavo, per la bellezza presente in un solo oggetto (...), ma rivolto all'ampio mare del bello e contemplandolo, procrei molti discorsi belli e magnifici (...), finché irrobustito e cresciuto, sappia scorgere quell'unica conoscenza che è conoscenza del bello

<sup>29</sup> Sulla triplice ondata, cfr. Ferrari (2022: 77–93).

<sup>30</sup> Cfr. Pl. R. 475b.

<sup>31</sup> Cfr. Pl. R. 475e.

<sup>32</sup> Cfr. Pl. *Phdr.* 248b6–c3.

che sto per dirti (...). Chi infatti sia stato educato sulle questioni erotiche fino a questo punto, contemplando le cose belle progressivamente e correttamente, arrivando ormai al termine dei misteri di eros, scorderà istantaneamente un bello per natura degno di meraviglia, quello stesso bello, Socrate, che era il fine delle precedenti fatiche (...). E a lui non si mostrerà il bello, come un volto né come mani né come null'altra di quelle cose cui partecipa il corpo, né come un discorso, né come una conoscenza (...), ma esso stesso, in se stesso, con se stesso, in un'unica forma, eterno (...). Perché infatti proprio in questo consiste il modo corretto di procedere nei misteri erotici o di esservi condotto da un altro: cominciando dalle cose belle di quaggiù ascendere sempre in vista di quel bello, servendosi come di scalini: da uno a due e da due a tutti i corpi belli, e dai corpi belli ai comportamenti belli, e dai comportamenti belli agli insegnamenti belli, e dagli insegnamenti terminare con quell'insegnamento che è insegnamento di null'altro se non del bello in sé, e così conoscere, arrivando al termine, ciò che è in se stesso bello (Pl. *Smp.* 210a5–211d1; trad. Nucci).

È come se il testo della *Repubblica* dicesse che gli amanti degli spettacoli non sono stati iniziati a quei famosi misteri d'amore di cui parla Diotima nel *Simposio*, quei misteri che rendono Socrate esperto di cose d'amore e dunque della filosofia, che è essenzialmente erotica. Nella *Repubblica* il filosofo è quindi colui che, prima di riunire in unità la molteplicità delle cose belle, pone una distinzione tra il piano dei sensibili e quello delle idee. Solo dopo tale fase questi indirizza la sua tensione cognitiva verso l'unità dell'intelligibile.<sup>33</sup> La *Repubblica* descrive la natura erotico-tensionale del filosofo in maniera contenutisticamente analoga – o meglio coerente – con quanto accade nel *Simposio*, benché con diversi strumenti letterari. Spie di coerenza sono evidenti – non da ultima l'assenza di riferimenti all'immortalità dell'anima in entrambi i dialoghi –<sup>34</sup>, ma è controproducente appiattare le gradazioni cognitive della *Repubblica* e le gradazioni erotiche del *Simposio* per farle coincidere.

Potrebbe risultare più opportuno rilevare che ci sono elementi di coerenza e continuità tra i due dialoghi benché sussistano differenze che contribuiscono a rendere ogni dialogo unico e unitario: questi elementi riguardano soprattutto le descrizioni letterarie dell'ascesa conoscitiva. Tali descrizioni, più che essere di natura teorica, si spiegano, nella lettura prospettivista, facendo riferimento al contesto drammatico dei due dialoghi: la *scala amoris* del *Simposio* mette in scena un'iniziazione all'amore durante un simposio e di fronte a un pubblico socialmente elevato, ma non intellettualmente valido, come invece accade nella *Repubblica*; la *Repubblica*, a sua volta, presenta l'educazione di un re-filosofo esplorando approfonditamente questioni psicologiche, etiche e politiche. Così,

<sup>33</sup> Cfr. Pl. R. 475–476d.

<sup>34</sup> Trabattoni evidenzia come il *Simposio* non sia l'ultima parola di Platone sull'eros, perché il filosofo offre in questo dialogo un percorso mutilato del suo compimento ultraterreno, ossia privo di ogni riferimento all'immortalità dell'anima. Quindi, Trabattoni non si limita a dire che è possibile conciliare la *scala amoris* e la palinodia del *Fedro*, bensì suggerisce di leggere il mito della biga alata come la parte mancante del discorso di Diotima. Cfr. Trabattoni (2021: 111–144). Su ciò, cfr. anche Vegetti (2016: 321–333).

mentre Diotima riassume l'ascesa dell'amante al Bello come salendo dei gradini, Socrate nel libro VII della *Repubblica* presenta l'ascesa alla visione del Bene con un'allegoria, nel quadro di un'articolata teoria della conoscenza e dell'educazione.

Osservata brevemente la relazione teorica e la differenza letteraria tra i due dialoghi che descrivono le caratteristiche epistemiche del filosofo – e su cui tornerò nelle conclusioni –, proverò a offrire, nei prossimi paragrafi, una rapida presentazione delle tre immagini del sole, della linea e della caverna usate nella *Repubblica* per descrivere l'ascesa al Bene e poi discuterò alcuni nodi teorici che appaiono divergenti e addirittura incoerenti in altri dialoghi.

### 5. Il sole, la linea e la caverna

Vorrei a questo punto argomentare, seguendo alcune annotazioni di Charles Kahn<sup>35</sup>, che la nozione di Bene, oggetto più alto della visione intellettuale, è utile non solo per spiegare come le abilità del Platone letterario consentano di collegare la teoria dell'educazione filosofica con la sua epistemologia. Il modo in cui nei libri VI e VII si discute della nozione di Bene consente infatti di riflettere sulla relazione – piuttosto che sulla distinzione – tra arte letteraria e coerenza filosofica. Per procedere a dimostrare ciò va innanzitutto sottolineato che Socrate non dice che cosa è il Bene in sé, ma si affida alla nota analogia tra il Bene e il sole:

SOCRATE: Allo stesso modo concepisci così anche il comportamento dell'anima: quando si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, allora lo pensa e lo conosce e si manifesta nella pienezza del pensiero; quando invece si volge a ciò che comporta oscurità – l'ambito di ciò che nasce e perisce –, allora opina e s'indebolisce, mutando su e giù le sue opinioni, e sembra ormai non aver più pensiero (Pl. R. 508d3–8; trad. Vegetti).

SOCRATE: Come nella sfera visibile la luce del sole e la vista correttamente si possono ritenere simili al sole, ma non è corretto ritenere che esse siano il sole, così in quest'altra sfera [sc. l'intelligibile] è corretto ritenere che scienza e verità siano entrambe simili al buono, ma scorretto sarebbe pensare che l'una o l'altra di esse sia il buono (Pl. R. 509a1–4; trad. Vegetti).

L'idea del Bene è causa della conoscenza e ha funzione analoga a quella del sole: essa fa sì, per mezzo di verità ed essere (ossia della luce intelligibile), che le idee risultino conoscibili alla parte più alta dell'anima, ossia all'intelletto. Ora, in quanto causa di verità, essere e conoscenza, il Bene – che è di questa causa – è anche superiore a verità, essere e conoscenza.<sup>36</sup> Senza però seguire lo sviluppo successivo di questa analogia e le sue

<sup>35</sup> Cfr. Kahn (2012: 166–167).

<sup>36</sup> Cfr. Calabi (2003).

implicazioni teoriche, è utile passare all'immagine che segue, ossia la linea, che occupa la parte finale del VI libro, in quanto questa sembra legittimare l'uso dell'analogia solare<sup>37</sup>:

SOCRATE: Rappresentale [*sc.* le due specie di visibile e noetico] allora come una linea divisa in due segmenti diseguali; dividi di nuovo secondo la stessa proporzione ognuno dei due segmenti, cioè quello del genere visibile e quello del genere pensabile: otterrai così, secondo il grado relativo di certezza e di incertezza, nel visibile, una prima sezione: le immagini. (...) Poni la seconda sezione come ciò di cui la prima è immagine, cioè gli animali intorno a noi e tutte le piante e l'intero genere degli oggetti fabbricati. (...) Vedi ora come si debba suddividere anche il segmento del noetico. (...) Nella prima sezione, l'anima, servendosi quali immagini delle cose che nell'altro segmento erano oggetto di imitazione, è costretta a condurre la sua ricerca a partire da ipotesi, e procede non verso un principio, ma verso una conclusione; mentre nella seconda sezione, muovendosi dall'ipotesi verso un principio non ipotetico, e senza far uso di simulacri di cui si valeva nella sezione precedente, essa compie l'intero suo percorso fondandosi metodicamente sulle sole idee e attraverso le idee. (...) Capisci dunque anche che intendo per l'altra sezione del noetico quella su cui la ragione stessa fa presa con la potenza del discorrere dialettico; essa non tratta più le ipotesi come principi, ma realmente come punti di appoggio e di partenza per procedere fino a ciò che non è ipotetico, verso il principio del tutto; e quando ha fatto presa su di esso, segue tutte le conseguenze che ne dipendono, e così ridiscende verso una conclusione, non servendosi mai di alcun dato sensibile, ma solo delle idee attraverso le quali procede e verso le quali si dirige, e conclude a idee (Pl. R. 509d6–511c2; trad. Vegetti).

L'immagine della linea consente di affermare che a diversi gradi di essere degli enti corrispondono diversi gradi di conoscenza<sup>38</sup>. Tuttavia, è interessante che per la parte noetica, la distinzione tra le due sezioni non avvenga per oggetti, ma per metodi, ossia quello dianoetico e quello dialettico<sup>39</sup>, e che questi metodi non siano estranei ad altri dialoghi, come per esempio il *Menone* e il *Fedone*<sup>40</sup>. Anche in questo caso senza entrare nel dettaglio dell'interpretazione della linea – perché esula dagli obiettivi di questo saggio –, è opportuno passare rapidamente all'allegoria della caverna.

Il VII libro della *Repubblica* si apre con la richiesta di Socrate di provare a paragonare la nostra natura in rapporto all'educazione e alla mancanza di educazione all'immagine di una caverna. In questa caverna, dove i prigionieri sono legati e rivolti verso una parete su cui si riflettono le immagini prodotte da un fuoco alle loro spalle che illumina oggetti che passano su un muro, accade che un prigioniero sia liberato. Una volta libero,

<sup>37</sup> Cfr. Franco Repellini (2003); Broadie (2021: 1–12).

<sup>38</sup> Per una lettura della linea e dei suoi segmenti, cfr. Palumbo (2008: 102–121). Su alcuni problemi interpretativi, cfr. Ferrari (2014: 31–37).

<sup>39</sup> Su questa e altre possibili interpretazioni, cfr. Centrone (2012: 598–604, nn. 87–94).

<sup>40</sup> Cfr. Kahn (2012: 163–165).

questi viene in qualche modo costretto<sup>41</sup> a rivolgere lo sguardo verso gli oggetti che prima credeva reali. Condotta a forza verso l'uscita, il prigioniero viene trascinato fuori, dove è abbagliato dalla luce del sole. Incapace di guardare direttamente le cose all'esterno della caverna, si limita inizialmente a guardarne i riflessi.

Come avvenuto per l'analogia solare, che ha trovato giustificazione nella linea divisa, l'allegoria della caverna<sup>42</sup> sembra spiegare la linea senza però sovrapporsi a essa. La ragione della non sovrapponibilità delle immagini usate nei libri VI e VII non è imputabile a questioni di sola ridondanza letteraria: in realtà, le immagini né si sovrappongono né si contraddicono, perché spiegano da due prospettive diverse – secondo Charles Kahn – il percorso dell'anima,<sup>43</sup> oppure spiegano – proverei a dire – con intenti diversi il percorso dell'anima. È possibile quindi giustificarne l'uso attraverso l'organicismo, sottolineando che esse svolgono ciascuna una sua propria funzione nell'economia del testo.

SOCRATE: Quest'immagine pertanto, caro Glaucone, va applicata tutta intera a quel che dicevamo prima: la regione che ci appare tramite la vista è da paragonare alla dimora dei prigionieri, la luce del fuoco che sta in essa alla potenza del sole; ponendo poi la salita quassù e la contemplazione di quel che vi è quassù come l'ascesa dell'anima verso il luogo del noetico non t'ingannerai sulla mia aspettativa, dal momento che vuoi conoscerla. Dio solo sa se essa può esser vera. Questo è comunque quel che a me appare: all'estremo confine del conoscibile v'è l'idea del buono e la si vede a stento, ma una volta vistala occorre concludere che essa è davvero sempre la causa di tutto ciò che vi è di retto e di bello, avendo generato nel luogo del visibile la luce e il suo signore, in quello del noetico essendo essa stessa signora e dispensatrice di verità e di pensiero; e che deve averla vista chi intenda agire saggiamente sia nella vita privata sia in quella pubblica (Pl. R. 517a8–c4; trad. Vegetti).

## 6. La reminiscenza

Dato un quadro delle immagini letterarie usate per descrivere l'epistemologia della *Repubblica*, proverò a questo punto a suggerire i vantaggi di un approccio organicista alla teoria platonica della conoscenza, seguendo analogie e differenze. A tal fine mi riferirò a dialoghi platonici che si suppone siano stati composti in periodi diversi o nello stesso

<sup>41</sup> Sulla questione della costrizione, cfr. Ferrari (2017).

<sup>42</sup> Sulla possibilità che l'allegoria della caverna offra una chiave di lettura per i dialoghi, cfr. Mársico (2013).

<sup>43</sup> Vegetti (2003: 253–286) sottolinea che, con l'immagine della linea, viene tracciato un modello statico dell'articolazione dello spazio ontologico ed epistemologico, già accennato dalla metafora del sole; invece, l'immagine della caverna rappresenta il percorso dinamico dell'anima che è insieme etico e intellettuale.

periodo della *Repubblica*<sup>44</sup>. L'obiettivo è mostrare l'importanza di far interagire l'interpretazione letteraria e quella filosofica.

Ora, ciò che colpisce gli interpreti e divide i sostenitori del prospettivismo dai sostenitori dell'evoluzionismo<sup>45</sup> è il fatto che l'epistemologia della *Repubblica* sia presentata in maniera contenutisticamente diversa rispetto a quanto si legge, per esempio, nel *Menone*, dialogo considerato cronologicamente anteriore. Nel *Menone*, infatti, la cognizione umana è esposta attraverso la teoria dell'anamnesi o reminiscenza, del tutto assente nella *Repubblica*, dove si parla piuttosto di visione noetica. Il celebre episodio dello schiavo che risolve il problema di geometria dimostra che non c'è insegnamento ma solo reminiscenza, ossia l'insegnamento è una modalità che serve a riportare alla memoria ciò che la nostra anima conosce dalla vita prenatale:

SOCRATE: Quindi, senza nessuno che gli insegni, ma solo interrogandolo, costui arriverà a conoscere, recuperando egli stesso da se stesso la conoscenza?

MENONE: Sì

SOCRATE: E recuperare in se stessi la conoscenza non è ricordare?

MENONE: Certo.

SOCRATE: Ma la conoscenza che ora possiede, o l'ha acquistata in passato o l'aveva da sempre?

MENONE: Sì.

(Pl. *Men.* 85d3–7; trad. Bonazzi).

Nella *Repubblica*, o meglio nelle immagini del sole, della linea e della caverna, non trova posto la concezione della conoscenza umana come ricordo. L'assenza della teoria della reminiscenza consente così agli evoluzionisti di ipotizzare una incoerenza tra l'epistemologia dei due dialoghi, e dunque un'evoluzione del pensiero di Platone. Tuttavia, la tesi dell'innatismo è presente nel *Fedro*<sup>46</sup>, dialogo che non sembra possibile anteporre alla *Repubblica*. Nel *Fedone*, poi, la teoria della reminiscenza è combinabile – secondo Charles Kahn – con l'intuizione noetica di cui si legge nella *Repubblica*<sup>47</sup>. Ciò che desidera il filosofo, dopo la morte – cioè come anima che, da sola in sé stessa separata dal corpo<sup>48</sup>, vede ciò che è vero e acquisisce finalmente il sapere –<sup>49</sup>, ovvero ciò che il filosofo vede nella *Repubblica*, è molto simile all'esperienza prenatale riguardante la visione della pianura della verità e il prato delle idee divine<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Sulla cronologia dei dialoghi, cfr. Erler (2008: 24–32) e la bibliografia ivi citata. Sul dibattito attorno a questo tema, cfr. Brandwood (1990).

<sup>45</sup> Cfr. Kahn (2012: 162–163).

<sup>46</sup> Cfr. Pl. *Phdr.* 249c2–c9.

<sup>47</sup> Cfr. Kahn (2012: 163–164).

<sup>48</sup> Pl. *Phd.* 66e6–67a1.

<sup>49</sup> Cfr. Pl. *Phd.* 65e–66a.

<sup>50</sup> Nel *Fedro* e nel *Fedone* la visione diretta del Bene e delle altre idee sembra riservata alle nostre anime disincarnate, ed è per questo che la conoscenza in questa vita è descritta nella forma indiretta del ricordo. Nella *Repubblica*, invece, il prigioniero che esce dalla caverna e vi rientra lo fa col suo corpo.

D'altro canto, un limite riconosciuto al prospettivismo è l'incapacità di sostenere l'unità del *corpus* platonico, poiché ogni formulazione teorica è piuttosto condizionata dalle circostanze di un particolare dialogo. Non credo però sia solo una questione letteraria o di prospettive letterarie; del resto, cornici diverse, quella del *Simposio* e della *Repubblica*, offrono una teoria molto simile benché mostrino l'importanza della specificità di ognuna di esse. Sono piuttosto gli intenti filosofici a essere diversi, ed è a partire da questi che viene costruita la cornice letteraria e non un semplice schema, come suggerisce Kahn.<sup>51</sup> L'*incipit* della *Repubblica* rivela l'intento filosofico del dialogo e la cornice letteraria adeguata ad accoglierlo. La cornice letteraria è ciò che consente all'autore di costruire coerentemente l'ipotesi di una conoscenza delle idee anche per l'anima incarnata. L'ipotesi è – come già accennato – comune alla *Repubblica* e al *Simposio*. Infatti anche nel *Simposio* – benché in un adattamento drammatico diverso, di cui si è già detto – si parla dell'intuizione noetica senza accenno alla reminiscenza, ma piuttosto all'ideale di vita contemplativo che ha come obiettivo il Bello in sé<sup>52</sup>.

Il *Simposio* e la *Repubblica* condividono come ipotesi la possibilità che l'anima incarnata e ben educata possa vedere le idee, benché questo non sia l'intento finale per entrambi i dialoghi. La *scala amoris* del *Simposio*, che descrive in maniera sintetica l'ascesa conoscitiva, è maggiormente articolata nella *Repubblica* dove la descrizione del processo della conoscenza viene preceduto dalla teoria psichica del libro IV, perché l'intento del dialogo è diverso, ed è mostrare non solo la superiorità conoscitiva del filosofo, ma anche la necessità che questi metta tale superiorità al servizio della comunità.

Anche senza parlare di reminiscenza<sup>53</sup>, Platone non cambia idea sulla teoria della conoscenza. Del resto, è la stessa allegoria della caverna a rappresentare per immagini la condizione che accomuna tutti gli esseri umani in attesa di essere liberati e tornare a vedere. Infatti, Charles Kahn non ha mancato di sottolineare come il prigioniero, liberato dalle catene, che esce fuori dalla caverna e vede la luce, potrebbe essere l'immagine letteraria di quell'essere umano che ricorda un'illuminazione precedente. Per Charles Kahn, l'ostacolo all'esplicitazione della teoria della reminiscenza nella *Repubblica* sarebbe retorico e artistico: il dramma e la difficoltà del viaggio verso l'alto verrebbero indeboliti dal punto di vista letterario se il prigioniero liberato seguisse un percorso che già conosce<sup>54</sup>. Non credo però sia necessario enfatizzare questo aspetto retorico dimen-

---

<sup>51</sup> Pace Kahn (2012: 160–161): “My response is that, according to the principle of perspectivism, we must look for the philosophical unity underlying a plurality of literary expressions. The diversity of schemata for knowledge in different works represents as it were the literary surface of the dialogues, whereas the unity of Plato's thought on this subject will be located in the deep structure. To put this view in provocative form, I would claim that the textual diversity between schemata, the points at which the dialogues differ from one another, is the proper subject of a literal or literary interpretation, while the philosophical interpretation must seek for the underlying unity of thought between dialogues”.

<sup>52</sup> Cfr. *Pl. Smp.* 210e2–211d3.

<sup>53</sup> In realtà, qualcosa di simile al ricordo è presupposto nel mito di Er (cfr. *R.* 619b–620c) e anche nel suggerimento di *R.* 498d, quando si legge che Trasimaco potrebbe trarre beneficio dalla conversazione in corso in una successiva reincarnazione.

<sup>54</sup> Cfr. Kahn (2012: 167).

ticando il fine filosofico: l'immagine letteraria trae sicuramente maggiore forza dall'assenza di riferimenti all'innatismo, che tuttavia non sono del tutto assenti, come proverò a mostrare nelle conclusioni.

## 7. Alcune conclusioni

L'ipotesi che Platone abbia cambiato idea sulla teoria della reminiscenza sembra quindi reggersi sull'assenza di riferimenti espliciti all'innatismo nelle sezioni della *Repubblica* fin qui analizzate, dove emerge l'idea dell'esistenza di una forma di educazione che potrebbe consentire all'anima, anche quando è nel corpo, di recuperare la conoscenza che aveva prima dell'incarnazione. I continui riferimenti alla diversità per natura delle anime, ognuna più o meno affine a una certa attività, e dunque più o meno affine all'intelligibile, possono essere guardati come un elemento di continuità con la teoria della reminiscenza, per la quale le anime conoscono e ricordano in modo diverso, in base alla loro diversità di natura. Inoltre, benché non all'interno dell'allegoria della caverna ma comunque nel contesto del VII libro, c'è quello che potrebbe leggersi come un riferimento all'innatismo. Subito dopo l'allegoria della caverna Socrate afferma che solo quando ci si regola sulle idee e, in particolare, sull'idea del Bene, come criterio fisso, è possibile liberare l'occhio dell'anima dal fango da cui è sepolto<sup>55</sup>:

SOCRATE: Dunque il metodo dialettico soltanto, eliminando il carattere ipotetico delle premesse, si muove per questa via fino al principio stesso e vi si consolida; e davvero esso trae dolcemente l'occhio dell'anima da quel barbaro pantano in cui è sprofondato e lo riconduce verso l'alto (Pl. R. 533c8–d3; trad. Vegetti).

L'uso di questa immagine per rimandare all'innatismo ha qualcosa in comune con la descrizione del meccanismo della visione descritto nel *Timeo*<sup>56</sup>. Senza entrare nel dettaglio di questo complesso meccanismo<sup>57</sup>, basti qui dire che la visione si genera dall'interazione tra un fuoco puro in noi, che rimanda alla nostra origine, e un fuoco esterno. Nella *Repubblica* l'occhio che realmente vede, perché vede l'essenza delle cose<sup>58</sup>, è quello che viene educato attraverso il metodo dialettico<sup>59</sup> a scoprire quella congenerità tra occhio e idee che consente alla visione di realizzarsi. La rimozione del fango è, infatti, possibile solo per un occhio che prima ha già visto, un occhio fatto di quel materiale dono

<sup>55</sup> Cfr. anche Pl. R. 518a–b.

<sup>56</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 45b2–47c6; 67c4–68d7.

<sup>57</sup> Cfr. Ierodiakonou (2005: 222–225).

<sup>58</sup> Cfr. anche R. 532a. La dialettica, che in senso proprio ha per oggetto le idee, è il culmine di un processo di conversione dell'anima che deve seguire il *cursus studiorum* descritto nella *Repubblica*, soprattutto nel VII libro.

<sup>59</sup> Cfr. Pl. R. 533c8.

di Mnemosyne di cui si parla nel *Teeteto*<sup>60</sup>. Infatti, l'educazione, in generale nei dialoghi – come si è visto nel *Menone* e ora anche nella *Repubblica* –, non è infondere la scienza nell'anima da cui essa è assente, come se si desse la vista ai nati ciechi:

SOCRATE: L'educazione non è affatto tale, quale alcuni, che se ne professano maestri, dicono sia. Asseriscono di essere in grado di infondere la scienza nell'anima da cui essa sia assente, quasi infondessero la vista in occhi ciechi (Pl. R. 518b9–c2; trad. Vegetti).

La *Repubblica* conferma che, come si legge nel *Fedone*, in tutti gli esseri umani c'è una *episteme enousa*, cioè un sapere certo, ma non conferma che a questo sapere si accompagna una capacità di ragionare correttamente quando interrogati<sup>61</sup>. L'assenza di questo specifico aspetto – e non l'assenza della tesi dell'innatismo – è dovuta al personaggio di Socrate, che qui – come già annotato – è più propositivo che elentico. In effetti, Socrate suggerisce per immagini che l'anima che si volge verso la luce guarda verso la sua origine: per affermare ciò – rimandando alla congenericità tra l'anima razionale e l'anima cosmica, come espressa nel *Timeo* –<sup>62</sup> non è necessario riprendere la teoria della reminiscenza come esposta in altri dialoghi. Le tre immagini letterarie del sole, della linea e della caverna non offrono tra di loro una sovrapposizione teorica e non ribadiscono quanto è già stato detto altrove: esse piuttosto introducono, ognuna a suo modo con un fine diverso e per un più grande fine comune, qualcosa di nuovo. Come segnalato dall'*incipit* del dialogo con il verbo *katabaino*, questo qualcosa è l'indicazione del legame tra la visione noetica e l'obbligo della discesa, ossia tra epistemologia e politica. Il contesto drammatico, che pone al centro il filosofo, rende superfluo ogni riferimento alla reminiscenza; ma tale contesto drammatico è costruito su un preciso intento teorico. Benché la possibilità di tornare a ricordare sia comune a tutti gli esseri umani, l'intento della *Repubblica* è porre al centro del progetto di *kallipolis* il filosofo, spiegando il motivo della discesa di colui che ha la capacità di tenere gli occhi fissi al modello, e dimostrando così che questa è la ragione per la quale il filosofo è il più adatto a governare<sup>63</sup>.

Il contesto dialogico non è ciò che determina la possibilità di porre un determinato obiettivo, ma è l'*intentio* teorica dell'autore a favorire una costruzione drammatica che permetta il raggiungimento di un determinato fine. L'assunzione di questa ipotesi non appartiene esplicitamente al prospettivismo ed è lontana dall'approccio evolucionista e da rigide sistematizzazioni che svalutano l'importanza della forma dialogica. Tuttavia, è proprio nella sua unità di forma, *intentio* e contenuto che la *Repubblica* contribuisce

<sup>60</sup> Cfr. Pl. *Tht.* 191c8–d2.

<sup>61</sup> Cfr. Pl. *Phd.* 73a7–b1.

<sup>62</sup> Cfr. Pl. *Ti.* 41d4–e3.

<sup>63</sup> Il filosofo, che tiene gli occhi fissi al modello eidetico, plasma le leggi di quaggiù sul modello della giustizia e della bontà delle idee: cfr. Pl. R. 484c–d; 500b–501c.

a mostrare la coerenza del *corpus* dialogico, in cui la visione noetica non è incompatibile con la teoria della reminiscenza.

Proporre una lettura organicista dei dialoghi non vuol dire né sostenere l'esistenza di una molteplicità (ir)riducibile di prospettive<sup>64</sup>, né accettare l'ipotesi che non esistano dottrine ma schemi teorici che si ramificano in sottoschemi<sup>65</sup>. Piuttosto l'organicismo consente di apprezzare – tramite un'indicazione già platonica – il Platone letterario e filosofo evitando di giudicare i dialoghi come semplici giochi letterari senza alcun contenuto filosofico positivo o intento unitario. È soprattutto in ciò che, a mio parere, la lettura organicista mostra di essere diversa da quella prospettivista. Infatti, l'unità dei dialoghi non è rinvenibile nella monoliticità del pensiero dottrinale o in blocchi di schemi argomentativi o letterari, ma in intrecci drammatici che, come la *Repubblica* indica, sottolineano un intento unitario nella mente dell'autore: il sole, la linea e la caverna sono quindi non solo belle immagini letterarie, ma anche e soprattutto l'esempio del lavoro di un demiurgo<sup>66</sup> di letteratura dialogica in grado di ricondurre un'apparente molteplicità dottrinale a coerente unità<sup>67</sup>.

Vorrei quindi concludere con un'osservazione che mi consente di tornare alla non perfetta sovrapposibilità tra la *scala amoris* del *Simposio* e le immagini letterarie dei libri VI e VII della *Repubblica*. L'immagine dello specchio rotto rende bene la chiave di lettura del prospettivismo, che è quella di evidenziare come un set di pezzi di questo specchio possa contribuire più di un altro a riflettere uno schema di pensiero. L'organicismo invece fa leva non sulla combinazione di un set di immagini che riflettono la verità in gradi diversi di unità<sup>68</sup>, ma sulla coerenza di ogni dialogo che contribuisce a orientare finalisticamente i movimenti di singoli e unitari organismi dialogici rimandando a un'unità più complessa che è quella dell'intero *corpus* platonico.

Inoltre, la non sovrapposibilità delle diverse immagini letterarie non indica incoerenza filosofica: con un intento diverso da quello del *Simposio*, la *Repubblica* riproduce la *scala amoris* iniziando col descrivere le diverse fasi a difficoltà crescente del *cursus studiorum* che bisogna seguire per procedere verso la comprensione della natura del Bene, principio anipotetico e culmine della dialettica. A ciò si aggiunge che la produzione di virtù vera, che nel *Simposio* si dice essere conseguenza della conoscenza del Bello, potrebbe essere un ulteriore indice di coerenza dottrinale se identificata con l'obbligo per il filosofo di ridiscendere e operare virtuosamente per i suoi concittadini<sup>69</sup>, a qualunque livello, quotidiano e in termini di cariche politiche da ricoprire. Così, dopo il racconto dell'iniziazione a opera di Diotima, che si conclude con il motivo dell'immortalità

<sup>64</sup> Cfr. Kahn (1996).

<sup>65</sup> Cfr. Kahn (2012).

<sup>66</sup> Su questa immagine di Platone, cfr. Palumbo (2024).

<sup>67</sup> Sull'unità letteraria della *Repubblica*, cfr. Casanova (2013).

<sup>68</sup> Cfr. Kahn (2012: 173): "What I am calling the underlying unity for a set of schemata is not itself a definitive doctrine but only a deeper perspective for seeing things together".

<sup>69</sup> Sulla necessità del filosofo di ri-discendere, cfr. Cambiano (1988).

che tocca al filosofo caro agli dèi, Socrate torna al banchetto e a parlare direttamente ai simposiasti. Il *Simposio* si sarebbe potuto fermare al vertice della *scala amoris*, invece, la scena torna al banchetto e Socrate spiega che chi sia stato educato ai misteri erotici non può che educare anche gli altri facendo leva su quel desiderio intellettuale, che caratterizza primariamente il filosofo:

SOCRATE: O Fedro e voi altri, queste sono le cose che mi disse Diotima e io ne sono persuaso. E proprio perché ne sono persuaso cerco di persuadere anche gli altri che rispetto a questa conquista non si potrebbe facilmente trovare per la natura umana un collaboratore migliore di Eros (Pl. *Smp.* 212b1–3; trad. Nucci).

## BIBLIOGRAFIA

- BLONDELL, R.**, 2002, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge.
- BONAZZI, M. (cur.)**, 2010, Platone, *Menone*, Torino.
- BONAZZI, M. (cur.)**, 2011, Platone, *Fedro*, Torino.
- BRANDWOOD, L.**, 1990, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge.
- BROADIE, S.**, 2021, *Plato's Sun-Like Good: dialectic in the Republic*, Cambridge.
- BURNYEAT, M. F.**, 1997, "First Words: A Valedictory Lecture", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 43, pp. 1–20.
- CALABI, F.**, 2003, *Il sole e la sua luce*, in: Vegetti 2003b, pp. 327–354.
- CAMBIANO, G.**, 1988, "I filosofi e la costrizione a governare nella *Repubblica* platonica", in: Casertano 1988, pp. 43–58.
- CASANOVA, A.**, 2013, "La *mimesis* platonica e la fondazione della *kallipolis*: gioco e serietà, coerenza e contraddizione", in: Notomi, Brisson 2013, pp. 330–335.
- CASERTANO, G. (cur.)**, 1988, *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antiche*, Napoli.
- CASERTANO, G. (cur.)**, 2000, *La struttura del dialogo platonico*, Napoli.
- CENTRONE, B. (cur.)**, 2012, Platone, *Repubblica*, Milano.
- CENTRONE, B.**, 2000, "Platone e la scrittura filosofica: alcune precisazioni sul dibattito attuale," in: AA.Vv., *La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica*, Ferrara–Roma, pp. 165–182.
- CERRI, G.**, 2000, *Dalla dialettica all'epos: Platone*, Repubblica X, Timeo, Crizia, in: Casertano 2000, pp. 7–34
- COTTON, A. K.**, 2012, *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*, Oxford.
- DORANDI, T.**, 2007, *Nell'officina dei classici*, Roma.
- ERLER, M.**, 2008, *Platone. Un'introduzione*, trad. it. Torino.
- FERRARI, F.**, 2014, *Platone. Il governo dei filosofi* (Repubblica VI), Venezia.
- FERRARI, F.**, 2017, "Natura e costrizione nel paragone della caverna", *ΠΙΠΗ / FONS*, 2, pp. 123–135
- FERRARI, F.**, 2022, *La Repubblica di Platone*, Bologna.
- FERRARI, G. F. R.**, 2010, "Socrates in the *Republic*", in: McPherran 2010, pp. 11–31.
- FINK J. L. (ed.)**, 2012, *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, Cambridge.
- FRANCO REPELLINI, F.**, 2003, *La linea e la caverna*, in: Vegetti 2003b, pp. 355–403.
- GONZALEZ, F. J.**, 2013, "Plato's Perspectivism", *Plato Journal*, 13, pp. 31–48
- IERODIAKONOU, K.**, 2005, "Plato's Theory of Colours in the *Timaeus*", *Rhizai*, 2, pp. 219–233.
- KAHN, C.**, 2012, "The Philosophical Importance of the Dialogue Form for Plato", in: Fink 2012, pp. 158–173  
[precedentemente in: Kahn, C., 2005, "The Philosophical Importance of the Dialogue Form for Plato", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 26.1, pp. 13–28].
- MÁRSICO, C.**, 2013, *Alegorías del sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires.
- MCPHERRAN, M. L. (ed.)**, 2010, *Plato's Republic*, Cambridge.
- MOTTA, A.**, 2018, *λόγους ποιεῖν. L'eredità platonica e il superamento dell'aporia dei dialoghi*, Napoli.
- MOTTA, A.**, 2023, "The theme and target of Plato's dialogues in Neoplatonist cosmo-literary theory", *CQ* 73.1, pp. 78–89.
- NIGHTINGALE, A. W.**, 1995, *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge.
- NOTOMI, N., BRISSON, L. (eds.)**, 2013, *Dialogues on Plato's Politeia* (Republic), Sankt Augustin.

- NUCCI, M., (cur.), 2014, Platone, *Simposio*, Torino.
- PALUMBO, L., 2008, Mimesis. *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli.
- PALUMBO, L., 2020, “Socrate o dello specchio. Strategie di scrittura nell’*Apologia* e nell’*Alcibiade*”, *Plato Journal*, 20, pp. 81–95.
- PALUMBO, L., 2024, *Platone demiurgo del testo e del mondo. Sulla poetica dei Dialoghi*, Napoli.
- PETRUCCI, F. M. (cur.), 2014, Platone, *Gorgia*, Torino.
- PETRUCCI, F. M. (cur.), 2022, Platone, *Timeo*, Milano.
- PRESS, G. A., (ed.), 1993, *Plato’s Dialogues: New Studies and Interpretations*, Lanham.
- PRESS, G. A., (ed.), 2000, *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, New York–Oxford.
- SCHOFIELD, M., 2023, *How Plato writes*, Cambridge.
- SZLEZÁK, T. A., 1998, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano.
- THESLEFF, H., 1982, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki.
- TRABATTONI, F., 2021, *Eros antico. Un percorso filosofico e letterario*, Roma.
- TULLI, M., ERLER, M. (eds.), 2016, *Plato in Symposium*, Sankt Augustin.
- VEGETTI, M., (cur.), 2007, Platone, *La Repubblica*, Milano.
- VEGETTI, M., 1998, “Katabasis”, in: Vegetti 1998, pp. 93–104.
- VEGETTI, M. (cur.), 1998, Platone, *La Repubblica*, vol. I, Napoli.
- VEGETTI, M., 2003a, “*Megiston mathema*. L’idea del “buono” e le sue funzioni”, in: Vegetti 2003b, pp. 253–286.
- VEGETTI M. (cur.), 2003b, Platone, *La Repubblica*, vol. V, Napoli.
- VEGETTI, M., 2016, “Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele”, in: Tulli, Erler 2016, pp. 321–333.

ANNA MOTTA  
/ University of Naples Federico II, Italy /  
anna.motta@unina.it

**Literary Art and Philosophical Consistency: the Sun, the Line and the Cave**

The approach I propose here to Books VI and VII of Plato's *Republic* is to offer some reflections on the organicist and perspectivist readings. Perspectivism *seems* in some respects to be a variant of organicism. Indeed, both approaches allow for a reassessment not only of the various parts that make up a dialogue, but also, more generally, of the importance of the literary or dramatic form, which is marginalised by the evolutionist reading. The aim of this essay is therefore to try to understand some of the images present in the central books of the *Republic*, without burdening them with theoretical structures and questionable chronologies, but rather by noting their importance in the overall design of the individual text and their consistence within a broader organism, the entire and unitary Platonic corpus of dialogues. To this end, I will try to highlight the subtle differences between organicism and perspectivism. I will focus on the relationship between literary constructions and theoretical speculations that make the *Republic* an organically unified text in itself and perfectly consistent with the entire corpus of dialogues. Three images in particular will help me to show how literature and philosophy meet: the sun analogy, the divided line and the allegory of the cave. My aim is not to say what exactly the epistemology of the central books of the *Republic* consists in, but rather to try to identify the pitfalls in the text when philosophical questions about epistemological issues are separated from literary ones.

KEY WORDS

Organicism, perspectivism, Plato's *Republic*, literary art, consistency



# Senofonte, *Ciropedia*: Ciro bambino e adolescente

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.16

FIorenza BEVILACQUA / *Liceo Classico Parini Milano* /

La *Ciropedia* è un'opera che ha goduto di una vasta fortuna e negli ultimi decenni, come quasi tutte le opere di Senofonte, ha beneficiato largamente della rinnovata attenzione degli studiosi per questo autore. È stata considerata, secondo una chiave di lettura che risale a Cicerone<sup>1</sup>, un'opera di natura squisitamente politica e proprio sotto questo aspetto ha dato luogo in questi ultimi anni a un vivacissimo dibattito sul tema della *leadership* e sulla figura stessa di Ciro, se davvero rappresenta il *leader*, il sovrano ideale o se invece si tratti di un personaggio inquietante dalle molte ombre, addirittura suscettibile di una lettura ironica<sup>2</sup>. Non sono poi mancati studi volti ad analizzare la *Ciropedia* nel tentativo di definirne il genere letterario ovvero i vari tipi di genere letterario che in essa si intrecciano e si sovrappongono, come non sono mancati studi di narratologia impegnati a individuare le specificità di quest'opera dal punto di vista delle tecniche narrative<sup>3</sup>. Potremmo inoltre aggiungere significativi contributi su specifiche tematiche<sup>4</sup>, sui diversi personaggi<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cic. *QFr.* 1.1.23: "Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus, sed ad effigiem iusti imperii".

<sup>2</sup> Per un quadro d'insieme delle diverse interpretazioni cf. Tamiolaki (2017: 190–193).

<sup>3</sup> Cf. e.g. Due (1989: 29–52); Stadter (1991); Rood (2017: 272–274).

<sup>4</sup> Cf. e.g. Lefèvre (1971); Carlier (1978); Due (1989: 156–163); Azoulay (2004); Gray (2011: 291–329).

<sup>5</sup> Cf. e.g. Due (1989: 62–90); Gera (1993: 221–279).

ovvero su singoli episodi<sup>6</sup> o addirittura su singoli discorsi<sup>7</sup>. Infine meritano di essere ricordati i non pochi studi sul rapporto tra la *Ciropedia* e le varie fonti della tradizione iranica relative a Ciro<sup>8</sup>. La bibliografia e in particolare la bibliografia recente sulla *Ciropedia* è dunque non solo sterminata ma anche estremamente variegata: potremmo affermare in tutta tranquillità che essa è in grado di soddisfare tutte le curiosità e tutti i possibili interessi di qualsiasi lettore. Tuttavia non può non colpirci una singolare lacuna: mentre non mancano interessanti approfondimenti sui componenti della famiglia di Ciro<sup>9</sup>, due dei quali, la madre Mandane e il nonno materno Astiage, rivestono un ruolo notevole nell'infanzia di Ciro e nella sua adolescenza, la figura di Ciro bambino e adolescente (*X. Cyr.* 1.3–4) riceve invece scarsa attenzione, soprattutto per quanto riguarda il versante psicologico dei suoi comportamenti. Eppure Senofonte si mostra straordinariamente abile nel creare una narrazione in cui i comportamenti del giovanissimo Ciro sono improntati a grande verosimiglianza psicologica, frutto evidente della sua capacità di osservare con attenzione e – forse – con una qualche empatia bambini e ragazzi ormai alle soglie dell'adolescenza.

### 1. Il bambino: una immagine culturale

È senz'altro una ovvietà ricordare che ogni società riserva al bambino un suo ruolo e che ogni cultura elabora del bambino una immagine diversa, ma è comunque necessario tenerlo costantemente presente perché è con l'immagine del bambino che si rinviene nella cultura greca che dobbiamo confrontarci, tanto più che si tratta di una immagine molto lontana da quella che prevale nelle società postindustriali. Semplificando al massimo possiamo affermare che è solo in queste ultime che i bambini sono oggetto di una diffusa attenzione per la loro specificità, per quello che sono come bambini: diversi dall'adulto che diventeranno, senza che questa diversità si traduca in un giudizio di valore negativo, senza che l'essere diversi dall'adulto implichi una condizione di inferiorità rispetto a quest'ultimo. Non è così per i Greci: per limitarci a un unico esempio, basti tenere presente il noto passaggio della *Politica* in cui Aristotele asserisce che, mentre lo schiavo è completamente privo della facoltà deliberativa (*to bouleutikon*), la donna la possiede ma in una forma incapace di farsi valere (*akuron*) e il bambino la possiede ma in una forma incompleta (*ateles*), letteralmente in una forma che non ha raggiunto il suo compimento (*telos*) (*Arist. Pol.* 1260a12–14). Certo, mentre per lo schiavo si tratta di una condizione presentata come immutabile, per il bambino si tratta invece di una condizione transitoria, che verrà superata nel momento in cui raggiungerà l'età adulta, sempre che il bambino in questione sia appunto un bambino, un maschio: la bambi-

<sup>6</sup> Cf. e.g. Tatum (1989: 135–159); Gera (1993: 78–98, 154–160).

<sup>7</sup> Cf. e.g. Gera (1993: 50–72); Baragwanath (2017: 284–285); Danzig (2018: 344–345).

<sup>8</sup> Per un primo orientamento vedi Ferrari (1995: I 5–41).

<sup>9</sup> Cf. e.g. Due (1989: 54–62); Gera (1993: 50–72, 98–109).

na infatti, una volta divenuta adulta, dovrà accontentarsi di un *bouleutikon* che risulta incapace di farsi valere, *akuron*, un termine che, comunque venga interpretato<sup>10</sup>, sembra evocare la necessità di un *kurios*, che intervenga a correggere la debolezza del *bouleutikon*, un *kurios* che nel caso della donna è appunto il marito<sup>11</sup>. La condizione del bambino presenta dunque, sia pure temporaneamente, qualche punto di contatto con quella della donna e dello schiavo, nella misura in cui tutti e tre necessitano di qualcuno che eserciti il comando su di loro, anche se Aristotele avverte che si tratta di un comando che deve esercitarsi in modo differente: “In effetti il modo in cui l’uomo libero comanda allo schiavo è diverso da quello in cui il maschio comanda alla femmina e il maschio adulto al bambino” (Arist. *Pol.* 1260a9–10)<sup>12</sup>: questo proprio perché mentre lo schiavo è privo del *bouletikon*, la donna e il bambino lo possiedono ma in una forma in entrambi i casi difettosa, anche se per il bambino è un deficit di natura transitoria. Bisogna però tenere presente che il bambino mostra anche punti di contatto non soltanto con lo schiavo, ma anche con l’animale. Come le pecore e qualsiasi altro animale non devono vivere senza un pastore e gli schiavi senza padroni, allo stesso modo anche i bambini non possono fare a meno di pedagoghi e maestri<sup>13</sup>: così Platone (Pl. *Leg.* 808d–e), che anzi non esita ad affermare che “il bambino è il più difficile da trattare<sup>14</sup> tra tutti gli animali: infatti nella misura in cui ha la fonte del pensiero non ancora disciplinata, è insidioso, astuto e il più insolente di tutti gli animali” (Pl. *Leg.* 808d). Superfluo aggiungere che l’analogia tra animali e bambini non è esattamente lusinghiera per questi ultimi<sup>15</sup>: anche in questo caso potremmo dire che gli animali vengono visti non tanto nella loro specificità, per quello che sono, ma soprattutto per quello che non sono in rapporto a quel termine di confronto che è costituito dall’essere umano. L’attenzione ad essi riservata è in funzione della loro utilità per gli umani, dall’impiego nei lavori agricoli alla caccia e alle attività belliche, anche se non mancano esempi di una diversa considerazione, fondata sull’osservazione non priva di empatia dei comportamenti di alcuni animali: a questo proposito non può non venirci in mente l’episodio del cane Argo, l’unico essere vivente che non ha bisogno né di parole né di segni di riconoscimento per capire immediatamente che il mendicante straccione è Odisseo e per abbandonarsi finalmente alla morte dopo averlo rivisto (Hom.

<sup>10</sup> Sui problemi di interpretazione di questo termine vedi Saunders (2014: 332).

<sup>11</sup> Il termine *kurios*, se riferito a persona, indica chi detiene il potere, il controllo, l’autorità su qualcosa o su qualcuno.

<sup>12</sup> Tutte le traduzioni dei testi greci sono mie.

<sup>13</sup> Il pedagogo era uno schiavo incaricato di accompagnare il bambino quando usciva da casa, in particolare per andare a scuola.

<sup>14</sup> Letteralmente: “il più difficile da maneggiare” (δυσμεταχειριστότατον). Degno di nota il fatto che nell’*Economico* una implicita analogia con gli animali domestici è istituita da Socrate per le donne/mogli (X. *Oec.* 3.11); ancora più degno di nota il fatto che per la donna il passaggio da una natura animale a quella di un essere umano in grado di sostenere una conversazione (*dialegesthai*) e quindi di essere educata dal marito avviene grazie al matrimonio: vedi X. *Oec.* 7.10, dove Iscomaco afferma che la sua prima conversazione con la moglie avvenne quando la moglie ormai si lasciava trattare (*cheiroëthês ên*: “si lasciava maneggiare”) ed era addomesticata (*eteti-taseuto*). Su questo passaggio vedi Pomeoy (1994: 272).

<sup>15</sup> Cf. Vegetti (1979: 116–117 e n. 17).

*Od.* 17.291–327)<sup>16</sup>. Ma non dobbiamo dimenticare che è proprio Senofonte che, forte della propria esperienza in fatto di cani e di cavalli, non si limita a dedicare ad essi due dei suoi trattati tecnici, il *Cinegetico* e *L'arte equestre*, destinati a fornire dettagliate istruzioni sulla caccia e sull'equitazione, ma rivela anche attenzione e una non comune sensibilità per i comportamenti dei cani: vedi *X. Cyn.* 3.4–10; 4.3–6; 7.3; 7.6–10<sup>17</sup>. Nel *Cinegetico* inoltre l'attenzione e una qualche sensibilità si estendono anche agli animali vittime della caccia, come ha giustamente rilevato Édouard Delebecque<sup>18</sup>. E non dobbiamo dimenticare neppure la curiosità di Senofonte per animali esotici come le otarde e gli struzzi (*X. An.* 1.5.3), mentre appare di particolare interesse *Cyr.* 2.1.28 dove Senofonte si mostra in grado di formulare considerazioni non banali sugli animali in generale<sup>19</sup>.

Ma il bambino non è presente soltanto nella riflessione dei filosofi, ma anche in testi letterari che contribuiscono sia pure indirettamente a costruirne l'immagine. Mi limiterò a pochi esempi, allo scopo di dimostrare il bambino, anche nei rari casi in cui può sembrare al centro della scena, in realtà è un personaggio che trova spazio in funzione delle emozioni, delle riflessioni, delle considerazioni che suscita nell'adulto o negli adulti che sono gli autentici – per non dire gli unici – protagonisti della vicenda.

Prendiamo il primo bambino della letteratura occidentale, Astianatte, l'unico bambino che compare nell'*Iliade*, mentre nell'*Odissea*, se il cane Argo ha un suo spazio, anzi uno spazio di intensità eccezionale, nessun bambino compare, neppure *en passant*, nel pur variegato dispiegarsi del poema. Astianatte gioca senz'altro un ruolo fondamentale nell'incontro tra i due coniugi, in particolare per quanto riguarda la situazione emotiva di suo padre. Ettore ha appena espresso con dolente lucidità la sua visione del futuro: la caduta di Troia, lo sterminio dei Troiani, la morte dei suoi genitori e dei suoi fratelli e il destino di schiavitù che attende Andromaca, un destino che più di tutti gli altri tormenta il pensiero di Ettore (*Hom. Il.* 6.447–465)<sup>20</sup>. Una visione senza speranza: ma è a questo punto che entra in scena Astianatte: Ettore tende le braccia al figlio e, di fronte alla sua reazione di bambino spaventato da quell'elmo che non è abituato a vedere, si ha un primo cambiamento di atmosfera. Quella reazione, così tipicamente infantile,

<sup>16</sup> Si potrebbe ipotizzare che l'episodio del cane Argo sia stato inserito in funzione dell'emozione che Odisseo prova nel rivederlo e che cerca di dominare rivolgendo a Eumeo domande di cui conosce benissimo le risposte: infatti il riconoscimento di Argo da parte di Odisseo, al pari di quello di Odisseo da parte di Argo, è subitaneo e privo di incertezza, anche se Argo, al pari di Odisseo, appare in uno stato di degrado: ma in realtà, al di là delle intenzioni (insondabili ma in ultima analisi irrilevanti) del poeta, la scena è incentrata non tanto sulle emozioni di Odisseo, quanto su quelle di un immediato, reciproco, silenzioso riconoscimento e se un personaggio è destinato ad accamparsi per sempre nella mente del lettore, in questo caso non è Odisseo, ma proprio il cane Argo.

<sup>17</sup> Non va dimenticato che cani da caccia e cavalli rappresentavano anche un importante *status symbol*: cf. *Sol. fr.* 17 Gentili-Prato (23 West).

<sup>18</sup> Delebecque (1970: 29–30). Per l'attenzione nei confronti dei comportamenti dei cinghiali in difesa dei loro piccoli cf. *X. Cyr.* 4.1.17.

<sup>19</sup> Un'affermazione simile a quella che si legge in *Cyr.* 2.1.28 ("anche gli animali che vengono allevati insieme provano una terribile nostalgia se vengono separati") si rinviene anche in *Mem.* 2.3.4: per il problema del rapporto tra questi due passaggi mi permetto di rinviare a Bevilacqua (2010: 421, n. 13).

<sup>20</sup> Alla sorte di Astianatte Ettore non fa alcun cenno: su di essa si soffermerà invece Andromaca nel compianto sul cadavere di Ettore (*Hom. Il.* 24.732–738): viene da pensare che, nel tacere su Astianatte in previsione di un futuro atroce, operi in Ettore una sorta di rimozione.

così normale in mezzo a un mondo di distruzione e di morte in cui la normalità sembra essere venuta meno, ha il potere di far sorridere padre e madre, che sembrano dimenticare per un attimo il futuro prefigurato dall'uno e le paure espresse dall'altra: il bambino, proprio con il suo comportarsi da bambino, con il suo essere bambino, rappresenta e dà vita a una speranza più forte di tutto. L'insorgere di questa speranza, irrazionale e immemore di tutto ciò che è stato appena detto, trova conferma nel comportamento di Ettore, che depone l'elmo a terra, prende in braccio Astianatte, lo palleggia tra le braccia<sup>21</sup> e rivolge a Zeus e agli altri dèi una preghiera per il futuro di suo figlio (Hom. *Il.* 6.466–475). In questa preghiera Ettore dimentica tutto quello che ha appena detto: si tratta solo di una preghiera, certo, ma la richiesta che rivolge a Zeus e agli dèi gli prende la mano ed Ettore si abbandona a immaginare un futuro radioso, in cui suo figlio possa diventare un guerriero di cui si dirà<sup>22</sup> che è più forte del padre<sup>23</sup> e sua madre, Andromaca, ne gioisca (Hom. *Il.* 6.476–481). Il poeta è davvero straordinario nel cogliere la reazione del bambino che, terrorizzato, si rifugia sul seno della balia: è un tratto di quel realismo che è una componente importante dei poemi omerici, di quel realismo che sappiamo essere fin dall'inizio una delle caratteristiche fondamentali della letteratura occidentale<sup>24</sup>. Ma, nonostante questa attenzione alla reazione del bambino, la narrazione non è focalizzata su Astianatte, ma sulle emozioni che suscita in sua madre e soprattutto in suo padre: del resto siamo noi lettori a confermarlo sia pure indirettamente, senza rendercene conto: riferendoci a questo episodio, parliamo dell'incontro di Ettore e Andromaca<sup>25</sup>, nessuno mai si sognerebbe di dire "l'incontro di Ettore, Andromaca e Astianatte".

Assente nella poesia lirica<sup>26</sup>, il bambino ricompare, sia pure sporadicamente, nella tragedia. Ma anche qui i bambini esistono solo in funzione degli adulti, come è dimostrato anche dal fatto che, con pochissime eccezioni, sono sempre personaggi muti, mere comparse. Ciò non sorprende nel caso di Eurisace, un neonato al pari di Astianatte, quindi inevitabilmente muto e, a differenza di Astianatte, privo di qualsiasi reazione: Eurisace viene portato in scena, su richiesta di suo padre Aiace, perché quest'ultimo possa formulare un augurio per il suo futuro, certo assai meno generoso di quello di Ettore<sup>27</sup>, e per esprimere una serie di considerazioni sulla felice inconsapevolezza dell'infanzia (S.

<sup>21</sup> Questo gesto di Ettore trova conferma, secondo un recente studio compiuto su un'ampia fascia della popolazione degli Stati Uniti, nei gesti dei padri attuali quando prendono in braccio i figli: vedi Zoja (2003: 91 e n. 43).

<sup>22</sup> Hom. *Il.* 6.479: "E un giorno qualcuno dica 'è molto più forte del padre'": come è tipico della civiltà di vergogna, il riconoscimento del valore è affidato alla voce della collettività.

<sup>23</sup> Sulla generosità di una simile preghiera vedi ancora Zoja (2003: 92).

<sup>24</sup> Non è un caso che il celebre saggio di Auerbach sul realismo nella letteratura occidentale prenda le mosse proprio da Omero e precisamente dall'episodio in cui Euriclea riconosce Odisseo dalla cicatrice della ferita infertagli da un cinghiale (Hom. *Od.* 19.386–502): vedi Auerbach (1956: I 3–29).

<sup>25</sup> Così lo indicavano già gli antichi: "Ἐκτορος καὶ Ἀνδρομάχης ὀμίλια".

<sup>26</sup> In Saffo compare la figlia Cleide (Sapph. fr. 132 Voigt; fr. 98a+b Voigt), ma come è chiaro dal fr. 98a+b Voigt si tratta di un'adolescente con i desideri e le ansie tipiche di un'adolescente.

<sup>27</sup> Aiace infatti augura al figlio di essere più fortunato (*eutuchesteros*) di lui, ma non di essere più forte di lui, sarà sufficiente che sia uguale a lui: in tal caso non sarà certo un vile (S. *Ai.* 550–551). Tutto l'episodio dell'incontro tra Aiace, Tecmessa ed Eurisace (S. *Ai.* 485–595) è costruito tenendo presente il modello omerico dell'in-

*Ai.* 545–559)<sup>28</sup>, alle quali fa seguito una serie di disposizioni testamentarie (*S. Ai.* 560–577). Ma sono personaggi muti anche le figlie di Edipo, che pure sono l'amato oggetto<sup>29</sup> delle preoccupazioni del loro infelice padre e che compaiono per ricevere il suo ultimo dolente abbraccio (*S. OT* 1462–1514): anch'esse sono personaggi non solo silenti, ma anche inerti: nulla ci viene detto delle loro reazioni, nulla che possa far intuire le loro emozioni. Al centro della scena c'è soltanto Edipo: le figlie, non a caso in questa tragedia prive di un nome, è come se non ci fossero. È soltanto in alcune tragedie di Euripide che troviamo bambini che parlano. Ciò avviene nella *Medea*, in cui essi sono al centro dell'azione tragica: ma anche qui la loro voce non solo si riduce a ben poco, quattro versi in tutto (*E. Med.* 1271, 1272, 1278, 1279) in cui la disperazione si mescola a vane richieste di aiuto, ma risulta appena percepibile, perché giunge al Coro dall'interno del palazzo. Certo, qui Euripide non ha fatto altro che seguire la consuetudine per cui la morte violenta non viene mai rappresentata sulla scena<sup>30</sup>, ma ciò non toglie che le parole di questi bambini risultino in qualche misura attutite, consegnate a uno spazio altro, diverso e isolato rispetto allo spazio scenico. In realtà anche questa tragedia è incentrata esclusivamente sulle emozioni degli adulti, in particolare sui contrastanti sentimenti della protagonista: ancora una volta i bambini come personaggi risultano pressoché inesistenti: anch'essi senza nome, sono semplicemente e soltanto i figli di Medea. Uno spazio maggiore è riservato al figlio di Andromaca nella tragedia che da lei prende nome: minacciato di morte insieme alla madre, accorre presso di lei, lamentando la sua sorte e supplicando di essere risparmiato (*E. Andr.* 504–536)<sup>31</sup>: tuttavia, se si eccettuano i due versi con i quali fa il suo ingresso in scena (*E. Andr.* 504–505), due versi di straordinario impatto emotivo, in cui il bambino esprime sia la sua volontà di non lasciare sola la madre neppure nella morte sia il suo bisogno di protezione<sup>32</sup>, i suoi lamenti e le sue invocazioni appaiono nel complesso piuttosto banali, quasi convenzionali<sup>33</sup>. Uno spazio ancora più ampio è riservato nelle *Supplici* a un Coro di *paides*, che entra in scena aggiungendosi al Coro principale, formato dalle madri dei caduti nella spedizione di Polinice e degli Argivi contro Tebe: questo Coro secondario dialoga in metro lirico con il Coro delle madri, un dialogo di grande intensità drammatica

---

contro tra Ettore, Andromaca e Astianatte, ma con la palese intenzione di marcarne la distanza. Sul rapporto tra Aiace ed Eurisace, che si allontana vistosamente da quello tra Ettore e Astianatte, cf. Di Benedetto (1983: 74–76).

<sup>28</sup> Cf. ancora Di Benedetto (1983: 75).

<sup>29</sup> Vedi soprattutto *S. OT* 1462–1465, dove Edipo ricorda che ha sempre condiviso il cibo con le sue figlie, una condivisione dai forti valori simbolici e dalle intense valenze affettive.

<sup>30</sup> Unica eccezione, come è noto, il suicidio di Aiace in *Ai.* 815–865.

<sup>31</sup> In realtà i versi pronunciati dal bambino sono soltanto dieci: il passo citato infatti è un dialogo in metro lirico tra il bambino, Andromaca e Menelao, determinato a ucciderli.

<sup>32</sup> Andromaca lamenta di essere destinata a scendere sottoterra (*E. Andr.* 501–503) e il bambino così interviene: “Madre, madre, io scendo sottoterra con te, sotto le tue ali”: allo slancio di condivisione e di vicinanza emotiva si intreccia il bisogno espresso dalla metafora delle ali, che assimila il bambino a un uccellino bisognoso di protezione: da notare che anche nella monodia di Eumelo è lui stesso che si definisce un *neossos*, un uccellino (*E. Alc.* 401–403).

<sup>33</sup> *E. Andr.* 507–508: “Padre mio, vieni in aiuto ai tuoi cari.”; 513–514: “Ahimé! Che mi accade? Sventurati tu e io, madre.”; 526–527: “Me infelice, quale canto posso intonare che allontani il destino di morte?”; 530–531: “Caro, caro, salvami dalla morte!”; 536–537: “Ahimé, ahimé! Che rimedio procurerò ai miei mali?”.

(E. *Supp.* 1123–1163): tuttavia, come emerge da alcuni versi (E. *Supp.* 1143–1144, 1149–1151) nonché dal fatto che essi giungono portando le urne con le ceneri dei loro padri (E. *Supp.* 1123–1126), questi *paides* non sono dei bambini ma già dei ragazzi. In realtà in una sola delle tragedie superstiti di Euripide troviamo un bambino che assurge al ruolo di vero e proprio personaggio: si tratta dell'*Alcesti*<sup>34</sup>. In questa tragedia, bellissima e inquietante<sup>35</sup>, Euripide non si limita a presentare le preoccupazioni di Alcesti per i figli che sta per lasciare, le sue richieste al marito per garantire loro un futuro meno penoso possibile e il suo rimpianto di non poter vederli crescere: se è vero che i figli di Alcesti vivono nelle parole di lei e, sia pure più limitatamente, in quelle di Admeto, tuttavia il loro figlio vive anche di vita propria. Non appena Alcesti muore (E. *Alc.* 392), Eumelo<sup>36</sup> prorompe in una angosciata monodia, in cui cerca disperatamente di richiamare in vita la madre (E. *Alc.* 393–403) per poi proiettare il senso di vuoto e di morte su tutta la casa (E. *Alc.* 406–415). Qui il bambino è in primo piano, con le sue emozioni di bambino che vive il più terribile degli abbandoni e con il suo linguaggio di bambino: una sintassi spezzata, elementare, che si sofferma su alcune parole chiave di forte valenza affettiva: non a torto Guido Paduano ha parlato per la monodia di Eumelo di “una raffinatissima mimesi del linguaggio infantile”<sup>37</sup>. Ma Eumelo rimane in tutto il teatro tragico superstite una isolata eccezione e forse non è un caso che sia stato Euripide, spesso così portato a infrangere le convenzioni, a creare questo personaggio.

Superfluo aggiungere che personaggi bambini sono del tutto inesistenti nella Commedia Antica, mentre mi sembra significativo un cenno a un passaggio di Erodoto che non ha incontrato tutta l'attenzione che merita. Nell'*excursus* etnografico sui Persiani (Hdt. 1.131–140) un breve passaggio è dedicato alla educazione dei loro figli nell'arco di tempo che va dai cinque fino ai venti anni: Erodoto asserisce che li educano (*paideousi*) soltanto a tre cose: andare a cavallo, tirare con l'arco e dire la verità (Hdt. 1.136.2). Al di là della improbabile attendibilità di una simile informazione, che fa parte di una visione palesemente idealizzante della società persiana<sup>38</sup>, è interessante quanto Erodoto aggiunge subito dopo: “Finché un bambino non compie i cinque anni, non compare mai alla vista del padre, ma vive insieme alle donne: fanno così per evitare che il bambino, se muore durante il periodo in cui lo si alleva (*τρεφόμενος*), arrechi dolore a suo padre” (Hdt. 1.136.2). Anche in questo caso l'attendibilità della notizia è abbastanza irrilevante: quello che invece è di grande interesse è il commento di Erodoto: “Io approvo questa usanza”

<sup>34</sup> Come è noto, l'*Alcesti*, la più antica delle tragedie euripidee superstiti, fu rappresentata nel 438, la *Medea* nel 431.

<sup>35</sup> Sulla controversa interpretazione di questa tragedia mi permetto di rinviare a Bevilacqua (2016).

<sup>36</sup> Nella tragedia non viene fatto il nome del bambino, noto per altro dalla tradizione: Eumelo infatti è il nome del figlio di Admeto e di Alcesti nell'*Iliade*: citato nel catalogo delle navi (Hom. *Il.* 2.711–715, 763–767), nei giochi funebri in onore di Patroclo partecipa alla corsa con i carri (Hom. *Il.* 23.288–289, 354, 377–381), durante la quale rotola giù dal suo carro ad opera di Atena (Hom. *Il.* 23.391–397), giunge ultimo, ma viene comunque premiato da Achille (Hom. *Il.* 23.532–538, 558–565).

<sup>37</sup> Paduano (1993: 87, n. 81).

<sup>38</sup> Cf. Asheri (1988: 345).

(Hdt. 1.137.1), un'approvazione espressa senza riserve e ancora più significativa se teniamo presente il fatto che Erodoto non è facilmente propenso, soprattutto in materia di usi e costumi, a esprimere le proprie personali opinioni. Emergono qui due punti importanti: da un lato è l'eventuale sofferenza del padre che deve essere evitata, mentre quella della madre e delle altre donne della famiglia è talmente irrilevante da non essere neppure presa in considerazione<sup>39</sup>, dall'altro il bambino stesso viene visto soltanto in funzione del padre e del suo investimento affettivo. Erodoto, nell'approvare questa usanza *tout-court* e non soltanto in nome di quel relativismo culturale che lo caratterizza e che lui stesso non esita a teorizzare in modo esplicito<sup>40</sup>, rivela così un atteggiamento largamente diffuso: quello di considerare il bambino in funzione dell'adulto e in rapporto all'adulto: in funzione dell'adulto che diventerà e in rapporto agli adulti che, a vario titolo e in vari ruoli, lo circondano.

## 2. Ciro bambino e adolescente: un personaggio complesso

Nel costruire il personaggio di Ciro bambino e poi di Ciro alle soglie dell'adolescenza Senofonte non poteva fare a meno di strutturarlo in funzione dell'adulto che sarebbe divenuto. In altri termini Ciro fin dall'infanzia deve mostrare di possedere le qualità che Senofonte, come vedremo, attribuisce *tout-court* a Ciro già all'inizio dell'opera (X. *Cyr.* 1.2.1), nonché la sua straordinaria capacità di manipolare abilmente gli altri a proprio vantaggio. Se la caratterizzazione di Ciro bambino si fosse limitata a questo, il compito di Senofonte nel costruire un simile personaggio sarebbe stato piuttosto semplice: ne sarebbe venuto fuori un personaggio certamente monolitico, ma senza dubbio coerente con il Ciro adulto di cui possiede già tutti i tratti fondamentali. Ma il miracolo di Senofonte consiste proprio nell'aver creato un personaggio complesso, sfaccettato: da un lato un Ciro bambino che mostra già le straordinarie qualità del Ciro adulto, in sostanza un Ciro bambino che è Ciro il Grande in potenza, dall'altro – ed è questo l'aspetto innovativo – un Ciro bambino e adolescente che mostra degli atteggiamenti e dei comportamenti che noi riconosciamo come tipici dei bambini e degli adolescenti. Per noi non è difficile cogliere questi aspetti, ma che Senofonte sia riuscito ad attribuirli al suo personaggio, a farglieli vivere nel corso della narrazione è un fatto davvero straordinario, perché non aveva gli strumenti culturali di cui disponiamo oggi, ma soltanto la sua capacità di osservazione<sup>41</sup> e le sue grandi doti di scrittore.

<sup>39</sup> Si noti come alle donne della famiglia venga affidato il compito di allevare (*trephomenos*) il bambino, cioè di prestargli le cure necessarie nei primi cinque anni di vita: è solo dai cinque anni fino ai venti che si svolge l'educazione (*paideousi*) che, anche se non viene detto esplicitamente (si tratta di un ovvio sottinteso), è invece affidata agli uomini.

<sup>40</sup> Cf. Hdt. 3.38.2–4: sulla conclusione di questo passaggio mi permetto di rinviare a Colonna-Bevilacqua (1996: I 518–519, n. 1 e 3).

<sup>41</sup> Ci si potrebbe chiedere se la sensibilità di Senofonte nei confronti di bambini e di adolescenti si sia sviluppata anche grazie a un'attenta osservazione dei suoi figli. Purtroppo è una domanda a cui è estremamente difficile,

## 2.1. **Ciro bambino e adolescente: le qualità di *Ciro adulto***

Per impostare e sviluppare un'analisi di questo complesso personaggio che è *Ciro bambino* fino al momento in cui si affaccia alle soglie dell'adolescenza mi sembra opportuno partire da quelle qualità che Senofonte assegna a *Ciro tout-court*, quindi come qualità che lo caratterizzano stabilmente. Il passaggio da cui bisogna prendere le mosse è dunque *Cyr.* 1.2.1, che segna l'inizio della biografia di *Ciro*: dopo aver menzionato suo padre Cambise, re dei Persiani<sup>42</sup>, e sua madre Mandane, figlia di Astiage re dei Medi, Senofonte così prosegue: "Racconti e canti tuttora diffusi tra i barbari dicono che *Ciro* era (φῦναι) bellissimo (κάλλιστος) di aspetto e di animo estremamente generoso (φιλοανθρωπότητος), estremamente desideroso di apprendere (φιλομαθέστατος) ed estremamente avido di onori (φιλοτιμότητος), al punto di sopportare qualsiasi fatica e affrontare qualsiasi pericolo pur di ricevere elogi". Si potrebbe rilevare che non è Senofonte, per essere più precisi l'anonimo narratore<sup>43</sup>, che attribuisce queste qualità a *Ciro*, ma una tradizione orale diffusa tra i Persiani in forma di racconti o di canti. D'altra parte la successiva narrazione confermerà in pieno queste qualità di *Ciro*, anche per la parte che ci interessa, quella relativa all'infanzia e alla prima adolescenza di *Ciro*: perché allora Senofonte ha deciso di attribuirle a racconti e canti della tradizione orale invece di formulare una simile affermazione in prima persona? Senza dubbio Senofonte non era animato dall'obiettivo di Erodoto, cioè di salvare le tradizioni orali mettendole per iscritto<sup>44</sup>: piuttosto, a mio avviso, si tratta di un tentativo di attribuire una presunta attendibilità alla figura di *Ciro* quale Senofonte intende raffigurarla: le qualità in questione vengono presentate come autentiche in quanto presenti nella tradizione orale del suo popolo, che meglio di chiunque altro (e in particolare di qualsiasi straniero come un greco) poteva esserne testimone. D'altra parte se in altre opere Senofonte utilizza come prova dell'attendibilità di quanto scrive la propria testimonianza autoptica, come nei *Memorabili*, nell'*Economico* e nel *Simposio*<sup>45</sup>, in questo caso la testimonianza personale era ovviamente impos-

---

per non dire impossibile, dare una risposta. Sappiamo infatti che Senofonte ebbe due figli, Diodoro e Grillo (D.L. 2.52): Senofonte accenna a loro *en passant* nell'ambito della celebre digressione sugli anni trascorsi a Scillunte (X. *An.* 5.3.7–13), in cui li ricorda, ormai adolescenti, impegnati in battute di caccia insieme ai figli dei vicini (X. *An.* 5.3.10). Ma non sappiamo se Senofonte abbia beneficiato della presenza dei suoi figli anche quando erano bambini: Plu. *Ages.* 20.2 narra infatti che Agesilao aveva esortato Senofonte, che evidentemente all'epoca risiedeva già a Scillunte, a mandare i suoi figli a Sparta perché li ricevessero (per l'intero ciclo?) l'educazione prevista per i figli degli Spartiati, che iniziava a partire dai sette anni; per una indiretta conferma che i figli di Senofonte furono educati a Sparta vedi D.L. 2.54, che attribuisce questa notizia a Diocle nelle *Vite dei filosofi*.

<sup>42</sup> A differenza di Erodoto (Hdt. 1.107.2), dove Cambise è soltanto un Persiano di buona famiglia: la *Ciropedia* mostra più volte che Senofonte aveva ben presente l'opera di Erodoto, ma che per non pochi importanti aspetti aveva deciso di riscriverla: in particolare Senofonte decide di eliminare o di tacere tutti quegli elementi della narrazione erodotea che potevano gettare una luce meno che favorevole su *Ciro*: vedi anche *infra* n. 73.

<sup>43</sup> Per semplificare userò il termine Senofonte non soltanto per indicare l'autore della *Ciropedia* ma anche l'anonimo narratore dell'opera.

<sup>44</sup> Cf. Colonna-Bevilacqua (1996: I 58–59, n.1).

<sup>45</sup> Ciò non era ovviamente possibile per l'*Apologia*, dato che nel 399 Senofonte non era ad Atene: anche in questo caso tuttavia Senofonte dichiara esplicitamente di avere comunque utilizzato una testimonianza autoptica,

sibile<sup>46</sup>, ma Senofonte doveva comunque indicare una fonte autorevole per conferire una qualche attendibilità a questo ritratto di Ciro e, più in generale, alla narrazione successiva: da qui la scelta dei racconti e dei canti diffusi tra i Persiani. Del resto anche per l'*Anabasi* Senofonte non solo non poteva dichiarare la propria testimonianza personale, ma anzi doveva assolutamente evitare che si potesse sospettare che l'autore dell'opera potesse coincidere con il personaggio di Senofonte: è questa la preoccupazione che lo spinge ad attribuirlo a un ignoto Temistogene di Siracusa (X. *Hell.* 3.1.2), implicitamente presentato come affidabile<sup>47</sup>. D'altra parte non sarebbe del tutto fuori luogo supporre che in *Cyr.* 1.2.1 Senofonte, indicando come proprie fonti canti e racconti orali della tradizione persiana, intendesse suggerire al lettore che, sulla base di fonti di questo tipo, non troppo vincolanti quanto a precisione storica, la sua narrazione potesse muoversi con una certa libertà ovvero, come diremmo noi, lasciando un certo spazio alla *fiction*. In effetti anche le dichiarazioni di testimonianza personale che si rinvencono nelle opere socratiche mostrano chiaramente, con i loro vistosi anacronismi ovvero con affermazioni palesemente false<sup>48</sup>, la loro natura di meri espedienti letterari, volti a garantire l'autenticità della testimonianza personale; tuttavia possono essere suscettibili anche di un'altra chiave di lettura: se questi anacronismi appaiono tali a noi, ancora più evidenti dovevano risultare ai contemporanei e allora si profila il sospetto che tali dichiarazioni di testimonianza personale si pongano come garanzia di autenticità, ma di una autenticità *fittizia*, in una sorta di gioco di specchi che presuppone ed esige la complicità del lettore, che viene in tal modo invitato a essere consapevole dell'invenzione soggettiva che presiede alla creazione dei *Sokratikoi logoi*<sup>49</sup>. Nella consapevolezza che anche le fonti citate in *Cyr.* 1.2.1 hanno la duplice funzione di fornire una (pretesa) garanzia di autenticità e, al tempo stesso, di lasciare spazio alla *fiction*, passiamo a esaminare come le quattro qualità asserite da tali fonti si manifestano nel giovanissimo Ciro.

Ciro innanzi tutto è *eidos kallistos*, bellissimo di aspetto. Si tratta della qualità che ha meno spazio e rilievo delle altre, sia nei due capitoli che narrano le vicende del giovanissimo Ciro alla corte di Astiage (X. *Cyr.* 1.3–4) sia nel prosieguo della narrazione. In realtà alla bellezza di Ciro vi è solo un accenno in *Cyr.* 1.4.27–28, ma l'accento più che sulla sua bellezza batte sul fascino che tale bellezza esercita e sul desiderio erotico che

quella di Ermogene (X. *Ap.* 2), riguardo alla linea di difesa adottata da Socrate durante il processo: vedi X. *Ap.* 2–21 (cf. anche X. *Mem.* 4.8.4–10).

<sup>46</sup> Tranne che per *Cyr.* 8.8, il capitolo conclusivo che illustra la decadenza dei Persiani dopo la morte di Ciro, con precisi riferimenti all'epoca di Senofonte: riguardo all'autenticità di questo capitolo, ormai generalmente accettata, cf. e.g. Higgins (1977: 57–58); Due (1989: 16–22); Gera (1993: 299–300).

<sup>47</sup> Riguardo a questa scelta, strettamente connessa all'intento apologetico dell'*Anabasi*, mi permetto di rinviare a Bevilacqua (2002: 143–149).

<sup>48</sup> Un vistoso anacronismo è quello che si rinviene nell'*incipit* del *Simposio* (1.1), dove Senofonte dichiara di essere stato presente all'evento in questione, ambientato nel 422, quando Senofonte (nato intorno al 430) era ancora un bambino; palesemente falsa è la dichiarazione di testimonianza autoptica dell'*incipit* dell'*Economico* (1.1), la cui data drammatica non può che collocarsi tra il settembre 401 (morte di Ciro, a cui allude Socrate in *Oec.* 4.18–19) e la primavera del 399 (morte di Socrate), un periodo in cui Senofonte, come attesta la stessa *Anabasi*, era ben lontano da Atene.

<sup>49</sup> Al riguardo mi permetto di rinviare a Bevilacqua (2010: 18–22).

suscita. L'episodio in questione viene introdotto da Senofonte come un *paidikos logos*<sup>50</sup>, anch'esso tramandato da una tradizione orale (*legetai*). Nel momento in cui Ciro, ormai adolescente<sup>51</sup>, sta lasciando la corte di Astiage alla volta della Persia per completare il ciclo della tradizionale educazione dei Persiani di buona famiglia<sup>52</sup> descritta in *Cyr.* 1.2, i parenti lo baciano sulla bocca: si tratta, precisa Senofonte, di una usanza persiana<sup>53</sup> ancora in vigore ai suoi tempi. Uno dei Medi, un uomo adulto<sup>54</sup>, un *kalos kagathos*<sup>55</sup>, da molto tempo era rimasto affascinato dalla bellezza (*epi tōi kallei*) di Ciro e, non appena i parenti si allontanano da Ciro, gli si avvicina, sostiene di essere suo parente e riceve un bacio (*X. Cyr.* 1.4.27). Dopo aver ottenuto da Ciro un secondo bacio, il bacio del congedo (*X. Cyr.* 2.4.28), Artabazo ricompare lungo il cammino che Ciro sta percorrendo e, poiché Ciro gli aveva detto che i Persiani usano baciarsi quando ci si separa oppure quando ci si rivede dopo molto tempo, sostiene di essere tornato dopo lungo tempo, perché anche il tempo di un battito di ciglia gli sembra lunghissimo se in questo tempo non vede Ciro *toiouton onta*, che è tale, cioè così bello: la bellezza di Ciro continua ad affascinare, diremmo quasi a ossessionare Artabazo. Ciro si cava d'impaccio con un *jeu d'esprit*, dichiarando che tornerà presto, così Artabazo potrà guardarlo anche senza battere ciglio (*X. Cyr.* 2.4.28). L'episodio è giocato sul filo di una piacevole leggerezza, ma ne emerge un dato importante: il fascino di Ciro, in cui anche la bellezza gioca un suo ruolo: agli occhi di un uomo *kalos kagathos* come Artabazo, le cui qualità troveranno conferma nel prosieguo della narrazione, Ciro appena adolescente appare come un *erōmenos*, la cui bellezza suscita il desiderio. Un altro accenno alla bellezza di Ciro, molto più generico e fatto *en passant*, lo troviamo all'inizio del racconto del suo soggiorno presso Astiage: mentre Ciro, ancora dodicenne, riceve in Persia l'educazione prevista dalla tradizione, Astiage lo fa venire presso di sé insieme a sua madre Mandane: desiderava vederlo perché sentiva dire (*ēkouen*) che era un ragazzo *kalos kai agathos* (*X. Cyr.* 1.3.1). Vale la pena di soffermarsi su questa espressione, dotata di una lunga storia e suscettibile di diversi significati

<sup>50</sup> Un racconto di carattere erotico: *paidika* indica comunemente il ragazzo amato, l'*erōmenos*.

<sup>51</sup> Dato che Ciro, dopo il suo ritorno in Persia, rimarrà ancora un anno nella classe dei ragazzi (*X. Cyr.* 1.5.1), al momento della partenza dalla Media dovrebbe avere quindici o sedici anni: vedi nota successiva.

<sup>52</sup> Per la precisione si tratta dei figli di quelle famiglie che si possono permettere di mantenerli senza farli lavorare fino al termine del loro lungo percorso educativo (*X. Cyr.* 1.2.15), cioè fino all'età di 26/27 anni: infatti fino ai 16/17 anni fanno parte della classe dei ragazzi (*paides*) (*X. Cyr.* 1.2.8) e per i dieci anni successivi della classe dei giovani (*ephēboi*) (*X. Cyr.* 1.2.12).

<sup>53</sup> Secondo Erodoto 1.134.1 i Persiani si salutano baciandosi sulla bocca se sono di pari rango.

<sup>54</sup> Da *Cyr.* 6.1.9 si apprende che si tratta di Artabazo. Su costui vedi anche *Cyr.* 4.1.22–24, dove dichiara che Ciro è il più bello (*kallistos*) oltre che il migliore (*aristos*) degli uomini, e *Cyr.* 5.1.24–25, dove paragona Ciro alla regina delle api, perché gli uomini di Ciro provano nei suoi confronti sentimenti simili a quelli delle api per la loro regina: le api infatti provano un fortissimo desiderio (*deinos tis erōs*) di essere comandate (*archesthai*) da lei, o meglio da lui, perché in questo passaggio Senofonte indica la regina delle api con il maschile *ho hēgemōn*, come in *Hell.* 3.2.28, mentre in *Oec.* 7.17; 7.32–33; 7.38 troviamo il femminile *hē hēgemōn*, spiegabile con il fatto che in questi tre passaggi l'analogia istituita è con la moglie di Iscomaco: cf. Pomeroy (1994: 278–279); sulla metafora dell'ape nell'*Economico* e sul simbolismo delle api nella cultura greca cf. Roscalla (1991: 128, n. 10) con riferimenti bibliografici.

<sup>55</sup> In questo contesto questa espressione indica genericamente un uomo di grande valore: su Artabazo come aspirante *erastēs* di Ciro vedi Bourriot (1995: I 344–345).

o sfumature di significato nei diversi autori e in relazione ai diversi contesti<sup>56</sup>. Senza dubbio si potrebbe pensare che anche qui, come nel caso di Artabazo, *kalos kai agathos* significhi che Ciro era un ragazzo di grande valore, un ragazzo eccellente; tuttavia io sarei incline a ritenere che sia preferibile intendere separatamente i due aggettivi che formano questa espressione<sup>57</sup>: mentre *agathos* allude alle varie qualità di cui Ciro dà prova nel suo comportamento, *kalos* si riferisce alla bellezza fisica. Da notare inoltre che, mentre Artabazo è rimasto colpito in prima persona dalla bellezza di Ciro, qui il fatto che Ciro fosse *kalos* è presentato come una voce che è giunta fino ad Astiage: la bellezza di Ciro, dunque, gode del *consensus omnium*, non si limita ad affascinare un singolo individuo come Artabazo.

Passiamo ora alle qualità che caratterizzano Ciro non nell'aspetto (*eidōs*), bensì nell'animo (*psuchēn*)<sup>58</sup>: la prima è *philanthrōpotatos*, una qualità che richiede un'attenta riflessione. Termini come *philanthrōpos* e *philanthrōpia* sono impiegati con parsimonia da Senofonte: se è vero che l'aggettivo *philanthrōpos* in *Cyn.* 3.9 e *Cyn.* 6.25 è utilizzato in riferimento a un cane da caccia<sup>59</sup>, tuttavia in generale la *philanthrōpia* è una qualità rara, che Senofonte attribuisce quasi esclusivamente a esseri eccezionali. Pertanto non deve stupire neppure che la attribuisca a quella che considera una *technē* superiore a tutte le altre per la sua generosità verso gli esseri umani, cioè l'agricoltura (*X. Oec.* 15.4; 19.17), come ovviamente la *philanthrōpia* viene attribuita agli dèi per la loro benevola attenzione per il benessere degli esseri umani (*X. Mem.* 4.3.5; 4.3.7). Per quanto riguarda gli uomini la *philanthrōpia* è propria di quei vincitori che non si appropriano di tutti i beni dei vinti (*X. Cyr.* 7.5.73) e Senofonte non esita ad attribuirgli, sebbene non in prima persona<sup>60</sup>, ai generali delle Arginuse (*X. Hell.* 1.7.18); ma sono soprattutto gli eroi di Senofonte a esserne dotati: ciò vale innanzi tutto per Socrate (*X. Mem.* 1.2.60), ma anche per Agesilao (*X. Ages.* 1.22) e soprattutto per Ciro, la cui *philanthrōpia* viene evidenziata con

<sup>56</sup> Fondamentale al riguardo il monumentale lavoro di Bourriot 1995; vedi anche Donlan 1973 sulla preistoria, per così dire, di questa espressione; per *kalokagathia* e *kaloī kagathoi* in Senofonte cf. anche Roscalla (2004); per *kalokagathia* e *kaloī kagathoi* nelle opere socratiche di Senofonte mi permetto di rinviare a Bevilacqua (2018a).

<sup>57</sup> Così anche li intende anche Bourriot (1995: I 341. Un caso simile si riscontra anche in Erodoto, 1.30.4, che usa l'espressione *kaloī kai agathoi* in riferimento ai figli di Tello, che sono appunto belli e buoni, belli e bravi: cf. anche Bourriot (1995: I 165–166). Irrilevante l'unica altra occorrenza di *kalos kagathos* in Erodoto (Hdt. 2.143.4), perché si tratta del tentativo di tradurre approssimativamente in greco il termine egiziano "piromi".

<sup>58</sup> Sui diversi significati del termine *psuchē* in Senofonte cf. Sarri (1997: 215–226): sul significato di *psuchē* in *Cyr.* 1.2.1 vedi Sarri (1997: 217–218 e n. 8), dove per altro lo studioso, facendo riferimento alla *philotimia* attribuita a Ciro, sembra sostenere che in questo passaggio *psuchē* conservi il tradizionale significato di "coraggio": interpretazione sorprendente e inaccettabile, tanto più che in *Cyr.* 1.2.1 Ciro non è soltanto *psuchēn* (...) *philotimotatos*, ma anche *philomathestatos* e *philanthrōpotatos*, due qualità che con il coraggio non hanno nulla a che vedere.

<sup>59</sup> A differenza di Bandini-Dorion (2000: 121), non trovo la cosa sorprendente: Senofonte, in conformità al significato letterale dell'aggettivo, lo usa per quei cani che sono particolarmente affezionati all'uomo, verosimilmente al loro padrone, quindi in senso lato cani dall'indole gentile.

<sup>60</sup> Si tratta di un passaggio del discorso di Eurittolemo (*X. Hell.* 1.7.16–33), con cui Senofonte è palesemente d'accordo: per l'illegalità della procedura con cui furono condannati a morte i generali delle Arginuse vedi *X. Mem.* 1.1.18; 4.4.2, dove Senofonte ricorda che Socrate si oppose strenuamente a questa violazione della legalità (cf. anche *X. Hell.* 1.7.15; *Pl. Ap.* 32b-c).

insistenza (X. *Cyr.* 1.2.1; 1.4.1; 4.2.10; 8.2.1; 8.4.7; 8.4.8; 8.7.25). Ai fini del nostro discorso è importante notare che la *philanthrōpia* lo caratterizza fin da ragazzino, quando si spende perché Astiage conceda i favori che i suoi compagni chiedono per i loro genitori: è interessante che l'impegno di Ciro per accontentarli è presentato come dovuto sia alla sua *philanthrōpia*, da intendersi come una sorta di generosa bontà, sia alla sua *philotimia*, da intendersi come desiderio di essere elogiato, in questo specifico caso di essere elogiato dai beneficiati (X. *Cyr.* 1.4.1)<sup>61</sup>. Questa notazione è particolarmente significativa perché la concorrenza di *philanthrōpia* e di *philotimia* che si manifesta in Ciro ancora ragazzino sembra un dato costante del suo agire da adulto: indipendentemente dal fatto che ricorrano o meno questi due termini, il comportamento di Ciro adulto appare segnato dall'intrecciarsi di generosità e di ambizione, di umanità e di calcolo politico, un insieme che contribuirà in buona parte al suo successo.

Se poi passiamo al secondo aggettivo attribuito a Ciro, *philomathestatos*, è abbastanza prevedibile che questo suo atteggiamento si manifesti soprattutto nei primi anni della sua vita, cioè da bambino, da ragazzo e da adolescente; tuttavia, anche quando è ormai entrato a far parte della classe degli adulti (cf. X. *Cyr.* 1.5.4), Ciro si mostra pronto ad apprendere e in particolare ad ascoltare preziosi consigli, pronto a metterli in atto: questo infatti è l'atteggiamento che mostra nel corso di quella sorta di lunga lezione che gli viene impartita da suo padre Cambise (X. *Cyr.* 1.6.2-46). Ma naturalmente sul desiderio di (e sull'impegno per) apprendere Senofonte insiste soprattutto in relazione a Ciro bambino: Ciro fino ai dodici anni riceve la tradizionale educazione persiana e già in questo periodo, cioè già da bambino, si mostra superiore ai coetanei anche per l'apprendere rapidamente ciò che doveva (X. *Cyr.* 1.3.1). A noi oggi la rapidità di apprendimento può sembrare scarsamente rilevante, una qualità tutto sommato di poco conto<sup>62</sup>, ma non è così per Senofonte: il suo Socrate infatti ritiene che la rapidità di apprendimento sia un indizio di una buona indole e che uomini in possesso di questa ed altre caratteristiche, se educati, possano amministrare bene la casa e le città, essendo essi stessi felici e rendendo felici gli altri uomini (X. *Mem.* 4.1.2): in altre parole la rapidità di apprendimento è una sorta di prerequisite dei futuri *leader*. Ma Ciro non è soltanto rapido nell'apprendere, ma anche, più in

---

<sup>61</sup> Degno di nota è che i beneficiati non mancheranno di dimostrare la loro gratitudine a Ciro: durante la campagna contro gli Assiri e i loro alleati, quando Ciassarre permette a quei Medi che lo desiderano di unirsi a Ciro per muovere di nuovo contro i nemici, i Medi che si aggregano a Ciro lo fanno in base a diverse motivazioni: alcuni proprio per ricambiare i favori che Ciro con la sua generosità (*dia philanthrōpian*) aveva procurato loro da parte di suo nonno Astiage quando viveva presso di lui (X. *Cyr.* 4.2.10).

<sup>62</sup> Questo perché da decenni, almeno in Italia, siamo sommersi sia da facili slogan sia da dotte disquisizioni di pedagogisti che proclamano che la rapidità di apprendimento non ha nessuna importanza perché ogni bambino ha i suoi tempi: ora la premessa è corretta, perché ogni bambino ha i suoi tempi, ma la conseguenza che si pretende di dedurre da tale premessa è falsa: la rapidità di apprendimento è tutt'altro che irrilevante, perché un bambino che apprende rapidamente non solo è incentivato a ulteriori apprendimenti, ma verosimilmente vive il processo di apprendimento non come una sgradevole fatica, bensì come una piacevole avventura.

generale, desideroso di imparare: ed è proprio sul desiderio di imparare l'equitazione che Ciro farà leva per convincere la madre a lasciarlo in Media presso Astiage (X. *Cyr.* 1.3.15).

Ciro infine è *philotimotos*: superfluo aggiungere che la *philotimia*, cioè l'ambizione, il desiderio di onori saranno una costante in tutto il corso della sua vita, anche se a ciò si accompagnerà sempre l'impegno a meritare tali onori<sup>63</sup>. Ma, come abbiamo visto, la *philotimia*, unita per altro alla *philanthrōpia*, lo caratterizza fin da ragazzino (X. *Cyr.* 1.4.1).

## 2.2. Ciro bambino e adolescente: tratti e comportamenti dell'età

Come abbiamo accennato, il primo libro della *Ciropedia* nei capitoli 3 e 4 ci mostra un Ciro bambino che presenta nei suoi comportamenti e nei suoi discorsi alcuni tratti psicologici tipici del bambino, quindi, con una brusca rottura, quelli di un ragazzo ormai alle soglie dell'adolescenza. Seguirò dunque questo percorso passo per passo, almeno per i tratti più significativi. Abbiamo visto che Astiage fa venire alla sua corte la figlia Mandane con il figlio Ciro quando Ciro, di cui ha sentito parlare in termini elogiativi, ha circa dodici anni (X. *Cyr.* 1.3.1). Un ragazzino di dodici anni non è ancora un adolescente, l'inizio dell'adolescenza per i maschi si colloca generalmente un poco più tardi, ma questo è comunque di scarsa rilevanza ai fini del nostro discorso: Senofonte ha voluto rappresentare il dodicenne Ciro come un bambino, come un ragazzino, per poi mostrarne il passaggio all'età adolescenziale: quando Ciro fa ritorno in Persia all'età di quindici o sedici anni (X. *Cyr.* 1.5.1)<sup>64</sup> è ormai un adolescente che ha felicemente superato il difficile momento di passaggio tra l'infanzia e l'adolescenza: nell'anno successivo passerà infatti nella classe dei giovani (X. *Cyr.* 1.5.1). Come vedremo, la stessa adolescenza di Ciro si articola in due momenti diversi: ora però prendiamo in considerazione il Ciro bambino.

### 2.2.1 Ciro bambino: tratti e comportamenti dell'età

Rispondendo all'invito di Astiage, Mandane si reca da lui con suo figlio Ciro (X. *Cyr.* 1.3.1). Immediatamente dopo la narrazione così prosegue: "E Ciro, appena arrivò e seppe che Astiage era il padre di sua madre, subito, essendo per natura un ragazzo *philostorgos*, si mise ad abbracciarlo come se fosse stato allevato presso di lui da tempo e da tempo si fosse affezionato a lui" (X. *Cyr.* 1.3.2). Ciro dunque si dimostra non soltanto affettuoso, ma pronto a esternare il suo affetto sul piano fisico, abbracciando l'uomo che ha saputo

<sup>63</sup> Sulla *philotimia* di Ciro vedi Illarraga (2020); su queste tre qualità di Ciro vedi soprattutto Sandridge (2012).

<sup>64</sup> Per l'età di Ciro al suo ritorno in Persia, non specificata in X. *Cyr.* 1.5.1, vedi *supra* n. 51 e 52.

essere suo nonno come se fosse cresciuto al suo fianco e nutrisse quindi un solido affetto nei suoi confronti. Alla luce di questo contesto, possiamo cercare di precisare il significato di *philostorgos*, un aggettivo assai raro<sup>65</sup>, che qui indica un'affettuosità che si traduce in concrete manifestazioni di affetto come gli abbracci: Ciro dunque non è semplicemente un ragazzo affettuoso, ma un ragazzo espansivo, come ha ben visto Franco Ferrari<sup>66</sup>. Superfluo ricordare che l'espansività è una caratteristica tipica se non di tutti i bambini, certo di molti bambini, una caratteristica che va quasi sempre perduta all'inizio dell'adolescenza. Subito dopo un altro comportamento tipicamente infantile: Ciro nota l'abbigliamento lussuoso di Astiage, ben diverso da quello abituale tra i Persiani<sup>67</sup>, nonché il trucco e la parrucca, e non riesce a tenere per sé la sua ammirazione, ma la esprime senza riserve: osservando l'abbigliamento del nonno e continuando a guardarlo esclama: "Mamma, come è bello il nonno!" (X. *Cyr.* 1.3.2). Altrettanto tipica dei bambini è l'abilità con cui sanno cavarsi d'impaccio nel rispondere a una domanda stupida dei grandi: ed è proprio così che Ciro reagisce alla domanda non solo stupida e ma anche insidiosa, perché potrebbe metterlo in grave imbarazzo, di sua madre Mandane. Mandane infatti, udita l'esclamazione di Ciro, gli domanda se gli sembra più bello suo nonno o suo padre, una domanda che ci fa venire in mente quando qualcuno domanda a un bambino se vuole più bene alla mamma o al papà. Ciro con l'accortezza che i bambini sanno trovare in simili circostanze (ma che in Ciro prefigura anche le straordinarie capacità diplomatiche che mostrerà da adulto) risponde che tra i Persiani il più bello è suo padre, mentre tra tutti i Medi che ha avuto modo di vedere il più bello è il nonno (X. *Cyr.* 1.3.2). Ovviamente una simile risposta non può che assicurargli l'apprezzamento di Astiage, che subito lo abbraccia e gli dona un mantello elegante, dei gioielli e un morso d'oro per il suo cavallo: e Ciro, poiché ama le cose belle (*philokalos*) e ama sentirsi onorato in questo modo (*philotimos*), è contento del suo nuovo abbigliamento e di imparare a cavalcare (X. *Cyr.* 1.3.3).

La narrazione poi prosegue con una cena particolarmente gustosa che Astiage offre a Mandane e a Ciro perché questi senta meno la mancanza della sua patria: si tratta di un episodio che occupa ampio spazio (X. *Cyr.* 1.3.4–12), in cui Ciro si accampa come protagonista. Astiage ha ordinato antipasti, salse e pietanze di ogni tipo, ma Ciro dichiara che una cena di questo genere deve essere un fastidio per Astiage, dal momento che è costretto a mettere le mani su tutti i piatti e a gustare tutte quelle pietanze. Astiage gli fa notare che è una cena molto più bella di quella in uso presso i Persiani, ma Ciro non si dà per vinto, anzi replica che i Persiani si saziano in modo più semplice e diretto, limitandosi a nutrirsi di pane e carne, senza girovagare tra vari cibi (X. *Cyr.*

<sup>65</sup> In Senofonte lo ritroviamo soltanto in *Ages.* 8.1, nella forma del neutro sostantivato *to philostorgon*, equivalente a *philostorgia*: su questo sostantivo vedi *infra* e n. 82.

<sup>66</sup> Ferrari (1995: I 101).

<sup>67</sup> Senofonte anche qui si premura di sottolineare la differenza tra il ricco abbigliamento dei Medi e quello assai più sobrio e semplice dei Persiani. Tuttavia, dopo la conquista di Babilonia, Ciro adotterà l'abbigliamento e il *maquillage* dei Medi (X *Cyr.* 8.1.40–41): in proposito vedi Azoulay (2004).

1.3.4)<sup>68</sup>. Astiage replica a sua volta che un simile girovagare non è affatto sgradevole e che anzi Ciro stesso, se gusterà quanto è stato servito, dovrà ammettere che è piacevole (X. *Cyr.* 1.3.5). Ma Ciro non si perde d'animo e risponde: "Ma anche tu, nonno, lo vedo (ὄρω), provi disgusto (μυσσάτόμενον) per queste pietanze" (X. *Cyr.* 1.3.5). Da notare la capacità che Ciro manifesta di cogliere immediatamente il disgusto di Astiage, cioè di leggere uno stato mentale altrui. È suggestivo qui richiamarsi alla cosiddetta teoria della "simulazione implicita"<sup>69</sup> che le nuove scoperte neuroscientifiche ci rivelano essere possibile grazie alla presenza dei neuroni specchio: tali neuroni permettono di simulare movimenti ed emozioni percepiti nell'altro in modo immediato e inconsapevole. La percezione, ad esempio, della postura altrui (a cui appunto Ciro farà riferimento poco dopo rispondendo alla domanda di Astiage) implica già il simulare dentro di noi le *emozioni*, le intenzioni e gli altri stati mentali che stanno alla base di quel comportamento<sup>70</sup>. Astiage tuttavia rimane stupito da queste parole del nipote: allora gli domanda in base a che cosa fa una simile affermazione e Ciro non esita a rispondere: "Perché vedo (ὄρω) che, quando tocchi il pane, non ti pulisci la mano con nulla, ma quando tocchi qualcuna di queste pietanze, subito la pulisci con delle salviette, come se tu fossi infastidito di averne la mano imbrattata" (X. *Cyr.* 1.3.5). Ci verrebbe da dire che il re è nudo, come proclama il bambino nella fiaba di Andersen: in effetti qui è il bambino Ciro che mette a nudo l'ipocrisia di un adulto le cui parole sono clamorosamente smentite dalla realtà di fatto. E in effetti i bambini sono da sempre bravissimi nel cogliere la discrepanza tra i discorsi degli adulti e i loro comportamenti e sono contentissimi quando possono fargliela notare. La cena quindi continua: Astiage, poiché ha appena saputo che Ciro è abituato a mangiare pane e carne, gli fa servire molte porzioni di varie carni e Ciro, ottenuto il suo permesso (X. *Cyr.* 1.3.6), le distribuisce ai servitori presenti accompagnandole con gentili parole per ciascuno (X. *Cyr.* 1.3.7): un comportamento che da un lato mostra un Ciro bambino generoso, dotato di quella *philanthrōpia* che lo caratterizzerà per tutto l'arco della sua vita, dall'altro si inserisce nel quadro di una pratica persiana di ricompensare e di onorare i propri sottoposti di qualsiasi livello destinando loro parte dei cibi della propria mensa<sup>71</sup>. Un altro elemento di interesse è la gelosia infantile che Ciro prova per il coppiere di Astiage, di nome Saca<sup>72</sup>, l'unico a cui Ciro non ha offerto nessuna delle porzioni di carne ricevute: Saca è bello e, oltre a svolgere il compito di coppiere, è lui che ha l'onore di ammettere

<sup>68</sup> Naturalmente qui non è in gioco soltanto l'opposizione tra le usanze dei Medi e quelle dei Persiani, ma è evidente che Senofonte intende presentare Ciro, fin da bambino, come dotato di quella *enkrateia*, qui riguardo al cibo, che lo caratterizzerà anche da adulto e che gli viene esplicitamente attribuita in *Cyr.* 8.1.32; 8.1.37.

<sup>69</sup> Cf. Stern (2005: 63).

<sup>70</sup> Cf. Gallese (2001: 37–38).

<sup>71</sup> Cf. X. *Cyr.* 8.2.2–4 e, in riferimento a Ciro il Giovane, X. *An.* 1.9.25–26. Vedi inoltre Gera (1993: 156, n. 77).

<sup>72</sup> Spesso gli schiavi venivano chiamati con il semplice nome degli abitanti del loro paese, in questo caso i Saci, stanziati in una vasta area settentrionale dell'altopiano iranico.

alla presenza di Astiage coloro che lo richiedono. Quando Astiage chiede a Ciro se non vuole regalare qualcosa anche a Saca, che Astiage onora più di ogni altro, ecco che Ciro non solo non risponde alla domanda, ma a sua volta domanda ad Astiage perché mai tiene Saca in tanta stima (X. *Cyr.* 1.3.8). Non solo: Senofonte precisa che questa domanda viene fatta con foga, da ragazzo che ancora non conosce la timidezza, la ritrosia: anche questa spontaneità di reazione, scevra di timore, è una caratteristica di molti bambini, quasi sempre destinata a venire meno al sopraggiungere dell'adolescenza. E quando Astiage, scherzando, fa notare a Ciro l'abilità con cui Saca versa il vino (X. *Cyr.* 1.3.8), Ciro non si dà per vinto e chiede di potersi sostituire a Saca per conquistare a sua volta il nonno (X. *Cyr.* 1.3.9): una volta ricevuta la coppa, svolge il suo compito con una tale serietà e una tale dignità che Mandane e Astiage scoppiano a ridere. Ed ecco ancora un comportamento tipico del ragazzino affettuoso, anzi espansivo che è Ciro: anche lui scoppia a ridere, in sintonia con la madre e il nonno, salta in braccio al nonno, lo bacia e grida allegramente a Saca: "Hai perso, Saca! Ti priverò del tuo onore: verserò il vino in modo più elegante di te, ma non ne berrò" (X. *Cyr.* 1.3.9). E quando Astiage scherzando domanda a Ciro perché non ha assaggiato il vino, come erano soliti fare i coppieri del re, Ciro risponde che non lo ha assaggiato proprio per timore che vi fosse stato aggiunto del veleno (X. *Cyr.* 1.3.10): e provocatoriamente aggiunge che il giorno del compleanno di Astiage<sup>73</sup> senza dubbio nel vino era stato versato del veleno. Astiage allora gli chiede da che cosa se ne sarebbe accorto e Ciro non esita ad affermare: "Vedevo, per Zeus, che stavate perdendo il controllo sia della mente sia del corpo. Innanzi tutto ciò che non lasciate fare a noi ragazzi, voi lo facevate. Urlavate tutti insieme senza capire nulla di quello che vi dicevate, cantavate in modo davvero ridicolo e, senza ascoltare chi stava cantando, giuravate che cantava benissimo; ciascuno di voi parlava della propria forza, ma quando vi alzavate per danzare, non solo non danzavate seguendo il ritmo, ma non eravate neppure in grado di tenervi dritti. Avevate completamente dimenticato tu che eri il re e gli altri che tu eri il loro sovrano. Allora per la prima volta io ho capito che la libertà di parola (ἡ ἰσηγορία) è proprio ciò che facevate, dal momento che non stavate mai zitti" (X. *Cyr.* 1.3.10). Si tratta di un passaggio di grande interesse per due motivi assai diversi. Un primo motivo, che per altro in questa sede ci interessa solo marginalmente, è di ordine politico e riguarda il termine *isēgoria*, uno dei termini chiave, insieme a *isonomia*, del lessico politico della democrazia ateniese: nel discorso di Ciro la *isēgoria* viene messa in ridicolo<sup>74</sup>, ridotta com'è al fatto di parlare senza mai smettere e senza ascoltare gli altri. Il fatto che la *isēgoria* venga ridicolizzata non è dunque una scelta così innocente come

<sup>73</sup> Hdt. 1.133.1 afferma che i Persiani sono soliti festeggiare il compleanno con particolare solennità (e probabilmente ciò valeva anche per i Medi); per il compleanno del re dei Persiani cf. Hdt. 9.110.2.–111.1. Superfluo ricordare che nella *Ciropedia* Senofonte mostra di aver ben presente il testo di Erodoto, quasi sempre per riscrivere la narrazione erodotea (cf. *supra* e n. 42): basti pensare, per limitarci a tre esempi eclatanti, alla totale riscrittura dell'infanzia di Ciro (Hdt. 1.107–122), della morte di Ciro (Hdt. 1.210.1–214.5) e dell'incontro tra Ciro e Cresò (Hdt. 1.86.2–90.3): sulla riscrittura di quest'ultimo episodio cf. Ellis (2016).

<sup>74</sup> Così Due (1989: 39); cf. anche Tamiolaki (2024: 428).

potrebbe apparire a prima vista: infatti non serve soltanto a conferire un tono brillantemente provocatorio al discorso di Ciro (e in effetti il discorso di Ciro è allegramente provocatorio), ma sembra voler farsi beffe di uno dei fondamenti della democrazia, una ipotesi non improbabile dato l'orientamento politico di Senofonte<sup>75</sup>. Ma il secondo motivo di interesse, che invece è davvero importante ai fini della nostra analisi, è dato dal fatto che nel discorso di Ciro troviamo una osservazione che è tipica dei bambini e dei ragazzi riguardo a un atteggiamento non raro negli adulti, che adottano senza problemi proprio i comportamenti che vietano ai bambini: ancora una volta, dunque, Ciro denuncia l'ipocrisia degli adulti, ancora una volta dunque il re è nudo. La conversazione poi prosegue: Ciro, come poco prima ha proclamato la sobrietà dei Persiani riguardo al cibo (X. Cyr. 1.3.4), ora rivendica una uguale moderazione di suo padre, il persiano Cambise, riguardo al vino (X. Cyr. 1.3.11)<sup>76</sup>. Quindi Ciro spiega che la sua ostilità nei confronti di Saca è dovuta al fatto che tante volte lui vorrebbe correre dal nonno, ma Saca glielo impedisce: pertanto dichiara che vorrebbe averlo ai suoi ordini per tre giorni e, ogni volta che Saca chiede di accedere alla tavola di Astiage, impedirgli di farlo e in tal modo torturarlo come Saca ora tortura lui tenendolo lontano dal nonno (X. Cyr. 1.3.11). Il desiderio di Ciro viene formulato in termini di gioco: leggerezza e questo spiega il commento del narratore: "Tali piacevoli momenti (τοσαύτας (...) εὐθυμίας) Ciro procurava loro [*scil.*: ad Astiage e a Mandane] durante la cena" (X. Cyr. 1.3.12). La traduzione non riesce a rendere pienamente il significato del greco εὐθυμία, che indica uno stato di benessere mentale accompagnato da allegria: Ciro procura alla madre e al nonno momenti di allegria e di benessere e momenti di questo genere spesso sono il dono prezioso che i bambini con i loro discorsi sanno dare agli adulti.

Nel prosieguo della narrazione Astiage, ormai definitivamente conquistato dal nipote, quando Mandane si prepara a partire per tornare in Persia, le chiede di lasciarli Ciro e Mandane, pur dichiarandosi disposta ad accontentare il padre, risponde che non le sembra opportuno lasciare lì il figlio contro la sua volontà (X. Cyr. 1.3.13). Astiage allora promette a Ciro tutto quello che può desiderare: non solo Saca non gli impedirà più di andare a trovare il nonno, ma Ciro potrà recarsi da lui ogni volta che lo vorrà, anzi il nonno gli sarà tanto più grato quanto più frequenti saranno le sue visite; Ciro potrà disporre di tutti i cavalli del nonno e, quando torna a casa, potrà portare con sé tutti gli amici che vuole; inoltre potrà seguire l'alimentazione che preferisce, disporre per la caccia di tutte le bestie della riserva e avere altri ragazzi come compagni

---

<sup>75</sup> Si può discutere senza giungere a conclusioni definitive su quale tipo di governo fosse preferibile per Senofonte, ma la sua ostilità alla democrazia difficilmente può venire messa in dubbio: mi permetto di rinviare, tra i numerosi contributi al riguardo, a Bevilacqua (2018b: 461–470).

<sup>76</sup> Per la sobrietà dei Persiani riguardo al cibo cf. *supra* e n. 68. Anche qui Senofonte, per le esigenze della sua narrazione, si allontana da, anzi capovolge quanto scritto da Hdt. 1.133.3–4, che descrive i Persiani come molto amanti del vino e tutt'altro che alieni dall'ubriacarsi.

di gioco; infine gli basterà dire tutto ciò che desidera per ottenerlo (X. *Cyr.* 1.3.14)<sup>77</sup>. Dopo simili promesse, quando Mandane gli domanda se vuole restare o partire, Ciro ovviamente risponde che vuole restare e quando lei gli chiede perché, la risposta di Ciro è davvero abilissima: punta tutta sul desiderio di imparare a cavalcare in modo perfetto, per poter essere come cavaliere un valido alleato del nonno in guerra: (X. *Cyr.* 1.3.15): è la risposta di un figlio e di un nipote virtuoso, la risposta più adatta a rassicurare una madre.

Tuttavia Mandane non si sente rassicurata e il seguito della narrazione (X. *Cyr.* 1.3.16–18) è un dialogo tra Mandane e Ciro sul tema della giustizia. Si tratta di un passaggio molto complesso, di grande rilevanza politica che non è possibile esaminare in questa sede: infatti il discorso con cui Ciro intende dimostrare alla madre di essere già competente in materia di giustizia grazie agli insegnamenti ricevuti in Persia dal suo maestro è incentrato sul rapporto tra legge e giustizia: per questo discorso, senza dubbio estremamente importante, mi limito a rinviare al fondamentale contributo di Gabriel Danzig<sup>78</sup>. Tornando a Ciro, Mandane si lascia convincere e il narratore, alla fine del dialogo tra madre e figlio, sottolinea, sia pure implicitamente, l'abilità delle molte chiacchiere con cui Ciro riesce a ottenere da lei ciò che vuole (X. *Cyr.* 1.4.1)<sup>79</sup>. Ciro rimane quindi in Media alla corte del nonno, dove riesce a conquistare l'amicizia non solo dei suoi coetanei ma anche dei loro genitori: come abbiamo visto, se questi ultimi avevano bisogno di ottenere un qualche favore da Astiage, chiedevano ai loro figli di rivolgersi a Ciro, che si impegnava per accontentarli spinto da *philanthrōpia* e da *philotimia*, due qualità già presenti in lui (X. *Cyr.* 1.4.1). Ciro finisce poi di conquistare totalmente il nonno: quando Astiage si ammala Ciro gli dimostra tutto il suo affetto e tutta la sua premura. Prima ancora di giungere alle soglie dell'adolescenza, dunque, Ciro ha ottenuto un obiettivo importante: Astiage non è più in grado di negargli nulla (X. *Cyr.* 1.4.2): la promessa che Astiage aveva fatto a Ciro per convincerlo a rimanere, quella di ottenere qualunque cosa desiderasse (X. *Cyr.* 1.3.14), è ora una realtà.

A questo punto dobbiamo prestare grande attenzione a *Cyr.* 1.4.3 perché in questo paragrafo il narratore fornisce una sorta di quadro riassuntivo di quelle caratteristiche di Ciro ragazzino destinate a scomparire tra breve, già nella prima fase del passaggio all'adolescenza. Ciro è presentato come loquace, anzi come un po' troppo loquace, *polulogōteros*<sup>80</sup>, ma subito vengono spiegate le cause di quello che potrebbe sembrare

<sup>77</sup> Senofonte è davvero molto abile nel dettagliare le promesse che Astiage fa al nipote: sono promesse che non possono non apparire seducenti a un ragazzo: attività sportive (equitazione e caccia), compagni di gioco e libertà di portare a casa gli amici: Senofonte deve essere stato un attento osservatore non soltanto degli animali (cf. *supra* e n. 17, 18, 19), ma anche dei ragazzi.

<sup>78</sup> Danzig (2009: 246–252, 258–264).

<sup>79</sup> Il testo greco così recita: Τοιαῦτα μὲν δὴ πολλὰ ἐλάλει ὁ Κύριος, cioè “molte chiacchiere di questo genere faceva Ciro”: infatti il verbo λαλέω significa propriamente “chiacchierare” (cf. e.g. Ar. *Ec.* 1058; V. 1135; Pl. *Euthd.* 287d).

<sup>80</sup> L'aggettivo *polulogos* e il sostantivo *polulogia* che ricorre poco dopo sono termini piuttosto rari, ma senza dubbio efficacemente espressivi; la loquacità un po' eccessiva di Ciro è già stata preannunciata in *Cyr.* 1.4.1 dal verbo λαλέω: vedi nota precedente.

un difetto: l'educazione che riceve (il maestro lo obbliga a rendere conto di ciò che fa e a chiedere conto agli altri compagni), il desiderio di imparare (*to philomathēs einai*) che lo spinge a chiedere spiegazioni a tutti, il rispondere immediatamente alle domande altrui grazie alla sua prontezza d'ingegno (*dia to anchinous einai*)<sup>81</sup>. Il narratore si affretta poi a precisare che dalla loquacità (*polulogia*) di Ciro non traspariva affatto un'arrogante sfrontatezza (*thrasos*), ma una semplicità (*haplotēs*) e un carattere affettuoso (*philostorgia*)<sup>82</sup> che inducevano i presenti a desiderare di ascoltarlo ancora e che non rimanesse in silenzio. Con queste notazioni si conclude il sintetico ritratto di Ciro bambino: subito dopo *Cyr.* 1.4.4 segna il punto di rottura, l'inizio dell'adolescenza.

### 2.2.2. Ciro adolescente: tratti e comportamenti dell'età

Questo è infatti l'*incipit* di *Cyr.* 1.4.4, che merita di essere citato per esteso: "Ma quando il passare del tempo lo portò, insieme alla crescita fisica, all'età dell'adolescenza (τοῦ πρόσηβον γίγνεσθαι), allora cominciò a parlare meno frequentemente e con voce più pacata e diventava pieno di timidezza (αἰδοῦς), a tal punto che arrossiva ogni volta che si imbatteva in qualcuno più anziano e non aveva più quel carattere da cucciolo di cane (τὸ σκυλακῶδες)"<sup>83</sup> pronto a saltare incontro a tutti indistintamente". È davvero straordinario come Senofonte sia riuscito a condensare in poche righe una serie di mutamenti significativi che segnano il passaggio, spesso così brusco, all'adolescenza: una tendenza a parlare meno frequentemente (in opposizione alla precedente *polulogia*) e con maggiore pacatezza, una timidezza che porta all'arrossire quando ci si imbatte in qualcuno più anziano (e di cui verosimilmente si teme il giudizio) e soprattutto il venir meno di quel carattere espansivo, proprio dei cuccioli di cane, che era stato proprio anche di Ciro bambino, che subito aveva abbracciato il nonno appena conosciuto (*X. Cyr.* 1.3.2): Senofonte qui si dimostra un attento osservatore degli adolescenti non meno che dei cani<sup>84</sup>. Il cambiamento di Ciro è palese anche nei rapporti con il nonno: se prima era affettuoso ed espansivo con lui (*X. Cyr.* 1.3.2; 1.3.9), se prima non manifestava alcuna timidezza nei suoi confronti (*X. Cyr.* 1.3.8), se prima desiderava potersi recare da lui liberamente e non dover dipendere dal permesso di Saca (*X. Cyr.* 1.3.11), adesso, se pure desidera

<sup>81</sup> L'aggettivo *anchinous*, anch'esso assai raro, è di ascendenza epica: vedi Hom. *Od.* 13.332.

<sup>82</sup> Il sostantivo *philostorgia* riprende l'aggettivo *philostorgos*, riferito a Ciro in *Cyr.* 1.3.2: vedi *supra* e n. 65 e 66. Non è facile cogliere con precisione il significato di *philostorgia* in questo contesto: non trovo del tutto convincenti le traduzioni, sostanzialmente identiche, proposte da Bizos (1971): "un besoin d'affection" e da Ferrari (1995): "un bisogno d'affetto". Tenendo in considerazione il precedente *philostorgos*, preferisco intendere *philostorgia* come il carattere affettuoso di Ciro che si manifestava appunto anche nella sua loquacità, nel chiacchiere facilmente con tutti. Da notare che la presenza in questo paragrafo di non pochi termini decisamente rari contribuisce a innalzare il registro stilistico della narrazione: siamo a uno snodo fondamentale della biografia del giovanissimo Ciro e Senofonte adegua il suo stile all'importanza di questo passaggio.

<sup>83</sup> Un termine, davvero molto espressivo, coniato da Senofonte a partire da σκύλαξ, che indica appunto il cucciolo di cane.

<sup>84</sup> Vedi *supra* e n. 17.

qualcosa (nella fattispecie andare a caccia fuori della riserva), non riesce più a chiederglielo con insistenza come quando era un ragazzino (*pais*), ma si avvicina a lui con grande esitazione (X. *Cyr.* 1.4.6), frutto della sua nuova timidezza. Addirittura, sebbene Astiage gli abbia concesso di recarsi da lui ogni volta che lo desidera (X. *Cyr.* 1.3.14), adesso Ciro lo fa soltanto se vede che è il momento opportuno e anzi chiede a Saca di indicargli se può entrare (X. *Cyr.* 1.4.6). Ciro stesso è consapevole di quanto sia cambiato il suo atteggiamento nei confronti del nonno: quando i compagni gli chiedono di convincere Astiage a dare il permesso di andare a caccia fuori della riserva, così risponde: “Ma, per Era, io stesso non so che uomo sono diventato: io non sono più capace di parlare a mio nonno né di levare il mio sguardo su di lui come un tempo. Se continuo così ho paura di diventare un infingardo e uno stupido: eppure quando ero un bambino, sembravo un terribile chiacchierone” (X. *Cyr.* 1.4.12).

Siamo di fronte a un passaggio di straordinaria importanza: da un lato ci mostra che, se un distacco (se non una vera e propria frattura) si è verificato rispetto agli adulti, ciò non è avvenuto nei confronti dei compagni, cioè del gruppo dei pari, ai quali anzi Ciro non esita a confidare il suo disorientamento, il suo non riuscire più a capire che cosa gli stia succedendo; d'altro canto vediamo Ciro alle prese con quella che è la grande domanda che si pone l'adolescente: io chi sono? In effetti nell'adolescenza la maturazione del pensiero astratto e l'emergere della capacità metacognitiva su di sé (coscienza riflessiva) portano a una rielaborazione della propria identità, tra cambiamento e mantenimento di una coerenza interna, e a un modo diverso di porsi e di sentirsi rispetto agli altri. Le figure genitoriali vengono relativizzate, inizia il processo di svincolo da esse e assume sempre più importanza il gruppo dei pari, in cui verificarsi e sperimentare. Non più bambino, e non ancora adulto, l'adolescente si chiede che cosa lascia e che cosa costruirà, quale è il progetto futuro. Ciro vive dunque una fase contrassegnata da una grande incertezza, che non può non riflettersi anche nei comportamenti quotidiani: infatti, come abbiamo appena visto, Ciro esita a chiedere al nonno il permesso per sé e per i suoi compagni di andare a caccia fuori dalla riserva. Tuttavia alla fine, temendo che i suoi compagni si rivolgano a qualcun altro per ottenere ciò che desiderano, decide di recarsi da Astiage e, invece di chiedergli direttamente ciò che vuole ottenere, gli pone una domanda che sembra del tutto priva di relazione con la situazione in cui Ciro si trova e con la richiesta che intende formulare. Si tratta di una tecnica che in buona misura trova riscontro nei *Memorabili*, in cui Socrate, partendo da una domanda di carattere generale, utilizza le risposte che gli verranno date in relazione alla specifica situazione a cui è interessato<sup>85</sup>. Riguardo al comportamento che adotterà Ciro, questa tecnica è significativa perché mostra come il ragazzino spontaneo e trasparente di prima sia diventato un adolescente capace di manipolare a suo vantaggio il potente nonno. Ciro infatti gli domanda che cosa farebbe a uno schiavo fuggitivo dopo averlo catturato e Astiage risponde che lo

---

<sup>85</sup> Cf. X. *Mem.* 1.4.2; 2.1.1; 2.2.1; 3.7.1; su una tecnica simile vedi anche Pl. *La.* 187e–188a. Su questo breve dialogo tra Ciro, che assume un ruolo simile a quello di Socrate, e Astiage vedi Gera (1993: 28–29).

metterebbe in catene e lo condannerebbe ai lavori forzati; Ciro allora gli domanda che cosa farebbe invece allo schiavo che, dopo essere fuggito, fa ritorno spontaneamente e Astiage risponde che in tal caso si accontenterebbe di farlo frustare. A questo punto Ciro lo invita a prepararsi a frustare lui, perché Ciro ha deciso di fuggire con i suoi amici per andare a caccia e naturalmente, anche se questo non lo dice, dopo la caccia farà ritorno. Astiage però non intende dare a Ciro la possibilità di fuggire per andare a caccia, attività che ritiene possa mettere in pericolo la vita di Ciro e quindi gli intima di non uscire dal palazzo (X. *Cyr.* 1.4.13). Se pure in questo breve dialogo Ciro si dimostra un adolescente astuto, il tratto più spiccatamente adolescenziale emerge subito dopo: Ciro infatti obbedisce alle parole del nonno e rimane nel palazzo, “ma afflitto e cupo in volto (σκυθρωπός) continuava a restare in silenzio” (X. *Cyr.* 1.4.14). Non si potrebbe immaginare un contrasto più netto con il Ciro *polulogōteros* di prima e nello stesso tempo non si potrebbe immaginare un atteggiamento più tipicamente adolescenziale dell’ostinato mutismo come reazione a una imposizione da parte di un adulto. E di fronte a una simile reazione è altrettanto tipico che l’adulto finisca per cedere: così fa Astiage, che finisce per organizzare una grandiosa battuta di caccia, a cui invita i compagni di Ciro e a cui partecipa egli stesso (X. *Cyr.* 1.4.14). Anche in questo caso dunque Ciro si dimostra abilissimo nell’immaginare le emozioni e le intenzioni del nonno: se, come abbiamo visto, già da bambino Ciro mostrava competenze di mentalizzazione<sup>86</sup>, adesso passando dall’infanzia all’adolescenza, tali competenze diventano più complesse, articolate, arricchite dal pensiero astratto: adesso il processo di simulazione, nella versione “esplicita”, implica una capacità cosciente di mettersi nei panni dell’altro, una valutazione cognitiva di emozioni e pensieri propri per poi confrontarli con quelli inferiti nell’altro<sup>87</sup>. Possiamo aggiungere che la battuta di caccia si rivela un successo: Ciro, pieno di gioia, rompe il silenzio e, come un cucciolo di cane di buona razza, ogni volta che si avvicina a una bestia, lancia un grido e incita i compagni chiamandoli per nome (X. *Cyr.* 1.4.15): ecco che Ciro non è più l’adolescente cupo e ostinatamente silenzioso, anzi è di nuovo vivace e reattivo come un cucciolo di cane, proprio come era da ragazzino. E la gioia di Astiage è tale che, ogni volta che poteva, andava a caccia con Ciro, portando con sé, per amore del nipote, anche i suoi compagni (X. *Cyr.* 1.4.15): la capitolazione del nonno non potrebbe essere più totale.

A questo punto nella narrazione c’è un salto temporale: Ciro ha circa quindici o sedici anni (X. *Cyr.* 1.4.16), la prima tempestosa fase dell’adolescenza è ormai conclusa e Ciro, ormai esperto nella caccia, si trova a dover affrontare uno scontro militare: del resto nel mondo greco la caccia, a partire dai poemi omerici, costituisce una preparazione alla guerra<sup>88</sup>. Il figlio del re dell’Assiria si porta sul confine tra l’Assiria e la Media con l’intenzione iniziale di compiere una battuta di caccia in quella zona (X. *Cyr.* 1.4.16),

<sup>86</sup> Riguardo al processo di mentalizzazione devo molto alle preziose indicazioni di mia sorella Paola Bevilacqua, psichiatra e psicoterapeuta.

<sup>87</sup> Cf. Goldman (2005: 80–81).

<sup>88</sup> Vedi soprattutto Hom. *Od.* 19.428–466, dove in flashback viene narrata la caccia al cinghiale di Odisseo, dalla chiara valenza iniziatica.

ma in seguito decide di inviare le truppe che aveva portato con sé a compiere razzie nel territorio dei Medi (X. *Cyr.* 1.4.17). Astiage, appena appresa la presenza dei nemici nel territorio della Media, si precipita al confine con la sua guardia personale e con lui suo figlio Ciassarre con i suoi cavalieri: *Ciro*, indossate le armi per la prima volta, si affretta a raggiungere il nonno (X. *Cyr.* 1.4.18). La battaglia che si svolgerà tra Medi e Assiri vedrà la vittoria dei Medi (X. *Cyr.* 1.4.19–24), grazie sia al piano che *Ciro* suggerisce al nonno (X. *Cyr.* 1.4.19) sia al coraggio personale di *Ciro*, un coraggio che, come è naturale in un giovanissimo, sfiora una folle temerarietà, almeno agli occhi (verosimilmente preoccupati e ansiosi) di Astiage (X. *Cyr.* 1.4.24). Tuttavia Astiage non può fare a meno di ammirarlo straordinariamente, mentre Cambise viene informato che il figlio compie ormai imprese degne di un uomo adulto (*erga andros*) e decide di richiamarlo in Persia, perché completi il ciclo dell'educazione persiana (X. *Cyr.* 1.4.25). In realtà *Ciro* è ormai un giovane adulto e la battaglia vittoriosa contro gli Assiri assume simbolicamente il valore di una prova iniziatica, il cui superamento segna il passaggio all'età adulta. Che *Ciro* sia ormai un giovane adulto lo conferma il fatto che, tornato in Persia, trascorrerà soltanto un anno nella classe dei ragazzi per poi passare subito in quella dei giovani (X. *Cyr.* 1.5.1), anche se dovrà trascorrere in questa classe i dieci anni prescritti per essere formalmente ammesso in quella degli adulti (X. *Cyr.* 1.5. 4). La battaglia contro gli Assiri mostra un *Ciro* che ormai ha superato la prima fase dell'adolescenza, che è divenuto propositivo e capace di dimostrare sul difficile campo della guerra tutto ciò che ha imparato: tuttavia a tratti è ancora caratterizzato da una temerarietà sconsiderata (X. *Cyr.* 1.4.24: *mainomenon de (...) tēi tolmēi*). Questa notazione rivela la capacità di penetrazione psicologica di Senofonte: proprio nell'occasione in cui *Ciro* dimostra di essere non più un adolescente, ma ormai un giovane adulto, tuttavia conserva qualcosa che tradisce una maturità non ancora completamente acquisita: Senofonte, attento osservatore della realtà e del processo di crescita degli esseri umani, sa bene che *natura non facit saltus*. Con la vittoriosa battaglia contro gli Assiri e la partenza dalla Media (X. *Cyr.* 1.4.25-27) per tornare in Persia (X. *Cyr.* 1.5.1) si conclude dunque la seconda fase dell'adolescenza di *Ciro*: a partire da *Cyr.* 1.5.1 *Ciro* è ormai un giovane adulto e a partire da *Cyr.* 1.5.4 è un adulto a tutti gli effetti: quindi è soltanto su *Ciro* adulto che verterà tutta la narrazione successiva.

## Conclusion

Senofonte, come è noto, è un poligrafo che si è cimentato in generi diversi, generi tra l'altro ancora alquanto fluidi, ancora largamente *in fieri* all'epoca in cui egli si trovava a scrivere. Buona parte della sua produzione, tuttavia, può essere ricondotta a due generi relativamente ben definiti: da un lato la storiografia, in cui rientrano le *Elleniche*<sup>89</sup>, e dall'altro

---

<sup>89</sup> Non mi sembra che possano essere considerate opere storiografiche né l'*Agesilao* (fondamentalmente una biografia encomiastica) né l'*Anabasi*, la cui definizione in materia di genere è notoriamente molto controversa, ma che ben difficilmente può considerarsi un'opera storiografica nel suo complesso.

i *Sokratikoi logoi*, a cui possiamo ascrivere i *Memorabili*, l'*Apologia di Socrate*, il *Simposio* e, sia pure con qualche riserva, l'*Economico*<sup>90</sup>. In questi due ambiti per molto tempo Senofonte è stato penalizzato da un ingiusto confronto: con Tucidide per quanto riguarda la storiografia e con Platone per le opere socratiche, un confronto ingiusto per due ordini di motivi: sia perché un confronto con Tucidide e con Platone risulterebbe penalizzante per chiunque, ma soprattutto perché le opere di Senofonte meritano di essere lette, studiate, analizzate per quello che sono, per quello che intendono dire, anche in rapporto a opere di altri autori, ma senza che questo diventi un confronto ispirato a pretesi giudizi di valore. Fortunatamente, come ho accennato all'inizio, negli ultimi decenni Senofonte è stato oggetto di una nuova e meditata attenzione, che ha portato a una ricca serie di importanti studi soprattutto nel campo delle opere socratiche e del pensiero politico di Senofonte, quale si delinea con apprezzabile coerenza in molti, se non in tutti i suoi scritti<sup>91</sup>. Quello che invece è mancato o più precisamente merita senz'altro un ulteriore sviluppo è l'attenzione alle sue straordinarie capacità di scrittore, che emergono soprattutto nell'*Anabasi*, che già Calvino con la sensibilità del grande scrittore annoverava tra i classici della letteratura occidentale<sup>92</sup>, ma anche, sia pure a tratti, nella *Ciropedia*, in particolare, a mio avviso, nelle pagine che ci presentano *Ciro bambino e adolescente*. In queste pagine le non comuni capacità descrittive e narrative di Senofonte si misurano con una rara attenzione per i comportamenti e gli atteggiamenti dei bambini e degli adolescenti: il risultato è una *fiction* narrativa di grande efficacia e la creazione di un personaggio, il giovanissimo *Ciro*, che costituisce un *unicum* nella letteratura greca: un dono che rappresenta uno dei tanti meriti di Senofonte scrittore<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> L'*Economico* infatti è sia un *Sokratikos logos* sia un trattato: cf. Bevilacqua (2015: 108–112, 123–132).

<sup>91</sup> Personalmente ritengo che l'unica opera di Senofonte da cui non emerge il suo pensiero politico sia l'*Arte equestre*.

<sup>92</sup> Cf. Calvino (1995: 23–28).

<sup>93</sup> La scelta di analizzare gli aspetti psicologici del comportamento di *Ciro bambino e adolescente* nasce da un mio personale interesse, ma intende anche costituire un tributo alla profonda e meditata attenzione che Livio Rossetti ha sempre nutrito per i bambini e più precisamente per la filosofia *con* i bambini (in alternativa alla *philosophy for children*), a cui ha dedicato tutta una serie di pubblicazioni di carattere sia metodologico sia divulgativo, senza dimenticare la fondazione (2007) della rivista *Amica Sofia*.

## BIBLIOGRAFIA

- ASHERI, D. (cur.), 1988, Erodoto, *Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, V. Antelami (trad.), Milano.
- AUERBACH, E., 1956, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, 2 vol., A. Romagnoli, H. Hinterhäuser (trad.), Torino.
- AZOULAY, V., 2004, "The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body", in: Tuplin 2004, pp. 147–173.
- BANDINI, M., DORION, L.-A. (cur.), 2000, Xénophon, *Mémorables*, t. I, Paris.
- BARAGWANATH, E., 2017, "The Character and Function of Speeches in Xenophon", in: Flower 2017, pp. 279–297.
- BENEDETTI, F., GRANDOLINI, S. (eds.), 2003, *Studi di filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*, Napoli.
- BEVILACQUA, F., 2002, *Anabasi di Senofonte*, Torino.
- BEVILACQUA, F., 2003, "Seduzione e potere nella *Ciropedia* e nell'*Economico* di Senofonte", in: Benedetti, Grandolini 2003, pp. 134–140.
- BEVILACQUA, F., 2010, *Memorabili di Senofonte*, Torino.
- BEVILACQUA, F., 2015, "L'*Economico* di Senofonte: un testo problematico, una ipotesi di lavoro", *Magazzino di filosofia* 25, pp. 99–132.
- BEVILACQUA, F., 2016, "Alcesti ed Euridice: due figure del mito in parallelo", *Magazzino di filosofia* 28, pp. 161–190.
- BEVILACQUA, F., 2018a, "*Kalokagathia e kaloi kagathoi* nelle opere socratiche di Senofonte", *Magazzino di filosofia* 32, pp. 5–99.
- BEVILACQUA, F., 2018b, "Socrates' Attitude towards Politics in Xenophon and Plato", in: Danzig, Johnson, Morrison 2018, pp. 461–486.
- BIZOS, M. (cur.), 1971, Xénophon, *Cyropédie*, t. I, Paris.
- BOURRIOT, F., 1995, *Kalos kagathos – kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique*, vol. I–II, Hildesheim–Zürich–New York.
- CALVINO, I., 1995, *Perché leggere i classici*, II ed., Milano.
- CARLIER, P., 1978, "L'idée de monarchie imperiale dans la *Cyropédie* de Xénophon", *Ktema* 3, pp. 133–163 (reprinted in: V. J. Gray (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Xenophon*, Oxford 2010, pp. 327–366).
- COLONNA, A., BEVILACQUA, F. (cur.), 1996, Erodoto, *Le storie*, vol. I–II, Torino.
- DANZIG, G., 2009, "Big Boys, Little Boys: Justice and Law in Xenophon's *Cyropaedia* and *Memorabilia*", *Polis* 26, pp. 242–266.
- DANZIG, G., JOHNSON, D., MORRISON, D. (eds.), 2018, *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Leiden.
- DANZIG, G., 2018, "Plato, Aristotle and Xenophon on the Ends of Virtue", in: Danzig, Johnson, Morrison 2018, p. 340–364.
- DANZIG, G., JOHNSON, D. M., KONSTAN, D. (eds.), 2024, *Xenophon's Virtues*, Berlin–Boston.
- DELEBECQUE, É. (ed.), 1970, Xénophon, *L'art de la chasse*, Paris.
- DI BENEDETTO, V., 1983, *Sofoacle*, Firenze.
- DONLAN, W., 1973, "The Origin of *kalos kagathos*", *The American Journal of Philology* 94, pp. 365–374.
- DUE, B., 1989, *The Cyropaedia. Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus.
- ELLIS, A., 2016, "A Socratic History: Theology in Xenophon's Rewriting of Herodotus' Croesus Logos", *Journal of Hellenic Studies* 136, pp. 73–91.

- FERRARI, F. (cur.), 1995, Senofonte, *Ciropedia*, vol. I–II, Milano.
- FLOWER, M. A. (ed.), 2017, *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge.
- FORSTEN, E. (ed.), 1995, *Groningen Colloquium on the Novel*, vol. 6, Groningen.
- GALLESE, V., 2001, “The ‘Shared Manifold’ Hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy”, *Journal of Consciousness Studies* 8, pp. 33–50.
- GERA, D. L., 1993, *Xenophon’s Cyropaedia. Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford.
- GOLDMAN, A., 2005, “Imitation, Mind Reading and Simulation”, in: Hurley, Chater 2005, pp. 79–93.
- GRAY, V. J., 2011, *Xenophon’s Mirror of Princes*, Oxford.
- HIGGINS, W. E., 1977, *Xenophon the Athenian. The Problem of Individual and the Society of the Polis*, Albany.
- HURLEY, S., CHATER, N. (eds.), 2005, *Perspectives on Imitation: From Neuroscience to Social Science*, vol. 2, Cambridge (MA)
- ILLARRAGA, R., 2020, “Xenophon’s Psychology of *Philotimia*”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 60, pp. 192–210.
- LEFÈVRE, E., 1971, “Die Frage nach βίος εὐδαίμων. Die Begegnung zwischen Kyros and Kroisos bei Xenophon”, *Hermes* 99, pp. 283–296 (reprinted in V. J. Gray (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Xenophon*, Oxford, 2010, p. 401–417).
- PADUANO, G. (cur.), 1993, Euripide. *Alceste*, Milano.
- POMEROY, S. B., 1994, *Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford.
- REICHEL, M., 1995, “Xenophon’s *Cyropaedia* and the Hellenistic Novel”, in: Forsten 1995, pp. 1–18 (reprinted in: V. J. Gray (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Xenophon*, Oxford, 2010, p. 418–438).
- ROOD, T., 2017, “Xenophon’s Narrative Style”, in: Flower 2017, p. 263–278.
- ROSCALLA, F. (cur.), 1991, Senofonte, *Economico*, Milano.
- ROSCALLA, F., 2004, “*Kalokagathia* e *kaloi kagathoi* in Senofonte”, in: Tuplin 2004, pp. 115–124.
- SANDRIDGE, N. B., 2012, *Loving Humanity, Learning and Being Honored. The Foundations of Leadership in Xenophon’s Education of Cyrus*, Cambridge (MA)–London.
- SARRI, F., 1997, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano.
- SAUNDERS, T. J. (cur.), 2014, Aristotele, *Politica*, vol. I, Milano.
- STADTER, P. A., 1991, “Fictional Narrative in the *Cyropaideia*”, *American Journal of Philology* 112, pp. 461–491 (reprinted in V. J. Gray (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Xenophon*, Oxford, 2010, pp. 367–400).
- STERN, D. N., 2005, *Il momento presente in psicoterapia e nella vita quotidiana*, trad. D. Sarracino, Milano.
- TAMIOLAKI, M., 2017, “Xenophon’s *Cyropaedia*: Tentative Answers to an Enigma”, in: Flower 2017, pp. 174–194.
- TAMIOLAKI, M., 2024, “Xenophon and Aristotle on Freedom”, in: Danzig, Johnson, Konstan 2024, pp. 405–437.
- TATUM, J., 1989, *Xenophon’s Imperial Fiction, On the Education of Cyrus*, Princeton.
- TUPLIN, C. (ed.), 2004, *Xenophon and his World*, Stuttgart.
- Vegetti, M., 1979, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne, alle origini della razionalità scientifica*, Milano.
- ZOJA, L., 2003, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Torino.

FIORENZA BEVILACQUA  
/ Classical High School Parini Milan /  
fiorenzabevilacqua@gmail.com

### Xenophon's *Cyropaedia*: Cyrus as a Child and Adolescent

In the last decades the *Cyropaedia* enjoyed a renewed interest, mostly addressed to the controversial character of Cyrus, exemplary leader or susceptible to a dark reading. However the character of Cyrus as a child and adolescent, who appears in *Cyr.* 1.3-4, has been usually overlooked, especially with regard to the psychological side of his behavior, which instead deserves to be carefully analyzed. Xenophon indeed created a complex, multifaced character: on the one hand a Cyrus as a child, who already shows the exceptional character traits of the adult Cyrus; on the other hand – and this is the innovative aspect – a Cyrus as a child and adolescent who shows attitudes and behavior that today we are able to acknowledge as typical of children and adolescents. It is not difficult for us to grasp these attitudes and behavior, but that Xenophon succeeded in creating a character endowed with them is a really amazing achievement, because he could only rely on his observation skills, probably a kind of empathy and his gifts as a writer: an even more amazing achievement if we keep in mind that Greek literature and more generally Greek culture showed very little interest in the child itself, regarded nearly exclusively as the adult he was destined to become or anyway in its relationships with adults. *Cyr.* 1.4.3 is a very important passage, in which Xenophon gives a kind of overview of those features of Cyrus as a child that will quickly disappear already in the first phase of adolescence: immediately afterwards indeed in *Cyr.* 1.4.4 Xenophon summarizes in few lines some significant changes that mark the transition, often so abrupt, to adolescence and that will be described as the narration goes on. It is really noteworthy that very recent studies on some psychological processes (especially concerning mirror neurons) offer an explanation of the attitudes and behavior of Cyrus as a child and adolescent as they were narrated by Xenophon.

#### KEY WORDS

children in Greek literature, *philanthrōpia*, *philotimia*, *polulogia*, implicit simulation, mentalization.



# Aristotle's Zeno. How the History of Philosophy is Intertwined with Contemporary Philosophy

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.17

VINCENZO FANO / *University of Urbino* /

It was an immense honor for me to be able to discuss orally and in writing with Livio Rossetti. Together, we came to clarify to each other that “what the philosophers of the past really were” is one thing, and “what influence they had” is another. Unfortunately, in the hermeneutic approach, that has dominated many philosophical fields, these two aspects have often been mixed up and confused.

In these few pages, which I dedicate to Livio, a master from both a human and intellectual point of view, I try to continue reflecting on these issues.

No historian of philosophy thinks that Zeno of Elea did not exist. We all agree that he was a male person who lived in the fifth century B.C., that he had lived, that he wrote a book, that he was born in Elea, etc.

Let us stop for a moment. We are using our language as historians of philosophy to tell some indubitable things about Zeno. To get around this being trapped in our language, let us point to the flesh-and-blood Zeno, about whom we know almost nothing with

certainly after all, as “Zeno<sub>1</sub>.” Zeno<sub>1</sub> is the person who actually lived two thousand five hundred years ago, who causally interacted with things and people in such a way that there are many objects in my office that are part of these causal chains.<sup>1</sup> For example, my copy of the fifth volume of Laks–Most (2016) has many accounts and fragments about Zeno. If our philologists have worked well, each of the quotations appearing in the part of the volume on Zeno (Laks, Most 2016: 153–227) stands at the end of a causal chain with its first element in Zeno in the flesh. We can only try to establish who Zeno<sub>1</sub> is through those few hundred fragments and testimonies that we have at our disposal.

At this point, we need to digress briefly into hermeneutics. According to the ontology proposed by Heidegger and made clear by Gadamer (1960), Zeno<sub>1</sub> would not exist. Mind you, the two philosophers do not claim that it would be impossible to know it, but precisely that it is not there. In fact, Heidegger and Gadamer question the very notion of being as *Vorhandenheit*, that is, as something within our grasp. The historical sciences would not deal with what would be within our grasp, i.e., Zeno<sub>1</sub> would not exist. A hydrogen atom is within our reach, but Zeno is not. If this were the case, the expression Zeno<sub>1</sub> would lose its meaning. The ontological reason for this denial can be traced back to the fact that Zeno would be immersed in the flow of changing things in such a way as to evolve continuously since his appearance on this planet. Reading these pages of the two authors, one gets the feeling that they are confused between how things are and how things *are for us*. The thesis that Zeno<sub>1</sub> is completely unknowable makes accomplished epistemological sense; the thesis that Zeno<sub>1</sub> does not exist would like to idealistically question the notion of reality in such a radical way that we can hardly accept it. It is possible that Zeno is a part of something larger whose spiritual, creative, and constantly moving nature cannot even be thought of as Zeno<sub>1</sub>, but this is a highly speculative viewpoint, which we will not consider here.

So Zeno<sub>1</sub> is there, or rather, was there. The epistemological problem now is to understand what we can know about Zeno<sub>1</sub>. The situation of the sources available to us on Zeno<sub>1</sub> is specific; that is, it has peculiarities of its own, so much so that, for example, the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* entry on Zeno edited by John Palmer (2021) presents at least three hypotheses about Zeno<sub>1</sub>, namely, the Zeno<sub>11</sub> who responds to the Pythagoreans who would like to mathematize nature, proposed by Tannery (1885) discredited, however, by Owens (1957); the Zeno<sub>12</sub> who appears in Plato’s *Parmenides* (*Prm.* 127–128) and who devises paradoxes to defend the thought of his teacher Parmenides, questioned, however, by Colli (1964), Barnes (1982) and Rossetti *et al.* (2020); the Zeno<sub>13</sub> master of heresy and father of sophist thought, who, however, is not the Zeno to whom Aristotle in

---

<sup>1</sup> I take for granted the notion of “causality” that I use even though I am well aware that it should be better investigated. On the subject, I tend to follow Davidson (1967) in the sense that there is causality only when there is a scientific law.

the *Physics* devotes memorable pages. Zeno<sub>12</sub> is the same Zeno who aroused the admiration of twentieth-century giants such as Russell (1901) and Grünbaum (1968).

The question remains open as to whether Zeno<sub>1</sub> is more similar to Zeno<sub>11</sub>, Zeno<sub>12</sub>, or Zeno<sub>13</sub>. I will not comment on this because I lack the expertise.

Let us return to the subject of Hermeneutics. Gadamer, drawing on a tradition from Schleiermacher to Heidegger, strongly emphasizes that we always do so through biases when we approach sources. Resuming our example, it is impossible to read the pages of Laks-Most devoted to Zeno without knowing the ancient Greek language, without being familiar with the entire Platonic and Aristotelian corpus, etc. In other words, we study historical reality through a sort of *pre-comprehension*. According to hermeneutics, it is impossible to research completely without presuppositions, as would happen in the natural sciences. It is evident that Heidegger and Gadamer's unfamiliarity prevents them from knowing that the same thing happens in the so-called natural sciences (see, for instance, Fano, Tarozzi 1997). Of course, research without presuppositions does not exist. All scientific inquiry is a human endeavor and, therefore, is accomplished from our point of view. Having said that, however, there is an interesting methodological difference between the historical and non-historical sciences. The water on which Thales reflected is exactly the same water on which our chemists work today. The Zeno doxographed by Diogenes Laertius in his *Lives of the Philosophers* (D.L. IX 5) is not the same Zeno we work on. To explain this point, alongside Zeno<sub>1</sub> and the three hypotheses Zeno<sub>11</sub>, Zeno<sub>12</sub>, and Zeno<sub>13</sub>, we must introduce Zeno<sub>N</sub>, the evolution of sources over time that distances the Zeno scholar from Zeno<sub>1</sub>. In other words, countless causal chains start from Zeno<sub>1</sub>, which we try to trace by investigating our available sources. We note that often, especially for ancient authors, many causal chains soon after their death become "anonymised," that is, although they continue down to us, they no longer have anything that allows us to trace them back to Zeno<sub>1</sub>. If we were omniscient and could follow the motion of the molecules backward to the molecules of which the famous book written by Zeno<sub>1</sub> was composed, assuming that such causal chains had preserved the information, that is, that it had not been dispersed in essentially superdeterministic processes, we could know much more than Zeno<sub>1</sub>. However, this, for now, is impossible.

On the other hand, since, thanks to Bayle (1740), Zeno has reentered European philosophical debate, Zeno<sub>N</sub> has developed, so much so that today's Zeno<sub>N</sub> allows the formulation of much more justified hypotheses about Zeno<sub>1</sub> than was the case with Bayle. As Gadamer rightly notes, Zeno<sub>N</sub> enjoys the work of time that enables us to understand Zeno<sub>1</sub> better and better.

At this point, however, we must return to the question of Zeno<sub>1</sub>'s existence. Heidegger and Gadamer do not believe that Zeno<sub>1</sub> exists, so the passage of time makes the synthesis between Zeno, who lived in the fifth century B.C., and our work as historians of Zeno better and better structured. For us, on the other hand, who believe in the existence of Zeno<sub>1</sub>, time can help us understand Zeno<sub>1</sub> better, but it can also worsen our epistemological situation. For example, in the sixth century A.D., in all likelihood, the Zeno<sub>N</sub> of

Simplicius was much better epistemologically than the Zeno<sub>N</sub> of today because Simplicius had at his disposal so many sources that have been lost to us.

Gadamer calls what happens to Zeno<sub>1</sub> to come down to us “the history of the effects” (*Wirkungsgeschichte*) of Zeno. Of course, Gadamer speaks in general, while I apply his historiographical categories to the specific case of Zeno. We look at Zeno<sub>1</sub> through his history of effects. Such a history of effects is an important part for the historian of philosophy since, for Gadamer, it does not obliterate Zeno<sub>1</sub> – which for him does not exist – but always better renders the historical reality of Zeno. As we have seen, from our perspective instead, the history of effects is a double-edged sword in that, on the one hand, it can help us understand Zeno<sub>1</sub> better and better, but it can also obliterate him, as Barnes, Colli, and Rossetti think Aristotle did.

The *Wirkungsgeschichte* is important not only in the history of philosophy but also in philosophy. Let us see how.

Passmore (1965) and Kristeller (1964) emphasized an aspect of philosophy, also taken up by Cottingham (2005) and Williams (2015), that I would summarize as follows:

The problems philosophers pose are too complex for us to neglect their history.

No one of these authors explicitly says that, but their reflections on the history of philosophy head in this direction. Passmore identifies what he calls a “history of problematic philosophy,” which is neither merely antiquarian and doxographic nor polemical or retrospective. It is based on the hypothesis that there are *problems of philosophy* at least partly independently of the authors; according to this perspective, Plato and Frege, for instance, though in their historical specificity, can converse with each other. Kristeller points out that in the philosophers of the past, truth and error are inextricably mixed. The history of philosophy is not all true, as Hegel thought, nor the saga of falsehoods, as the neo-positivists believed, but a mixture of truth and falsehood. According to Williams, one can study either the history of philosophy or the history of ideas. The latter looks not only at the work of philosophers but also at the historical context in which they are embedded, while the former is concerned primarily with the philosophers’ reasoning. The former also has a strong impact on contemporary philosophy because it can make strange what seems obvious, or vice versa; we have to be careful not to regard the great authors of the past as our contemporaries, which analytic philosophers have often done, precisely because their theoretical interest lies in their temporal distance from us, which makes them disorienting and challenging. As Cottingham rightly points out, it often happens within Anglo-Saxon philosophy to read essays that unwittingly repropose theses that have been formulated and debated for two thousand years! Not only that, but many essays in analytic philosophy would also like to disregard authority often by substituting Aristotle for Quine. This is why it is important for philosophers to study the history of philosophy well. In order to have that sense of foreignness that past philosophers arouse, it is not enough to read them while keeping in mind their temporal distance; it is also necessary to understand them in the light of their predecessors. If she disregards this

historical work, the contemporary philosopher risks convincing herself of arguments that implicitly assume theses already enucleated and discussed in the past.

All the scholars mentioned above are historians of philosophy. Therefore, their main worry is to make the history of philosophy relevant to the philosopher. Looking at the problem from the other side, one will see that it is very difficult, even impossible, to understand the philosophical problems in their complexity, the possible solutions, and the relevant arguments without reading classical texts.

I propose an example to explain the point better. Many theoretical physicists say that with twenty-century physics, we should abandon our sensible intuition, which, on the contrary, was respected by classical physics.<sup>2</sup> Indeed, this statement is a mistake. Psychologists have shown that our perception is closer to Aristotle's physics than Newtonian physics (Bozzi 2018). Historians of physics showed that the process of geometrization of space, peculiar to classical physics, was long and difficult (Koyré 1968). Moreover, Aristotelian physics is, in many aspects, more similar to contemporary physics. For instance, according to Aristotle, it is obvious that space and time change because of motion and matter's quality, as happens in relativity theory. Furthermore, discontinuity, fuzziness, and indeterminism, which are typical of quantum mechanics, are largely discussed and investigated by Aristotle. Therefore, Aristotle's physics is closer to experience than classical physics, and contemporary physics is closer to Aristotelian than classical. In other words, after a historical investigation, one discovers that the relationship between experience and theoretical physics is exactly inverse to the common opinion. The received view depends on the kind of education we receive at school, which is based, above all, on classical physics. This example shows how an attentive learning of Aristotle's physics sheds new light on contemporary debates. The problem of the relation between our best theories and our perceptions is too difficult to attempt to solve it without historical scholarship.

Having said that, however, I would like to talk about another issue related to the relationship between philosophy and the history of philosophy. The history of the effects of ancient philosophers significantly impacts how we do philosophy today. Whitehead (1978: 39) said that the history of European philosophy is a series of footnotes to Plato; to me, it should be said that it is instead a variation of the themes proposed by Aristotle. In Zeno's arguments, regardless of why the Eleate formulated them, Aristotle saw deep issues concerning motion and the continuous. From Bayle to Grünbaum, Zeno<sub>12</sub> has dominated Zeno<sub>1</sub>'s history of effects because of the Aristotelian presentation. And so much good philosophy has been produced in this history of effects, especially in the twentieth century.

Let us look at some examples. Aristotle introduces important distinctions in Physics to address Zeno's arguments. For example, infinity can be according to quantity or according to division (Arist. *Ph.* 233a21–30). Indeed, a segment of finite length but infinitely divisible is different from a line of infinite length. According to Aristotle, one can

---

<sup>2</sup> On the abandonment of the notion of *Anschaulichkeit* see Beller (1983).

say that a segment is composed of infinite points only in the sense of divisibility<sup>3</sup>. This should solve Zeno's argument against the possibility that a segment is composed of infinite points. The Stagirite would later return to this problem in *Ph.* 263a4–b9 outlining what in contemporary philosophy has become the problem of *supertasks*: the possibility or impossibility of accomplishing infinite actions in a finite amount of time. In discussing these questions, Aristotle reiterates the fundamental topological feature of the continuum, according to which every cut has only one edge, which will later be the basis of the modern topological notion of connectedness (White 1988).

Tannery (1885) guesses that Zeno's thinking has to do with Cantor, although he does not quite understand why. It will then be Grünbaum who will show how using Cantor's theory of infinite sets, one can try to solve the problem posed by Zeno of how a segment can consist of infinite points, which has tormented the Pythagoreans, Democritus, Galileo, and Bolzano (Fano, Graziani 2018). Roughly speaking, the problem is that if a segment were composed of an infinite number of unextended points, its length would result in zero since a sum of zero length points, even if infinite, is null. Indeed, Lebesgue's notion of the measure of a set of real numbers is only infinitely denumerable additive. This means that the measure of the sum of a non-denumerable interval of reals cannot be determined by the sum of the zero measure of its elements. On the other hand, Grünbaum's analysis is not a complete solution to the paradox because it is possible to define ultra-additive notions of measure. And the debate goes on. Finally, the Arrow paradox forces Aristotle to formulate a physics without instants (*Ph.* 239b7), which will be overcome only by Newton's calculus of fluxions, which, however, proved to be the victim of a contradiction similar to Zeno's, identified by Berkeley in his *Analyst* (1734). According to Zeno, the moving arrow always stays in a certain region of space, but staying in a region of space means being motionless. Therefore, the moving arrow is always still. Because of this paradox, Aristotle does not introduce the notion of instantaneous velocity. Newton's derivative with respect to time allows us to speak of instantaneous velocity, but the notion of limit was not rigorous. As emphasized by Berkeley, either something is 0, and then it cannot be a denominator, or it is bigger than 0, and then it is not a limit. Certainly, a quantity could not be both 0 and non-0. This contradiction would only be resolved by the great German mathematician Weierstrass in the 1850s with the well-known epsilon/delta expedient. Not surprisingly, Russell (1901) associates Zeno precisely with Weierstrass. However, the solution to the Arrow problem of the Newton-Weierstrass type is not entirely satisfactory, as Russell himself realized. Indeed, Weierstrass' notion of a limit is a relation between two growing sets of numbers: the difference between the function and the limit and the possible small  $\varepsilon$ 's chosen whatsoever. This

---

<sup>3</sup> Today, we speak of bounded or unbounded intervals of real numbers.

means that the rigorous definition of instantaneous velocity through the calculus is not really instantaneous. The debate continues to this day (Calosi, Fano 2014).

So, the history of Zeno's effects has been fruitful with interesting results. To conclude, alongside the history of philosophy as broadening our perspective and the history of philosophy as an intellectual exercise, we should not forget the *antiquarian* value of philosophy, which was wittily defended by Garber (2003). The latter, as well as Cottingham, observes that it is precisely the antiquarian way of doing philosophy that allows us to see unexpected aspects of the arguments of past authors. Indeed, if we reread philosophers with our own categories, we risk losing the very value that the history of philosophy has in freeing us from the tyranny of the present.

## BIBLIOGRAPHY

- BARNES, J., 1982, *The Presocratic Philosophers*, London.
- BAYLE, P., 1740, *Dizionario storico-critico*, Roma–Bari 1976.
- BELLER, M., 1983, *The Genesis of Interpretations of Quantum Mechanics, 1925–1927* (Ph.D. Dissertation, College Park: University of Maryland).
- BOZZI, P., 2018, *Paolo Bozzi's Experimental Phenomenology*, I. Bianchi, R. Davies (eds.), London.
- CALOSI, C., FANO V., 2014, "Arrows, Balls and the Metaphysics of Motion," *Axiomathes*, 24, pp. 499–515.
- COLLI, G., 1964, *Zenone di Elea*, Milano 1998.
- COTTINGHAM, J., 2005, "Why should analytic philosophers do history of philosophy?," in: Sorell, Rogers 2005, pp. 25–42.
- DAVIDSON, D., 1967, "Causal relations," *Journal of Philosophy* 64, pp. 691–703.
- FANO, V., GRAZIANI, P., 2018, "Is a Space Interval a Set of Infinite Points? A Very Old Question," in: Masi, Catena 2018, pp. 195–206.
- FANO, V., TAROZZI, G., 1997, "Ermeneutica e fisica moderna," *Hermeneutica*, pp. 277–296.
- GADAMER, H. G., 1960, *Verità e metodo*, Milano, 1983.
- GARBER, D., 2003, "Towards an antiquarian history of philosophy," *Rivista di Storia della Filosofia* 58, pp. 207–217.
- GRÜNBAUM, A., 1968, *Modern Science and Zeno's Paradoxes*, London.
- KOYRÉ, A., 1968, *From the closed world to the infinite universe*, Baltimore.
- KRISTELLER, P. O., 1964, "History of philosophy and history of ideas," *Journal of the History of Philosophy* 2, pp. 1–14.
- LAKS, A., MOST, G., 2016, *Early Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge–London.
- MASI, F., CATENA, M. T. (eds.), 2018, *The changing faces of space*, Berlin.
- PALMER, J., 2021, "Zeno of Elea," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), E. N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/zeno-elea/>.
- PASSMORE J., 1965, "The Idea of a History of Philosophy," *History and Theory* 5, pp. 1–32.
- OWEN, G. E. L., 1957, "Zeno and the mathematicians," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 58, pp. 199–222.
- ROSSETTI, L. et al., 2020, *Verso la filosofia: Nuove prospettive su Parmenide, Zenone e Melisso*, N. S. Galgano, S. Giombini e F. Marcacci (cur.), Baden-Baden, pp. 91–128.
- RUSSELL, B., 1901, *I principi della matematica*, Roma 1971.
- SORELL, T., ROGERS G. J. A. (eds.), 2005, *Analytic philosophy and history of philosophy*, Oxford.
- TANNERY, P., 1885, "Le concept scientifique du continu. Zénon d'Elée et Georg Cantor," *Revue philosophique* 20, pp. 385–410.
- WHITE, M. J., 1988, "On Continuity: Aristotle versus Topology?," *History and Philosophy of Logic* 9, pp. 1–12.
- WHITEHEAD, A. N., 1978, *Process and reality*, New York.
- WILLIAMS, B., 2015, *Descartes. The project of pure enquiry*, London.

VINCENZO FANO  
/ University of Urbino, Italy /  
vincenzo.fano@uniurb.it

**Aristotle's Zeno. How the History of Philosophy is Intertwined with Contemporary Philosophy**

Hermeneutical scholars doubt whether many past authors really existed. They are only a sort of construction built with the passing of time. Indeed, Zeno of Elea, for instance, was real, and historians attempted to establish what he wrote and intended to say. Our most important source for Zeno is Aristotle. Zeno's paradoxes deeply influenced the latter's *Physics*. Is Aristotle's physics relevant to us? Yes, because philosophical problems are too complex not to be considered in their historical development as well. In reading Zeno and Aristotle, we can see physical problems from a completely different perspective and learn a lot. In other terms, the historical Zeno is disorienting for us. On the other hand, Zeno's historical legacy is extremely interesting for us. Indeed, we will see how Zeno's and Aristotle's reflections on continuum, extension, and movement could contribute to a better understanding of these notions in the contemporary debate.

**KEY WORDS**

Zeno of Elea, Aristotle, history of philosophy, paradoxes



Πλάτων τρόπον  
τινὰ οὐ κακῶς τήν  
σοφιστικὴν περὶ  
τὸ μὴ ὄν ἔταξεν  
(Aristot. *Metaph.*  
1026b14)

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.18

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY

/ Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim /

*Viro vere academico, Livio Rossetti,  
Amico Humanissimo, hanc acroasin dedico'.*

<sup>1</sup> Ho tenuto questa lezione alla presenza del prof. Livio Rossetti durante la XIII edizione di Eleatica: *Gorgia, erede e avversario degli Eleati*, 26 settembre 2023.

“Plato quodam modo non male sophisticam circa non ens disposuit” -  
 ‘Platone, in certo modo non male, ordinò la sofistica intorno al non ente’.

Traduciamo la frase greca letteralmente in latino e in italiano, conservando la sostantivazione del participio del verbo *einai* / *esse*. In questa breve constatazione di Aristotele nel libro E della *Metafisica*, ripetuta anche nel libro K (8, 1064b29), meritano di essere notati alcuni difficili punti che faremo oggetto del nostro esame ‘sul non ente intorno al quale Platone collocò la sofistica’. È significativo che Aristotele sia di solito in disaccordo con Platone, ma in questo caso gli dá ragione. Come è noto, questa constatazione si riferisce in generale al *Sofista* di Platone, il dialogo indicato tradizionalmente con titolo *Περὶ τοῦ ὄντος, λογικός* (*Sull’ente, dialogo logico* – D.L. III 58).

Il protagonista del dialogo è lo Straniero di Elea, figlio ideale di Parmenide e personificazione del filosofo dialettico, che cerca di individuare nella settima definizione del ‘sofista’ la sua natura nascosta. L’ammissione del non ente risulta infatti come una sfida al solenne divieto di Parmenide, lanciata prima dall’anonimo sofista e poi dallo Straniero di Elea. Cerchiamo dunque di identificare in modo un po’ più preciso il contesto della loro impostazione del non ente, che ha un rilievo sofistico, paradossale e aporetico.

Nella Magna Grecia, il siciliano Gorgia subì sicuramente l’influenza del pensiero parmenideo ed eleatico. Contestando a fondo gli argomenti di Parmenide, egli cercò di capovolgerli, seguendo il metodo apagogico proprio di Zenone eleatico. A tale scopo scrisse contro Parmenide il *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ ὕσεως* (*Sul non ente, ovvero sulla natura*), per rovesciare l’identità trinitaria dell’essere, del pensare e del dire, con tre distinte tesi paradossali: «niente è», «anche se [qualcosa] è, è inconoscibile», ed infine affermando che «anche se è ed è conoscibile, non è comunicabile ad altri» (*MXG*, 980a8-b19; *S.E. M.* VII 77-87).

In effetti Gorgia parte esattamente dalle premesse poste da Parmenide. Fu Gorgia infatti a formulare la «dimostrazione propria» (ἴδιος ἀπόδειξις, λόγος), dove possiamo distinguere tra una componente meontologica più fondamentale («il non ente è») ed una nichilistica («niente è»). Lo spunto della «dimostrazione propria» deriva dall’uso dell’ἔστι – «è» – nella sua duplice accezione esistenziale e tautologica (identitaria), il che implica la sovversione del famoso divieto del grande Parmenide. Da ciò derivano conseguenze ontologiche dal carattere paradossale e sofistico. Nel *Sofista* di Platone, come anche nelle opere di Aristotele, sono presenti alcuni spunti che si collegano a tale «dimostrazione propria» e che non sono stati finora sufficientemente esplorati ed adeguatamente interpretati<sup>2</sup>.

Anche nel *Sofista* di Platone si discute sul non ente, ma l’ispirazione proviene esattamente dall’audace argomento di un sofista non nominato che aveva osato sfidare il divieto

<sup>2</sup> Su questo argomento vedi Wesoły, 2013, pp. 159-186.

di Parmenide circa l'impossibilità del non ente. Lo Straniero di Elea racconta che già da ragazzo conosceva il divieto del grande Parmenide, ripetuto da lui costantemente, in prosa e in versi (*Sph.* 237a). Inoltre, essendo più giovane, credeva di capire esattamente questa difficoltà, cioè quando «qualcuno» (*τις*) parlava del non ente; ora invece si avvista in aporie (*Sph.* 243b). Si tratta dunque di un sofista non nominato, il quale «rifugiandosi nell'oscurità del non ente ed attaccandosi ad essa nel suo esercizio (*ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῆ προσαπτόμενος αὐτῆς*), per l'oscurità del luogo è difficile da afferrare» (*Sph.* 254a). A nostro parere, lo Straniero nel suo iperbolico parricidio del grande Padre sembra implicitamente riallacciarsi alla sfida che Gorgia rivolse a Parmenide. Si noti come nel *Sofista* gli stessi due esametri di Parmenide con il suo divieto vengono citati ben due volte; la prima volta per rispondere alla sfida di un sofista (*Sph.* 237a), e la seconda dopo una lunga tirata polemica da parte dello Straniero (258c =DK B 7, 1-2):

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα,  
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὀδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.  
*Infatti giammai questo imporrà che siano i non-enti,  
 ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero.*

Si noti inoltre che Aristotele, nel libro N della *Metafisica* (1089a1-5), citando lo stesso divieto parmenideo, esprime la necessità di rifiutarlo e di ammettere il non-ente, per risolvere l'aporia formulata «in modo antiquato». Nel dialogo *Sofista* la discussione che segue ha un duplice scopo: intanto, contrariamente a quanto vietava Parmenide, ammettere il non ente; in secondo luogo, confutando l'argomento meontologico del sofista, proporre al riguardo una soluzione migliore. Osserviamo che lo Straniero nella polemica con un 'sofista', benché in forma allusiva e senza nominare mai esplicitamente Gorgia, ma in modo tale da permetterne una implicita identificazione, trae spunto dalla «dimostrazione propria» (*ἴδιος ἀπόδειξις*) di Gorgia che si fonda sulla formula di identità, cioè sull'asserto che il «non ente è non ente» (*τὸ μὴ ὄν ἐστὶ μὴ ὄν* – cf. *De MXG*, 979a25-33).

Lo Straniero definisce quindi il non ente in modo uguale a quello gorgiano: «A questo punto bisogna ormai avere il coraggio di dire che il non ente è saldamente in possesso della propria natura; e come il grande era grande, il bello bello, e il non grande non grande e il non bello non bello, così pure il non ente secondo l'identità (*κατὰ ταὐτόν*) era ed è non ente, in quanto una forma singola annoverata fra i molteplici enti» (*Sph.* 258b-c).

Così dunque lo Straniero, polemizzando con l'invenzione sofistica (gorgiana) del non ente, ha ripreso lo stesso «è» (*ἐστίν*) tautologico che è stato coniato da Gorgia allo scopo di capovolgere l'argomento ontologico di Parmenide, benché il suo intendimento al riguardo fosse diverso da quello sofistico del Leontinese. Nondimeno Platone non prende il non ente in senso assoluto (esistenziale) ma lo impiega in senso predicativo come una specificazione dell'ente, cioè come il suo diverso (*τὸ θάτερον*); pertanto il non ente è onticamente non ente (*ἐστὶν ὄντως μὴ ὄν* - *Sph.* 254d; 258e; cf. *Plt.* 248b8).

Nel *Sofista* (258b-c), dopo aver ammesso il non ente, usando argutamente l'«è» tautologico, a quel punto della discussione lo Straniero di Elea, soddisfatto della propria

scoperta della natura del non ente come «il diverso dall'ente», rivolge una critica alla maniera confutatoria del sofista che «si diverte a trascinare i discorsi ora in un senso, ora in un altro e si è impegnato in cose che non sono degne di molto impegno, come mostrano i discorsi fatti ora. Infatti, quest'ultimo [argomento] non è raffinato né difficile da scoprirsi, mentre quell'altro è difficile e bello insieme», aggiungendo subito dopo che si tratta di quanto discusso precedentemente, ossia:

«Quello che si è detto anche prima: il lasciar perdere quelle identità come possibili nelle espressioni [τὸ ταῦτα εἶσαντα ὡς ἴδυνατὰ τοῖς λεγομένοις – per risolvere la *crux philologorum* proponiamo la congettura ταῦτά invece di ταῦτα, cf. *Sph.* 258c κατὰ ταῦτόν], pur essendo capaci di confutare in ogni caso, qualora questi [sc. Gorgia] dica che il diverso è in qualche modo identico, e l'identico è diverso (ὅταν τέ τις ἕτερον ὂν πη ταῦτόν εἶναι φῆ καὶ ὅταν ταῦτόν ὂν ἕτερον), in questo modo, e secondo quello che dice, uno dei due subisce l'influsso dell'altro.

Ma mostrare l'identico diverso in un modo o nell'altro, e il diverso identico, il grande piccolo e il simile dissimile, e divertirsi così di porre sempre i contrari nei discorsi (καὶ χαίρειν οὕτω τάναντία ἀεὶ προφέροντα ἐν τοῖς λόγοις), non è questa una vera confutazione (ἔλεγχος), anzi è chiaro che si tratta di un neofita, di uno che è entrato da poco in contatto con gli enti» (*Sph.* 259c-d).

Fiumi d'inchiostro sono stati versati per chiarire la nozione di non essere del *Sofista* di Platone, ma gli studiosi non hanno mai sospettato che lo Straniero eleatico in questo dialogo potesse avere in mente appunto il sofista Gorgia<sup>3</sup>. Tuttavia, ammettendolo si riesce a chiarire il significato di questa difficile frase (259c) e si rende comprensibile quale è l'argomento sofistico che Platone ha qui di fronte. Non fu, infatti, altri che Gorgia ad accettare la possibilità delle identità nelle espressioni e ad usare il metodo confutatorio per mostrare addirittura che ciò che è diverso è in qualche modo identico e viceversa, ed in particolare che l'identico è l'opposto dell'ente e del non ente (cf. *Phdr.* 267a-b con riferimento a Gorgia).

Pertanto Platone risulta qui alludere criticamente alla seconda parte dell'argomento proprio di Gorgia, quando, dall'identità e dalla diversità insieme dell'ente e del non ente, scaturisce l'esito nichilistico che «niente è» (οὐδὲν ἔστι – cf. *De MXG* 979b18). Si tratta di una qualificazione positiva del non ente che in questo modo non sta in opposizione assoluta all'essere, ma è solo diverso da esso. Tale soluzione permette a Platone di risolvere anche il problema della predicazione negativa e della enunciazione del falso, contrariamente a quanto sostenevano Parmenide e Gorgia. Platone quindi si fermò alla sola formulazione dell'argomento meontologico, a differenza del sofista Gorgia che procedette oltre in direzione del nichilismo ontologico, annullando di conseguenza la possibilità del λόγος di cui si parla nella successiva parte del *Sofista* (259d-260b), dove come in tutto il dialogo il sofista Gorgia viene criticato, ma non nominato (*sic!*). Ci si deve chiedere perché lo Straniero eleatico nel *Sofista* respinga con tanta ostinazione questo sofista anonimo,

<sup>3</sup> Si vedano, *exempli gratia*, gli studi degli autori: Palumbo, 1994; O'Brien, 2005; Fronterotta, 2015.

senza chiamarlo mai per nome, vantando una migliore analisi del concetto di non-essere e di enunciazione del falso. Come intendere questo strano silenzio nel *Sofista* su Gorgia che risulta anche non riconosciuto e trascurato dagli interpreti? Non sono sicuro che in questo caso ci possa essere una “congiura del silenzio”<sup>4</sup>.

La motivazione di questo strano silenzio ci sembra alquanto diversa. Presumibilmente Gorgia stesso non voleva farsi passare per sofista quando, col tempo, l’essere ‘sofista’ sarebbe stato ampiamente criticato. Le testimonianze più antiche su Gorgia, a partire da quelle di Platone e di Aristotele, non riguardano la sua trattazione sofistica sul non ente, ma l’attività di retore e la sua capacità di fare discorsi verosimili o paradossali (cf. *Phd.* 267a). Evidentemente nella sua lunghissima attività nelle esibizioni oratorie (*epideixeis*), egli non si presentava come il sofista noto per il suo scritto *Sul non ente*, ma come un retore abilissimo nell’arte del persuadere, che è quella superiore a tutte le altre<sup>5</sup>. Probabilmente a cavallo tra il V e il IV secolo la nozione di sofista da intendersi come titolo professionale venne sostituita dal doppio titolo di retore e di filosofo<sup>6</sup>. Gorgia aveva molto insistito sul fatto di essere “retore”, mentre Platone si dichiarava decisamente “filosofo”. Si noti che Platone nel *Gorgia* lo tratta come un celebre retore e cerca di rifiutare a fondo questa sua pseudo-arte, che insegna l’adulazione e la demagogia<sup>7</sup>.

Ho già esposto le tesi in questione in alcuni articoli, ma finora non ho ricevuto alcuna risposta polemica nella letteratura sull’argomento.

---

<sup>4</sup> Così sostiene R. Ioli (2007), secondo cui Platone e Aristotele hanno consapevolmente taciuto alcuni degli argomenti di Gorgia, al fine di sottolineare le loro proprie dottrine. Piuttosto ha ragione C. Natali (1999, pp. 225-226) che si tratta qui di una scelta di metodo, non di una censura né di una condanna all’oblio.

<sup>5</sup> Per come Platone si è riferito in modo ironico «al bello e aureo» Gorgia e come quest’ultimo sia stato in grado di ricambiare con altrettanta ironia, si veda il mio articolo Wesoly, 2019.

<sup>6</sup> Così sostiene G. Striker, 1996, p. 6.

<sup>7</sup> Si veda la mia interpretazione del dialogo *Gorgia* di Platone, Wesoly, 2011, pp. 99-110.

## BIBLIOGRAFIA

- BERTI, E., 1992, "Gorgia e la dialettica antica", in: Natali 1992, pp. 11–26.
- CARDULLO, L., CONIGLIONE F. (cur.), 2019, *La forza del logos. Gorgia a 2.500 anni dalla nascita*, Acireale.
- CENTRONE, B. (cur.), 2008, Platone, Sofista, Torino.
- FRONTEROTTA, F. (cur.), 2007, Platone, *Sofista*, Milano.
- FRONTEROTTA, F., 2015, "Il non essere e la strategia dello Straniero di Elea. Deduzione o rimozione", *Rivista di Storia della Filosofia* 70, pp. 143–162.
- FRONTEROTTA, F., LESZL, W. (eds.), 2005, *Eidos – Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin
- IOLI, R., 2007, "Il silenzio di Platone e Aristotele sul Περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia", *Dianoia* 12, pp. 7–41.
- O'BRIEN, D., 2005, "La forma del non essere nel Sofista di Platone", in: Fronterotta, Leszl, pp. 115–159.
- NATALI, C. (cur.), 1992, *Sei lezioni sulla sofistica*, Roma.
- NATALI, C., 1999, "Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica", *Tópicos* 17, pp. 199–229.
- PALUMBO, L., 1994, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista*, Napoli.
- STRIKER, G., 1996, "Methods of sophistry", in: G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, pp. 3–21.
- WESOŁY, M., 1983/1984, "L'argomento proprio di Gorgia", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 8, pp. 15–45.
- WESOŁY, M., 2011, "Plato's *Gorgias* as a Dramatic Requiem upon the Vindication of Socrates' Life and Death", *Diotima – Revue de Recherche Philosophique* 39, pp. 99–110.
- WESOŁY, M., 2013., "La dimostrazione propria di Gorgia", *Peitho. Examina Antiqua* 4, pp. 159–186.
- WESOŁY, M., 2019, "Il bello e aureo Gorgia. Un brillante successo in tutta l'Ellade", in: Cardullo, Coniglione 2019, pp. 199–218.
- WESOŁY, M., 2020, „Traktat Gorgiasza O niebycie, czyli o naturze. Świadcstwa, wyciągi, polemiki”, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 65, pp. 121–142.

MARIAN ANDRZEJ  
WESOŁY

/ The Jacob of Paradies Academy, Poland /  
mwesoly@ajp.edu.pl

Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὄν ἔταξεν  
(Aristot. *Metaph.* 1026b14)

Aristotle's observation that "Plato not wrongly ordered sophistry around non-being" (*Metaph.* E 2, 1026b14; also in K 8, 1064b29) refers generally to Plato's *Sophist*. The admission of non-being (τὸ μὴ ὄν) could be considered as a certain consequence of the Eleatic monism, which gave rise to the Sophistic movement as has been recognized by Plato and Aristotle. In this paper, we try to identify more precisely the context of this setting of non-being of polemical and very particular importance. Plato's *Sophist* discusses non-being, but the inspiration came precisely from the audacious argument of an unnamed sophist who dares to challenge Parmenides' solemn prohibition of non-being. In fact, the Stranger of Elea recounts that even as a boy he knew the prohibition

of the great Parmenides (*Soph.* 237a). Moreover, being younger, he believed he understood exactly this difficulty, that is, when “someone” (τις) spoke of non-being; now he entangles himself in various *aporias* regarding this issue (*Soph.* 243b). Thus, it is the unnamed sophist, who “takes refuge in the darkness of non-being and attaches himself to it in its exercise, which is hard to grasp because the place is so dark” (*Soph.* 254a). The discussion that follows has a twofold purpose: first, against Parmenides’ prohibition, to admit non-being, and secondly, by refuting the sophist’s meontological argument, to propose a better solution. We observe that Plato in his polemic with a “sophist,” although in an allusive form and without ever explicitly naming Gorgias, but in such a way as to allow an implicit identification of him, draws nourishment from his “own demonstration” (ἴδιος ἀπόδειξις), which is based on the formula of identity, i.e., on the assertion that “non-being is non-being” (cf. *De MXG*, 979a25-33). Thus, the Elean Stranger (*Soph.* 258b-c), when arguing with the sophistic invention of non-being, has taken up the same tautological “is” that was coined by Gorgias in order to overturn the ontological argument of Parmenides, albeit his understanding in this regard was different from that of the Leontinian. This testifies to a positive qualification of non-being which in this way is not in absolute opposition to being, but is only different from it. This solution also allows Plato to solve the problem of negative predication and the statement of falsehood. Scholars of Plato do not suppose that the author of the *Sophist* could have had precisely the Sophist Gorgias in mind. But in our opinion, in this way the meaning of this difficult sentence (*Soph.* 258c) is clarified and it becomes evident which of the sophistic arguments Plato has in mind here. But it was none other than Gorgias who accepted the possibility of identities in expressions and used the refuting method to show that even that which is different is somehow identical and vice versa, and in particular that the identical is the opposite of being and of non-being (cf. *Phaedr.* 267a-b with reference to Gorgias). Plato, however, stopped only at the formulation of the meontological argument, unlike the sophist Gorgias, who proceeded further in the direction of ontological nihilism, consequently nullifying the possibility of λόγος, which is discussed in the next part of the *Sophist* (259d-260b), where the sophist Gorgias is criticized, though not named. The author of this paper has already presented the above theses in several Polish and Italian articles, but so far has not found a critical response in the literature on the subject.

## KEY WORDS

Parmenides’ prohibition and patricide, sophistry on non-being, Gorgias’ own demonstration, strategy of Plato’s *Sophists*.



# Seneca's Heraclitus DK 22 B 49a and Parmenides\*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.19

LEONARDO FRANCHI / *Università degli Studi di Roma Tor Vergata* /

...nomina nuda tenemus

## Introduction

Several studies have explored the potential relationship between Heraclitus and Parmenides, since the chronology derived from the sources does not exclude this scenario.<sup>1</sup>

---

\* The first time I met Professor Livio Rossetti (to whom this paper is dedicated), I had just begun to take my first, inexperienced steps into the world of ancient philosophy. Despite (then as now) having little to say and too much to learn, he showed genuine interest in my studies and was very encouraging. Over the years, I have experienced his inclusive attitude towards younger and less well-known scholars on several occasions: his critical energy in considering their positions is always counterbalanced by his encouragement to believe in research and to persevere despite difficulties. It was as if the study of ancient philosophy were a banquet to which everyone who has dedicated effort to it has a right to participate: our mistakes might require us to proceed with greater caution, but they do not exclude us from participation. His capacity to include others – and to inspire them to do their best – is one of the reasons why I am honored to celebrate him with this contribution. I would also like to express my heartfelt gratitude to Professor Mikołaj Domaradzki, Professor Stefania Giombini, and Professor Marian Wesoly: their altruism is not a surprise, yet it remains extraordinary.

<sup>1</sup> According to Diogenes Laërtius, *Vitae philosophorum* IX 1–17 (= DK 22 A 1); IX. 21 (= DK 28 A 1) – whose chronologies most likely depend on Apollodorus' information (cf. Diels [1876] and Diels [1902]) – both

However, for the most part there are two main scholarly arguments on this point, with no consensus:<sup>2</sup> first, that Heraclitus and Parmenides were probably unknown to one another, or at least that there is no evidence that they knew each other;<sup>3</sup> second, that Parmenides knew and argued against Heraclitus.<sup>4</sup> This paper, within its modest scope, focuses on Heraclitus DK 22 B 49a, aiming both to provide additional support for the second argument and to offer a possible interpretation of the origins of Parmenides' κρίσις between εἶναι and μὴ εἶναι.

As is well known, in DK 28 B 6.5–9, Parmenides criticizes what he calls two-headed mortals (B 6.5: δίκρανοι), who think that being and not being are both the same and not the same (B 6.8–9: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται/κοῦ ταῦτόν), since this assumption contradicts his very κρίσις – stated in B 8.14–16 – between ἔστι and οὐκ ἔστι.<sup>5</sup> By no coincidence, in Parmenides B 6.7, this horde (φῦλα) of mortals is said to be ἄκριτα, that is, devoid of κρίσις.

Several scholars believed that these δίκρανοι were Heraclitus and his close followers and pointed to several textual parallels between Heraclitus' and Parmenides' fragments<sup>6</sup> to demonstrate that Parmenides targeted Heraclitus in particular in his polemics in B 6.5–9 and, more generally, throughout the draft of his poem. These parallels include a possible reference in Parmenides B 6.8–9 to Heraclitus DK 22 B 49a (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν) – one of Heraclitus' fragments that contains the famous image of the river – as this fragment ends by claiming that “we are and are not” (εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν), that is, by combining εἶναι and μὴ

---

Heraclitus' and Parmenides' ἀκμή was during the 69<sup>th</sup> Olympiad: thus, they were contemporaries. The other source for Parmenides' dating is Plato's *Parmenides* (*Prm.* 127 a), according to which the thinker of Elea cannot be older than Heraclitus but must necessarily be younger (cf. Bicknell [1966]). Since Plato and Diogenes/Apolodorus are not in agreement, Gomperz (1924) deserves particular mention for his efforts to reconcile them. Historical details and insights into the life and thought of Heraclitus are also offered in the valuable research by Galeotti (2021).

<sup>2</sup> Reinhardt (1916: 69–72; 208–211) represents an exception since he makes Parmenides older than Heraclitus, so that it is the latter who polemicalized against the former.

<sup>3</sup> Among others, this position has been supported, with some nuance in their argument, by Zeller (1892), resumed in Reale, (Zeller, Mondolfo, 2011: 182–183); Gadamer (1952: 60); Unstersteiner (1958: CXII, n. 35); Mansfeld (1964: 8–10); Cordero (2004: 8); Nehamas (2002: 45–64); Fronterotta (2013: XXI–XXII) and, more recently, Berruecos Frank (2020).

<sup>4</sup> Among others, cf. Bernays (1850); Patin, (1899); De Marchi (1905: 44–46); Levi (1927: 271–273); Loew (1930); Überweg (1953<sup>2</sup>: 83–85); Covotti (1934); Calogero (1932: 41); Cherniss (1935: 82–83); Albertelli (1939: 41); Vlastos (1946: 66–77); Ramnoux (1959: 261); Loenen (1959: 92); Mondolfo (1961: 399–424); Tarán (1965: 61–71); Giannatoni, (1988: 218–221); G. Cerri (1999: 205–209); and Graham (2002).

<sup>5</sup> Parmenides DK 28 B 8.15–16: ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν/ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.

<sup>6</sup> A very comprehensive comparison between Heraclitus' and Parmenides' texts, despite its shortness, is provided Giannatoni, (1988: 219–220). More recently, Graham (2005) and Berruecos Frank (2020) have conducted insightful and detailed analyses in this regard. Graham's work aims to reaffirm the presence of an anti-Heraclitean polemic in Parmenides, while Berruecos Frank's work challenges this interpretation. It is worth recalling, as still useful and insightful for understanding the reception of Heraclitus, Mondolfo's investigation into the testimonies on Heraclitus prior to Plato, now included in Marcovich, Mondolfo, Tarán (2007: XLI–CXCVIII).

εἶναι, whereas Parmenides B. 6.8–9 (πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται) clearly criticizes such a combination.

Nevertheless, since several scholars have argued that Heraclitus B 49a is spurious,<sup>7</sup> further problems arise: if this fragment were, in fact, spurious, the argument in favor of Parmenides' reference to Heraclitus would, of course, be weakened. Thus, it is worthy to further investigate the authenticity of Heraclitus B 49a, since such a question has implications beyond Heraclitus' own doctrine.

### Stepping into the rivers (Heraclitus DK 22 B 12 and B 49a)

It is worth beginning with Fronterotta's insightful studies on Heraclitus' fragments, which have suggested that Heraclitus B 49a seems to belong to the later Heraclitean tradition rather than to Heraclitus himself.<sup>8</sup> Like several scholars before him,<sup>9</sup> Fronterotta takes another river fragment, Heraclitus B 12 (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ) – handed down from Cleanthes from Arius Didymus from Eusebius<sup>10</sup> – as somehow authentic.<sup>11</sup> On the other hand, he argues that the other two river fragments, Heraclitus B 91<sup>12</sup> (ποταμῶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ) and Heraclitus B 49a, are spurious. Regarding Heraclitus B 49a, Fronterotta's argument seems to rely on doxography: he first – and rightly – examines Plato's and Aristotle's accounts on Heraclitus' doctrine, as well as its later followers, to illustrate how the later Heraclitean tradition stressed Heraclitus' flux,<sup>13</sup> and then the scholar also highlights the significant role that Plato and Aristotle played in this emphasis.<sup>14</sup> On this matter, a very paradigmatic account is the one provided by Aristotle, according to which Cratylus criticized Heraclitus for saying that it is impossible to step twice (δῖς) into the same river, by

<sup>7</sup> Cf. Kirk (1954: 373–74); Marcovich (1967: 142). But G. Calogero (2012<sup>2</sup>: 72–77); Bollack, Wismann (1972: 173–174), Diano, Serra (1980: 12, 121–123); Conche, (1986: 455–458); Robinson (1987: 112–113); Mouraviev (2006: 124–125), have argued in favour of its authenticity, whereas Kahn (1979: 288–289) considers it dubious.

<sup>8</sup> Cf. Fronterotta (2012: 84–85) and (2013: pp. 87–88).

<sup>9</sup> For instance, Kirk (1954: 367–369); Kahn, (1979: 52–53, 166); Robinson (1987: 16–17, 84).

<sup>10</sup> Eus. *PE* XV 20.2–5.

<sup>11</sup> Cf. F. Fronterotta (2013: 83–87), but also (2012: 80–84).

<sup>12</sup> Quoted by Plu. *De E* 392A–B.

<sup>13</sup> Cf. Pl. *Cra.* 401d–402a, 411b–c, 439c–440d; *Th.* 152d–e, 156a, 160d, 177c, 179d, 180a–183a; but also *Phd.* 90b–c; *Sph.* 249b; *Phlb.* 43a; and Arist. *Top.* 104b21; *DA* 405a28; *Cael.* 298b29; *Ph.* 228a7, 265a2, 253b9; *Metaph.* 987a32, 1012b26, 1078b13. Before considering Aristotle's account on Cratylus, it is interesting to note that Plato already seems to distinguish between Heraclitus' view on becoming and that of his followers. Heraclitus is said to declare that it is impossible to step into the same river twice (Pl. *Cra.* 402a: Ἡράκλειτος λέγει (...) δῖς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης). By this, he admits that it is possible to make a single entry in the same river – that there is a single moment in which reality has some identity of its own. On the other hand, in *Theaetetus* 179e–180c, those of the Ephesus milieu (τοῖς περὶ τὴν Ἐφεσον) seem to be depicted as more radical, since their view on becoming seems to be such that reality never has a stable identity. Cf. Hülsz Piccone (2009a); Fronterotta (2012: 75).

<sup>14</sup> Cf. F. Fronterotta (2015).

declaring that it is not possible to do so even once (οὐδ'ἅπαξ): “Cratylus [...] was also critical of Heraclitus for saying that it is not possible to step into the same river twice, for he thought that one could not even do it once” (Κρατύλος [...] Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾔετο οὐδ' ἅπαξ<sup>15</sup>). According to Cratylus, the unceasing flux of the water makes it impossible to pin down even a single moment when the river has a stable identity. On the other hand, the becoming as thematized by Heraclitus himself seems to be less intense and radical, inasmuch as it would allow for a single entry into the same river and thus permit identifying a moment in which reality possesses some degree of stability. Thus, Aristotle’s account makes the impossibility of stepping into the same river twice Heraclitus’ authentic content, at least to the extent that Cratylus’ correction would not make sense if it were not.

If this image of stepping into the river twice is authentically Heraclitean, then Fronterotta cautiously argues that Heraclitus B 12 does not necessarily conflict with this Heraclitean trope. Instead, it could suggest the impossibility of stepping into the same river both once and twice. Conversely, Heraclitus B 49a follows, rather, the later tradition, which declares it impossible even once (οὐδ'ἅπαξ). Let’s see what arguments support this assumption.

Heraclitus B 12, as mentioned above, declares that “upon those who step into the same rivers different and different waters flow” (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ).<sup>16</sup> This fragment is mostly taken as authentic and in accordance with Heraclitus’ claim concerning the impossibility of stepping into the same river twice, even though δις is absent in the Greek text. Summarizing, an argument in favor of its authentic status is that if “upon those who step into the same rivers different and different waters flow,” then “it is impossible to step twice into the same rivers.” In other words, since the waters are changing, the rivers into which we step the first time cannot be the same as those into which we step the second time. Anyway, Fronterotta cautiously underlines that in this fragment it is not clear whether the intensity of the change of the waters is such that we can step into the same river at least once or whether it is such that we cannot step into even once. Therefore, the number of the times we can step into the same river cannot really help to understand whether the fragment is authentically Heraclitus’. Rather, B 12 seems to belong to Heraclitus himself as it involves a distinction between the whole (the rivers) and its parts (the waters) that allows us to grasp the Heraclitean trope of opposition: the changing parts (the flowing waters) are opposed to the whole (the same rivers) that remains the same.<sup>17</sup> Nevertheless, since the fragment does not seem to irrevocably deny the possibility of stepping into the same

<sup>15</sup> Cf. Arist. *Metaph.* 1010a7–15.

<sup>16</sup> Cf. Fronterotta (2015: 122–123), who rightly points out that ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν could also be translated as “for the same ones who step into the river” or, even more explicitly, “for those who, remaining the same, step into the river,” but also that these translations would lose the opposition between the river being the same and the changeability of its flowing waters.

<sup>17</sup> e.g. Fronterotta (2013: 84–88); Fronterotta (2015: 119 n. 20, 122–124).

rivers at least once, Heraclitus B 12 can be taken as either authentic or, at the very least, not inconsistent with Heraclitus' teachings regarding the number of entries into the river. On the other hand, a similar reasoning persuades Fronterotta to take Heraclitus B 49a as spurious.

Before examining this position, it is worth noting that B49a is transmitted by Heraclitus the Grammarian,<sup>18</sup> who, in interpreting Homer's use of gods' names as a way of naming natural elements, affirms that there is nothing paradoxical in a poet's use of allegory, since even professed philosophers use this mode of expression (παράδοξον γὰρ οὐδέν, εἰ ποιητῆς τις ὦν ἀλληγορεῖ, καὶ τῶν προηγουμένως φιλοσοφούντων τούτῳ τῷ τρόπῳ χρωμένων). To demonstrate this point, he mentions Heraclitus the Obscure, who puts forward unclear matters which can be conjectured by means of symbols and presents his doctrine in the way exemplified by the fragments DK 22 B 62 and 49 (ὁ γοῦν σκοτεινὸς Ἡράκλειτος ἀσαφῆ καὶ διὰ συμβόλων εἰκάζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖ τὰ φυσικὰ δι' ὧν φησί). Immediately after quoting B 49a, he concludes by declaring that Heraclitus' whole enigmatic account on nature is an allegory (ἄλλο τὸ περὶ φύσεως αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ). Therefore, there seems to be no doubt that all the words of B 49a transmitted by Heraclitus the Grammarian are intended by him to belong to the fragment he quotes.

B 49a asserts that "into the same rivers we step and do not step, we are and are not" (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν). Since it states that "we step and do not step into the same rivers," Fronterotta thinks that it seems to deny that it is possible to step into the same rivers even once.<sup>19</sup> In other words, the fact that we step into and do not step into the same rivers is interpreted as referring to the situation we are in during our single entry into them. Therefore, since during a single entry into the rivers we do not step into the same rivers more than we do, it is impossible to grasp even a single complete entry into these rivers. Thus, this fragment seems to align with Cratylus' understanding of flux, rather than with Heraclitus', as Heraclitus concedes that stepping into the same rivers the first time is, in fact, possible.

However, concerning the issue of the number of entries into the river – which is the sole focus of this discussion – the fragments at issue can be interpreted differently. Regarding B 12, Fronterotta rightly observes that Heraclitus B 12 never makes explicit how many times one steps into the same rivers: it rather states that different waters continuously flow in these rivers, so that the rivers change. The fact that "upon those who step into the same rivers different and different waters flow" seems to remain valid if one steps into the river just once or multiple times<sup>20</sup>. Thus, the constant flow of its waters may even make it impossible to pin down even a single moment in time when the

<sup>18</sup> Heraclit. *All.* 24, 2–6.

<sup>19</sup> Fronterotta (2013: 87–88).

<sup>20</sup> Fronterotta's translation (2013: 83) "per coloro i quali entrano negli stessi fiumi, sempre diverse scorrono le acque" seems to me to slightly better fit with the denial of the possibility of even a single stepping into the same rivers. This is because the fact that the waters "always" flow and change could imply that we "never" – even the first time we step into the same rivers – experience a moment when the river is not changing.

rivers are the same, and this latter reading could make the text of the fragment more in agreement with the Cratylean view rather than Heraclitus himself. In addition (let it be said here only in passing, and without any demonstrative intent), the phrase ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ seems to be a quite close parallel to Plato's πάντα χωρεῖ and οὐδὲν μένει,<sup>21</sup> one of the famous *dicta* that illustrates the later tradition's radicalization of Heraclitus' flux, particularly in light of the shared employment of the verb ῥεῖν. By way of hypothesis, on the contrary, we might also observe that the repetition ἕτερα καὶ ἕτερα could also refer to the number of times we step into the same rivers, which – according to this reading – would be two: the waters are different (ἕτερα) the first time (compared to the second time) and different (ἕτερα) the second time (compared to the first time).<sup>22</sup> This latter reading may be in agreement with Heraclitus' impossibility of stepping twice into the same rivers, but it would not preclude the possibility of stepping once into them, as Cratylus did, since the waters of the rivers are not constantly changing and different: they maintain a certain 'stability' during each of our single entries into the same rivers; however, they do not remain the same across multiple entries, to the extent that we can ascertain their change via comparison between these different entries. Thus, it is possible to interpret Heraclitus B 12 in a way that aligns with either Heraclitus's own view or the later Heraclitean tradition.

Heraclitus B 49a is similarly inexplicit: it does not mention how many times "we step and do not step into the same rivers" either. Thus, against those who believe that this fragment reflects the doctrines of the later Heraclitean tradition, it is possible that the fragment – through the repetition of the same verb, first as an affirmation and then as a negation – describes how one can step into the same rivers once, but not at two separate times: "we step (once) and do not step (twice) into the same rivers." Upon closer inspection, this latter interpretation seems more likely to me: if the fragment aims to declare that it is impossible to step into the same rivers even once, why does it assert "we step and do not step into the same rivers" rather than the more direct "we *do not* step into the same rivers"? Thus, B 49a does not seem to necessarily follow the epigonal – and Cratylean – Heracliteanism: for Cratylus' understanding of flux, the ἐμβαίνομέν ("we step into") is not only unnecessary, but also misleading, as it is sufficient to declare that "we do not step into the same rivers." Therefore, B 49a also can refer to two stepping into in the same rivers and – on these basis – belong to Heraclitus' doctrinal content. We shall revisit this fragment later on, to offer additional reflections on the theme of the same rivers (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς).

As of now, these arguments do not suffice to consider Heraclitus B 12 spurious, but rather to be cautious in denying the authenticity of Heraclitus B 49a. In addition, Heraclitus the Grammarian is not the only source for Heraclitus B 49a: Seneca transmitted

<sup>21</sup> Pl. *Cra.* 402a. Cf. Buarque (2015).

<sup>22</sup> Cf. the useful observation by Fronterotta (2015: 127, n. 21)

another version of this fragment, translated into Latin.<sup>23</sup> Since Seneca's version shows significant variations, it is worth a closer look.

### Further insights into Heraclitus B 49a: Seneca's version

Seneca's text asserts: *hoc est, quod ait Heraclitus: "in idem flumen bis descendimus et non descendimus."* *Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est.* Although Seneca's *descendimus et non descendimus* is a word for word translation of Heraclitus the Grammarian's B 49a ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν – which undoubtedly proves that the two authors are quoting the same fragment<sup>24</sup> – we can see three differences: 1) Seneca does not mention the 'anti-Parmenidean' part of the fragment (εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν), found only in Heraclitus the Grammarian 2) Heraclitus the Grammarian has ποταμοῖς (plural), whereas Seneca has *flumen* (singular); 3) most importantly, Seneca's text contains a *bis*, which clearly shows that the discussion deals with two different entries into the same river. Given these differences, which version is preferable?

In terms of 2), it is not very clear which fragment we are supposed to prefer: just like Heraclitus the Grammarian B 49a, Heraclitus B 12 deals with "rivers" (ποταμοῖσι); but the third 'river fragment', Heraclitus B 91 from Plutarch's *De E apud Delphos*, aligns with Seneca's version in that it discusses a single river (ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ), as Plato's (Ἡράκλειτος λέγει (...) δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης<sup>25</sup>) and Aristotle's (Ἡρακλείτω (...) εἰπόντι (...) δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι<sup>26</sup>) versions. Thus, both singular and plural versions of the river are attested.

However, Aristotle's version leads us back to question 3), for this reference is found in the well-known section of *Metaphysics* where Cratylus corrects Heraclitus by declaring it impossible to step into the same river even just once. Excluding Heraclitus B 12 and Heraclitus the Grammarian's version of Heraclitus B 49a, both of which do not specify how many times one can step into the same rivers, all the fragments and testimonia under discussion refer to two times (δίς). Therefore, if one were to rely solely on the greater or lesser frequency of the trope of the *δίς* in mentions of the Heraclitean river(s), we would have to conclude that its presence is more widely attested and consider it more likely that Heraclitus the Grammarian omitted it rather than that Seneca improperly added it to the text. However, such an approach would not take into account several additional

<sup>23</sup> Sen. *Ep.* 58, 22: *Ego ipse, dum loquor mutari ista, mutatus sum: hoc est, quod ait Heraclitus: "in idem flumen bis descendimus et non descendimus". Manet enim fluminis nomen, aqua transmissa est. Hoc in amne manifestius est quam in homine: sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit, et ideo admiror dementiae nostrae, quod tantopere amamus rem fugacissimam, corpus, timemusque, ne quando moriamur, cum omne momentum mors prioris habitus sit: vis tu non timere, ne semel fiat, quod cotidie fit.* For the translation of this passage, cf. *infra*, n. 31.

<sup>24</sup> Nevertheless, we cannot know if one of the two authors depends on the other, as Heraclitus the Grammarian's chronology is uncertain. Cf. Russell, Konstan (2005: XI–XIII).

<sup>25</sup> Pl. *Cra.* 402a.

<sup>26</sup> Arist. *Metaph.* 1010 a12–15.

elements, more specifically related to the content of the fragment, as well as the context of the citation, which should instead be considered. Thus, at first glance, there are two possibilities: first, that Heraclitus the Grammarian omitted a δῖς; and second, that Seneca added a *bis*. This distinction is crucial, given that, according to the source, and especially Aristotle's account on Cratylus, the word δῖς is Heraclitean. Schleiermacher added a δῖς to Heraclitus the Grammarian's text (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς <δῖς> ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν), aiming to restore its authenticity. However, other scholars thought differently: for instance, Gigon declared Seneca's version nothing but "eine Übersteigerung von Frg. 49 plus 91,"<sup>27</sup> and Tarán, whose argument can be considered typical of those who do not accept Seneca's version, argued that Seneca's *bis* is quite nonsensical. In Tarán's view, summarizing,<sup>28</sup> Heraclitus B 49a aims to assert that reality is an unceasing flux, which makes it possible that we both *descendimus et non descendimus* into the same river: thus, it is unnecessary to specify that we are stepping the same river twice, because we simultaneously step and do not step into it the first time already. More precisely, Tarán's argument seems to assume that to make the statement "we step and do not step into the same river" true, Seneca's *bis* is unnecessary. According to Tarán, this point is better demonstrated by asserting it without placing the act of stepping (and not stepping) in two different times. If I understand correctly, this argument seems to me a sort of *petitio principii*, as it assumes as a premise what it should rather demonstrate (i.e., the fact that Seneca's aim is to show that we can never step into the same river).<sup>29</sup> In other words, nothing ensures that this is precisely what Seneca is trying to argue. In what follows, I shall attempt to show that a different interpretation is possible and perhaps more plausible.

Furthermore, the arguments presented do not seem to adequately consider other textual elements. First of all, Seneca's *bis* aligns well with his *idem*: the presence of *idem* alongside *flumen* – which, as Marcovich shows, clearly corresponds to ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς,<sup>30</sup> making the following argument also applicable to Heraclitus the Grammarian's version, albeit with less evidence due to the absence of δῖς – is more significant if we understand the text as referring to two different occasions of stepping into the river rather than just one. If the discussion pertains to stepping into the river only once, we can take it for granted that this refers to the "same" river, even if its waters are ever-changing. Thus, in the case of a single entry into the river, specifying that it concerns the "same river" seems unnecessary. The fact that we are dealing with only one step into the river is sufficient to indicate that we are referring to a single – and the same – river, rendering

<sup>27</sup> Gigon (1945: 107–108).

<sup>28</sup> Actually, Tarán (1999: 41–42) offers an intriguing interpretation of B 49a through the lens of Heraclitus's distinction between waking and sleeping, which he believes also pertains to B 12 (with B 49a being an imitation of B 12). However, a detailed examination of this interpretation would exceed the scope of the current discussion.

<sup>29</sup> Cf. Tarán (1999: 37–40). Fronterotta (2012: 84) also seems to read Tarán's argument in a similar way, although he reaches conclusions different from mine. On Tarán's arguments, cf. *infra*, n. 39.

<sup>30</sup> Cf. Marcovich (1967: 213); here the scholar also shows that Seneca's *aqua transmissa est* corresponds to the ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ of Heraclitus B 12.

the addition of “same” alongside “river” pleonastic and redundant. To sum up, if we are discussing a single instance of stepping into the river, it is not necessary to specify that we are referring to the same (*idem*) river: even if we omit the fact that it is the “same” (*idem*) river into which we are stepping once, the focus on the river’s flux and its ever-changing nature, as well as the contrast with the river’s identity, remain significant. Conversely, the term *idem* becomes significantly more important if we are considering two separate entries into the river (δίς/*bis*). In this case, it clarifies that the difference concerning the river is not merely due to stepping into different rivers, such as the Tigris on the first occasion and the Euphrates on the second, but rather to the fact that the *same* river – into which we step twice – is, *in itself*, also not the same due to the flow of its waters.

Upon closer examination, this observation appears to be valid for all versions of the fragments concerning Heraclitus’ river(s): whenever the text specifies that it is the same river(s) (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν; τῷ αὐτῷ ποταμῷ; τὸν αὐτὸν ποταμόν; ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς; *idem flumen*) this specification seems to make much more sense if the number of entries into the river is two rather than one.

Returning to Seneca’s version, it is now worth noting how Seneca’s *bis* clarifies the antithetical expression *descendimus et non descendimus*, which would be unclear if the text referred to a single step into the river. Even more clear than what we have already seen in reading Heraclitus the Grammarian’s version of Heraclitus B 49a, Seneca’s *descendimus et non descendimus* can refer to the first and second times (*bis*) we step into the river, respectively: (the first time) *descendimus et* (the second time) *non descendimus*. After all, if the fragment aims to declare that it is impossible to step into the same river even once, because its ever-flowing waters make it ever-changing, then Seneca’s *descendimus* – as well as Heraclitus the Grammarian’s ἐμβαίνομεν – seems to be useless and misleading: it would be clearer to say only that we do not step (*non descendimus*; οὐκ ἐμβαίνομεν) into the (same) river. Thus, it seems that Seneca’s version, with its *bis*, is more coherent than Heraclitus the Grammarian’s in relation to the textual elements that both versions share, and therefore δίς should be considered as being present in the original text – at least as a concept, and thus at least as implicit. In addition, Seneca’s *bis* leads Heraclitus B 49a directly back to Heraclitus rather than to the later ‘Cratylean’ tradition.

Nevertheless, point 1) remains to be addressed. As mentioned above, Seneca’s text contains nothing corresponding to Heraclitus the Grammarian’s εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν. Now, if Seneca’s version is the more reliable (as I believe), the fact that it is missing the ‘anti-Parmenidean’ “we are and are not” could involve the inauthenticity of a textual element that could explain why Parmenides argued against Heraclitus. The expression εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν, in fact, endorses the combination of εἶναι and μὴ εἶναι, which is clearly at odds with Parmenides’ κρίσις between them. But are we sure that there is no trace in Seneca’s text of this εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν?

Whatever εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν means, the implied subject is “we,” meant as human-kind (other interpretations do not seem to make sense). Although Seneca does not quote the sentence, his *Epistula* still contains a meaningful consideration of human beings and their ever-changing essence (*ego ipse, dum loquor mutari ista, mutatus sum (...)* *Hoc in*

*amne manifestius est quam in homine: sed nos quoque non minus velox cursus praetervehit, et ideo admiror dementiam nostram, quod tantopere amamus rem fugacissimam, corpus, timemusque, ne quando moriamur, cum omne momentum mors prioris habitus sit: vis tu non timere, ne semel fiat, quod cotidie fit*<sup>31</sup>). Furthermore, such a consideration could partially arise from the εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν, which – in this case – presumably was in his source<sup>32</sup>. If the verb “to be” in “we are and are not” is taken to mean what human beings really are, that is, their way of being, then εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν can be understood as expressing the ever-changing condition of that way of being, which is what Seneca explores in his letter. Just like the river, human beings constantly change: they are a certain way, and then they shift to be a different way. Therefore, just like the river into which they cannot step twice, they cannot be the same on two different occasions. Thus, it is quite possible that Seneca’s source contained εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν, and that in writing his letter, he drew, in part, his inspiration from it, even though he does not mention it explicitly.

In this respect, it is interesting to note that the authors who quote these three ‘Heraclitean’ fragments concerning the river, viz. B 12, B 91 and B 49a, somehow connect them to the human beings or souls and their changing essence. In his discussion of Heraclitus B 12, Cleanthes states that, according to Heraclitus (καθάπερ Ἡράκλειτος<sup>33</sup>), the constant change of the river is related to that of ψυχαί, which – thorough exhalations – are always new (νεαραί).<sup>34</sup> In reference to Heraclitus B 91, Plutarch asserts that it is impossible both to step into the same river twice, and to find a mortal essence in the same condition on two separate occasions (οὐδὲ θνηθῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξιν), due to its constant change (μεταβολή).<sup>35</sup> Finally, we have already seen that Seneca draws

<sup>31</sup> Sen. *Ep.* 58, 22–24: “I myself, while saying that these things are changing, have changed (...) This is more apparent in a river than in a person: but even we are carried away by a current that is no less swift, and therefore I am puzzled by our madness, which makes us so strongly love something as fleeting as the body and fear that we will die one day, whereas every moment is the death of the prior state: you should not fear that what happens daily will happen once.” Cf. Inwood (2007: 128–132),

<sup>32</sup> As Capizzi (1990: 75) rightly points out, Seneca’s mention of Heraclitus follows his explanation to Lucilius about Plato’s view that sensible things are everchanging (*quidquid vides, currit cum tempore, nihil ex his quae videmus, manet*). This leads Seneca to mention Heraclitus and the ever-flowing river. In doing so, Seneca changes perspective: from the changing nature of things (on which Seneca’s discussion of Plato’s view primarily focuses) to that of human beings (with which the quotation of Heraclitus’ flowing river has to do). It thus seems that in this passage Seneca indirectly shows (and reads as well) a difference in the interpretation of ontological change, which relates to the distinction between the emphasis on the constant becoming of things (the well-known πάντα ῥεῖ, absent in that form in Heraclitus’ genuine fragments) typical of the later Heraclitean tradition (with which Plato himself deals, e.g., *Pl. Cra.* 402a; *Tht.* 160d) and its original meaning in Heraclitus, who at least does not prioritize such an emphasis. On Seneca’s ontology in light of Plato’s, also arising from this *Epistula*, cf. Brunschwig (1994: 110–111); Mansfeld (1992: 84–108) and Rashed (2021: 177–182).

<sup>33</sup> Mansfeld (1967: 14), thinks that this expression means that it was authentic Heraclitus; Viano (2002: 154–155), thinks differently.

<sup>34</sup> For more detailed information about Heraclitus B 12 and the context of this reference to it, cf. Marcovich (1967: 137); Tarán, (1999: 21–22); F. Fronterotta (2012: 72–73).

<sup>35</sup> For Heraclitus B 91, and for its context in Plutarch’s work, cf. Kirk (1954: 382–384); Robinson (1987: 139–142); Kahn (1979: 168–169); Bollack, Wismann (1972: 268–269); Conche (1986: 459–462); Fronterotta, (2012: 80–84). It is interesting to note, if only briefly, that Plutarch emphasizes the theme of ‘twice in time’ as a means of attesting to the change by applying it twice: once to the river and once to mortal essence. Even here,

a connection between the flowing of the river and the transitory status of human beings in his discussion of Heraclitus B 49a. We cannot be certain how reliable these testimonia are, and further inquiries could even show that they are not as closely related as they might appear; nevertheless, they undeniably draw on (more or less) common ground, and their similarity cannot be simply a coincidence.

Nevertheless, the fact that Seneca could have interpreted εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν in Heraclitus B 49a in this way does not necessarily mean that this was its original meaning. As Calogero has observed, “we are and are not” in Heraclitus the Grammarian’s text could refer to an implied “into the same river,” which is explicitly stated in the first part of the fragment: “(into the same river) we are and are not,” just like “into the same river we step and do not step.” To support his proposal, Calogero pointed to the abrupt change in subject, i.e., moving from the river to human beings, that interpreting the εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν as referring to the transitory nature of human beings would entail. Against the interpretation of εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν as meaning ‘into the same river we are and are not,’ one could point out that an ἐν is missing alongside εἶμεν. However, Calogero notes that the missing ἐν for εἶμεν/οὐκ εἶμεν could be implied by the preceding ἐμβαίνομεν/οὐκ ἐμβαίνομεν.<sup>36</sup>

To sum up, deferring further – and more detailed – analysis of this issue to a later study, Seneca’s *Epistula* contains a thesis about the transient nature of human beings that aligns well with a certain reading of εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν. This could support the presence of εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν in Seneca’s text. On the other hand, the very purpose of Seneca’s *Epistula* would have made the citation of εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν highly pertinent as well: a Heraclitean *sumus et non sumus* would surely have made Heraclitus’ inclusion in the discussion more relevant. Therefore, Seneca’s silence may also lead one to believe that his source did not contain that part of the text; otherwise, Seneca would have mentioned it. Although this latter point has merit, it is equally true that nothing precludes the possibility that Seneca may have employed the direct quotation concerning the figure of the river while using the second part as supplementary material for his discourse on the transitory nature of human beings, without mentioning it directly.

In any case, it is not necessary to decide here what εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν might actually mean in Heraclitus, as it is not essential to our inquiry. The crucial point is that it is quite possible that this combination of being and not being was present in Heraclitus’ work, and that it may have led Parmenides – who drew a clear distinction between εἶναι and μὴ εἶναι – to polemicize against this work and its author’s views.

But even if it is not necessary to pass judgment on Calogero’s interpretation of εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν, we can still accept his arguments about the reliability of Seneca as source for Heraclitus. Before examining Calogero’s argument, it is nevertheless impor-

---

it seems difficult to believe that the motif of the δῖς was not present in his source, since he applies it to these two topics.

<sup>36</sup> Cf. Calogero (2012: 84, n. 49).

tant to note how Seneca explains the fragment in question through *enim*: after quoting *in idem flumen bis descendimus et non descendimus*, he immediately adds *manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est*, “the name of the river remains the same, the water has passed on.” In a concise but highly incisive manner, Inwood remarks that, according to Seneca, the stability of the river is found in its name.<sup>37</sup> Seneca’s explanation of the fragment must not be overlooked. First, its emphasis on the fact that the name of the river remains the same can further justify the crucial *bis* in *bis descendimus et non descendimus* in the text: in terms of its name, the river remains the same, and so we step into it twice (*bis descendimus*); but in terms of its waters, the river does not remain the same, and thus we do not step into it twice (*bis non descendimus*). It is worth noting that if we refer to nothing but a single entry into the same river, so that Seneca’s *bis* would be an arbitrary addition, not only (as seen) would the already mentioned *descendimus* lose its relevance, but Seneca’s subsequent explanation concerning the name of the river would also lose its incisiveness and make less sense. In fact, just as we can better understand that the river not only changes but somehow also remains the same by stepping into it twice rather than once, we can similarly grasp the permanent identity of the river through that of its name by experiencing the river twice and noting that its name remains the same each time.

In addition, Calogero observes that Seneca’s explanation of the name of the river is not directly related to his main discussion, and that when part of a quoting author’s argument seems so, it probably derives from the quoted author’s discussion. In fact, it would have been simpler for Seneca to assert that it is the river – and not the name of the river – that remains the same, whereas its waters change. So, why does Seneca write *manet idem fluminis nomen* rather than *idem flumen*? Most likely because the discussion of the name of the river was originally found in none other than Heraclitus himself.<sup>38</sup> *De facto*, several of Heraclitus’ surviving fragments involve issues with names (ὀνόματα) and naming (ὀνομάζειν), such as Heraclitus B 32<sup>39</sup> and, more obviously, Heraclitus B

<sup>37</sup> Inwood (2007: 130).

<sup>38</sup> Cf. Calogero (2012: 72–77).

<sup>39</sup> DK 22 B 32: ἐν τῷ σοφῶν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητῆρος ὄνομα. Cf. Kirk (1954: 392–394); Kahn (1979: 267–268); Diano, Serra (1980: 163–164); Conche (1986: 243–244). I would like to briefly observe that B 32 οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει has the same structure as B 49a ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν (except that it lacks τε and that the negation of the verb precedes its affirmation, whereas in B 49a it is the opposite), and that this could constitute an additional argument in favor of the authenticity of B 49a as Heraclitean. Tarán defines such an affirmation and negation of the same verb as a ‘yes-and-no’ formula and argues that its occurrence in Heraclitus B 49a excludes the possibility of it containing a δίς. He contends that when Heraclitus employs the ‘yes-and-no’ formula, it occurs without any adverbs or qualifying expressions, as its primary function is to simultaneously assert identity and difference. In my view, however, this argument is not entirely conclusive. While Tarán correctly observes that the ‘yes-and-no’ formula always indicates opposition, the reasons for and modalities of such opposition may vary. The difference arising from distinct events over time (in this case, two instances of stepping into the river) could indeed be a significant factor in this opposition. Therefore, the use of the ‘yes-and-no’ formula in B 49a does not necessarily exclude the (explicit or implicit) presence of a qualifying δίς.

48,<sup>40</sup> where there is a contrast between what the bow is in name, i.e. life (βίος), and what it factually is, i.e. death (θάνατος). Such an opposition between an object's name and its factual identity is not so different from Seneca's *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est*: in terms of its name, the river is the same, but, in terms of facts, the river changes. Both the mentioned fragments of Heraclitus and Seneca's explanation draw the opposition between the mode of being according to name and the mode of being according to factuality. In my view, this correspondence between Heraclitus B 48 and Seneca's explanation of Heraclitus B 49a means that he can most likely be relied upon for an accurate transmission of Heraclitus B 49a: his 'Heraclitean' explanation probably means that he used texts and sources containing statements and explanations – more or less directly – from Heraclitus himself.

In this regard, it is worth recalling that Heraclitus the Grammarian – although he does not explicitly associate Heraclitus with the issue of names but rather with allegorical expression in a broader sense – also quotes fragment B 49a within a context<sup>41</sup> in which he is discussing the allegorical use of names in Homer (“aether is given the name Zeus, while he calls air Hades;” ὁ αἰθήρ προσαγορεύεται Ζεὺς, Αἴδηρ δ' ὀνομάζει τὸν ἄέρα). Immediately after mentioning Heraclitus, he quotes Empedocles, directly linking him to the use of names (“and what of Empedocles of Acragas? Does he not imitate Homeric allegory when he wishes to denote the four elements to us? [cit. DK 31 B 6]: ‘Bright Zeus, life-bringing Hera, Aidoneus / Nestis, who wets with tears a mortal spring;’ τί δ' ὁ Ἀκραγαντίνος Ἐμπεδοκλῆς; οὐχὶ τὰ τέτταρα στοιχεῖα βουλόμενος ἡμῖν ὑποσημῆναι τὴν Ὀμηρικὴν ἀλληγορίαν μεμίμηται; [cit. fr. DK 31 B 6] Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἡδ' Αἰδωνεύς / Νῆστίς θ', ἡ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον). Therefore, the context of the quotation of B 49a by Heraclitus the Grammarian also seems to suggest that it is not unrelated to the theme of naming, although there are no evident connections between the content of the fragment and this theme.

Even more crucially, it should be recalled that Cratylus, in Aristotle's account, not only corrects Heraclitus' position by reducing the number of possible entries into the same river in a way that stresses its becoming, but also believes that nothing is to be said, and merely moves his finger (καὶ οἶαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, “Cratylus also held an opinion of this sort; he ended up thinking that nothing is to be said, and only moved his finger”). Considering that Cratylus supplements the view that nothing is to be said with the use of his finger, it seems one could infer that Cratylus abandons the possibility of linguistic reference to things in favor of referencing them through pointing. If pointing to things with the finger replaces λέγειν, then this λέγειν can also be seen as referring to things by using their names. This could represent a further correction of Heraclitus' doctrine:

<sup>40</sup> DK 22 B 48: τῶ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. Cf. Bollack, Wismann (1972: 169–170); Pradeau (2002: 204–206); F. Fronterotta (2013: 264–265).

<sup>41</sup> Heraclit. *All.* 24, 1–7.

whereas in Heraclitus the names of things possess their own ontological status – which, alongside the factual nature of things, establishes one of the oppositions that governs reality – in Cratylus, names lose any ontological significance to the extent that they can be discarded, and pointing to things with the finger emerges as a more appropriate means of revealing reality. Thus, Cratylus, in contrast to Seneca’s explanation, would deny that the river’s name could ever provide proof of its stability and identity: names give deceptive impressions of stability and identity over things, whereas they actually are constantly changing and never the same. Such a difference between Cratylus’ and Seneca’s treatment of names could also provide indirect proof of the central role that names play in Heraclitus. Indeed, Cratylus’ view that it is impossible to refer to things by naming them would make much more sense by assuming as premise the ontological status conversely given by Heraclitus to names, which can show, in turn, that Seneca accurately made use of Heraclitus’ authentic texts.

Therefore, I believe that the following conclusions can be drawn from this brief study, though they may require further investigation in a more comprehensive future inquiry.

There appears to be no substantial reason to question the authenticity of fragment B 49a as genuinely Heraclitean, particularly if a pivotal criterion for its attribution to Heraclitus lies in the alignment of its content with the motif of the two entries into the river. This alignment is not merely inferable through conjecture (as seen in Heraclitus the Grammarian’s version) but is explicitly affirmed in the version of the fragment transmitted by Seneca, which directly references the notion of two entries into the river (*bis*). Seneca appears as a fairly reliable source in the transmission of Heraclitean content, as evidenced by his reference – albeit somewhat cursory – to the Heraclitean theme of names through the mention of the river’s name (*fluminis nomen*).

Furthermore, there is no basis to preclude the possibility that the fragment’s text originally included the motif of “we are and are not,” εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν, which is present in the version transmitted by Heraclitus the Grammarian but omitted by Seneca. Even Seneca, whose version omits this part, develops an argument starting from the citation of Heraclitus B 49a that makes it more than plausible that he might have read this part in the text.

If the phrase “we are and are not,” i.e., the combination of being and not being, was present in Heraclitus’ work, then there is no basis to exclude the possibility that it was read by Parmenides. Such an encounter could have stimulated – or at least contributed to stimulating – Parmenides’ reflection on being and not being, and his development of the κρίσις between the two, also as a reaction to their declared κῶσις in Heraclitus’ text.

### **Heraclitus’ κῶσις of being and not being as inspiration (and polemical target) for Parmenides’ κρίσις between εἶναι and μὴ εἶναι?**

Since this inquiry aims, in part, to reconsider the possibility that Parmenides was familiar with and criticized Heraclitus, it is worth examining Calogero’s observations on what

εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν in Heraclitus B 49a *cannot* mean, rather than what it could mean. In fact, we could understand it as a declaration of the transitory and uncertain status of human beings, or, less drastically, as the statement that we cannot be in the same river twice, as Calogero himself understands it. Certainly, the κρῖσις and the mutual opposition of εἶναι and μὴ εἶναι – both of which are present in εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν – cannot be as relevant as in Parmenides,<sup>42</sup> whose κρῖσις condemns them and the things subject to them to ontological inconsistency and fallacy. According to Parmenides, opposition between being and not being means contradiction and, therefore, ontological inconsistency. In addition, the antithesis between being and not being is the root of every possible opposition: this is one of the reasons why, as known, his way of Truth means dissolving this opposition by affirming ἔστι and, at the same time, excluding μὴ εἶναι<sup>43</sup> (Parmenides B 2.3: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι).

In Heraclitus' view, things are radically different. First, oppositions play a totally different role in his extant texts: they are ontologically positive, being opposed the very nature of reality. Second, the antithesis between εἶναι and μὴ εἶναι cannot be the main opposition, implied in all the other contrasts, since the Parmenidean tenet that being and not being are mutually exclusive – which makes the opposition between them the main one – has not yet been established. In Heraclitus, this opposition is just one among many:<sup>44</sup> it could not be otherwise, as it achieves its central meaning through Parmenides' meditation on εἶναι and μὴ εἶναι.<sup>45</sup> However, this difference in meaning does not rule out the possibility that Parmenides read Heraclitus' εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν in light of his κρῖσις (ἔστι or οὐκ ἔστι) and polemicized against this concept expressed by Heraclitus' words. Moreover, we also cannot exclude the possibility that Parmenides' reading of Heraclitus B 49a was one of the reasons that led him to develop his κρῖσις, so that he could refute the contradiction he read in the view that something "is and is not."

It is impossible here to explore the ways in which, starting from Heraclitus' combination of being and not being, Parmenides may have developed his ontological framework, which, in contrast, entails the complete affirmation of being and the total exclusion of not being (with the former achieved through the latter<sup>46</sup>). Nevertheless, it is possible to hypothesize some ways in which Parmenides' reception of Heraclitus – and especially his reaction to the antinomies emerging from Heraclitus' work, notably the antinomy of being and not being – may have influenced the epigonal reappropriations of Heraclitus'

<sup>42</sup> Calogero (2012: 77): "Eracito non può dare speciale rilievo, tra i suoi binomi antinomici, a quello dell'essere e del non essere, perché l'essere, nella sua assolutezza, non è una realtà del suo orizzonte mentale, dovendo ancora essere creato da quella stessa riflessione eleatica a cui le sue formulazioni daranno massimo impulso."

<sup>43</sup> Cf. Cordero (2004: 37–57); Palmer (2009: 63–66).

<sup>44</sup> E.g. fr. DK 22 B 10; B 67.

<sup>45</sup> In my view, Calogero (2012<sup>2</sup>: 85–93); Kahn (1968/69: 700–724: 722); Mourelatos (1970) and Aubenque (1987: 102–134) are still among the best inquiries devoted to Parmenides' meditation on being.

<sup>46</sup> E.g. DK 28 B 8.14–17.

doctrine, particularly the emphasis, as attested, that later Heracliteanism conferred on the concept of becoming and change.

Most likely, Parmenides' reading of Heraclitus in light of his κρίσις between being and not being cast Heraclitus's philosophy not only as oppositional, but also antinomic and self-contradictory. It could even explain why Heraclitus' followers later decided to downplay his thesis on oppositions and to highlight his idea of flux: I am becoming convinced that after Parmenides made opposition a hallmark of ontological inconsistency, defending Heraclitus' doctrine meant weakening its theory of oppositions and, at the same time, starkly underscoring its thesis on becoming.<sup>47</sup>

As mentioned at the outset, one of the fragments in which Parmenides critiques the combination of being and not being is B 6.8–9, where he blames those who have established and consider that being and not being are both the same and not the same. (B 6.8–9: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται/κοῦ ταῦτόν). Determining the precise meaning of the difficult-to-interpret Parmenides B 6.8–9 is an investigation that cannot be pursued here<sup>48</sup>. Therefore, I shall limit myself to highlighting that Parmenides' text, which unfolds between affirmation and negation (πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι), identity and difference (ταῦτὸν (...) κοῦ ταῦτόν), echoes that of Heraclitus<sup>49</sup> B 49a, which, in turn,

---

<sup>47</sup> It does not mean that the Heraclitean 'theory' of oppositions has been totally neglected by those who drew inspiration from Heraclitus. For instance, according to Diogenes Laërtius, Protagoras – whose references to Heraclitus' assumptions are attested by the main sources of his thought: Plato (*Thet.* 152c–e); Aristotle (*e.g. Metaph.* 1009a6: δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος (...) εἶτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ – πολλοὶ γὰρ τάναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοισ, καὶ τοὺς μὴ ταῦτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῖσθαι νομίζουσιν· ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι); and finally Sextus Empiricus (*P.* I, 216–219) – claimed that on any matter there are two λόγοι opposed to one another (D.L. IX 51 [= DK 80 B 6a]: δύο λόγοι εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοισ). Such a position clearly recalls Heraclitus' view that things have an oppositional nature. On this point, which cannot be further addressed here, cf. Brancacci (2011: 100–101); Bárány (2006: 322); Declava Caizzi (1988); Adomenas (2006); V.A. Valenti, (2017: 200–205); Di Lanzo (2015: 270–278).

<sup>48</sup> I have attempted to provide some details regarding these verses in Franchi (2017: 216–218).

<sup>49</sup> It is interesting to note that this development of affirmation and negation, identity and difference, persists even if instead of following the classical translation of these verses (*e.g.*, Cordero [2004: 192]: “who consider that being and not being are the same and not the same”), one chooses to translate them following what Reinhardt (1916: 87) suggested, that is, putting a comma after οὐκ εἶναι, in order to make ταῦτὸν and οὐ ταῦτόν two additional elements and no longer as predicates of πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι. The resulting translation can be the one found in Cornford (1939: 32): “who have determined to believe that it is and that it is not, the same and not the same” or in Beaufret, Riniéri (1955: 81): “pour qui l' être et aussi bien le non-être, le même et ce qui n'est pas le même, font loi” (explicitly declaring to follow Reinhardt's proposal). For my part, I would like to point out that Simplicius, who is our only source for Parmenides' B 6, in his only full quotation of the fragment (*in Physica*, 116, 25–117, 14) introduces it by stating that it demonstrated how Parmenides asserted that “both members of a contradictory proposition are not simultaneously true” (ἀντίφρασις οὐ συναληθεύει) by condemning “those who combine antinomic elements” (τοῖς εἰς ταῦτόν συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα). Such an introduction seems to show that Simplicius himself understands B 6.8–9 in the same way the traditional translation of it does. For instance, Simplicius refers to ἀντίφρασις, which requires two contradictory statements that can easily be found in Parmenides' text by understanding πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν (...) κοῦ ταῦτόν as stating both “being and not being are the same” and “being and not being are not the same,” instead of “being and not being, the same and not the same.”

reflects the structure of several other of his fragments.<sup>50</sup> These are some of the reasons why, in Parmenides B 6. 8-9, several scholars have seen a criticism against certain aspects of Heraclitus' doctrine. However, from both a historical and theoretical point of view, an aspect can be emphasized: since Heraclitus' philosophy asserted not only the concept of becoming – as Plato's *Theaetetus* shows, by declaring that not only Heraclitus, but also all thinkers except Parmenides (πλήν Παρμενίδου) agreed on becoming<sup>51</sup> – but also (and probably even more) the concept of oppositions,<sup>52</sup> then the main target of Parmenides' attack on δίκρανοι in B 6.8–9 is not the concept of becoming – against which he nevertheless argued<sup>53</sup> – but the concept of opposition. Nor could it maybe be otherwise, as the emphasis on Heraclitus' flux probably took root after Parmenides and, at least in part, because of him. In Parmenides' time, polemicizing against oppositions mainly meant polemicizing against Heraclitus, whereas polemicizing against becoming meant polemicizing against all the ιστορία περὶ φύσεως. Not by coincidence, in Plato's *Phaedo*, this ιστορία takes the ontological becoming for granted, as it aims to know “the causes of each thing” (εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου), that is, “the reason why something comes to be, perishes and is” (διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι<sup>54</sup>).

<sup>50</sup> E.g. DK 22 B 10; B 32; B 51.

<sup>51</sup> Cf. Pl. *Thl.* 152d9-e5. Aristotle also provides an account on Heraclitus' theory of γένεσις in the *De Caelo*, where he does not portray the Ephesian thinker as the most radical proponent of unceasing becoming. According to Aristotle, Heraclitus is said to believe that while everything else changes and flows, something underlying remains constant (Arist. *Cael.* 298b29-31: τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι (...) καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν (...) ἐν δὲ τί μόνον ὑπομένειν). This suggests that Heraclitus' concept of becoming does not encompass all of reality and that he is not as radical a 'thinker of becoming' as sometimes portrayed. For instance, Aristotle describes Hesiod's theory of becoming as more radical than Heraclitus', as Hesiod is said to believe that everything is subject to becoming without exception. Similarly, in Plato's *Sophist* (*Sph.* 242d-e), Heraclitus (referred to as 'the Ionian Muses') is depicted as less radical compared to Empedocles (referred to as 'the Sicilian Muses') with respect to becoming. Empedocles presents a scenario characterized by alternating opposites over time, whereas Heraclitus claims their simultaneous coexistence. Cf. Hülsz Piccone (2013). Conversely, Parmenides' exceptional position on becoming – denying ontological becoming, as stated by Plato in the *Theaetetus* – is confirmed by Aristotle in *Cael.* 298b14-24, where Parmenides (along with Melissus) is described as the only philosopher who completely denies generation, perishing, and change (ὄλωσ ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν; οὐθέν γάρ οὔτε γίγνεσθαι φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων). To summarize, the testimonies of Plato and Aristotle do not seem to portray Heraclitus as the radical philosopher of becoming, but rather Parmenides as the radical denier of becoming. Indeed, Aristotle also provides differing accounts of Parmenides. For example, in *Metaph.* 986b27–987a2, the Eleatic thinker is also said to admit generation, as he is “compelled to follow the appearances” (ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις) and posits “two causes and two principles” (δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχάς). Nevertheless, in Franchi (2023) I have tried to show how this does not imply that, according to Aristotle, Parmenides also admitted – and elaborated a theory of – generation. On this point, cf. also Clarke (2019: 166–170).

<sup>52</sup> E.g. DK 22 B 10; B 12; B 41; B 48; B 51; B 53; B 60; B 61; B 62.

<sup>53</sup> E.g. DK 28 B 8.3–21.

<sup>54</sup> Pl. *Phd.* 95e–100a. Cf. Mansfeld (2010a).

## BIBLIOGRAPHY

- Aa.Vv., 1952, *Varia Variorum. Festgabe für K. Reinhardt*, Münster–Köln.
- ADOMENAS, M., 2006, “Plato, Presocratics, and the Question of Intellectual Genre,” in: Sassi 2006, pp. 329–353.
- ALBERTELLI, P., 1939, *Gli Eleati*, Roma.
- AUBENQUE, P., 1987, *Études sur Parménide, vol. II: Problèmes d’interprétation*, Paris.
- BÁRÁNY, I., 2006, “From Protagoras to Parmenides: A Platonic History of Philosophy,” in: Sassi 2006, pp. 305–327.
- BARNES, J., MIGNUCCI, M. (ed.), 1988, *Matter and Metaphysics*, Napoli.
- BARQUE, L., 2015, “Heraclitism and Heraclitus in Plato’s Cratylus,” *Archai* 15, pp. 135–141.
- BEAUFRET, J., RINIÉRI, J. J., 1955, *Le Poème de Parménide*, Paris.
- BERNAYS, J., 1850, “Heraklitische Studien,” *Rheinisches Museum für Philologie* 7, pp. 90–116.
- BEURRECOS FRANK, B., 2020, “Parmenides and Heraclitus revisited. Palintropic Metaphysics, Polymathy, and Multiple Experience,” *Anais de Filosofia Clássica* 14, pp. 37–70.
- BICKNELL, P. J., 1966, “Dating the Eleatics,” in: Kelly 1966, pp. 1–14.
- BOLLACK, J., WISMANN, H., 1972, *Héraclite ou la séparation*. Paris.
- BOSSI, B., ROBINSON T. M. (ed.), 2013, *Plato’s Sophist revisited, sez. II, Parricide: Threat or Reality?*, Berlin–Boston.
- BRANCACCI, A., 2011, “La ‘dottrina riservata’ di Protagora (Plat. *Theaet.* 152c7–e1),” *Méthexis* 24, pp. 87–108.
- BRUNSCHWIG, J., 1994, “The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology,” in: J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, pp. 92–157.
- CALOGERO, G., 1932, *Studi sull’Eleatismo*, Roma.
- CALOGERO, G., 2012<sup>2</sup>, *Storia della logica antica*, Pisa.
- CAPIZZI, A., 1990, “Il ‘Fiume’ eracliteo secondo Seneca,” *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica* 35, pp. 71–76.
- CASTON, V., GRAHAM, D. (ed.), 2002, *Presocratic Philosophy. Essays in honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot.
- CERRI, G., 1999, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano.
- CHERNISS, H., 1935, *Aristotle’s criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore.
- CLARKE, T., *Aristotle and the Eleatic One*, 2019, Oxford.
- CONCHE, M., 1986, *Héraclite. Fragments*, Paris.
- CORDERO, N. L., 2004, *By being, it is. The thesis of Parmenides*, Las Vegas.
- CORNFORDE, F. M., 1939, *Plato and Parmenides, Parmenides’ Way of Truth and Plato’s Parmenides. Translated with an Introduction and a Running Commentary*, London.
- COVOTTI, A., 1934, *I Presocratici*, Napoli.
- DECLIVA CAZZI, F., 1988, “La ‘materia scorrevole’. Sulle tracce di un dibattito perduto,” in: Barnes, Mignucci 1988, pp. 425–470.
- DE MARCHI, E., 1905, *L’ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate*, Torino.
- DIANO, C., SERRA, G., 1980, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, Milano.
- DIELS, H., 1876, “Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronik,” *Rheinisches Museum* 31, pp. 1–54.
- DIELS, H., 1902, *Apollodoros Chronik. Eine Sammlung der Fragmente*, Berlin.
- DI LANZO, D., 2015, “Il frammento 80 B 1 di Protagora. Sul conoscere,” *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 94–96, pp. 264–280.
- FRANCHI, L., 2017, “Alcune osservazioni sul procedimento logico di Parmenide,” in: Vassallo 2017, pp. 199–226.

- FRANCHI L., 2023, "L'apparente contraddizione nel resoconto di Aristotele su Parmenide," in: Pulpito, Berrucos Frank 2023, pp. 157–174.
- FRONTEROTTA, F., 2012, "I fiumi, le acque, il divenire. Su Eraclito, fr. 12, 49A, 91 DK [40, 40c2, 40c3 Marcovich]," *Antiquorum Philosophia* 6, pp. 71–90.
- FRONTEROTTA, F., 2013, *Eraclito. Frammenti*, Milano.
- FRONTEROTTA, F., 2015, "Eraclito, il divenire e la dossografia platonico-aristotelica," *Archai* 15, pp. 117–128.
- GALEOTTI, D., 2021 "Nomothesia e Sophia in Eraclito. Considerazioni filosofiche e storiche," *La Cultura* 59, pp. 181–199.
- GADAMER, H. G., 1952, "Retrakationen zum Lehrgedicht des Parmenides," in: Aa.Vv. 1952, pp. 58–68.
- GIANNATONI, G., 1988, "Le due vie di Parmenide," *La Parola del Passato* 43, pp. 207–221.
- GIGON, O., 1945, *Untersuchungen zu Heraklit*, Basel.
- GOMPERZ, H., 1924, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen*, Leipzig–Wien–Zürich.
- GRAHAM, D., 2002, "Heraclitus and Parmenides," in: Caston, Graham 2002, pp. 27–44.
- HÜLSZ PICCONE, E. (ed.), 2009, *Nuevos Ensayos sobre Heráclito, Actas del segundo Symposium Heracliteum*, Mexico City.
- HÜLSZ PICCONE, E., 2009a, "Flujo y logos. La imagen de Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeteto*" de Platón," in: Hülsz Piccone 2009, pp. 361–390.
- HÜLSZ PICCONE, E., 2013, "Plato's *Ionian Muses: Sophist 242d*," in: Bossi, Robinson 2013, pp. 103–115.
- INWOOD, B., *Seneca Selected Philosophical Letters*, Oxford, 2007.
- KAHN, C. H., 1968/69, "The thesis of Parmenides," *Review of Metaphysics* 22, pp. 700–724
- KAHN, C., 1979, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge.
- KAHN, C. H., 2009, *Essays on Being*, Oxford.
- KELLY, M. (ed.), 1966, *For Service of Classical Studies, Essays in Honor of F. Letters*, Melbourne.
- KIRK, J. S., 1954, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge.
- LEVI, A., 1927, "Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della Δόξα," *Athenaeum* 5, pp. 269–287.
- LOENEN, J. H. M. M., 1959, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen.
- LOEW, E., 1930, "Das Lehrgedicht des Parmenides. Eine Kampfschrift gegen die Lehre Heraklits," *Rheinisches Museum für Philologie* 79, pp. 209–214.
- MANSFELD, J., 1964, *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt*, Assen.
- MANSFELD, J., 1967, "Heraclitus in the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers," *Mnemosyne* 20, pp. 1–29.
- MANSFELD, J., 1992, *Heresiography in Context*. Leiden–New York–Köln.
- MANSFELD, J., RUNIA, D. T., 2010, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. 3: *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden–Boston.
- MANSFELD, J., 2010a, "Physical Doxai in the Phaedo," in: Mansfeld, Runia 2010, pp. 183–201.
- MARCOVICH, M., 1967, *Heraclitus. Greek. Text with a Short Commentary (editio maior)*, Merida.
- MARCOVICH, M., MONDOLFO, R., TARÁN, L., 2007, *Eraclito. Testimonianze, imitazioni e frammenti*, Milano.
- MONDOLFO, R., 1961, "Testimonianze su Eraclito anteriori a Platone," *Rivista critica di Storia della Filosofia*, pp. 399–424.
- MOURAVIEV, S. N., 2006, *Heraclitea. Recensio: Fragmenta*, Vol. I–III, Sankt Augustin.
- MOURELATOS, A.D.P., 1970, *The Route of Parmenides*, Yale.
- NEHAMAS, A., 2002, "Parmenidean Being/Heraclitean Fire," in: Caston, Graham 2002, pp. 45–64.

- PALMER, J., 2009, *Parmenides and presocratic philosophy*, Oxford.
- PATIN, A., 1899, "Parmenides im Kampfe gegen Heraklit," *Jahrbuch für klassische Philologie*, Supplementband 25, pp. 489–660.
- PRADEAU, F., 2002, *Héraclite. Fragments [Citations et témoignages]*, Paris.
- PULPITO, M., BERRUECOS FRANK, B. (ed.), 2023, R. McKirahan et al., *Aristoteles and the Eleatics. Aristotele e gli Eleati*, Baden-Baden.
- RAMNOUX, C., 1959, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris.
- RASHED, M., "Posidonius et le traité d'Albinus *Sur les incorporels*," *Elenchos* 42, pp. 165–198.
- REALE, G., 2011, *Zeller-Mondolfo. Gli Eleati*, Milano.
- REINHARDT, K., 1916, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn.
- ROBINSON, T. M., 1987, *Heraclitus. Fragments*, Toronto.
- RUSSELL, D. A., KONSTAN, D., 2005, *Homeric Problems*, Atlanta.
- SASSI, M. M. (ed.), 2006, *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei presocratici. The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics*, Pisa.
- TARÁN, L., 1965, *Parmenides*, Princeton.
- TARÁN, L., 1999, "Heraclitus: the River Fragments and their Implications," *Elenchos* 20, pp. 9–52.
- ÜBERWEG, F., 1953, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Vol. I), Basel.
- UNSTERSTEINER, M., 1958, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze.
- VASSALLO, C. (ed.), 2017, *Physiologia. Topics in Presocratic Philosophy and its Reception in Antiquity*, Trier.
- VERDENIUS, W.J., 1942, *Parmenides: Some Comments on his Poem*, Groningen.
- VLASTOS, G., 1955, "On Heraclitus," *The American Journal of Philology* 76, pp. 337–378.
- ZELLER, E., 1892<sup>3</sup>, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig.

LEONARDO FRANCHI  
/ Tor Vergata University of Rome /  
franchi.leonardo5@gmail.com

### Seneca's Heraclitus DK 22 B B 49a and Parmenides

Several scholarly inquiries have explored the possibility that Parmenides was acquainted with Heraclitus and engaged in polemics against him, in light of the fact that their respective chronologies do not preclude this scenario. However, with few exceptions, the debate remains polarized between two main positions: the first contends that Heraclitus and Parmenides were likely unaware of each other, or at least that no conclusive evidence exists to prove their acquaintance; the second posits that Parmenides was indeed aware of Heraclitus and argued against him. This paper focuses on Heraclitus B 49a DK to offer additional, albeit measured, support for the latter position and to suggest a hypothesis, at least a partial one, concerning the origins of Parmenides' κρίσις between εἶναι and μὴ εἶναι.

### KEY WORDS

Heraclitus; Parmenides; Heraclitus' becoming; Parmenides' κρίσις; Heraclitus' river fragments; Seneca.



# Cosa è esterno alla mente stoica?\*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.20

MICHELE ALESSANDRELLI

*/ Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee /*

In questo contributo voglio prendere in esame a grandi linee il modo in cui si declina e articola il rapporto che l'anima stoica intrattiene con ciò che è "esterno" ad essa.

A tale scopo bisogna stabilire cosa è esterno all'anima stoica in un senso non banale ma filosoficamente rilevante.

Questo senso filosoficamente rilevante di ciò che è esterno all'anima stoica si definisce in relazione alle proprietà fisiche e cognitive più importanti dell'anima stoica medesima.

È opportuno, pertanto, prendere le mosse da un resoconto di queste proprietà. Come punto di partenza voglio assumere la tesi stoica dell'origine "esterna" dell'anima.

In Plutarco leggiamo:

Pensa (Crisippo) poi che il feto (βρέφος) per natura sia nutrito nell'utero come un vegetale (φυτόν): ma che quando esso venga partorito, raffreddato dal contatto con l'aria e temprato muti

---

\* Questo saggio è stato presentato sotto forma di talk al Seminario 'Aristotele e gli Stoici: prospettive sull'anima' (14–15 Giugno 2021) organizzato da Università Ca' Foscari di Venezia e coordinato da Melania Cassan e Flavia Farina. Ringrazio in particolare Francesca Alesse, Melania Cassan, Jean-Baptiste Gourinat e Diego Zucca per le loro osservazioni.

lo spirito vitale e divenga un essere animato (τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῶον); per cui l'anima (ψυχή) non ha questo nome per convenzione ma dal termine "raffreddamento" (ψύξις)<sup>1</sup>.

Il passaggio dall'interno all'esterno corrisponde al passaggio dall'essere lo pneuma un φυτόν all'essere lo pneuma una ψυχή. Hierocle stoico, sulla scia di Crisippo, afferma qualcosa di simile all'inizio dei suoi *Elementi di etica*:

Per tutto questo tempo – intendo il tempo dal concepimento fino alla nascita – rimane natura (l'embrione), cioè pneuma, che si è trasformato da seme che era e si sviluppa sistematicamente dal suo inizio al suo fine. In effetti, nel suo stadio iniziale la natura è pneuma di tipo piuttosto compatto, notevolmente distante dall'anima; ma più tardi, quando si avvicina al momento della nascita, si assottiglia, in quanto viene ventilata dai continui sforzi, e, per quel che riguarda la quantità, è anima. Perciò dunque, quando arriva alla soglia, si adegua all'ambiente circostante, così che, come temprata da quello, si trasforma in anima (...) la natura del feto, ormai divenuto maturo, non è tarda a trasformarsi in anima allorché si imbatte nell'ambiente circostante<sup>2</sup>.

Questi due passi presuppongono la versione stoica della dottrina della *scala naturae*<sup>3</sup>.

La *scala naturae* stoica rappresenta una gerarchia di livelli ontologici basata sull'attività e sulla struttura dello pneuma. A un livello inferiore di organizzazione e concentrazione, lo pneuma genera una semplice coesione nella materia in cui si trova, mantenendo l'integrità dei singoli corpi e unificandoli. Questo stato di coesione e stabilità è definito *hexis*, o stato coesivo. Il flusso dello pneuma all'interno di ciascun corpo segue un movimento interno bidirezionale, andando dal centro dell'oggetto alla sua periferia e viceversa, in modo continuo. Secondo gli Stoici, anche gli oggetti più stabili sono caratterizzati da questo movimento interno. Il legno e le pietre sono esempi di oggetti che possiedono *hexis*.

Quando lo pneuma in un corpo raggiunge un grado più elevato di attività, si manifesta come *physis*, o natura. Gli esseri che possiedono la *physis* hanno la capacità di crescere e riprodursi, ma non possiedono facoltà cognitive. Lo pneuma che si identifica con la *physis* garantisce inoltre la stabilità e la coesione proprie della *hexis*. Secondo gli Stoici, nella *scala naturae* ogni livello ontologico superiore integra e utilizza le funzioni del livello sottostante. Le piante sono chiari esempi di organismi che hanno sia *hexis* sia *physis*. È a questo livello che si colloca il feto intrauterino, vero e proprio organismo vegetale.

Lo stadio successivo di questa gerarchia di livelli pneumatici è l'anima. I segni caratteristici di questo livello di organizzazione sono la presenza dell'impulso e della *phantasia*

<sup>1</sup> Plut. *Stoic. rep.* 1052F (SVF 2.806 [Arnim 1964]).

<sup>2</sup> Hierocl. col. 1, 12-27 (trad. Bastianini leggermente modificata).

<sup>3</sup> Una ottima sintesi della dottrina stoica della *scala naturae* è contenuta nella voce di Rubarth (2023), che qui riassume.

(qui da intendersi nel senso di percezione). Gli animali non razionali hanno *hexis*, stato coesivo, *physis*, una natura organica, e *psyche*, anima. Questo livello si produce grazie al contributo dell'ambiente circostante esterno. Questo significa che la *psyche*, comune ai viventi razionali e non razionali, non preesiste al mondo esterno. Il mondo esterno, inteso come ambiente circostante, ha pertanto un ruolo costitutivo nei confronti dell'anima basicamente intesa. Va subito detto che l'anima era concepita dagli Stoici in due modi: come ciò che tiene unito l'intero composto (il composto per l'appunto di anima e corpo) e come egemonico, la parte superiore dell'anima, preposta nei viventi razionali all'adempimento delle funzioni cognitivamente più elevate<sup>4</sup>. Due sono le osservazioni da fare a proposito di questa distinzione. La prima è che l'anima intesa nel primo senso, quando il composto è un composto umano, era chiamata "uomo" da Cleante<sup>5</sup>. La seconda ha a che fare con il fatto che a questo livello, il terzo, le funzioni più elevate (connesse nei viventi razionali all'insorgenza del *logos*) ancora non ci sono. Questo ha come conseguenza importante che tutti i viventi, sia razionali sia non razionali, abbiano un egemonico<sup>6</sup>. L'egemonico ha diverse qualità intrinseche corrispondenti a impulso, *phantasia* e assenso<sup>7</sup>. Queste tre qualità o capacità sono proprie di tutti i viventi.

Solo gli esseri umani e gli dèi possiedono il più alto livello di attività pneumatica, la ragione (*logos*). La ragione era concepita dagli Stoici come un insieme di nozioni e prenozioni<sup>8</sup>; questo livello è caratterizzato dall'uso del linguaggio<sup>9</sup>. In effetti, la differenza tra gli animali e gli umani è che gli umani sono capaci di pensiero e che questo pensiero è linguistico<sup>10</sup>. Il pensiero umano esibisce una struttura sintattica e proposizionale al modo del linguaggio. Gli Stoici concepivano il pensiero nei viventi razionali come una forma di discorso interno<sup>11</sup>.

Sulla base della *scala naturae* è evidente e persino scontato che ha un senso parlare di ciò che è esterno all'anima unicamente in riferimento ai livelli terzo e quarto. È solo a questa altezza, infatti, che entrano in scena le facoltà o qualità (se possiamo chiamarle così) che consentono l'accesso a ciò che è esterno all'anima, compreso il proprio corpo<sup>12</sup>.

Si tratta allora di capire cosa è esterno all'anima propria di tutti i viventi e cosa invece è esterno all'anima propria dei soli viventi razionali, cioè all'egemonico trasformato

<sup>4</sup> S.E. M. 7.234.

<sup>5</sup> Epiph. *Adv. haeres.* 3.2.9 (SVF 1.538 [Cleante]).

<sup>6</sup> Sen. *Ep.* 121.

<sup>7</sup> LS 53K (Long, Sedley1987).

<sup>8</sup> LS 53V.

<sup>9</sup> LS 53T e 53U.

<sup>10</sup> LS 53T.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> In S.E. M. 7.234, come visto, si trovano le due accezioni stoiche di anima, la prima delle quali intende l'anima come ciò che tiene unito il composto di anima e corpo. C'è quindi un senso di anima, non il più importante (il più importante essendo quello di egemonico), un senso in cui l'anima sembra per lo meno comprendere il corpo. Da questo punto di vista il corpo non è certo esterno all'anima così intesa o almeno non lo è come lo è un oggetto esterno. Andrebbe invece meglio indagato il rapporto tra il corpo e l'anima come egemonico. Qui forse un principio di exteriorità si intravede e palesa.

dall'insorgenza del *logos*. Vedremo che in relazione all'anima umana si caratterizzano come esterne diverse cose che sono tali solo per essa (sia nella sua condizione prerazionale sia nella sua piena maturità razionale).

Per quanto riguarda il terzo livello della *scala naturae* si è visto che esso è caratterizzato dalla presenza di impulso, *phantasia*/percezione, e (in un certo senso qualificato) assenso<sup>13</sup>. Queste qualità caratterizzano tutti i viventi. Bisogna però fare subito una distinzione. Anche se nei viventi umani immaturi la razionalità non si è ancora manifestata e questo permette di accostarli ai viventi irrazionali, non si deve mai perdere di vista il fatto che i primi acquisiranno la ragione a un certo momento stabilito, mentre i secondi non raggiungeranno mai quel livello. Questo fatto si ripercuote sul modo in cui l'esteriorità si declina per gli uni e per gli altri.

Per i viventi costitutivamente irrazionali, l'accesso all'esterno ha a che fare principalmente con la ricerca dei mezzi di salvezza e l'evitamento delle minacce e dei pericoli esistenziali. In altre parole, l'egemonico irrazionale riceve una *phantasia* di un oggetto o stato di cose esterno. Se questo oggetto o stato di cose è funzionale all'autoconservazione del composto percipiente, allora la *phantasia* corrispondente sarà una *phantasia* impulsiva che induce il vivente a procacciarsi quell'oggetto o a integrarsi o permanere in quello stato di cose. Se invece l'oggetto o lo stato di cose in questione è una minaccia esistenziale per il vivente irrazionale, allora questi ne riceve una *phantasia* repulsiva che lo spinge a fuggire/distruggere tale oggetto o a dissociarsi/allontanarsi da quello stato di cose. L'assenso a questo livello è mera funzione del binomio di impulso (che può prendere una forma appetitiva o repulsiva) e *phantasia*. A dire il vero, a questo livello non è facile distinguere nemmeno tra impulso e *phantasia*, visto che quest'ultima, in quanto funzione dell'autoconservazione del vivente, ha sempre un carattere appetitivo o repulsivo. Potremmo forse ammettere, a questo livello, anche l'esistenza di *phantasiai* né appetitive né repulsive, cioè indifferenti. Si tratta di tutte quelle impressioni che hanno come oggetto cose che né favoriscono né minacciano l'autoconservazione del vivente in questione. In questo caso la differenza con l'impulso risalta forse maggiormente.

Per i viventi non ancora razionali<sup>14</sup> l'esteriorità si configura in modo diverso e decisamente più problematico, soprattutto alla luce di quanto segue. Secondo gli Stoici, ogni anima umana è partecipe della natura divina e tende sempre al bene in virtù di un impulso naturale<sup>15</sup>. L'appropriazione che è sua prerogativa, l'*oikeiosis*, non è infatti mai diretta al piacere e il fenomeno ad essa inverso, l'*allogtriosis*, non rifugge il dolore e la fatica<sup>16</sup>. La natura fornisce sempre a ogni anima umana retti impulsi<sup>17</sup>. I suoi sensi non possono essere pertanto sviati da fonti esterne e il *consensus multitudinis* non può separarla dal

<sup>13</sup> LS 530; LS 62G6.

<sup>14</sup> SVF 3.229a.

<sup>15</sup> SVF 3.229.

<sup>16</sup> D.L. 7.85–86.

<sup>17</sup> D.L. 7.89.

vero<sup>18</sup>. Tuttavia, versando la costituzione dei viventi non ancora razionali in un assetto transitorio e incompiuto, il rapporto con ciò che è esterno alle loro anime acerbe è in misura significativa mediato dalle cosiddette figure di accudimento e di formazione. Le prime provvedono o dovrebbero provvedere in modo vicario alla loro autoconservazione, le seconde favoriscono o dovrebbero favorire nel migliore dei modi la loro transizione alla piena razionalità. Gli Stoici hanno cura di sottolineare che ciò che non va per il verso giusto non riguarda (o raramente riguarda) l'accudimento e la protezione degli umani ancora immaturi, neonati e bambini, per tutto ciò che riguarda la loro autoconservazione materiale. Accudimento e protezione della prole rientrano infatti nell'*oikeiosis* e raramente vengono meno nei viventi razionali adulti in quanto espressioni tipiche dell'*amor sui*. A fare problema è invece tutto ciò che attiene all'educazione dei bambini e alla preparazione del loro passaggio alla piena razionalità<sup>19</sup>. Questo passaggio richiede infatti per i *futuri sapientes*<sup>20</sup> una istruzione appropriata che decentri piacere e dolore quali fattori primari e fondamentali dell'esistenza, i primi da ricercare a tutti i costi, i secondi da evitare a tutti i costi.

Si tratta in altri termini di sconfessare, attraverso una severa e rigorosa *eruditio a vulgo separata*<sup>21</sup>, le prepotenti e persuasive impressioni del mondo esterno circostante, nella pretesa che esse avanzano di accreditare piacere e dolore rispettivamente come bene e come male. Compito di questa *eruditio*, di questa istruzione, è porre al centro della vita e della formazione dei bambini precetti liberali che conducano alla piena acquisizione della virtù, l'*honestas*, di cui gli esseri umani hanno la prima *notitia* con la conquista della ragione. Questa istruzione è tanto più necessaria perché essa deve contrastare non soltanto lo sbandamento arrecato dalle impressioni persuasive con il loro nucleo edonistico, provenienti dalle cose esterne esperite come piacevoli o sgradevoli, ma anche quello dovuto alla cosiddetta catechesi dei conviventi, genitori compresi, che conferma erroneamente, a livello proposizionale, quelle impressioni introducendo *da fuori* nei viventi non ancora razionali la *opinio* che il piacere è il bene e il dolore è il male, *opinio* che diventa poi molto difficile da eradicare. Questa catechesi è il trionfo dell'esteriorità travicante: "tutto il male viene alle nostre anime dall'esterno"<sup>22</sup>; "Non c'è parola che al nostro orecchio non sia foriera di male"<sup>23</sup>. Essa è alimentata e diffusa da genitori, balie, poeti, scrittori, scultori, pittori, attori<sup>24</sup>.

Come si vede, nel caso dei viventi non ancora razionali l'esteriorità si declina in termini fondamentalmente ambivalenti. Dal lato positivo, c'è l'esteriorità selezionata providenzialmente dai retti impulsi naturali e procacciata dalle figure di accudimento,

<sup>18</sup> SVF 3.229b.

<sup>19</sup> SVF 3.229–231.

<sup>20</sup> SVF 3.229.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> SVF 3.235.

<sup>23</sup> SVF 3.234.

<sup>24</sup> SVF 3.229, 229b.

necessaria all'autoconservazione di bambini e neonati, e l'esteriorità esigente e benefica rappresentata dalla *eruditio a vulgo separata*, posta in essere da educatori severi e non compiacenti. Dal lato negativo, c'è l'esteriorità che si colora delle impressioni soggettive di piacere e dolore e, soprattutto, quella che si cristallizza nella *opinio* intersoggettiva che identifica il primo con il bene e il secondo con il male.

Il passaggio dal terzo al quarto livello della *scala naturae*, cioè dall'anima al *logos*, evidenzia un fatto molto importante. Sappiamo che per gli Stoici la *dianoia*, che è un altro modo di indicare l'egemonico, raggiunge la perfezione intorno al quattordicesimo anno di età<sup>25</sup>. Questa perfezione consiste nel pieno sviluppo del suo *logos*. Il *logos* a un certo punto, tra i sette e i quattordici anni, sopraggiunge nell'egemonico come *technites* di impulso, *phantasia* ed assenso<sup>26</sup>. Come scrive Anthony Long: "The Stoic doctrine is not that *logos* comes into being as a new faculty to be set alongside impulse etc. What they claim rather is that the three psychic faculties which humans share with other animals all became modified, in human beings, by *logos*"<sup>27</sup>. Questa trasformazione trova una conferma nei seguenti fatti: tutte le *phantasiai* degli esseri umani maturi sono chiamate *logikai* e come tali sono *noeseis*<sup>28</sup>, l'impulso umano anche è descritto come *logike*<sup>29</sup>, mentre l'assenso governato dal *logos* ha come proprio oggetto i *lekta*<sup>30</sup>. Su questo dovremo tornare perché la corretta identificazione degli oggetti propri rispettivamente di *phantasiai logikai*, impulsi *logikai* e assenti *logikai* è decisiva ai fini della nostra indagine e ci fornirà informazioni rilevanti sul modo in cui l'esteriorità entra in scena a questa altezza.

Se allora consideriamo la definizione crisippea di *logos*, ci accorgiamo, come dicevo, di un fatto molto interessante. Il *logos* era concepito da Crisippo come un insieme organico di nozioni e prenozioni. È stato giustamente sottolineato che nozioni e prenozioni costituiscono la pasta e la materia di cui il *logos* è fatto<sup>31</sup>. Ora, nozioni e prenozioni non erano per gli Stoici qualcosa di innato. Le prime sorgono in noi grazie all'insegnamento ricevuto (dall'esterno) e all'attenzione da noi riservata a tale insegnamento<sup>32</sup>, mentre le seconde sono invece il risultato di un processo naturale selettivo e astrattivo, basato sul confronto tra molteplici *phantasiai* di qualità corporee esterne<sup>33</sup>. In altre parole, la stoffa di cui il *logos* è fatto deve moltissimo al rapporto che l'anima discende e in stato di formazione cognitiva intrattiene con l'esteriorità rappresentata dai corpi qualificati con cui entra in commercio e dall'insieme degli insegnamenti ricevuti i quali sono costituiti da *logoi* veicolanti e significanti *lekta*. Come l'anima si forma grazie al contributo dell'ambiente circostante che la raffredda e raffina, così il *logos* si forma grazie a preno-

<sup>25</sup> D.L. 7.55.

<sup>26</sup> D.L. 7.86.

<sup>27</sup> Long (1996: 246).

<sup>28</sup> D.L. 7.51.

<sup>29</sup> SVF 3.169.

<sup>30</sup> SVF 3.171.

<sup>31</sup> Tieleman (2003: 151).

<sup>32</sup> LS 39E3.

<sup>33</sup> LS 39D e 39E3.

zioni e nozioni che hanno la loro origine rispettivamente nei corpi esterni e nei *logoi* esterni, cioè nei *logoi* degli altri. In altre parole, si manifesta, ai livelli superiori della *scala naturae*, quelli riguardanti anima e *logos*, un debito ontologico sempre più rilevante verso l'esterno che è totalmente assente nei primi due livelli. È però degno di nota che il ruolo costitutivo che ha l'esterno nei confronti dell'anima e del *logos* non comprometta minimamente la loro integrità strutturale, ma ne sia anzi solo la condizione necessaria. Se infatti ascendiamo la *scala naturae*, troviamo, insieme a una sempre maggiore apertura verso l'esterno e a una sempre maggiore capacità di interazione con esso, un sempre più alto e sofisticato livello di integrazione, unificazione e autonomia ontologiche e cognitive. Si potrebbe pertanto dire che l'esterno, al terzo livello e al quarto livello della *scala naturae*, costituisce rispettivamente l'anima e il *logos* per poi, in modi e tempi diversi, contrapporsi all'una e all'altro.

All'ultimo livello della *scala naturae* l'esteriorità si presenta per l'anima in quanto *phantasia* principalmente sotto forma di oggetti esterni moralmente neutrali, per l'anima in quanto impulso sotto forma di beni o mali esterni, e per l'anima in quanto assenso sotto forma di causalità antecedente esterna. Prima di approfondire queste declinazioni cruciali dell'esteriorità nel quarto ed ultimo livello della *scala naturae*, è opportuno riassumere velocemente il modo in cui gli Stoici concepivano l'anima. Farò riferimento alla fondazione zenoniana di questo concetto, che rimarrà paradigmatica per i suoi discepoli diretti e indiretti.

Da Ario Didimo apprendiamo che Zenone, in accordo con Eraclito, definiva l'anima come una esalazione percipiente<sup>34</sup>. La ragione per cui essa è detta 'percipiente' deve ricercarsi nel fatto che 'la sua parte egemonica si rivela in possesso tanto della capacità di accogliere, attraverso i sensi, le impronte degli oggetti esterni quanto della capacità di conservarle<sup>35</sup>. Capacità di conservazione delle impronte e capacità di ritenzione delle medesime sono dette *idia psyches*<sup>36</sup>. La sostanza di cui essa è composta è lo pneuma<sup>37</sup>, più precisamente, uno pneuma "intelligente"<sup>38</sup>, sottilissimo e di qualità molto pregevole<sup>39</sup>. La natura duttile dell'egemonico assomiglia alla cera accogliente ogni tipo di impronta<sup>40</sup>. Esso è come un foglio di carta bene approntato per la scrittura, sul quale vengono trascritte, una per una, tutte le intellezioni<sup>41</sup>. Il paragone con il foglio di carta ben disposto ad accogliere i caratteri della scrittura ricorda da vicino quello con la tavoletta di cera capace di ricevere le impronte. Da tutto ciò dovrebbe risultare evidente che Zenone attribuiva all'esalazione percipiente, in cui faceva consistere l'egemonico, le proprietà della cera. Pertanto, l'anima non è propriamente una tavoletta di cera, ma un'esalazione munita

<sup>34</sup> SVF 1.141.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Cfr. SVF 2.773–789.

<sup>38</sup> SVF 2.443.

<sup>39</sup> SVF 2.781, 785.

<sup>40</sup> SVF 2.843, secondo brano.

<sup>41</sup> LS 39E.

delle proprietà della cera. Queste proprietà sono sostanzialmente due, ovvero la proprietà di accogliere impronte e quella di trattenerle e conservarle.

Ai fini dell'esatta comprensione della natura del rapporto sussistente tra anima umana e facoltà del senso ritengo che si possa fare riferimento a una testimonianza di Aezio, davvero illuminante, in cui l'egemonico viene paragonato alla testa di un polipo, e le restanti sette parti in cui l'anima si divide ai tentacoli che si protendono dalla sua testa<sup>42</sup>. Aezio riferisce che l'egemonico è quella parte dell'anima in cui si producono le impressioni, gli assensi, le percezioni (da intendersi qui come comprensioni che si realizzano attraverso i sensi) e gli impulsi; che sette sono le parti dell'anima che dall'egemonico hanno origine e che questo estende per tutto il corpo; che delle sette parti dell'anima cinque sono i sensi, mentre le rimanenti due sono dette rispettivamente da Zenone "spermatica" e "fonetica". In particolare, i sensi sono definiti come correnti di pneuma che si estendono dall'egemonico fino ai rispettivi organi. La suddivisione dell'anima in otto parti non ne pregiudica affatto l'unità, che viene anzi garantita dalla funzione svolta dall'egemonico che è propriamente quella di coordinare e unificare le funzioni o facoltà facenti capo agli organi del senso e a quelli della riproduzione e della fonazione. Riscontriamo nella concezione dell'anima ottuplice attribuita da Aezio a Zenone la più assoluta continuità ontologica tra l'egemonico e le facoltà del senso, che si manifesta nel fatto che la sostanza di cui questo è composto è la medesima che va a riempire gli organi diversamente conformati assicurandoli ad un pieno esercizio delle loro funzioni. Per Zenone i sensi si configurano come messaggeri di ciò che percepiscono affinché l'anima, in veste di regina, possa giudicare i dati che apportano. Essi in quanto correnti di pneuma "intelligente" sono concepiti come dotati di un'elevatissima capacità discriminatoria o diagnostica che consente loro di cogliere la realtà nelle sue differenze. L'affermazione che i sensi sono in grado di cogliere la realtà ci permette di svolgere alcune considerazioni sullo statuto conoscitivo assegnato da Zenone alla percezione. Poiché lo pneuma di cui è composto l'egemonico è dotato delle proprietà della cera, delle stesse proprietà devono essere dotati anche i sensi, in quanto correnti di pneuma "intelligente" che scaturiscono dall'egemonico. In quanto correnti di pneuma intelligente i sensi saranno in grado di afferrare la realtà, cioè di identificare e distinguere le qualità dei sensibili pertinenti al dominio sensoriale di competenza di ciascuno di essi. Le differenze specifiche che caratterizzano e individuano le cose sono colte e riprodotte dai sensi con precisione artistica, ed è proprio la fedeltà con cui sanno adeguarsi alla realtà che fa di essi la fonte principale di ogni nostra conoscenza. Da tutto ciò dovrebbe emergere con evidenza il fatto che è proprio

---

<sup>42</sup> LS 53H.

la continuità ontologica di cui si parlava prima a far sì che i sensi siano in grado di renderci consapevoli della realtà esterna.

Alla luce di questo, passiamo adesso alle operazioni dell'anima in quanto percezione/*phantasia*.

La percezione è concepita<sup>43</sup> come un movimento proveniente dall'esterno che ha luogo in una parte, verosimilmente uno dei cinque sensi, e che si estende fino al principio dell'anima (l'egemonico). Non è chiaro se in questo passo 'percezione' sia sinonimo di '*phantasia*'. In ogni caso sembra qui descritto il versante passivo della percezione con l'enfasi sullo stimolo proveniente dall'esterno che raggiunge la parte superiore dell'anima. La meccanica della *phantasia* era descritta dagli Stoici assumendo la visione quale suo paradigma<sup>44</sup>. Uno dei passi che ci informa sul funzionamento della visione è il seguente:

L'anima vede, quando la luce, che si trova tra l'organo visivo e l'oggetto, si stende in forma di cono, come affermano Crisippo nel secondo libro della *Fisica* e Apollodoro. L'apice del cono d'aria è nella pupilla, la base è nell'oggetto della vista. Così che il cono d'aria formatosi tra l'occhio e l'oggetto ci comunica ciò che si vede, quasi come un bastone<sup>45</sup>.

La visione è pneuma che si estende dall'egemonico all'occhio. Il suo contatto con l'aria illuminata esterna è dovuto al medium visivo avente forma di cono che gli Stoici chiamavano *syntaxis*<sup>46</sup>. Perché la visione sia buona, ossia chiara e distinta, le cose esterne non devono stare né troppo vicine alla vista né troppo lontane da essa<sup>47</sup>. Se troppo vicine occupano non la base del cono ma riempiono indebitamente il suo apice (in cui una porzione minima dell'oggetto satura l'intera visione), se troppo lontane lo pneuma non riesce a raggiungerle e a proiettare il cono visivo su di esse. Viene meno pertanto la sua capacità di coglierle distintamente. In entrambi i casi la base del cono è vuota e non può trasmettere nulla alla sua punta o estremità, che connette esterno ed interno. I sensi sono qui concepiti come "reporters", gli "inviati" dell'anima nel mondo esterno.

In un passo di Filone di Alessandria leggiamo:

Le percezioni introducono le cose che appaiono all'esterno annunciandole e rivelandole; così facendo esse imprimono i caratteri di ciascuna, suscitando come reazione una passione

---

<sup>43</sup> SVF 1.151; 2.882.

<sup>44</sup> Chalcid. *In Ti.* 266.

<sup>45</sup> D.L. 7.157.

<sup>46</sup> SVF 2.864.

<sup>47</sup> Chalcid. *In Ti.* 237.

corrispondente. In ciò non diverso dalla cera, l'intelletto riceve le *phantasiai* tramite i sensi, e grazie ad esse coglie i corpi<sup>48</sup>.

In questo passo è abbastanza chiara la sostanziale identità di percezione e *phantasia*. Degno di nota è il fatto che a ogni impressione proveniente da un oggetto esterno corrisponda un *pathos* di un qualche tipo. Questo significa che il rapporto dell'anima razionale (*nous*) con il mondo esterno non è mai o quasi mai affettivamente neutrale. In un altro passo il rapporto tra affezioni e oggetti esterni è descritto nei termini del rapporto tra primi sensibili (le affezioni) e secondi sensibili (oggetti esterni)<sup>49</sup>. Potrebbe essere presente, sullo sfondo di questo passo, la tesi stoica del primato dell'auto-percezione (percezione di sé e dell'interno) sull'etero-percezione (percezione di ciò che è altro da sé e dell'esterno).

Da Sesto Empirico si ricava che le *phantasiai* provengono o dalle cose esterne (τὰ ἐκτός) o dalle affezioni che sono in noi<sup>50</sup>. Il fenomeno cognitivo che ha luogo in questo secondo caso era chiamato dagli Stoici vuota attrazione (*diakenos elkysmos*). Si ha un caso di *diakenos elkysmos* quando l'impressione di una affezione interna si presenta o si spaccia, o è ritenuta dall'anima razionale presentarsi o spacciarsi, per *phantasia* di una cosa esterna. In situazioni di questo tipo, l'esterno è garanzia di *plenitudo realitatis* per la *phantasia*. In questo modo esso adempie al ruolo di truth maker per le *phantasiai* e per gli *axiomata* ad esse correlati<sup>51</sup>.

Come si diceva, tutte le *phantasiai* degli esseri umani adulti sono *logikai*, razionali. Razionale è la *phantasia* in connessione con la quale sussiste un *lekton* e conformemente alla quale il *phantasthen*, cioè il rappresentato, ciò che nella *phantasia* si dà a vedere, può essere espresso attraverso il linguaggio significativo (*logos*)<sup>52</sup>. In altre parole, ciò che ci rappresentiamo si presenta sempre con un contenuto 1) immediatamente concettualizzato<sup>53</sup>, 2) il più delle volte (ma non necessariamente) riferibile a un corpo esterno qualificato in un certo modo, 3) sempre o quasi sempre affettivamente caratterizzato e 4) sempre passibile di essere estrinsecato, reso pubblico, attraverso *logoi* significanti *lekta*. Più in generale, *logike* è ogni *phantasia* ricevuta da un vivente fornito di *logos*, la cui mente, nei confronti del contenuto esibito nella *phantasia*, è sempre attiva. Questa attività si esprime principalmente attraverso l'impulso e l'assenso.

Come documento relativo alla transizione dalla *phantasia* all'impulso propongo il seguente passo di Filone di Alessandria nel quale si riferisce quanto segue:

<sup>48</sup> SVF 2.57.

<sup>49</sup> SVF 2.79.

<sup>50</sup> SVF 2.64.

<sup>51</sup> D.L. 7.65.

<sup>52</sup> S.E. M. 8.70.

<sup>53</sup> D.L. 7.42.

L'essere vivente è superiore al non vivente per due aspetti: l'impressione e l'impulso. L'impressione consiste nell'ingresso di un oggetto esterno che impressiona l'intelletto per il tramite della sensazione; l'impulso, fratello dell'impressione, consiste nella tensione attiva dell'intelletto, che protendendosi attraverso la sensazione, giunge a contatto con l'oggetto e procede verso di esso, lo raggiunge, e, aderendovi, se ne impossessa<sup>54</sup>.

In questo passo si manca di menzionare l'assenso che consente il passaggio dalla *phantasia* all'impulso. L'intelletto si protende e procede verso l'oggetto per raggiungerlo e impossessarsene perché ha assentito alla *phantasia* dell'oggetto in questione. È infatti dottrina stoica quella secondo cui nei viventi razionali senza l'assenso non si dà né impulso né azione. È pertanto impossibile che:

avutasi una impressione appropriata, subito ci si muova verso qualcosa senza cedere ed assentire all'impressione<sup>55</sup>.

Alla luce di questo intreccio di *phantasia*, assenso e impulso, come si declina l'esteriorità per l'anima pienamente razionale? Della *phantasia* abbiamo già parlato. Giova almeno ripetere che essa offre all'anima razionale un esterno già concettualizzato, affettivamente connotato e passibile di essere descritto e reso pubblico linguisticamente. Il modo in cui entrano in scena assenso e impulso dipende dalla salute dell'anima razionale, ossia, come affermano Long e Sedley, "upon a concordant relationship between these faculties, such that a person makes correct use of impressions, avoids excessive impulses, knows when to give or withhold assent, and, in general, acts in rational agreement with nature"<sup>56</sup>. L'esteriorità con cui assenso e impulso hanno a che fare è costituita rispettivamente dalle *phantasiai* e da ciò che le *phantasiai* dischiudono. Sembra essere documentato nelle fonti un assenso di tipo automatico (avente come oggetto l'impressione catalettica)<sup>57</sup> e un assenso cognitivamente e moralmente rilevante. Solo il secondo sembra avere come oggetto un *lekton*. Il primo tipo di assenso garantisce automaticamente la corretta formazione delle prenozioni. Il secondo viene esercitato invece volontariamente. Dire che l'assenso ha per oggetto un *lekton* non implica né richiede che il *lekton* sia il contenuto dell'impressione che fa da causa antecedente dell'assenso stesso<sup>58</sup>. Quando una *phantasia* cattura l'attenzione del percipiente per la sua rilevanza cognitiva o morale, questi, pensando che le cose stanno così e così, articola in forma proposizionale, cioè

<sup>54</sup> SVF 2.844.

<sup>55</sup> Plut. *Stoic. rep.* 1057A.

<sup>56</sup> Long, Sedley (1987: II 320 – nota a LS 53V = SVF. 2.841).

<sup>57</sup> SVF 2.70, 90–91, 97; *PHerc.* 1020, col. 112, 9–11 (Alessandrelli, Ranocchia 2017: 59).

<sup>58</sup> Cic. *Fat.* 39–43.

in forma di *axioma*, il *phantasthen* in essa esibito. È a questo *axioma* che il percipiente concede o ricusa deliberatamente l'assenso.

La *phantasia* che innesca la risposta dell'anima razionale in termini di assenso è espressione della causalità fatale antecedente ed esterna all'anima razionale. Al riguardo leggiamo in Gellio quanto segue:

Se le nostre menti all'origine sono naturalmente benevole e di buona lega, tutta la forza del fato che le assale dall'esterno, le attraversa senza danno e con sufficiente tranquillità. Ma se esse sono dure, incolte, rudi, non sorrette da alcuna buona disciplina in funzione di ancella, anche se a opprimerle è un piccolo contrattempo, una fatalità da nulla, per la loro rozzezza e per volontario impulso cadono in continuazione in errori e delitti<sup>59</sup>.

La vis fatale che *extrinsecus ingruit* è, verosimilmente, trasmessa con violenza da una *phantasia* o da una serie di *phantasiai* alle buone menti le quali, si legge in Gellio, *inoffensius tractabiliusque transmittunt*, la fanno passare senza traumi e facilmente. Cosa vuol dire che le buone menti fanno passare senza traumi e facilmente la vis fatale che, sotto forma di *phantasia*, proviene dall'esterno? Può aiutare a rispondere a questa domanda la descrizione di quello che succede alle menti incolte e rudi. Esse, sprovviste del sostegno dei buoni principi, vengono messe alle strette da un colpo modesto del fato o si confondono e imbrogliano persino in assenza di un simile colpo. Sarà la loro goffaggine e il loro impulso volontario a precipitarle in una successione compulsivamente inarrestabile di colpe e di errori. Cosa distingue le buone menti da quelle cattive? Nel comportamento cognitivo di queste ultime non è menzionato l'assenso, il che autorizza il sospetto che le menti cattive siano più simili ad animali, in cui l'assenso è subordinato all'impulso, che ad esser umani, nei quali l'impulso non si dà senza previo assenso. Se è così, è forse proprio l'assenso e il suo esercizio consapevole a distinguere le prime dalle seconde. Ora, abbiamo visto che l'esercizio consapevole dell'assenso richiede che il suo oggetto non immediato sia un *axioma* incorporeo, vero o falso, corrispondente al contenuto esibito nella *phantasia*. Attraverso l'articolazione di tale contenuto in termini di un *axioma*, l'anima razionale *pensando* prende le distanze dalla *phantasia* ricevuta nella quale si concentra tutta la forza della fatalità esterna. In questo modo essa pone tra sé e il fato esterno qualcosa di incorporeo, l'*axioma* correlato alla sua *noesis*. E poiché tale *axioma* in quanto incorporeo è impassibile, la vis fatale lo attraversa lasciandolo integro e inalterato. In questo contesto, i *lekta* sembrano svolgere un ruolo cruciale dal punto di vista fisico garantendo il darsi di una sorta di porosità cognitiva all'interno del cosmo che non ne compromette la sua natura di plenum corporeo integrale. Da questo punto

---

<sup>59</sup> LS 62D2.

di vista i *lekta* sono sottratti al potere della causalità fatale<sup>60</sup>. Fanno come le veci del vuoto all'interno del cosmo.

Le anime rudi e incolte non sanno fare questo o non hanno imparato a fare questo, ossia fermarsi a pensare davanti alla *phantasia* ricevuta, estrarre da essa un *lekton* vero o falso corrispondente al suo *phantasthen* e deliberatamente concedere e ricusare ad esso l'assenso. Le anime brute si consegnano immediatamente, senza riflessione e mediazione alcuna, alle *phantasiai* ricevute dall'esterno o autoindotte e agiscono di conseguenza sulla base degli impulsi attivati da una tale adesione immediata.

L'esterno selezionato dall'impulso senza freni e senza disciplina delle anime brute è costituito di beni apparenti, perseguiti in quanto fonti di piacere, e mali apparenti, fuggiti in quanto fonti di dolore<sup>61</sup>. A questi bisogna aggiungere quelli che gli Stoici chiamavano "beni esterni": l'amico, il sapiente, i figli virtuosi, i genitori<sup>62</sup>. Si tratta, come si può vedere, di cose cui siamo per natura affiliati da quella tendenza innata nei viventi che gli Stoici chiamavano *oikeiosis*. Si tratta di beni cui per esempio Antipatro riconosceva una certa, seppur limitata, importanza<sup>63</sup>. La tradizione stoica più rigorista non li considerava affatto beni autentici, in quanto incapaci di influenzare la felicità, legata al possesso della virtù, il solo vero bene<sup>64</sup>. Senza entrare adesso nei dettagli della concezione stoica dei beni esterni, che presenta comunque incertezze ed oscillazioni<sup>65</sup>, importa qui evidenziare che l'esteriorità caratterizzante questi "beni" si definisce in contrapposizione all'interiorità dei cosiddetti beni psichici nel cui novero rientrano le virtù e le azioni buone<sup>66</sup>. Se quindi in ambito epistemologico, l'interno, rappresentato dalla tensione cognitiva dell'egemonico, è in funzione dell'esterno, che va colto e conosciuto in modo chiaro e distinto (grazie alle *kataleptikai phantasiai*), in ambito morale, al contrario, l'esterno è in funzione dell'interno, che si caratterizza per il suo essere qualificato o al modo del vizio o al modo della virtù. L'interno, ovviamente, si caratterizza nell'uno o nell'altro modo a seconda del rapporto che l'anima razionale intrattiene con l'esterno affollato di beni apparenti, compresi quelli "esterni". Nel primo caso, quello epistemologico, si va in cerca dell'esterno per afferrarlo con la maggior precisione possibile, nel secondo caso, quello morale, ci si difende dall'esterno e dalle sue fallaci lusinghe. Ci si appropria dell'esterno conoscitivamente per non essere schiavi di esso moralmente. Tale appropriazione scientifica è la base della tassonomia normativa del reale decisiva per il successo dell'impresa morale stoica. È interessante da questo punto di vista come le descrizioni stoiche delle mansioni difensive della logica la presentino come guscio esterno o siepe esterna<sup>67</sup>

<sup>60</sup> Harven (2025) parla al riguardo di 'gap' tra impressione (*phantasia*) e espressione.

<sup>61</sup> SVF 3.229–231.

<sup>62</sup> SVF 3.33, 96–98, 505, 596.

<sup>63</sup> SVF 3.53 [Antipatro].

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> SVF 3.122, 140, 153, 764: beni esterni come indifferenti; SVF 3.127; 3.136: i beni esterni come preferiti e dispreferiti.

<sup>66</sup> SVF 3.95, 97–97a, 105.

<sup>67</sup> D.L. 7.40.

a protezione dell'anima razionale e del suo nucleo più interno, costituito dalle sue preziose e cruciali conoscenze fisiche e morali.

È importante porre in risalto il fatto che l'impulso non è rivolto direttamente ai beni, che sono corpi, reali o apparenti che siano, ma ai predicati incorporei correlati a questi beni<sup>68</sup>. L'impulso, per intenderci, non è diretto al denaro ma all'averne, non è diretto alla virtù ma all'essere virtuoso. In altre parole, l'impulso sembra essere una funzione dello stato dell'anima razionale nel suo rapporto con beni, intrinseci ed estrinseci. Per gli Stoici solo i primi possono far fare all'egemonico un vero e proprio salto di qualità (con il primato dell'essere sull'averne). I secondi lo lasciano così com'è, cioè stolto, oppure ne peggiorano addirittura lo stato rendendolo incapace, di fatto, di acquisire la virtù.

I *lekta* sembrano essere funzioni dell'autonomia dell'anima razionale. Sono i significati veicolati dal *logos*, sia silenzioso sia espresso, sono quindi la sostanza, il cuore del pensiero e del linguaggio<sup>69</sup>. Sono afferrati con la mente attraverso una *metabasis*, un passaggio (dal corporeo all'incorporeo)<sup>70</sup> e stanno alla base delle connessioni che l'anima razionale stabilisce tra le varie *phantasiai*<sup>71</sup>. Sono ciò cui viene dato l'assenso (*axiomata*), nel suo esercizio volontario, e ciò cui gli impulsi sono diretti (predicati). Il fine addirittura è detto essere un predicato<sup>72</sup>. Sono connessi alle nostre *phantasiai* quali loro correlati incorporei passibili di verbalizzazione da parte dell'anima razionale<sup>73</sup>. Per questa sua capacità essa era descritta dagli Stoici, forse con una punta di ironia, come "chiacchierona", "ciarliera", *eklaletike*<sup>74</sup>. Sono ingredienti essenziali dell'analisi dei processi causali e quindi elementi decisivi nelle valutazioni e attribuzioni dei gradi di responsabilità che riguardano gli esseri umani implicati in tali processi<sup>75</sup>. Non sono mai descritti come ciò che è esterno alle anime razionali, sebbene i *logoi* degli altri che li significano possano essere caratterizzati come esterni all'anime razionali che ne sono i destinatari. In un famoso passo di Sesto Empirico la qualifica dell'oggetto come esterno (τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον) consente di affermare che i *lekta*, da cui per l'appunto i *tynchanonta/hypokeimena* esterni sono distinti, non sono esterni alla mente<sup>76</sup>.

Il fatto che non siano esterni alle anime razionali non significa tuttavia che siano interni e immanenti ad esse. Essi non sono né interni né esterni, come i pensieri fregeani. Se fossero interni, sarebbero identici alle *phantasiai*, se fossero esterni finirebbero col collas-

<sup>68</sup> SVF 3.171; LS 33J2.

<sup>69</sup> LS 53T.

<sup>70</sup> *Ibidem* e D.L. 7.53.

<sup>71</sup> LS 53T.

<sup>72</sup> LS 63A-B.

<sup>73</sup> S.E. M. 8.70.

<sup>74</sup> D.L. 7.49.

<sup>75</sup> LS 55A.

<sup>76</sup> SVF 2.166.

sare sui corpi. Sono, forse, come dei limiti oggettivi incorporei tra stati interni e stati di cose esterni, con i quali questi ultimi due, entrambi corporei, non possono interagire.

In generale, degno di menzione è il fatto che un'anima compiutamente matura, nell'esercizio della sua piena autonomia morale e razionale, abbia che fare soprattutto con *lekta*. In questo fatto io vedo una prova o almeno un indizio del mutato rapporto con l'esteriorità che caratterizza il quarto ed ultimo livello della *scala naturae*. Potremmo descrivere questo mutato rapporto con l'esteriorità come indiretto. Tale esso diventa grazie al *logos* e ai *lekta*. Siffatto rapporto indiretto genera una discontinuità a livello cognitivo rispetto alla causalità antecedente, determinando quello che si potrebbe chiamare un allentamento psicologico della pressione corporea esterna che non può scaricarsi sui *lekta* in quanto entità impassibili. Questo allentamento si rivela decisivo ai fini dell'attribuzione di responsabilità ai viventi razionali. Le anime adulte che in modo ferino non esercitano l'assenso con riguardo ai *lekta* correlati ai contenuti delle loro impressioni sono ritenute responsabili in ragione precisamente di questa grave omissione.

Grazie ai *lekta*, che escono immuni e inalterati dalle interazioni causali, agli esseri umani è dato modo di non essere meri meccanismi soggetti alla inesorabile dinamica di azione e reazione. L'integrità cognitiva del vivente razionale che esercita l'assenso volontariamente non è minacciata dalla causalità antecedente esterna perché i *lekta*, su cui essa si basa, sono impassibili e quindi non implicati nei processi causali. Ecco perché l'autonomia della risposta allo stimolo esterno è preservata. Essa si basa su entità che lo stimolo esterno non può modificare o alterare.

Quelle stesse entità non sono solo impassibili ma anche inattive. Esse nemmeno sono responsabili causalmente della risposta data dall'anima razionale allo stimolo esterno. C'è un senso, pertanto, in cui si può affermare che tale risposta è incondizionata, ossia essa non è condizionata dallo stimolo esterno e non è condizionata dai *lekta*. Essa dipende solo dall'anima razionale.

Vorrei concludere questa ricognizione con il rapido esame del ruolo che ha l'esterno nei confronti del cosmo. Sappiamo che il cosmo era per gli Stoici un essere vivente e che in quanto essere vivente esso era concepito come anima nei due sensi stoici già considerati: come composto di anima e corpo (unione del principio attivo e di quello passivo) e come egemonico<sup>77</sup>. Il cosmo comprende al proprio interno tutti i corpi esistenti dal cui insieme organico, fatalmente ordinato e provvidenzialmente orientato, esso è costituito. Il cosmo è uno e finito. Esso è delimitato unicamente da una forza intrinseca, ossia dalla vis tensiva e coesiva che lo attraversa tutto la quale si estende dal centro del fino alla sua periferia e viceversa, incessantemente. Al di fuori del cosmo si trova il vuoto incorporeo e sussistente<sup>78</sup>. Il vuoto esterno, in quanto inattivo e impassibile, non svolge alcun ruolo delimitante e quindi costitutivo nei confronti del cosmo ma permette ad esso di crescere indisturbato fino alla conflagrazione, durante la quale la sua massa sferica infuoca-

<sup>77</sup> LS 53X e 53Y.

<sup>78</sup> SVF 1.95; SVF 2.503, 524, 529, 535–536, 538–539, 552.

ta raggiunge l'estensione più grande prima di contrarsi e dare inizio a un nuovo ciclo cosmico. Questo sembra essere l'unico caso, tra tutti quelli considerati, in cui l'esteriorità si presenta come qualcosa di incorporeo, sebbene, dire il vero, anche i *lekta* vengano in certo senso esteriorizzati quando sono fatti oggetto di *phantasia*<sup>79</sup> a misura del loro essere i significati dei *logoi* uditi o letti.

Arrivati alla fine della nostra breve indagine possiamo riassumerne i risultati nel modo seguente: l'esterno si presenta 1) come fattore costitutivo dell'anima (terzo livello della *scala naturae*), sotto forma di ambiente esterno, e del *logos* (quarto livello), sotto forma di oggetti esterni qualificati che fanno da base al processo astrattivo e di insegnamenti provenienti da fonti esterne, 2) con il ruolo di truth maker per le *phantasiai* e per gli *axiomata* ad esse correlati, 3) come elemento cui contrapporsi (beni esterni) per l'anima votata alla ricerca della virtù; 4) come condizione di possibilità, in quanto vuoto esterno incorporeo, per lo sviluppo del cosmo, per la sua conflagrazione e per la sua ricostituzione.

---

<sup>79</sup> S.E. M. 8.409–410.

## BIBLIOGRAFIA

- ALESSANDRELLI, M., RANOCCHIA, G., 2017, *Scrittore stoico anonimo Opera incerta, Pherc. 1020, col. 104–112, s.l.*
- ARNIM, H. VON, 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I–IV, Stuttgart.
- HARVEN, V. de, 2025, *The Unity of Stoic Metaphysics: Everything is Something*, Oxford (forthcoming)
- LONG, A. A., SEDLEY D. N., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1, Cambridge.
- LONG, A. A., 1996, *Stoic Studies*, Cambridge.
- RUBARTH, S., 2023, “Stoic Philosophy of Mind”, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*, J. Fieser, B. Dowden (eds.), <https://iep.utm.edu/stoicmind/> (04.09.2023).
- TIELEMAN, T., *Chrysippus on Affections*, Leiden 2003.

MICHELE

ALESSANDRELLI  
/ CNR ILIESI, Roma, Italy /  
michele.alessandrelli@cnr

## What is External to the Stoic Mind?

This paper explores the role of external factors in the constitution of the Stoic mind. It will show how the external influences the Stoic mind in several crucial ways: 1) Constitutive Role: The external world acts as a constitutive factor for the soul (the third level of the *scala naturae*), shaping its development. At the fourth level, the logos (rational principle) interacts with qualified external objects. These objects form the basis of abstract reasoning and teachings derived from external sources; 2) Truth-Making Function: The external world serves as a truth-maker for *phantasiai* and the *axiomata* associated with them, providing validation and substance to internal representations and core beliefs; 3) Opposition to External Goods: For the Stoic soul dedicated to virtue, external goods are elements to be opposed or transcended. The Stoic perspective emphasizes the pursuit of virtue as independent of external goods, which are considered indifferent or secondary to moral development; 4) Condition of Possibility: the external void or incorporeal space is a necessary condition for the growth of the cosmos, including its periodic conflagration (destruction) and subsequent reconstitution.

KEY WORDS

external; mind, stoicism, lekta, void



# Riflessioni sul demiurgo in Plotino a partire dall'interpretazione del *Timeo* e dell'*Epinomide*

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.21

ENRICO VOLPE

/ Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Università di Salerno /

Il *Timeo* rappresenta senza dubbio il dialogo più influente del *corpus* platonico nel corso del cosiddetto Platonismo di età imperiale<sup>1</sup>. A partire dal I secolo a.C., il Platonismo intraprese una via “sistematica”, lasciando da parte la tendenza scettica per interpretare la dottrina di Platone, non come una mera raccolta di teoremi disparati sparsi nei vari dialoghi, bensì come un sistema metafisico unitario e articolato in maniera gerarchica<sup>2</sup>. Il *Timeo* si presenta agli interpreti medioplatonici come un'opera ideale per un'interpretazione sistematica di Platone, grazie alla ricchezza dei suoi temi – che spaziano dalla

---

<sup>1</sup> Un'analisi completa del ruolo del *Timeo* nella storia del platonismo è il monumentale studio di Baltes (1976, in part. vol. I). Sul ruolo del *Timeo* e le strategie esegetiche messe in atto dai platonici imperiali si vedano anche i contributi di Ferrari (2012) e Petrucci (2016). Alcuni spunti sui temi del presente contributo si trovano nel recente articolo di Bonazzi (2023).

<sup>2</sup> Il cosiddetto “ritorno al dogmatismo”, dopo la chiusura dell'Accademia di Atene nel I secolo a. C. (cfr. Bonazzi 2015: 73–75) è dovuto a una delocalizzazione della pratica della filosofia platonica che, una volta abbandonata la tendenza scettica, si è riproposta sulla scena filosofica come una filosofia unitaria e sistematica. Questo aspetto è stato ben evidenziato da Donini (1982; 1994). Romano (1994) e, più recentemente, Ferrari (2012a) hanno discusso aspetti e fasi della “formazione” del Medioplatonismo.

cosmogonia alla biologia – e alla sua struttura, molto più simile a un trattato filosofico che al classico dialogo platonico<sup>3</sup>.

L' esegesi del *Timeo* ha dato luogo a una vasta gamma di interpretazioni tra i platonici antichi, in particolare per quanto riguarda la natura della genesi del cosmo<sup>4</sup> e la problematica identificazione del demiurgo<sup>5</sup>. La lettura sistematica dei dialoghi di Platone, pur con le dovute differenze, divenne la pratica “standard” per comprendere Platone anche nel Neoplatonismo; il *Timeo* continuò a svolgere un ruolo centrale anche per i neoplatonici, seppur “all'ombra” del *Parmenide*.

L'argomento che mi propongo di trattare in questo contributo prende le mosse dall' esegesi plotiniana del *Timeo*. L'obiettivo è per cercare di comprendere in che senso per Plotino il demiurgo è duplice e in che misura esso è identificato sia con l'Intelletto che con l'Anima. Si tratterà *in primis* di ricostruire alcuni problemi connessi in generale all' esegesi plotiniana del *Timeo* per poi approfondire nello specifico il ruolo del demiurgo<sup>6</sup>. Nel fare ciò, tenterò di dimostrare come anche l'*Epinomide* – un dialogo spurio, ritenuto però autentico da Plotino – abbia contribuito a fare emergere una concezione dell'Anima demiurgica che ha influenzato l'interpretazione plotiniana<sup>7</sup>.

Il punto di partenza è certamente il passo 28c3–5 del *Timeo*, da cui emergono le prime significative divergenze tra i platonici antichi ed è probabilmente uno dei testi più commentati nella storia della filosofia antica, in cui si afferma che: “ora, trovare il produttore e padre di questo universo è un'impresa, e pur avendolo trovato è impossibile comunicarlo a tutti” (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν)<sup>8</sup>.

Con questa espressione, Platone si riferisce a una non meglio determinata causa (τις αἴτιον) del cosmo e non a un dio demiurgico, come inteso da alcuni medioplatonici. I platonici di età imperiale utilizzarono ampiamente la formula πατήρ καὶ ποιητής interpretando i termini secondo una differenza ontologica, ponendo le due figure del padre e dell'artefice in senso gerarchico, come nei casi di Plutarco e Numenio<sup>9</sup>. Questa formula

<sup>3</sup> Cfr. Ferrari (2012: 93–99).

<sup>4</sup> Sulle varie interpretazioni dei medio platonici sulla cosmogonia del *Timeo* si vedano ancora Baltes (1976: vol. I, *passim*); Ferrari (2012: 103–114) e Bonazzi (2017).

<sup>5</sup> Sulle varie concezioni del demiurgo nella storia del platonismo, fondamentale è il volume di O'Brien (2015).

<sup>6</sup> A mia conoscenza, gli studi più rilevanti sulla ricezione del *Timeo* in Plotino sono quelli di Charue (1978: 123 sgg.); Montet (2000); Opsomer (2005); Michalewski (2014: 97–220), Dufour (2006) e Chiaradonna (2016).

<sup>7</sup> L'*Epinomide* è presente nell'*Index Fontium* dell'*Editio Minor* di Henry-Schwyzler.

<sup>8</sup> Pl. *Tim.* 28c3–5. Ove non diversamente indicato, le traduzioni dei passi del *Timeo* sono di Petrucci (2022).

<sup>9</sup> Sulla lettura di *Tim.* 28c3–5 da parte dei medi platonici e sulle variazioni nella sua comprensione si veda Ferrari (2014). Per quanto riguarda Plotino, il suo rapporto con *Tim.* 28c è un aspetto che non è possibile approfondire in questa sede adeguatamente. Curiosamente, Plotino cita raramente e in maniera molto poco approfondita questo passo del *Timeo*. Secondo Vorwerk (2010: 93–94) Plotino non sarebbe troppo interessato alla distinzione tra creatore e padre, ma ritengo questa ipotesi non percorribile. È possibile che Plotino leggesse il binomio *artefice e padre* come riferito alla medesima entità e quindi questa lettura non sarebbe compatibile con il ruolo prioritario dell'Uno rispetto all'Intelletto, su cui si tornerà in seguito.

ebbe una certa fortuna, tanto che la connotazione gerarchica tra il padre e l'artefice finì per essere globalmente assorbita da pressoché tutti interpreti platonici.

Parallelamente, un altro passaggio cruciale che ha attirato un'attenzione significativa tra gli interpreti antichi è *Tim.* 39e7–9. Questo passo esamina la relazione tra l'intelletto e gli oggetti della sua intellesione, cioè i suoi pensieri, che è servita da ispirazione per la dottrina delle "Idee come pensieri di Dio"<sup>10</sup>. Questa dottrina è stata importante tra i platonici per stabilire il rapporto tra le idee e l'intelletto, vale a dire se le idee sono precedenti, posteriori o ontologicamente corrispondenti all'intelletto. Plotino eredita questi problemi esegetici e integra questi elementi teorici del *Timeo* nella sua concezione ipostatica, collegandoli al problema della demiurgia. La strategia di Plotino prevede un approccio ai dialoghi che non è una mera esegesi letterale del testo, bensì un approccio "filosofico", che cerca cioè di chiarire il significato di alcune espressioni o passaggi problematici che Plotino ritrova nel *Timeo* e nel suo linguaggio simbolico-allegorico<sup>11</sup>. Intendo ora concentrarmi sul problema esegetico del demiurgo, non solo in termini di "funzioni" demiurgiche, ma anche della sua identificazione con una delle ipostasi, mostrando il ruolo chiave dell'*Epinomide* nell'esegesi plotiniana.

Una prima critica delle funzioni demiurgiche in Plotino si trova nella sua polemica contro gli gnostici, sostenitori di una concezione antropomorfa della demiurgia e di una divisione degli ambiti del reale secondo numerosi livelli<sup>12</sup>. Plotino critica ripetutamente la concezione gnostica del demiurgo come il risultato di un'errata interpretazione del *Timeo* e, in generale, della cultura greca<sup>13</sup>. La natura antropomorfa del demiurgo gnostico e la sua malvagità ne fanno una figura che agisce in maniera finalistica, una prospettiva che Plotino rifiuta<sup>14</sup>. A questo punto dell'argomentazione è necessario formulare alcune importanti domande: dove si colloca il demiurgo tra le ipostasi? In che misura Plotino concepisce una sorta di "doppia demiurgia"? Plotino non rinuncia alla figura del demiurgo, ma si scontra con la difficoltà esegetica di trovargli una collocazione metafisica tra le varie ipostasi<sup>15</sup>. Per comprendere in che modo Plotino si approcci alla questione occorre tornare brevemente sul rifiuto della causalità artigianale così come viene presentata nel *Timeo*, in cui il cosmo viene presentato come il prodotto di un artigiano:

<sup>10</sup> La potenziale origine di questa dottrina è stata ampiamente discussa dagli studiosi. Si vedano Rich (1954); Armstrong (1960: 400–405), che discute anche l'influenza di questa dottrina in Plotino; Dillon (2011) e Michalewski (2014: 69–96).

<sup>11</sup> È importante notare che Plotino si propone di affrontare i testi di Platone e degli autori precedenti per coglierne il significato filosofico. Egli non vuole fermarsi semplicemente al testo in sé, come fa il suo allievo Longino, che Plotino stesso accusa di essere un mero filologo. In sostanza, ciò che Plotino contesta a Longino è di non cogliere filosoficamente le espressioni del testo e, per questo motivo, non è in grado di approfondire le implicazioni filosofiche dell'opera che sta affrontando. Sulle divergenze tra Plotino e Longino si vedano Männlein-Robert (2017) e Chiaradonna (2010: 106).

<sup>12</sup> Per un'introduzione alla filosofia gnostica rimando all'ottimo studio di Magris (2012).

<sup>13</sup> Cfr. Plot. *Enn.* II 9 [33]. Cfr. Magris (2007: 408 sgg.).

<sup>14</sup> Per Plotino il demiurgo non agisce secondo un piano razionale (κατὰ λογισμόν) – come viene effettivamente descritto nel *Timeo* – in quanto, come vedremo, ciò condurrebbe a delle aporie.

<sup>15</sup> Cfr. Charrue (1978: 123–127).

Ebbene, grazie alla causa e a questo ragionamento, egli lo costruì uno, intero completo di ogni intero, esente da vecchiaia e malattia<sup>16</sup>. (...) Questo fu l'intero ragionamento del dio (λογισμὸς θεοῦ) che è sempre, circa il dio che un giorno sarebbe stato; ed egli, formulando questo ragionamento, ne produsse il corpo liscio ed equilibrato, uguale da ogni parte rispetto al centro, intero e completo di corpi<sup>17</sup>.

Nel racconto di Timeo, il cosmo viene descritto come generato secondo un progetto divino, una tesi che Plotino trova profondamente problematica nell'ottica della sua concezione "spontanea" della causalità<sup>18</sup>. Secondo Plotino, l'universo si genera spontaneamente grazie al potere causale delle ipostasi e non secondo un piano razionale, come suggerisce il testo del *Timeo*. La soluzione di Plotino deve quindi essere diretta contro una lettura letterale del dialogo e fornire una spiegazione filosofica della genesi del cosmo. Nella cosmogonia di Plotino non c'è spazio per la contingenza tra le cause, poiché le ipostasi generano per loro propria natura.

In sintesi, la strategia di Plotino in questi passaggi si contrappone apertamente a un'esegesi letterale del dialogo perché fornisce una "esegesi filosofica", cioè la comprensione del significato autentico della dottrina di Platone che necessita del superamento di ciò che si legge "passivamente" nel testo<sup>19</sup>:

(...) Dunque, la provvidenza del vivente e in generale di questo universo non proviene da ragionamento. D'altronde, in generale, lassù non c'è neppure ragionamento, ma si parla di ragionamento, per mostrare che tutte le cose sono così come sarebbero posteriormente, quale risultato di un ragionamento; e si parla di previsione, per dire che le cose stanno così, come se un sapiente le avesse previste<sup>20</sup>.

Non c'è ragionamento (λογίζεσθαι) in ciò che è sempre. Il ragionare è di chi ha dimenticato per parte sua come le cose stessero già prima. Senza contare che, se le cose fossero riuscite meglio

<sup>16</sup> Pl. *Tim.* 33a6–b1: διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τούδε ἓνα ὅλον ὄλων ἐξ ἀπάντων τέλειον καὶ ἀγῆρων καὶ ἀνοσον αὐτὸν ἐτεκτῆνατο.

<sup>17</sup> Pl. *Tim.* 34a 8–b3: οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐπόμεινον θεὸν λογισθεὶς λειῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῆ τε ἐκ μέσου ἴσον ὄλον καὶ τέλειον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησεν.

<sup>18</sup> Cfr. Chiaradonna (2016: 99–110).

<sup>19</sup> Questo aspetto è messo bene in luce da Chiaradonna (2010). Si rimanda al medesimo articolo per l'utile discussione da parte dello studioso sullo stato dell'arte.

<sup>20</sup> Plot. *Enn.* VI 7 [38], 1, 29–33: (...) οὐτ' οὖν ζῶου πρόνοια οὐθ' ὅλως τοῦδε τοῦ παντὸς ἐκ λογισμοῦ ἐγένετο- ἐπεὶ οὐδὲ ὄλως λογισμὸς ἐκεῖ, ἀλλὰ λέγεται λογισμὸς εἰς ἐνδειξιν τοῦ πάντα οὕτως, ὡς [ἄλλος σοφὸς] ἐκ λογισμοῦ ἐν τοῖς ὑστερον, καὶ προόρασις, ὅτι οὕτως, ὡς ἂν τις σοφὸς [ἐν τοῖς ὑστερον] προῖδοιτο.

dopo, prima non sarebbero state belle. Se, invece, erano già belle, rimangono in quella condizione. Le cose, però, sono belle con la loro causa<sup>21</sup>.

I testi riflettono la nozione plotiniana dell'impossibilità per il demiurgo di agire secondo un ragionamento (λογίζεσθαι). Poiché il cosmo è un livello generato di realtà, come un utensile è plasmato da un artigiano, esso riflette un ordine imposto da un piano "artigianale". Plotino afferma però che mentre il cosmo può effettivamente sembrare il risultato di un atto deliberativo, esso lo è solo in apparenza, in quanto deriva dalla necessità causale propria delle ipostasi che non ammette contingenza.

Interpretando il testo platonico secondo i propri schemi, Plotino pone l'accento sulla causalità dell'intelligibile. L'espressione *Ciò che è sempre* si riferisce all'Intelletto che, come vedremo, per Plotino è una delle ipotesi di identificazione del demiurgo. Il motivo per cui al livello del Νοῦς non c'è alcun tipo di provvidenza né di previsione è dovuto al fatto che la razionalità dell'Intelletto è intuitiva e non presenta una proceduralità, ma un pensiero univoco e onnicomprensivo<sup>22</sup>.

La confutazione della causalità artigianale da parte di Plotino sembra portare quasi a un paradosso, ovvero a una chiara e rigorosa identificazione del demiurgo con il Νοῦς. Tuttavia, questa identificazione è tutt'altro che sistematica nelle *Enneadi*, poiché a più riprese Plotino attribuisce una forma di demiurgia anche all'Anima<sup>23</sup>. Per introdurre il problema della possibilità anche anche l'Anima sia in un certo senso demiurgica, vale la pena di partire da un famoso passo del *Commento al Timeo* di Proclo.

Dopo questi uomini [*scil.* Numenio Arpocrazione e Attico] il filosofo Plotino sostiene che il demiurgo è duplice, uno nell'intelligibile e l'altro come principio direttivo del tutto, e afferma ciò correttamente. Infatti, in un certo senso l'intelletto encosmico è il demiurgo dell'universo<sup>24</sup>.

Proclo afferma che per Plotino il demiurgo è duplice (διττός), sostenendo che esso esiste sia nell'intelligibile (ἐν τῷ νοητῷ) sia come principio guida dell'universo (τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός). Per Proclo il demiurgo plotiniano opera su due livelli: in primo

<sup>21</sup> Plot. *Enn.* VI 7 [38], 3, 6-11: οὐ γὰρ ἐνι λογίζεσθαι ἐν τῷ αἰεί- και γὰρ αὐ ἐπιλελημένου ἦν, ὅπως και πρότερον. εἶτα, εἰ μὲν ἀμείνω ὕστερον, οὐκ ἂν καλὰ πρότερον εἰ δ' ἦν καλὰ, ἔχει ὡσαύτως. Καλὰ δ' ἐστὶ μετὰ τῆς αἰτίας. Le traduzioni delle *Enneadi* sono di Casaglia, Guidelli, Linguisti e Moriani (1997).

<sup>22</sup> Sulla razionalità espressa dalle ipostasi e quindi sulla differenza tra la facoltà dell'Intelletto e la razionalità dell'Anima cfr. Emilsson (2007: 176-185.).

<sup>23</sup> Cfr. Dufour (2006) e Opsomer (2005).

<sup>24</sup> Procl. *In Tim.* I 306, 16-19 Diehl; μετὰ δὴ τούτους τοὺς ἄνδρας Πλωτῖνος ὁ φιλόσοφος διττὸν μὲν ὑποτίθει τὸν δημιουργόν, τὸν μὲν ἐν τῷ νοητῷ, τὸν δὲ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός, λέγει δὲ ὁρθῶς - ἔστι γὰρ πῶς και ὁ νοῦς ἐγγύσμιος δημιουργὸς τοῦ παντός (trad. mia).

luogo, all'interno del mondo delle idee, cioè del Νοῦς, in secondo luogo, come una sorta di principio dell'ordine cosmico, che possiamo identificare con l'Anima<sup>25</sup>.

Il passo di Proclo denuncia una sorta di ambiguità nella comprensione plotiniana del demiurgo, attribuendogli una duplice natura. In effetti, Proclo non attribuisce a Plotino l'aver teorizzato l'esistenza di due demiurghi, bensì l'aver concepito due aspetti distinti dell'attività demiurgica. È però possibile trovare nelle *Enneadi* tracce concrete dello schema procliano? La fonte di Proclo potrebbe corrispondere a *Enn.* IV 4 [28], 10, 1–9.

Ma poiché il principio ordinatore è duplice (τὸ κοσμοῦν διττόν) chiamiamo uno “il demiurgo” e l'altro “l'Anima del tutto”, e dicendo “Zeus” ci riferiamo a volte al demiurgo, a volte al principio direttivo. Nel caso del demiurgo, dobbiamo eliminare completamente il “prima” e il “poi” e attribuirgli una sola vita, immutabile e atemporale. Ma la vita dell'universo, che ha in sé il principio direttivo, richiede ancora discussione, per capire che anche in questo caso la vita non consiste nel ragionare e neppure nel ricercare ciò che si deve fare<sup>26</sup>.

Il riferimento a Zeus richiama l'interpretazione di Plotino della triade esiodea, dove, sulla base delle etimologie del *Cratilo* (considerate autentiche da Plotino), Zeus è equiparato all'Anima, preceduto da Crono (Intelletto) e Urano (Uno-Bene)<sup>27</sup>. Nel *Cratilo*, l'etimologia del nome Zeus come δι'ὸ ζῆν, che significa “colui per mezzo del quale è il vivere”, ne suggerisce l'identificazione l'Anima, che, platonicamente, è principio di vita e movimento. Tuttavia, in altri passaggi, come in III 5 [50], 8, è invece Afrodite a essere associata all'Anima, e non Zeus, rappresentandone probabilmente l'aspetto cosmico della terza ipostasi, ovvero l'Anima del mondo<sup>28</sup>.

È ora fondamentale notare come già in IV 4 [28], 9 Plotino attribuisca a Zeus “un'Anima e un intelletto regale”, citando *Filebo* 30d. Questa attribuzione di una duplice essenza a Zeus rispecchia la funzione demiurgica plotiniana su due livelli: quello dell'Intelletto e quello dell'Anima. Zeus, che secondo Plotino rivela etimologicamente la natura dell'Anima, viene chiamato “demiurgo”, quasi rivelando una sorta di difficoltà nel collocare in maniera sistematica l'Anima, l'Intelletto e l'artefice e, di conseguenza, ad attribuire a Zeus una corrispondenza precisa con una delle ipostasi. Se Zeus è l'Anima, come potrebbe essere anche il demiurgo, se il demiurgo corrisponde all'Intelletto? A mio avviso, Zeus viene interpretato come l'Anima nella misura in cui si ricorre alla triade Urano-

<sup>25</sup> Sulla testimonianza di Proclo su Plotino rimando Opsomer (2005: 71 sgg.)

<sup>26</sup> Plot. *Enn.* IV 4 [28], 10, 1–9: Ἄλλο ἐπεὶ τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντός ψυχήν, καὶ τὸν Δία λέγοντες ὅτι μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν φερόμεθα, ὅτι δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός. ἐπὶ μὲν τοῦ δημιουργοῦ ἀφαντεῖον πάντη τὸ πρόσω καὶ ὀπίσω μίαν αὐτῷ ἄτρεπτον καὶ ἄχρονον ζωὴν διδόντας. ἡ δὲ τοῦ κόσμου ζωὴ τὸ ἡγούμενον ἐν αὐτῇ ἔχουσα ἔτι ἐπιζητεῖ λόγον, εἰ οὖν καὶ αὐτὴ μὴ ἐν τῷ λογιζέσθαι ἔχει τὸ ζῆν, μηδ' ἐν τῷ ζητεῖν ὅ τι δεῖ ποιεῖν.

<sup>27</sup> Sulla triade Urano-Crono-Zeus in chiave anti-gnostica rimando ad Hadot (1981) Soares-Santoprete (2022) e Volpe (2023–2024). Sulla problematica attribuzione a Urano del ruolo dell'Uno si è concentrata Lo Casto (2018).

<sup>28</sup> Sulla figura di Afrodite nel trattato 50 rimando a Wilberding (2022).

Crono-Zeus, mentre invece quando si parla delle varie sezioni dell'Anima, l'Anima del mondo viene associata ad Afrodite, mentre Zeus corrisponde alla parte “non discesa” dell'Anima, quella che resta in contatto con l'intelligibile<sup>29</sup>. Se Zeus è sia Intelletto che Anima, ne risulta una certa ambiguità nella concezione plotiniana del demiurgo<sup>30</sup>. Occorre quindi chiedersi in che misura il demiurgo è Intelletto e in che misura Anima. In alcuni passaggi, l'identità tra il demiurgo e il Νοῦς appare inequivocabile:

Anche per questo Platone dice che il tutto – intende le realtà prime – è disposto in tre gradi “intorno al re del tutto”, e “ciò che è secondo sta intorno al secondo, ciò che è terzo intorno al terzo”. Egli dice anche che “della causa” esiste “un padre”, intendendo per causa l'intelletto; per lui, infatti, l'intelletto corrisponde al demiurgo: questi, afferma, crea l'Anima nel noto cratere. Di questa causa, dunque, o dell'intelletto, dice Platone, padre è il Bene, ciò che è al di là dell'intelletto e “al di là dell'essere”. Spesso, inoltre, egli chiama ‘idea’ l'essere e l'intelletto. Platone sapeva dunque che dal Bene viene l'intelletto, e dall'intelletto l'Anima<sup>31</sup>.

Questo passo mostra una commistione di temi filosofici tra il *Timeo* e le epistole II e VI<sup>32</sup>. Sulla base del passo 312e1–4 della seconda epistola, Plotino parla di tre livelli di realtà, il primo dei quali è il “re di tutte le cose”, cioè l'Uno, che egli chiama anche “padre della causa” secondo il testo della sesta epistola. L'identificazione del “figlio” dell'Uno – cioè della causa – con l'Intelletto, porta Plotino ad affermare che si tratta di un νοῦς δημιουργός, che non è un intelletto indeterminato, ma della seconda ipostasi. Infatti, l'Uno non può essere il demiurgo a causa della sua assoluta trascendenza<sup>33</sup>, per cui Plotino riconduce l'artefice del *Timeo* all'Intelletto e l'Uno al “padre”. L'Intelletto è *causa* in senso autentico proprio perché racchiude in sé l'essere pieno, ovvero la totalità delle idee:

Trasferendo poi queste considerazioni all'universo, anche in questo caso si risalirà all'intelletto, considerato come il vero artefice e demiurgo, e si dirà che il sostrato riceve le forme divenendo così fuoco, acqua, aria e terra; queste forme però vengono da altro, cioè dall'Anima; si dirà

<sup>29</sup> Cfr. Michalewski (2014: 195).

<sup>30</sup> Su questo aspetto cfr. Abbate (2016: 161–170).

<sup>31</sup> Plot. *Enn.* V 1 [10], 8, 1–11: Καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὰ Πλάτωνος τρίτῃ τὰ πάντα περὶ τὸν πάντων βασιλέα φησὶ γὰρ πρῶτα – καὶ δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα καὶ περὶ τὰ τρίτα τρίτον. Λέγει δὲ καὶ τοῦ αἰτίου εἶναι πατέρα αἴτιον μὲν τὸν νοῦν λέγων δημιουργός γὰρ ὁ νοῦς αὐτῷ τοῦτον δὲ φησὶ τὴν ψυχὴν ἐν τῷ κρατῆρι ἐκείνῳ. Τοῦ αἰτίου δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τὰ γὰρ καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας. Πολλαχοῦ δὲ τὸ ὄν καὶ τὸν νοῦν τὴν ἰδέαν λέγει ὥστε Πλάτωνος εἰδέναι ἐκ μὲν τὰ γὰρ τοῦ νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν.

<sup>32</sup> Cfr. Pl. *Ep.* II, 312a1–4; *Ep.* VI, 323d4. Sul ruolo delle epistole in Plotino è recentemente tornato Karfik (2023-2024).

<sup>33</sup> Dire che l'Uno è padre della causa implica che non può essere identificato con il demiurgo. Infatti, essendo l'Uno al di sopra dell'essere e dell'Intelletto, non può essere connotato da una causalità determinata. Anche se l'Uno ha una sorta di causalità (cfr. D'Ancona 1990: 446 sgg.), Plotino non gli attribuisce il ruolo di demiurgo, poiché in questo caso l'Uno avrebbe una sorta di essenza intelligibile ben determinata che Plotino rifiuta.

allora che l'Anima dà ai quattro elementi la forma dell'universo, ma che l'Intelletto fornisce ad essa i principi razionali...<sup>34</sup>.

Il passo intende sottolineare come il demiurgo venga associato alla causa intelligibile e, da questa, derivi l'Anima. Nel sistema plotiniano, infatti, l'Intelletto genera l'Anima secondo un processo di derivazione delle ipostasi. Se quindi nel *Timeo* l'Anima viene composta dal demiurgo, Plotino non può che affermare che il demiurgo è l'Intelletto, in quanto da esso deriva l'Anima. Nel fare questo, Plotino cerca una coerenza tra la sua posizione e quella del *Timeo*, dove il demiurgo viene definito "la migliore di tutte le cause" (ὁ ἄριστος τῶν αἰτίων)<sup>35</sup>. Ciò però non significa che Plotino forzi la mano volontariamente, bensì che egli crede che il rapporto tra l'Intelletto demiurgico e l'Anima sia effettivamente la corretta interpretazione del dialogo platonico. In Plotino, tuttavia, l'Intelletto ha funzione di causa, ma non opera direttamente sulla materia; questo aspetto appartiene all'Anima, che svolge le funzioni propriamente demiurgiche.

Sebbene l'identificazione tra il demiurgo e il *Nous* possa sembrare intuitiva da una prospettiva plotiniana, ci sono però altri passaggi in cui questa identificazione non è lineare. Vale pertanto la pena considerare il trattato III 9 [13], 1 in cui Plotino interpreta *Tim.* 39e7-9:

"L'Intelletto – dice Platone – vede le idee che sono presenti nel vero essere vivente"; poi il Demiurgo, continua, "*pensò*" (διενοήθη) che ciò che l'Intelletto vede nel vero essere vivente lo avesse anche questo universo. Vuole dunque sostenere che le idee esistono prima dell'Intelletto, e che l'Intelletto le pensa quando già esistono? Per prima cosa dobbiamo indagare se quello, voglio dire l'essere vivente, non è l'Intelletto ma qualcosa di diverso dall'Intelletto; ciò che contempla è infatti Intelletto... (Plot. *Enn.* III 9 [13], 1, 1-7).

(...) Dei primi due [*scil.* intelletti] si è detto, ma che cos'è il terzo, quello che ha pensato di fabbricare da sé, produrre e ripartire le cose viste dall'Intelletto nel vivente? In un certo senso è possibile che a dividere sia stato l'Intelletto, ma in un altro senso non è possibile: in quanto le cose divise derivano da lui, l'Intelletto è ciò che divide; ma in quanto lui stesso permane indiviso, mentre divise sono le cose che da lui derivano – queste sono anime –, l'autrice della divisione in molte anime è l'Anima. Per questo Platone dice anche che la divisione spetta al terzo ed è nel terzo, poiché "aveva pensato"; la qual cosa, il pensiero discorsivo, non è opera dell'Intelletto, ma

<sup>34</sup> Plot. *Enn.* V 9 [5] 3, 24-31: Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς μεταφέρων τις ἀναβήσεται καὶ ἐνταῦθα ἐπὶ νοῦν ποιητὴν ὄντως καὶ δημιουργὸν τιθέμενος, καὶ φήσεται τὸ ὑποκείμενον δεξάμενον μορφὰς τὸ μὲν πῦρ, τὸ δὲ ὕδωρ, τὸ δὲ ἀέρα καὶ γῆν γενέσθαι, τὰς δὲ μορφὰς ταύτας παρ' ἄλλου ἤκειν· τοῦτο δὲ εἶναι ψυχὴν· ψυχὴν δὲ αὐτὴ ἐπὶ τοῖς τέτρασι τὴν κόσμου μορφήν δοῦναι· ταύτη δὲ νοῦν χορηγὸν τῶν λόγων γεγενέσθαι, ὥσπερ καὶ ταῖς τῶν τεχνιτῶν ψυχαῖς παρὰ τῶν τεχνῶν τοὺς εἰς τὸ ἐνεργεῖν λόγους.

<sup>35</sup> Pl. *Tim.* 29e5-6.

dell'Anima, che in una natura divisibile possiede attività divisibile (Plot. *Enn.* III 9 [13], 27–38, trad. Casaglia, Guidelli, Linguiti, Moriani 1997)<sup>36</sup>.

Nel passo si fa menzione di un terzo misterioso intelletto che ha la facoltà di pensare in maniera dianoetica. La differenziazione tra l'intelletto e il vivente intelligibile suggerisce una distinzione ontologica sostanziale tra le idee e l'Intelletto che Plotino rifiuta; infatti, gli studiosi hanno qui sottolineato come Plotino possa avere avuto in mente intenti polemici<sup>37</sup>. Secondo l'esegesi del *Parmenide*, per Plotino l'Intelletto e i suoi pensieri costituiscono una uni-molteplicità (ἕν-πολλά) indistinta e non due entità separate. Particolarmente rilevante per la nostra indagine è però la caratterizzazione del “terzo” intelletto che pianifica, cioè che pensa secondo una proceduralità. Seguendo il ragionamento di Plotino, dopo aver menzionato l'Intelletto e il modello, parla di un terzo intelletto dotato di pensiero discorsivo dicendo che è il demiurgo. L'attribuzione da parte di Plotino di una razionalità discorsiva al demiurgo presenta nette incongruenze con i passaggi precedenti citati.

Ulteriori conferme in questo senso sembrano venire dal trattato 31, in cui Plotino suggerisce di rivolgersi a “colui che li [*scil.* i viventi] ha plasmati e prodotti ha imposto il suo dominio sulla materia (δημιουργήσαντος ἐπικρατήσαντος τῆς ὕλης) e le dà la forma che ha voluto”<sup>38</sup>. Plotino descrivere quindi l'Anima come demiurgica attraverso il lessico artigianale proprio per sottolineare la sua natura operativa<sup>39</sup>. Per spiegare come l'Anima operi propriamente sulla materia, Plotino introduce il concetto di Natura (φύσις), che rappresenta la parte più periferica – per così dire – dell'Anima del mondo, cioè l'aspetto di essa che entra effettivamente in contatto con la materia<sup>40</sup>.

Ciò sembra confermato da quanto afferma Plotino poche righe dopo nello stesso trattato: “Ma certo anche la Natura, che produce cose così belle, è in se stessa bella, molto prima dei suoi prodotti” (Ἀλλὰ γάρ ἐστι καὶ ἡ φύσις τὰ οὕτω καλὰ δημιουργοῦσα πολὺ

<sup>36</sup> Plot. *Enn.* III 9 [13], 1, 1–7: Νοῦς, φησιν, ὁρᾷ ἐνούσας ἰδέας ἐν τῷ ὄντι ζῶνι – εἶτα διανοήθη, φησίν, ὁ δημιουργός, ἃ ὁ νοῦς ὁρᾷ ἐν ὄντι ζῶνι, καὶ τότε τὸ πᾶν ἔχειν. Οὐκοῦν φησιν ἡδη εἶναι τὰ εἶδη πρὸ τοῦ νοῦ, ὄντα δὲ αὐτὰ νοεῖν τὸν νοῦν; Πρῶτον οὖν ἐκεῖνο, λέγω δὲ τὸ ζῶνι, ζητητέον εἰ μὴ νοῦς, ἀλλ' ἕτερον νοῦ – τὸ γὰρ θεώμενον νοῦς. Plot. *Enn.* III.9 [13], 27–38: (...) Καὶ τὰ μὲν δύο εἴρηται, τὸ δὲ τρίτον τί, ὃ διανοήθη τὰ ὁρώμενα ὑπὸ τοῦ νοῦ ἐν τῷ ζῶνι κείμενα αὐτὸ ἐργάσασθαι καὶ ποιῆται μερίσαι; Ἡ δυνατὸν τρόπον μὲν ἄλλον τὸν νοῦν εἶναι τὸν μερίσαντα, τρόπον δὲ ἕτερον τὸν μερίσαντα μὴ τὸν νοῦν εἶναι – ἢ μὲν γὰρ παρ' αὐτοῦ τὰ μερισθέντα, αὐτὸν εἶναι τὸν μερίσαντα, ἢ δ' αὐτὸς ἀμέριστος μένει, τὰ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἐστὶ τὰ μερισθέντα – ταῦτα δὲ ἐστὶ ψυχαί – ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσαντα εἰς πολλὰς ψυχάς. Διὸ καὶ φησὶ τοῦ τρίτου εἶναι τὸν μερισμὸν καὶ ἐν τῷ τρίτῳ, ὅτι διανοήθη, ὃ οὐ νοῦ ἐργον – ἢ διάνοια – ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.

<sup>37</sup> Il bersaglio polemico di Plotino è probabilmente Numenio di Apamea o il suo allievo Amelio. Si veda Dillon (1969: 63–65).

<sup>38</sup> Plot. *Enn.* V 8 [31], 2, 5.

<sup>39</sup> Michalewski (2014:188–189) evidenzia come l'Intelletto plotiniano sia δημιουργός, mentre all'Anima vengono attribuiti i termini δημιουργία e il verbo δημιουργήν come a sottolineare una differenza tra le funzioni demiurgiche dell'Anima e l'identità vera e propria del demiurgo (Νοῦς). Tuttavia, in III 9 [13], 1 Plotino parla di intelletto dianoetico come demiurgo, riferendosi indubbiamente all'Anima.

<sup>40</sup> La Natura non è una sorta di quarta ipostasi, come suggerisce Armstrong (1940: 86) *contra* Rist (1967: 92–93). Rilevi problematici su questo punto sono stati messi in evidenza da Wilberding (2022 a). Lo studioso mi sembra tuttavia non propendere a favore dell'ipotesi di una quarta ipostasi in Plotino.

πρότερον καλή)<sup>41</sup>. La Natura agisce mediante i λόγοι, che sono le tracce dell'intelligibile con cui essa governa e dà ordine e razionalità alla materia<sup>42</sup>:

Se allora si è ragionato in modo giusto, bisogna che l'Anima dell'universo contempi gli esseri migliori, aspirando sempre alla natura intelligibile e a Dio; essa ne è piena, e quando ne è riempita e come ricolma, nasce da lei un'immagine ed il suo limite estremo guarda verso il basso: e questo è il principio produttivo. Esso, dunque, è l'*ultimo produttore*; sopra di lui vi è la parte dell'Anima che dapprima si è riempita dell'intelligibile; su tutto è l'intelletto demiurgico, il quale dà all'Anima, che viene dopo di lui, le forme le cui tracce si trovano nel terzo principio<sup>43</sup>.

La Natura è definita "ultimo artefice" (ἔσχατος ποιητής) proprio perché è l'estremo aspetto produttivo dell'Anima, ultimo dei livelli ipostatici. L'Anima agisce effettivamente come un demiurgo, essendo quell'intelletto dianoetico che Plotino chiama δημιουργός nel trattato 13.

Plotino trova problematico confinare la funzione della demiurgia unicamente all'Intelletto, che è causa in senso ontologico dell'Anima e sede delle idee, ma non ha un ruolo nella formazione del cosmo. Di conseguenza, è l'Anima ad assumere questo compito e a operare in maniera propriamente demiurgica nella misura in cui agisce sulla materia. A mio avviso questo ruolo centrale dell'Anima è fondato non solo sull'esegesi del *Timeo*, ma anche da una ripresa, da parte di Plotino, dell'*Epinomide*. Questo dialogo, che oggi è considerato spurio, era invece ritenuto autentico dagli antichi platonici (ad eccezione di Proclo)<sup>44</sup>. Nell'*Epinomide* manca completamente la dimensione delle idee e della dialettica; inoltre, il ruolo di vertice metafisico del reale è assegnato ad un'Anima cosmica che è il fulcro dell'intera ricerca del dialogo. Essa è definita infatti come *il genere più divino e superiore al corpo*:

ATH. (...) non ci può essere null'altro che sia incorporeo e che non abbia mai in alcun modo alcun colore se non il genere realmente e grandemente divino (θείοτατον γένος) dell'Anima.

<sup>41</sup> Plot. *Enn.* V 8 [31], 2, 31–32.

<sup>42</sup> Sui λόγοι come tracce dell'intelligibile nella materia in Plotino cfr. Brisson (1999) e O'Brien (2015: 105–106). Per Michalewski (2014: 211) la differenza fondamentale tra il λόγος plotiniano e quello stoico è che quest'ultimo non è incorporeo. Per Helmig (2012: 192 sgg.) il riferimento ai λόγοι comporta, più che una ripresa, una riformulazione del concetto stoico di λόγος.

<sup>43</sup> Trama. Plot. *Enn.* II 3 [52], 18, 8–16: Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα αἰεὶ ἰεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ πεπληρωμένης ὅσον ἀπομεστομένης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον τὸ πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητὴς οὖν ἔσχατος οὗτος· ἐπὶ δ' αὐτῶ τῆς ψυχῆς τὸ πρῶτως πληρούμενον παρὰ νοῦ· ἐπὶ πᾶσι δὲ νοῦς δημιουργός, ὃς καὶ τῆ ψυχῆ τῆ μετ' αὐτὸν δίδωσιν ὧν ἔχνη ἐν τῇ τρίτῃ. Corsivi miei: modifiche alla traduzione.

<sup>44</sup> Molti studiosi ritengono che sia stato Filippo di Opunte, il famoso "segretario" di Platone ed editore delle *Leggi* a scrivere il dialogo. Per una discussione sullo stato dell'arte cfr. Aronadio (2013: 13–17, n.10). Su Proclo esegeta dell'*Epinomide* si veda Gritti (2013).

Ed è questo, ritengo, quello solo a cui si addicono plasmare e produrre, mentre al corpo, come diciamo, si addicono l'essere plasmato, l'essere generato e l'essere visto...<sup>45</sup>.

Nell'*Epinomide* si dice che è il genere più divino, quello dell'Anima, ad avere il compito *plasmare e produrre* (πλάττειν καὶ δημιουργεῖν), elevandola al di sopra di tutti gli altri enti. In altre parole, nella prospettiva dell'*Epinomide* l'Anima svolge il ruolo che nel *Timeo* è assegnato esclusivamente al demiurgo nell'ambito della cosmologia. Questo passo rende pertanto ragione dei vari riferimenti all'Anima demiurgica che abbiamo visto in precedenza nelle *Enneadi*. Come avviene con altri dialoghi, anche l'*Epinomide* viene chiamato in causa da Plotino per giustificare alcune sue posizioni in termini metafisici e cercare una coerenza all'interno di un'esegesi complessiva delle opere di Platone. Il ruolo che viene attribuito all'Anima nell'*Epinomide* è dunque funzionale a Plotino per sostenere la tesi di un principio metafisico che abbia una componente demiurgica e che sia intrinsecamente predisposta ad agire sulla materia. Se l'Anima non avesse queste prerogative produttive verrebbe meno la sua stessa funzione causale.

Plotino attinge quindi dall'*Epinomide* per corroborare la tesi di un'Anima demiurgica che sia quindi non soltanto il prodotto dell'azione del Noῦς, ma che abbia in sé delle prerogative causali produttivo-poietiche che la caratterizzano come ipostasi. Plotino non può circoscrivere la demiurgia al solo Intelletto, in quanto ciò significherebbe sia attribuire una causalità artigianale al Noῦς, oltre che palesare l'impossibilità che l'intelligibile agisca direttamente sulla materia. Per questo motivo egli oscilla nell'identificazione del demiurgo, affermando che sebbene il Noῦς sia demiurgo in senso pieno, anche l'Anima in un certo senso è artigiana del cosmo. In questo modo, Plotino può "salvare" la trascendenza dell'Intelletto e spiegare come l'Anima agisca direttamente sulla materia.

Va tuttavia specificato, che Plotino non è mai del tutto fermo nell'identificazione del demiurgo con una delle ipostasi (come si è visto nel caso della triade esiodea), proprio perché trova problematico sia introdurre un livello intermedio tra le ipostasi, sia circoscrivere la figura del demiurgo a un unico ambito di realtà. Questo problema appartiene alla più ampia difficoltà di Plotino nell'interpretare il *Timeo*. La soluzione, come si è visto, è quella di un'esegesi filosofica, ossia di una comprensione "meta-testuale" dei passi più oscuri dei dialoghi di Platone a favore di un'interpretazione che non si limita alla lettera del testo, ma che cerca di fornire risposte a problemi metafisici presenti nei dialoghi di Platone e, più in generale, nelle opere dei predecessori.

Il demiurgo per Plotino ha quindi una duplice natura. Esso è l'Intelletto nella misura in cui lo si intende come causa intelligibile del reale, ma è l'Anima se invece si considera l'effettiva azione dell'intelligibile sul cosmo. La questione della demiurgia riflette quindi la difficoltà che Plotino incontra nell'interpretare il *Timeo*, sicuramente il dialogo più

<sup>45</sup> Ps-Pl. *Epin.* 981b3–c2, trad. Aronadio (2013: 234). ΑΘ. (...) οὐ γὰρ ἐστὶν ἀσώματων ὅτι τ' ἄλλο γίγνοιτ' ἂν καὶ χρῶμα οὐδὲν οὐδαμῶς οὐδέποτ' ἔχον, πλὴν τὸ θεϊότατον ὄντως ψυχῆς γένος. τοῦτο δ' ἐστὶ σχεδὸν ᾧ μόνῳ πλάττειν καὶ δημιουργεῖν προσήκει, σώματι δέ, ὃ λέγομεν, πλάττεσθαι καὶ γίγνεσθαι καὶ ὀραῖσθαι.

oscuro e problematico per l'esegesi neoplatonica alla luce del suo linguaggio criptico e della sua natura simbolico-allegorica.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBATE, M., 2016 “Die Verbindung zwischen Kosmos und Seele bei Plotin und Proklos”, in: Halfwassen, O'Brien, Dangel 2016, pp. 161–176.
- ALBRECHT, F., FELDMIEIER, R. (eds.), 2014, *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Leiden–Boston.
- ALESSE, F., FERRARI, F. (cur.), 2012, *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli.
- ARMSTRONG, A. H., 1940, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytic and Historical Study*, Cambridge.
- ARMSTRONG, A. H., 1960, “The Background of the Doctrine ‘that Intelligibles are not outside Intellect’”, *Entretiens sur l'antiquité classique* 5, pp. 393–425.
- ARONADIO, F., 2013, “*Epinomide*. Struttura compositiva e contenuti teorici”, in: Aronadio, Tulli, Petrucci 2013, pp. 13–178.
- ARONADIO, F., TULLI, M., PETRUCCI, F. M. (cur.), 2013, *Plato, Epinomis. Introduzione, traduzione e commento di Francesco Aronadio. Edizione di Mauro Tulli. Note critiche di Federico M. Petrucci*, Napoli.
- BALTES, M., 1976, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, vol. I–II, Leiden.
- BLUMENTHAL, H. J., MARKUS, R. A. (eds.), 1981, *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, London.
- BONAZZI, M., 2006, “Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme”, *Études Platoniciennes* 3, pp. 231–244.
- BONAZZI, M., 2015, *Il Platonismo*, Torino.
- BONAZZI, M., 2017, “Middle Platonists on the eternity of the Universe”, in: Roskam, Verheyden, 2017, pp. 3–15.
- BONAZZI, M., 2023, “Plotino sull'Intelletto e il demiurgo. Qualche considerazione”, in: Maffi 2023, pp. 257–268.
- BRANCACCI, A., GASTALDI, S., MASO, S. (cur.), 2016, *Studi su Platone e il Platonismo*, Roma.
- BRISSON, L., 1999, “*Logos* et *logoi* chez Plotin. Leur nature et leur rôle”, *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* 8, pp. 87–108.
- CAMBIANO, G., CANFORA, L., LANZA, D. (cur.), 1994, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, t. III, Roma.
- CASAGLIA, M., GUIDELLI, C., LINGUITI, A., MORIANI, F. (trad.), 1997, *Plotino, Enneadi*, Torino.
- CELIA, F., ULACCO, A., (cur.), 2012, *Il Timeo. Esegese grece, arabe, latine*, Pisa.
- CHARRUE, J.-M., 1978, *Plotin lecteur de Platon*, Paris.
- CHIARADONNA, R., 2010, “Esegese e sistema in Plotino”, in: Neschke-Hentschke 2010, pp. 102–117.
- CHIARADONNA, R., 2014, “Causalité et hiérarchie métaphysique dans le néoplatonisme: Plotin, Porphyre, Jamblique”, *Χώρα* 12, pp. 67–85.
- CHIARADONNA, R., 2016, “Plotino, il *Timeo* e la tradizione esegetica”, in: Brancacci 2016, pp. 99–121.
- D'ANCONA, C., 1990, “Determinazione e indeterminazione del sovrasensibile in Plotino”, *Rivista di storia della filosofia* 3, pp. 437–474.
- DILLON, J., 1969, “Plotinus, *Enn.* 3.9.1, and later views on the intelligible world”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, pp. 63–70.
- DILLON, J., 2010, *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo (80 a.C.–220 d.C.)*, trad. E. Vimercati, Milano (orig. Ithaca–New York 1996<sup>2</sup>).
- DILLON, J., 2011, “The Idea as Thoughts of God”, *Études platoniciennes* 8, pp. 31–42.
- DONINI, P., 1982, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.

- DONINI, P., 1994, "Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36.7, Berlin–New York, pp. 5027–5100.
- DUFOUR, R., 2006, "Tradition et innovations: le *Timée* dans la pensée plotinienne", *Études Plotiniciennes* 2, pp. 207–236.
- EMILSSON, E. K., 2007, *Plotinus on Intellect*, Oxford.
- FERRARI, F., 2012, "L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodi, finalità, risultati" in: Celia, Ulacco 2012, pp. 81–131.
- FERRARI, F., 2012a, "Quando, come e perché nacque il Platonismo", *Athenaeum* 100, pp. 71–92.
- FERRARI, F., 2014, "Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von *Timaios* 28c 3–5 bei einigen Platonikern", in: Albrecht, Feldmeier 2014, pp. 57–69.
- FRONTEROTTA, F., 2014, "La critique plotinienne de la causalité finale dans le traité VI 7 (38) des *Ennéades* (chapitres 1–3 et 25)", *Χώρα* 12, pp. 47–66.
- GERSON, L. P., WILBERDING, J. (eds.), 2022, *The New Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge.
- GRITTI, E., 2012, "La ricezione dell'*Epinomide* in Proclo", in: Alesse, Ferrari 2012, pp. 425–468.
- HADOT, P., 1981, "Ouranos, Kronos e Zeus in Plotinus' treatise against Gnostics", in: Blumenthal, Markus 1981, pp. 124–137.
- HALFWASSEN, J., O'BRIEN, C. S., DANGEL, T. (eds.), 2016, *Seele und Materie im Neuplatonismus/Soul and Matter in Neoplatonismus*, Heidelberg.
- HELMIG, C., 2012, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin–Boston.
- KARFIK, F., 2023–2024, "Plotin et la *Lettre II*, 312e attribuée à Platon", *Χώρα* 21–22, pp. 17–36.
- LEINKAUF, T., STEEL, C. (eds.), 2005, *Platon's Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/Plato's Timaeus and the Foundation of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven.
- LO CASTO, C., 2018, "Plotino e la triade divina Urano-Crono-Zeus", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 2, pp. 465–480.
- MAFFI, E. (cur.), 2023, *Paradigmi della demiurgia. Studi sul lessico demiurgico nel pensiero antico e tardo-antico*, Napoli.
- MAGGI, C., 2012, "Il demiurgo e l'anima demiurgica. Platone, gli gnostici e Plotino", in: Alesse, Ferrari 2012, pp. 395–424.
- MÄNNLEIN-ROBERT, I., 2017, "Philosophie als Philologie? Der Platoniker Longin und seine Kritiker", in: Riedweg 2017, pp. 161–178.
- MAGRIS, A., 2007, "Il *Timeo* nell'interpretazione gnostica", in: Napolitano Valditara 2007, pp. 405–429.
- MAGRIS, A., 2012, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia.
- MICHALEWSKI, A., 2014, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven.
- MOHR, R. D., SATTLER, B. M. (eds.), 2010, *One book, the whole universe. Plato's Timaeus today*, Las Vegas.
- MONTET, D., 2000, "Le demiurge du *Timée* aux *Ennéades*: Question des causes et théorie des principes", *Kairos* 16, pp. 209–226.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M. (cur.), 2007, *La sapienza di Timeo. Riflessioni a margine del Timeo di Platone*, Milano.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A. (hrsg.), 2010, *Argumenta in dialogos Platonis, Teil 1: Platonsinterpretation und Ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Basel.

- O'BRIEN, C. S., 2015, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and divine Mediators*, Cambridge.
- OPSOMER, J., 2005, "A Craftsman and his handmaiden. Demiurgy according to Plotinus", in: Leinkauf, Steel 2005, pp. 67–102.
- PETRUCCI, F. M., 2016, "L'esegeta e il cielo del *Timeo*. Riargomentazione ed esegesi κατά ζητήματα nel Medio-platonismo", *Athenaeum* 104, pp. 157–185.
- PETRUCCI, F. M. (cur.), 2022, *Platone, Timeo*, Milano.
- RICH, N. M., 1954, "The Platonic Ideas as Thoughts of God", *Mnemosyne* 7, pp. 123–133.
- RIEDWEG, C. (hrsg.), 2017, *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen. Zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Keiserzeit und Spätantike*, Boston–Berlin.
- RIST, J., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge.
- ROMANO, F., 1994, "La scuola filosofica e il commento", in: Cambiano, Canfora, Lanza 1994, pp. 587–611.
- ROSKAM, G., VERHEYDEN, J. (eds.), 2017, *Light on Creation. Commentatori antichi in dialogo e dibattito sull'origine del mondo*, Tübingen.
- SCHUTZ, J., WILBERDING, J. (eds.), 2022, *Women and the Female in Neoplatonism*, Leiden.
- SOARES SANTOPRETE, L. G., 2022, "O mito de Urano, Crono e Zeus como argumento antignostico em Plotino", *Perspectiva Filosófica* 49, pp. 82–117.
- SONG, E., 2012, "Plotinus on the World Maker", *Horizons* 3, pp. 81–102.
- VOLPE, E., 2023–2024, "La triade *Ouranos-Kronos-Zeus* chez Plotin et ses relations avec le *Cratyle* et le *Timée*. Entre problème exégetique et philosophique", *Χώρα* 21–22, pp. 71–93.
- VORWERK, M., 2010, "Maker or Father? The Demiurge from Plutarch to Plotinus", in: Mohr, Sattler 2010, pp. 79–101.
- WILBERDING, J., 2022, "Women in Plotinus", in: Schutz, Wilberding 2022, pp. 43–63.
- WILBERDING, J., 2022a, "Nature: Plotinus' Fourth Hypostasis?", in: Gerson, Wilberding 2022, pp. 312–337.

ENRICO VOLPE  
/ University of Salerno, Italy/  
evolpe@unisa.it

**Plotinus on the Demiurge: Reflections about the Exegesis of the  
*Timaeus* (and the *Epinomis*)**

The problem of the interpretation of the *Timaeus* represents one of the greatest exegetical challenges for Plotinus. For Plotinus the *Timaeus* is a problematic dialogue due to its mythical-allegorical language and the fact that some doctrines in the work seem incompatible with his hypostatic vision. The Plotinian conception of the demiurge is critical of the concept of “artisanal causality.” Plotinus does not agree that the cosmos could have been generated according to a plan, *i.e.*, according to dianoetic and contingent reasoning. At the same time, he identifies the demiurge with the Intellect, but then, in other treatises, also equates the demiurge with the world soul and nature, *i.e.*, the aspect of the third hypostasis that has the task of acting directly on matter. While this ambiguity of Plotinus is found in several places of his *Enneads*, it finds justification in a spurious dialogue of Plato, the *Epinomis*, in which the role of the demiurgic soul is central. In my opinion, Plotinus is likely to have taken his cue from the *Epinomis* as an endorsement for his doctrine of the demiurgic soul. Nevertheless, the fact remains that the identification of the demiurgic soul with a single hypostasis leads Plotinus to several *aporias*.

KEY WORDS

Plotinus, Demiurge, *Timaeus*, *Epinomis*, Intellect, Soul

*ΠΑΙΣ ΠΑΙΖΩΝ.*  
Homer, *Iliad* XV  
362–364, Heraclitus,  
DK 22 B 52,  
and F. Nietzsche

DOI: 10.14746/PEA.2024.1.22

JAUME PÒRTULAS / *University of Barcelona* /

**Introduction\***

It is well known that Friedrich Nietzsche often used the simile, borrowed from prestigious Greek sources, of a child playing his childish games in the sand. The philosopher resorted to this image in different contexts, and not always with the same scope and meaning. From one occasion to the next, the degree of dependence and fidelity of

---

\*The first version of this text has been read by my friend and former student, Bernardo Berruecos (UNAM, Mexico), to whom I am very grateful for his good advice; but he is in no way responsible for any remaining mistakes

Nietzsche's paraphrase on its sources (which are Heraclitus and Homer; *vide infra*, pp. 399–400) diverges considerably. Nor is there much certainty about the interpretation of the two Greek hypotexts, especially in the case of the 'obscure' Heraclitus, of course. Last but not least, the meaning that Nietzsche ascribes to his Greek sources does not necessarily coincide with the meaning that present-day scholars tend to attribute to them. All this may serve to indicate that the terrain on which the present article must move can be (hopefully) evocative and stimulating, but also slippery. Precisely for this reason I have considered this topic appropriate for expressing my respect and admiration for Professor Livio Rossetti, a scholar who has never been content with received certainties and who has always preferred to explore less trodden paths.

I will now list, by way of orientation, the main texts in which Nietzsche uses the image of the playing child. They are the following: *The Birth of Tragedy* §24, "On the Pathos of Truth," *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* §7, *The Pre-Platonic Philosophers* §9, *Thus Spoke Zarathustra* (ii §5), *On the Genealogy of Morals* (ii §16). But I would like to make it clear at the outset that I do not intend to draw up a systematic list of *all* of Nietzsche's allusions to the child at play;<sup>2</sup> I am content not to forget any important passages and to briefly point out the differences between them and some of the problems these differences raise.

### The passage from *The Birth of Tragedy* §24

In the penultimate chapter of *The Birth of Tragedy*, Nietzsche compares the "tragic effect" and the aesthetic pleasure it provokes to certain musical (Wagnerian) dissonances. Both tragedy and dissonance reveal, according to him, an appetite for infinity, a desire "to go beyond" – a feeling that he describes as a "Dionysian phenomenon" and that

again and again reveals to us the playful construction and destruction of the individual world as the overflow of a primordial delight. Thus the dark Heraclitus compares the world-building force to a playing child that places stones here and there and builds sand hills only to overthrow them again.<sup>3</sup>

Actually, the image of the child at play already appeared in one of the posthumous fragments (7[29], from 1870) preparatory to *The Birth of Tragedy*:

<sup>1</sup> The first of the *Five Prefaces on Five Unwritten Books*.

<sup>2</sup> A complete list of all mentions of Heraclitus in Nietzsche can be found in Genovés Company's PhD thesis (2015). For a comprehensive interpretation of the complex and multi-layered image that Nietzsche forged, throughout his career, of Heraclitus, *vide* Rayman (2023: 40–76).

<sup>3</sup> Translation by Kaufmann (Gay, Kaufmann 1967: 142). The original text reads as follows: "(...) das uns immer von Neuem wieder das spielende Aufbauen und Zertrümmern der Individualwelt als den Ausfluss einer Urlust offenbart, in einer ähnlichen Weise, wie wenn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft."

Tragedy is beautiful insofar as the instinct that creates the terrible in life appears here as an artistic instinct, with its smile, as a child at play.<sup>4</sup>

There is a general consensus that Nietzsche is referring here to the Heraclitean fragment DK 22 B 52 (= 93 Marcovich = 97 Fronterotta).<sup>5</sup> Such a *communis opinio* can be illustrated, for example, by Gherardo Ugolini's comment (2007: 146):

Il "gioco artistico" della volontà, dalla cui percezione scaturisce il senso di piacere proprio della tragedia musicale dionisiaca, viene meglio spiegato attraverso il richiamo a un celebre frammento di Eraclito [DK 22 B 52]: tale gioco si rivela nient'altro che un allegro diletto casuale e infantile di incessante costruzione e distruzione.

But there is an important question, and one that is worth raising from the outset. If we do not stick strictly to Nietzsche's *nominatim* mention of Heraclitus, it is clear that the image of the child has a more direct and immediate hypotext in a well-known passage from the *Iliad* (Hom. *Il.* XV 360 ff.):

... πρὸ δ' Ἀπόλλων  
αἰγίδ' ἔχων ἐρίτιμον· ἔρειπε δὲ τεῖχος Ἀχαιῶν  
ῥῆτα μάλ', ὡς ὅτε τις ψάμαθον πάϊς ἄγχι θαλάσσης,  
ὅς τ' ἐπεὶ οἷν ποιήσῃ ἀθύρματα νηπιέησιν,  
ἄψ αὐτίς συνέχευε ποσὶν καὶ χερσὶν ἀθύρων.  
ὡς ῥά σύ, ἦϊε Φοῖβε, πολὺν κάματον καὶ οἴζυν  
σύγχεας Ἀργείων, αὐτοῖσι δὲ φύζαν ἐνῶρσας.

... with Apollo in front of them holding  
the tremendous aegis, and wrecked the bastions of the Achaeans  
easily, as when a little boy piles sand by the sea-shore  
when in his innocent play he makes sand towers to amuse him  
and then, still playing, with hands and feet ruins them and wrecks them.  
So you, lord Apollo, piled in confusion much hard work  
and painful done by the Argives and drove terror among them.<sup>6</sup>

The Homeric narrator compares the ease and effortlessness with which Apollo destroys a long stretch of the Achaean wall to that of a child pulling down the sand castles he himself has erected. Overrunning the Wall had cost Hector and his men the whole of

<sup>4</sup> "Die Tragödie ist schön, insofern der Trieb, der das Schreckliche im Leben schafft, hier als Kunsttrieb, mit seinem Lächeln, als spielendes Kind erscheint." Cfr. Barbera (1992: 58); de Santiago Guervós (2007: 152).

<sup>5</sup> Some scholars also adduce, in a complementary way, frs. DK 22 B 70 (παίδων ἀθύρματα τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα) and also DK 22 B 124 (ὡσπερ ἰσάρξ† εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος.)

<sup>6</sup> I am using the classic translation by Richmond Lattimore (1951).

book XII of the *Iliad*; but the product of such long and arduous human labour is destroyed by the god with the greatest of ease, with a couple of kicks.<sup>7</sup> According to the poet of the *Iliad*, the stark contrast between divine power and human weakness gives Apollo the capacity to behave with a supernatural and, at the same time, almost childish irresponsibility.

What has happened in the passage from *The Birth of Tragedy*, is that Nietzsche has merged the two texts, the Homeric and the Heraclitean, without taking the trouble to make it explicit. The thing is, in itself, well known,<sup>8</sup> although many Nietzsche scholars – perhaps unconsciously following the master’s example – do not bother to point it out.<sup>9</sup>

Nietzsche, however, had good reasons for expressly mentioning the Heraclitean fragment instead of *Il. XV 360 ff.* For one thing, there is the German philosopher’s devotion to the Ephesian (a devotion never revoked throughout his intellectual career);<sup>10</sup> and, above all, the substantial impact of Heraclitus on a number of important developments in *The Birth of Tragedy*.<sup>11</sup> All this was more than enough to counterbalance the ‘philological’ advantages that *Il. XV 362 ff.* could have offered over the Heraclitean fragment, namely:

- A more close resemblance to the image of the playing child used by Nietzsche.
- The *Iliad* was a text more familiar to many of Nietzsche’s potential readers.
- Unlike fr. DK 22 B 52, it did not raise complex problems of interpretation.

On the other hand, whatever inaccuracy there might be in quoting only Heraclitus, and omitting the Iliadic passage altogether, it must not have troubled Nietzsche at all. *The Birth of Tragedy* denotes, generally speaking, a deliberate indifference (not to say contempt) to details of this kind; an indifference that managed to infuriate Nietzsche’s more punctilious academic colleagues.

### The Passage from *On the Pathos of Truth*

The image of the divine child at play is found again in a passage from “Über das Pathos der Wahrheit,” the first of the *Five Prefaces on Five Unwritten Books*.<sup>12</sup> In this text, Nietzsche

<sup>7</sup> Cfr. especially XV 365: πολλὸν κάματον καὶ ὀϊζύν. Griffin (1980: 130) speaks of “...the poet’s sense of the pathos of vain human effort, and also the divine scale, on which nothing achieved or endured by men can be really serious.” In the same sense, see Otto (1954 [1929]: 241–42), Pòrtulas (*forthcoming*), etc.

<sup>8</sup> Cfr. e.g. Barbera (1992: 59–60), Genovés Company (2015: 154–155, 162, 167, 230, 231, n.739, etc.), Halliwell (2018: 109–110), etc.

<sup>9</sup> Halliwell (*cit. n.* 75) gives exhaustive lists of scholars who indicate the fusion and of those who ignore it (but do not deny it). The number of the latter is by far predominant.

<sup>10</sup> I will limit myself to two examples, both belonging to Nietzsche’s last period: section §2 of “Reason’ in Philosophy” (in: *Twilight of the Idols*) and the chapter of *Ecce homo* devoted to *The Birth of Tragedy*.

<sup>11</sup> An argument developed by Halliwell (2018: 109–110); see also Silk, Stern (1981: 209–210, 291, 377, etc.).

<sup>12</sup> Nietzsche did not write (nor did he intend to) any of the five essays that this title seems to promise. He simply put together the five prologues and presented the booklet to Cosima Wagner as a Christmas gift for the year 1872.

reflects on the figure of the model philosopher: his pride, his isolation, the complex relationship he maintains with the dissemination of his own thought and, above all, the risks that “the pathos of truth” entails for him. He finds the model *par excellence* for all this in old Heraclitus:

It is important to learn from such people that they once lived. One would never be able to imagine, as an idle possibility, the pride of the wise Heraclitus, who may be our example [...] Heraclitus was incredible among people, as a person; and if he was seen paying attention to the game of noisy children, then in any case he considered what a mortal never considered on such an occasion – the game of the great world child Zeus and the eternal joke of a world shattering and a world coming into being...<sup>13</sup>

Nietzsche here identifies “the playing child” with “das große Weltkind Zeus”: while remaining a metaphor for the eternal movement of the universe, the same image which, in *The Birth of Tragedy*, symbolised the basic dissonance of the Dionysian spirit, at the same time creator and destroyer, has here been placed at the service of the construction of an ideal figure of the philosopher. Moreover, the sentences we have just quoted are indebted – not only for their content, but also for their descriptive and communicative power – to an anecdote (most probably apocryphal, but very famous) handed down by Diogenes Laertius (IX 3):

ἀξιούμενος δὲ καὶ νόμους θεῖναι πρὸς αὐτῶν ὑπερεῖδε διὰ τὸ ἤδη κεκρατῆσθαι τῇ πονηρᾷ πολιτείᾳ τὴν πόλιν. ἀναχωρήσας δ' εἰς τὸ ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος μετὰ τῶν παιδῶν ἠστραγάλιζε· περιστάντων δ' αὐτὸν τῶν Ἐφεσίων, “τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε;”, εἶπεν· “ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι;”

And when he was requested by them [*scil.* the Ephesians] to make laws, he scorned the request because the state was already in the grip of a bad constitution. He would retire to the temple of Artemis and play at knuckle-bones with the boys; and when the Ephesians stood round him and looked on, “Why, you rascals, he said, are you astonished? Is it not better to do this than to take part on your civil life?”<sup>14</sup>

The historical existence of Heraclitus serves Nietzsche as a reassurance that, despite its rarity and improbability, the figure of the philosopher is ‘*possible*’, and not only in the

<sup>13</sup> Translation by Ferrer (2020). German original text: “Es ist wichtig von solchen Menschen zu erfahren, daß sie einmal gelebt haben. Nie würde man sich, als müßige Möglichkeit, den Stolz des weisen Heraklit, der unser Beispiel sein mag, imaginieren können (...) Unter Menschen war Heraklit, als Mensch, unglaublich; und wenn er wohl gesehen wurde, wie er auf das Spiel lärmender Kinder Acht gab, so hat er dabei jedenfalls bedacht, was nie ein Sterblicher bei solcher Gelegenheit bedacht hat – das Spiel des großen Weltenkindes Zeus und den ewigen Scherz einer Weltzertrümmerung und einer Weltentstehung.”

<sup>14</sup> Translation by Hicks (1931).

distant times of archaic Greece but also – albeit more imperfectly and more difficultly – in the debased and degraded present:

Therefore no one, if he is not instructed by history, will be able to believe in such a regal self-respect, in such an unfettered conviction that he is the only happy suitor of truth. Such people live in their own solar system; one must seek them out there (...) In a remote sanctuary, under images of gods, next to great cold architecture, such a being may appear more understandable.<sup>15</sup>

The image of a sage contemplating children at play as a characterisation of the philosopher reappears briefly in the posthumous fragment 11[141] from 1881, which contains the first intuition of the Eternal Return:

What will this life look like in terms of its sum of well-being? A child's game, watched by the eye of the sage...<sup>16</sup>

### The Cosmic Interpretation of the Playing Child

In two later texts, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and the *Pre-Platonic Philosophers*, we can find a more complex and articulate use of the simile of the playing child and also, incidentally, a confirmation of the profound relationship that in Nietzsche's view there was (although he did not usually specify it) between *Il. XV 362 ff.* and *DK 22 B 52*.

These two works are practically contemporary, but very different from a formal point of view. The first is a carefully drafted text, but never published by its author. He had prepared the manuscript to take it to Richard Wagner's house in Bayreuth in the spring holidays of 1873, read it there and give it to the composer as a birthday present. But the text was received rather coolly, and Nietzsche, who in his correspondence had already expressed reservations about the degree of maturity it still lacked,<sup>17</sup> postponed its publication *sine die*.<sup>18</sup> In fact, he never published it, although he continued to teach university

---

<sup>15</sup> Translation by Ferrer (2020). German text: "Deshalb wird Niemand, wenn er nicht durch die Historie belehrt ist, an eine so königliche Selbstachtung, an eine so unbegrenzte Überzeugtheit, dereinzige beglückte Freier der Wahrheit zu sein, glauben mögen. Solche Menschen leben in ihrem eignen Sonnensystem; darin muß man sie aufsuchen (...) In einem abgelegnen Heiligthum, unter Götterbildern, neben kalter großartiger Architektur mag so ein Wesen begreiflicher erscheinen."

<sup>16</sup> German text: "Wie wird dies Leben in Bezug auf seine Summe von Wohlbefinden sich ausnehmen? Ein Spiel der Kinder, auf welches das Auge des Weisen blickt."

<sup>17</sup> In a letter to Carl von Gersdorff dated 5 April 1873. Cfr. D'Iorio (2011: 383 & n. 1) and de Santiago Guervós (Sánchez Meca *et al.* 2016: 481).

<sup>18</sup> Vide Colli (1973: 432 ff.); M. Cohen-Halimi (De Launay *et al.* 2000: 1016–1022); D'Iorio (2011: 383, 387, 410–11).

courses on the subject. He also tried to rescue it on a couple of occasions, supplementing it with two attempts at a preface.

The passage that interests us most directly for our present topic is the following:

(...) And even that cardinal impulse, how the pure fire could enter into such impure forms, is overcome by him [= Heraclitus] by a sublime simile. In this world only the play of the artist and the child has a becoming and passing, a building and destroying without any moral imputation in eternally equal innocence. And so, as the child and the artist plays, the eternally living fire plays (...) Transforming himself into water and earth, [... *the Aiōn*]<sup>19</sup> piles up heaps of sand on the sea like a child, piles up and smashes...<sup>20</sup>

As for the *Pre-Platonic Philosophers*, these are the notes that Nietzsche used to teach a three-hour-a-week course at the University of Basel – a course he taught for the first time in the summer semester of 1872 and repeated twice more (1873, 1876).<sup>21</sup> In keeping with their function as *aide-memoire*, these notes often look like a simple juxtaposition of ideas, quotations and references, with a loose syntactical structure. They also display other characteristics typical of university notes: analysis and discussion of sources, specialised polemics, explicit mention of the bibliography.

Here are the passages that have the most points of contact with the text of *The Philosophy... quoted supra*:

In his demiurgic activity, Zeus is compared to a child who (as stated of Apollo in *Il. XV 361*) builds and destroys sand castles on the beach. Cf. *Rhein. Mus.* VII, p. 109, Bernays.

H[eraclitus] had a sublime metaphor for this: only in the play of the child (or in art) does there exist a becoming and passing away without any moral attribution. As an unartistic person, he turned to the child's play.

This playing cosmic child is continually building and destroying, but from time to time begins his game anew...<sup>22</sup>

It is easy to recognise that *Philosophy in the Tragic Age...* and *Pre-Platonic Philosophers* convey practically the same ideas (although not always in the same order) and that several

<sup>19</sup> On this term, see *infra*, pp. 407–408.

<sup>20</sup> Translation by Newcomb (2024). Original text: “Und selbst jener cardinale Anstoß, wie das reine Feuer in so unreine Formeneinziehen könne, wird von ihm durch ein erhabenes Gleichnis überwunden. Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. Sich verwandelnd in Wasser und Erde thürmt er, wie ein Kind Sandhaufen am Meere, thürmt auf und zertrümmert...”

<sup>21</sup> Full details in D'Iorio (2011: 383, 385 ff.); see also Whitlock (2006: xxxvii–xlv).

<sup>22</sup> Translation by Whitlock (2006), modified. German original: “Zeus wird in seiner weltenbildenden Tätigkeit mit einem Kinde verglichen das (wie *Ilias XV 361* von Apollo gesagt wird) Sandhaufen am Strande des Meeres baut u. zerstört (...) Hierfür hatte H. ein erhabenes Gleichnis: ein Werden u. Vergehen ohne jede moralische Zurechnung giebt es nur im Spiel des Kindes (oder in der Kunst). Als unkünstlerischer Mensch

expressions, among the most important, are reiterated almost literally and give the two texts a strong resemblance.<sup>23</sup> In both texts the comparison with the child at play refers to a cyclical cosmic process, characterised by alternating creative and destructive phases. It is worth recalling that, in the passage from *The Birth of Tragedy* quoted at the beginning, it is a feeling of Dionysian pleasure triggered by both music and tragedy that prompts the comparison with the playing child. This does not mean that the cosmic dimension is absent from *BT*, since poetic activity reflects in individual terms the universal “weltbildende Kraft,” the “world-building force.” But in the Nietzschean passages just mentioned, the cosmic process occupies the foreground and dominates everything.

Let us also note that, in *Pre-Platonic Philosophers*, Nietzsche explicitly mentions *Il. XV* 361 ff.; and he also gives the bibliographical reference to an article by J. Bernays in the *Rheinisches Museum* for 1850, important for reconstructing, in terms already close to contemporary ones, what has become our fragment DK 22 B 52. Below we will briefly examine some features of this process of reconstruction, as this will be useful for a better understanding of the connection between Heraclitus and Homer.

And a final point: the comparison with the child is repeatedly described by Nietzsche as “ein erhabenes Gleichnis.” When it comes to translating the word *Gleichnis*, translators hesitate. Thus, for example, Giorgio Colli (1973: 300) translates ‘*immagine*’; De Launay (De Launay *et al.* 2000: 360): ‘*analogie*’; de Santiago Guervós (Sánchez Meca *et al.* 2016<sup>2</sup>: 592): ‘*metáfora*’; Newcomb (2024: 31): ‘*simile*’. Other feasible proposals could be ‘*parable*’, ‘*allegory*’, ‘*comparison*’, and so on. But it seems unquestionable that Nietzsche resorts to the term “*Gleichnis*” for a double reason: (a) to remind us that the image has its remote origin in a traditional “Homeric simile”;<sup>24</sup> (b) to underline that Heraclitus does not resolve the aporia with which he is confronted (the ups and downs and multiple vicissitudes of cosmic fire) by hypotheses, reasoning or rational argumentation of any kind, but by means of a simile borrowed from a poet. The question is concluded in an intuitive and dazzling way – as the epithet *erhaben* (≈ ‘sublime’) underlines.

### The Constitution of the Text of DK 22 B 52

Some of the questions that have arisen so far can be better understood if we bear in mind that the text of DK 22 B 52 was not quite the same in Nietzsche’s time as it is today. Nineteenth-century philologists worked hard to improve it.<sup>25</sup> It is well known that Nietzsche

---

griff er nach dem Kinderspiel (...) Jenes spielende Weltenkind baut u. zertrümmert fortwährend, aber von Zeit zu Zeit fängt es das Spiel von Neuem an...”

<sup>23</sup> Cfr. already Barbera (1992: 61): “Si debbono considerare insieme i due testi di Nietzsche su Eraclito perché essi si illuminano, per così dire, a vicenda.”

<sup>24</sup> It may be useful to refer here to the title of Hermann Fraenkel’s (1888–1977) classic monograph: *Die homerischen Gleichnisse* 1977 [1921].

<sup>25</sup> See Gritti (2012: 268 ff.) for a brief but useful survey of Heraclitean studies throughout the nineteenth century.

relied on the Heraclitean edition of Friedrich Schleiermacher (1808) – canonical until Ingram Bywater’s 1877 edition and Hermann Diels’ first edition (1901) – and that he took the *Heraklitische Studien* of J. Bernays very much into account.<sup>26</sup> He also consulted the monographs of F. Lassalle (1847–1858) and P. Schuster (1873).<sup>27</sup>

The text of our fragment, transmitted in its entirety by the *Refutation of All Heresies*,<sup>28</sup> and also taken up for the most part in Lucian’s *Philosophies for sale* (DK 22 C 5 = T 568, 15 Mouraviev),<sup>29</sup> does not raise problems today:

αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληΐης.

Its meaning, however, is still disputed. I reproduce, for the moment, the translation proposed by A. Laks & G. Most (2016):<sup>30</sup>

A lifetime is a child playing, playing checkers: the kingship belongs to a child.

However, during the first half of the 19th century, Book IX of the *Refutatio* was not yet known. The manuscript containing Books IV–X was not discovered (in a monastery on Mount Athos) until 1842; the first edition dates from 1851. Until then, in order to reconstruct the Heraclitean passage, scholars had to rely mainly on the (fortunately quite faithful) paraphrase of Lucian’s *Vitarum auctio* (XIV 11–16):

ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ

... καὶ ἐστὶ τὸ αὐτὸ τέρψις ἀτερψίη, γνῶσις ἀγνωσίη, μέγα μικρόν, ἄνω κάτω περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ.

ΑΓΟΡΑΣΤΗΣ

Τί γὰρ ὁ αἰὼν ἐστὶ;

ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ

Παῖς παίζων, πεσσεύων, συμφερόμενος, διαφερόμενος.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Cfr. Barbera (1992: 60 & n. 30); D’Iorio & Fronterotta (1994: 153, 156, 310–312, 316, 318–319); Genovés Company (2015: 46–53, 310 ff., 321 ff., etc.); Halliwell (2018: 109 & n. 75). Nietzsche does not record this debt in *BT* or in *Philosophy in the Tragic Age...* (which are texts without notes); but he does so in *Pre-Socratic Philosophers*. On Jacob Bernays (1824–1881), see the essays collected in Gucker, Laks (1996) and Momigliano (2016).

<sup>27</sup> Rayman (2023: 57–61) discusses the influence on Nietzsche of historians of Greek thought such as F. Ueberweg, J. Bernays, F. Lassalle, M. Heinze, E. Dühring and E. Zeller, and how Nietzsche took up, and transformed, many of their views.

<sup>28</sup> *Refutatio* ix 9, 4 = T 664, 49 Mouraviev. This work is frequently attributed (but with considerable doubt) to Hippolytus of Rome.

<sup>29</sup> The editions by Marcovich (1967: 490–492), Mouraviev (2006: 362) and Fronterotta (2013: 373) also adduce a number of more distant reminiscences and allusions: Philo, *de aetern. mundi* 42; Clem. Al. *Paed.* I 5; Plut. *de E* 393E; D.L. IX 3 (*supra*, p. 401; *infra*, p. 408 n. 44); Procl. *in Tim.* I 334.

<sup>30</sup> For a very copious (29 entries!) but not exhaustive list of translations, see Bouvier, Dasen (2020: 7–8).

<sup>31</sup> Bernays (1850: 109 n. 2) suggested reading συνδιαφερόμενος, instead of the expression “συμφερόμενος, διαφερόμενος” (*vel simil.*) of Lucian’s mss. D’Iorio, Fronterotta (1994: 316, n. 59) translate this participle by “les faisant concorder dans le désaccord.”

HERACLITUS

... Pleasure is one with pain, knowledge with ignorance, great with small; up and down they go, around and about, changing places, the sport of *aiōn*.

BUYER

What then is *aiōn*?

HERACLITUS

A child playing, playing checkers – separating them, bringing them together.<sup>32</sup>

As can be seen, it is not particularly difficult to extract the Heraclitean fragment from Lucian's text, except for its enigmatic final part (παιδὸς ἢ βασιληίῃ), preserved only by the *Refutatio*.<sup>33</sup> As for the connection between Heraclitus' "παῖς παίζων" and the Iliadic simile, Bernays finds it confirmed by the following text of Plutarch:<sup>34</sup>

... ἢ τοῦ ποιητικοῦ παιδὸς ἔσται φαυλότερος, ἢν ἐκεῖνος ἔν τινι ψαμάθῳ συντιθεμένη καὶ διαχεομένη πάλιν ὑφ' αὐτοῦ παίζει παιδιάν, ταύτη περὶ τὰ ὅλα χρώμενος αἰεὶ καὶ τὸν κόσμον οὐκ ὄντα πλάττων εἶτ' ἀπολλύων γενόμενον.

... otherwise the god will be more futile than the Poet's fancied child playing a game among the sand that he heaps up and then scatters again, if the god indulges in this game with the universe constantly, shaping the world that does not exist, and destroying it again when it does exist.<sup>35</sup>

In this passage, the "παῖς ποιητικός" and the sand on the seashore are obviously allusions to Homer, while the etymological figure "παίζει παιδιάν" unmistakably evokes Heraclitus. Bernays, like most of his contemporaries, interpreted Heraclitus' vestiges from a Stoic point of view,<sup>36</sup> but a passage like the present one, despite Plutarch's censure of the ἐκπύρωσις (*i.e.*, the periodic cosmic conflagration postulated by Stoicism), suited him well to support the link between 'Homer' and Heraclitus.<sup>37</sup>

All this allows us to conjecture that Heraclitus himself had already alluded to the Iliadic passage in a tone of criticism or parody. After all, our sources – be they Hippolytus, Lucian or Plutarch – do not help us to contextualise the very short Heraclitean fragment; it is important to bear this in mind. Moreover, it is well known that the polemic against

<sup>32</sup> English translation (modified) by Reardon (1965). See Bouvier, Dasen (2020: 12).

<sup>33</sup> In Bernays' *Gesammelte Abhandlungen* (edited, after his death, by Hermann Usener) there is an Appendix where the new materials are taken into consideration.

<sup>34</sup> Plu. *De E* 393e = T b<sup>2</sup>, *apud* fr. 93 Marcovich. Cfr. Halliwell (2018: 109 n. 75).

<sup>35</sup> English translation by F.C. Babbitt (1936), somewhat modified.

<sup>36</sup> A view Bernays shared with F. Ueberweg, E. Zeller, T. Gomperz, O. Gigon, R. Mondolfo and others; cfr. Rayman (2023: 63, n. 92).

<sup>37</sup> This is one of the points on which Nietzsche radically disagrees with Bernays. See Rayman (2023: 54 n. 33): "One of the virtues [of Nietzsche's] early writings [is] to show that he realized that *ekpyrosis* was a Stoic invention, in contrast to Hershbell and Nimis's [1979: 35] ascription to Nietzsche of the belief that *ekpyrosis* was Heraclitean."

Homer (sarcastically described as τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων ≈ “the wisest of all the Greeks”) was an important component of Heraclitus’ thought.<sup>38</sup> However, at the present state of our knowledge, such a hypothesis is impossible to prove.

### Problems of Interpretation of Fr. 22 B 52: ΑΙΩΝ

Leaving aside the complexities surrounding the constitution of the text, let us now turn to the interpretative issues of the fragment. Despite its brevity, virtually everything in it raises difficulties: (1) the meaning to be given to the term αἰών; (2) what kind of game the child is playing; (3) the enigmatic expression παιδὸς ἢ βασιληΐης.

To begin with, it is not at all clear that αἰών means, in archaic times, ‘eternity’, or ‘cosmic time’ – although, certainly, this is how the term was understood by the *Refutatio* and practically all other ancient sources, which read the fragment from a metaphysical or theological perspective. This is the case with Philo of Alexandria (*de aetern. mundi* xlii), Clement (*Paed.* I 21, 4), Plutarch (*vide supra*) and Proclus (*in Tim.* I 334, 1).<sup>39</sup> All of them identify the αἰών of Heraclitus with the cosmic fire, Zeus, the demiurge or the Divinity.

However, the cosmic meaning of αἰών is not securely documented until Plato’s *Timaeus*. Kirk (1954: xiii) states emphatically:

I am prepared to maintain that in early contexts and used by itself (...) the word is most likely to refer to the human lifetime, perhaps with the special connotation of the destiny which is worked out by the individual during his lifetime.

The fact that in Plato the term eventually acquired the approximate meaning of ‘eternity’ – *scil.* “duration for ever,” in contrast to a “temporal duration” – is not surprising, since αἰών comes from the same root as αἰεΐ.<sup>40</sup> But, in Heraclitus’ time, the meaning of the term must have been something like “vital force, vitality”; from there, it came to mean “time or duration of a human life”.<sup>41</sup> However, the scarcity of documents serving to trace the diachronic evolution of the word in the desirable detail makes it difficult to completely dispel the uncertainties. Hence a scholar of the stature of Degani (2001<sup>2</sup>: 33), after stating that Heraclitus’ αἰών refers to the “fluire del tempo (...) apparentemente

<sup>38</sup> See the fragments DK 22 B 42 and B 56 (= 30 and 21 Marcovich) and, presumably, also B 105 and A 22 (= 63a and 28c Marcovich). See on this question, among an extensive bibliography, Babut (1976); Pörtulas (1993: 159–161).

<sup>39</sup> Texts in Marcovich (1967: 490–491).

<sup>40</sup> See, in the same sense, Hülsz Piccone (2011: 190). But, as Kahn (1979: 228) states, “this later technical sense is irrelevant here.”

<sup>41</sup> Cfr. Onians (1951: 405–06 n. 8); Marcovich (1967: 494); Fraenkel (1975: 393 n. 55); Kahn (1979: 228); Pradeau (2002: 304–305); Fronterotta (2013: 373). *Contra*, Mondolfo (1971: 222–25), West (1971: 158–159) and others. Finkelberg (2009: 335) tentatively identifies it “with ‘the Great Year’ (...), a metaphorical use for the life-period of the created world.”

capriccioso ed irrazionale,” and that it is not “il tempo astratto, quanto piuttosto il tempo della vita,” ends by reminding us that drawing too strict a distinction between “Individuelle Lebenszeit” and ‘Weltzeit’ is not always feasible or convincing. Hülsz Piccone (2011: 264), for his part, underlines the exegetical advantages of not positioning oneself exclusively in favour of either of the two alternatives:

La dualidad de posibilidades – el tiempo cósmico y el tiempo humano – no exige (ni permite) por sí misma optar por ninguno de los dos, sino que, al contrario, cada uno implica necesariamente al otro: la dimensión antropológica y la dimensión cosmológica aparecen integradas.<sup>42</sup>

In any case, and despite all the uncertainties, it seems clear that we are moving in a domain comparatively alien to the αἰών as eternity, cosmic force, “ewige Dauer,” etc., which Nietzsche found in his sources and in the scholars of his time,<sup>43</sup> and which he never came to question.

### The Meaning of “ΠΑΙΖΩΝ, ΠΕΣΣΕΥΩΝ.” The ΒΑΣΙΛΗΙΗ of Child

As for the πεσσοί, they seem to refer to a kind of draughts game; but exactly how they worked is not known. It is not known, indeed, whether they incorporated any element of chance and (if so) to what extent. A simple dice game is virtually ruled out. Degani (2001<sup>2</sup>: 34) recalls that the exact word for dice is ἀστράγαλοι and the verb for “playing dice”, ἀστραγαλίζειν. But we do not know whether these terms were always used rigorously.<sup>44</sup> It is possible that the πεσσοί were some kind of mixed game – indeed, most Greek games were; perhaps a combination of draughts and dice, in which the dice conditioned the moves of the pieces. According to Kahn (1979: 71), it could be a “board game, perhaps involving dice, like backgammon and modern Greek *tavli*.” Degani (2001<sup>2</sup>: 33), however, insists that it must be a game “of skill and intelligence,” not of chance,<sup>45</sup> even though many critics perceive in the fragment (especially in the etymological figure, παῖς... παίζων ≈ “a child doing childish things”) hints of something random or arbitrary, typical of children’s games. Marcovich thinks it is likely to be something “fortuitous or meaningless,” rather than “thoughtful and skillful.” Fronterotta (2013: 374), on the other hand, suggests that, even if the game had rules, the child could play it at will: just like men, who live in

<sup>42</sup> Similarly, Diano-Serra (1980: 152): “Saremmo obbligati a scegliere fra tempo della vita e tempo del mondo, solo se potessimo assumere in Eraclito una concezione astratta del tempo.”

<sup>43</sup> Bernays himself always saw in αἰών an equivalent of Zeus.

<sup>44</sup> In any case, Diogenes Laertius (IX 3) employs ἀστραγαλίζειν in a passage which could refer to our fr. DK 22 B 52; cfr. Marcovich (1967: 494).

<sup>45</sup> In the same sense, Finkelberg (2009: 333 f.): “Rule-bound tactical games quite different from games of chance...”

ignorance of the law that governs their lives, but which they are unable to recognise.<sup>46</sup> Pradeau’s view is similar (2002: 305):

La citation s’apparente alors à celles, nombreuses, qui condamnent le caractère puéril de l’existence humaine, comme à celles qui dénoncent l’incapacité des hommes à se gouverner, fussent-ils d’âge mûr.

The hypothesis that fr. B 52 alludes to a game with precise rules, but that the child plays it in an irregular and capricious way, is confirmed by the work of specialists in ludography such as Ulrich Schädler, who stresses (2020: 148–151) that *παίζειν* *per se* already means “to play children’s games,” while the emphatic addition of *πεσσεύων* specifies that the *παῖς* “bouge des pions dans un jeu de plateau” designed for adults. He concludes (2009: 186–187) that

what Heraclitus’ child is doing is not to play a board game, but *to play as if he was playing a board game*, since he does not know the rules or the aim of the game.

As a result, the movements of his *πεσσοί* lack coherence.<sup>47</sup>

As for the closing sentence of the fragment, *παιδὸς ἢ βασιληῆς* (literally, “the kingship belongs to a child”), it probably also conceals an allusion to children’s games. One possibility is that it evokes the formula that, at the end of each round, proclaimed the winner “king of the game”.<sup>48</sup> On the other hand, Schädler (2020: 155) recalls the existence of a game, called *βασιλίνδα*,

où un enfant est élu ‘roi’ par l’ensemble des joueurs, qui doivent par la suite obéir à ses ordres, tout comme les pions dans la main de l’enfant ne bougent que selon sa volonté.”

<sup>46</sup> Other interpreters (e.g. Hülsz Piccone 2011: 260, n. 47) recall that such games were, in principle, for two players; the child could hardly play it properly alone.

<sup>47</sup> Schädler (2020: 154) also suggests that the expression *συμφορόμενος, διαφορόμενος*, which we find in the Lucianic parody of fr. B 52 (*vide supra*, p. 405–406) entails an allusion to the incoherent and aimless movements of the *πεσσοί*.

<sup>48</sup> Cf. e.g. García Calvo (1985: 256–257) and Conche (1986: 448). *Contra*, West (1971: 159) and Diano-Serra (1980: 152–153). Kurke (1999: 263–264) identified the *βασιληῆς* with a special piece (like the queen in the game of chess); the player who got it received the title of ‘*βασιλεύς*’. But Schädler (2020: 150–151) dismisses this hypothesis.

Heraclitus' other allusions to childhood are as follows:

DK 22 B 70 (= 92d Marcovich = 44c Fronterotta): men's opinions are like children's games<sup>49</sup>

DK 22 B 79 (= 92 Marcovich = 55 Fronterotta): the difference between a δαίμων and a man is comparable to that between an adult and a child.

DK 22 B 117 (= 69 Marcovich = 63 Fronterotta): a drunk man can be led even by a small child.

DK 22 B 121 (= 105 Marcovich = 87 Fronterotta): the political incompetence of the Ephesians is such that it would be better for them to hand over the government of their city to children.

All these mentions are – albeit to varying degrees – pejorative, and all of them imply a negative assessment of childhood,<sup>50</sup> although sometimes adults come off even worse than children. None of this encourages us to suppose that Heraclitus' παῖς made use of any special “skill or intelligence” in his games.

### An “Artist’s Cosmodycy”

So far we have discussed the problems intrinsic to DK 22 B 52 and some of the solutions they allow. But, as we pointed out at the beginning, one thing is the meaning that philologists can deduce from the usually very brief Heraclitean fragments and another (which may be quite different) is the meaning that Nietzsche himself attributed to them. In the case at hand, many of these differences derive from the fact that, unlike a good number of present-day interpreters, Nietzsche had no doubts about the ‘cosmic’ meaning of the simile of the παῖς and his games.<sup>51</sup> In this “erhabenes Gleichnis” – as he calls the simile of fr. B 52 –<sup>52</sup> he found a much-desired demonstration that Heraclitus’ cosmology was organised under the sign of an innocent play, which excluded any idea of morality, injustice or teleology.<sup>53</sup> In the action of the child there is no objective of any kind: incessant becoming exhausts itself, according to Nietzsche, in a playful form, and the cosmic game must be qualified as arbitrary. This is “the innocence of becoming.” Such an interpretation of fr. B 52 can be glossed with another Heraclitean passage (DK 22 B 102 = 91 Marcovich = 57 Fronterotta), where the remoteness of the divinity from any moral judge-

<sup>49</sup> Many interpreters regard this fragment as a variant or reminiscence of B 79. Pradeau (2002: 305) sees it as an explanatory paraphrase of B 52.

<sup>50</sup> Fronterotta (2013: 374) stresses that immature age is equivalent for Heraclitus to “superficialità e leggerezza.” Cfr. also Babut (1976: 472), Pradeau (2002: 304), *etc.*

<sup>51</sup> Contemporary scholars who reject – not always for the same reasons – the cosmic interpretation of fragment B 52 include Kirk (1954: xiii), Marcovich (1967: 493–495), Conche (1986: 446 ff.), Pradeau (2002: 305) and Fronterotta (2013: 373 ff.). The list is by no means exhaustive.

<sup>52</sup> *Vide supra*, pp. 403–404.

<sup>53</sup> Cfr. Rayman (2023: 53–54).

ment is also underlined: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἄ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.<sup>54</sup>

The vindication of the cosmos on purely aesthetic grounds (as opposed to any theological, moral or teleological argumentation) is, as is well known, a concept stemming from Arthur Schopenhauer's philosophy that also became a key notion in Nietzsche's thought.<sup>55</sup> One could speak of a kind of "artist's metaphysics." In fact, Erwin Rohde already used the formula "artistic cosmodicy" to refer to *BT*, in a letter to Nietzsche dated 6 February 1872, when this work had just appeared.<sup>56</sup> Nietzsche found the expression to his taste and resorted to it on more than one occasion.<sup>57</sup>

### Two Mentions of the Child at Play in *Zarathustra*

At this point, we must refer to the (few) important mentions to the παῖς that remain to be discussed, namely in *Zarathustra* (1883–1885) and *The Genealogy of Morals* (1887). I think we can do this more briefly because the powerful image of the child, with all its implications and resonances, had already been integrated into Nietzsche's thought and his characteristic ways of expressing himself. In parallel, the intertextual relationship with the Greek hypotexts has become less relevant.

D'Iorio and Fronterotta (1994: 316 n. 60) point out the two references to the child in *Thus Spoke Zarathustra*:

La même image revient ensuite, avec un sens plus moral que métaphysique, dans le *Zarathustra*; voir la parabole "Les trois métamorphoses" et, surtout, "Des vertueux."

As for the first passage, Zarathustra, after relating the metamorphoses of the spirit (first, camel; then, lion; finally, child), evokes the child in these terms [i §1]:

But say, my brothers, what can the child do that even the lion could not do? Why must the preying lion still become a child? The child is innocence and forgetting, a new beginning, a game, a self-propelled wheel, a first movement, a sacred 'Yes'.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Cfr. Colli (1973: 434); D'Iorio, Fronterotta (1994: 158; 317–318 nn. 80, 81); Cohen-Halimi (De Launay *et al.* 2000: 1030).

<sup>55</sup> Halliwell (2018). See also Hershbell, Nimis (1979: 28, 32); Barbera (1992: 59 f., 65). As Halliwell (2018: 93) points out, this idea is emphasised by Nietzsche himself, in his "Attempt at Self-Criticism," written for the 2nd edition of *BT*. Cfr. also the posthumous fr. 26[193] (from 1884): "In the idea that the world is a divine game and beyond good and evil – I have as predecessors the Vedanta philosophy and Heraclitus."

<sup>56</sup> D'Iorio & Fronterotta (1994: 318, n. 82); Ugolini (2007: 146–147); Halliwell (2018: 101, n. 40).

<sup>57</sup> Cfr. *e.g.* the posthumous fragment 21[15] (from 1872) and *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* §7. See also Genovés Company (2015: 584–585).

<sup>58</sup> Translation by Kaufmann (1954: 139). Original German text: "Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muss der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden?"

Although the Heraclitean reminiscence is unmistakable (cfr. “a game” ~ “παῖς παιζῶν”), what gives the passage its full meaning is, at least in my opinion, the image of the child *as Nietzsche himself has been constructing it throughout his previous work*. Let us note, moreover, that the ‘cosmic’ dimension that we have seen Nietzsche recognised in fr. B 52 – possibly erroneously, but that is another matter – is here displaced in favour of the psychic (or moral, to use the term employed by D’Iorio and Fronterotta) dimension.

The other text of *Zarathustra* (the last paragraph of II §5, “On the virtuous”) is more complicated:

(...) Now you are angry with me, as children are angry. They played by the sea, and a wave came and carried off their toys to the depths: now they are crying. But the same wave shall bring them new toys and shower new colorful shells before them. Thus they will be conformed...<sup>59</sup>

Zarathustra declares here that the sea has taken away from the ‘virtuous’ the names and conventional notions of virtues – toys with which they had been playing irresponsibly, like children. But the same wave will bring them new toys. The connotations of innocence and irresponsibility have not changed, but the image as a whole seems to take on a different meaning. It no longer expresses the amoral ‘innocence’ of the cosmic process, but the naivety, the childish foolishness of those who believe themselves to be ‘virtuous’: a usage more in keeping with the usually negative connotations that the ancient Greeks used to associate with childhood.<sup>60</sup>

### “The Most Unexpected and Exciting Lucky Throw”

The last text we are going to consider is part of section §16 of the second essay of *On the Genealogy of Morals*. Nietzsche analyses in depth the origin of the “bad conscience,” which arises from the aggression that ‘civilised’ man perpetrates against himself, mutilating and contradicting his deepest natural instincts.<sup>61</sup> An animal turning against itself is, according to Nietzsche, something so improbable, so sensational, that it ultimately opens up many *interesting* possibilities:

---

Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.”

<sup>59</sup> Translation by Kaufmann (1954: 208). German text: “(...) Und nun zürnt ihr mir, wie Kinder zürnen. Sie spielten am Meere, – da kam die Welle und riss ihnen ihr Spielwerk in die Tiefe: nun weinen sie. Aber die selbe Welle soll ihnen neue Spielwerke bringen und neue bunte Muscheln vor sie hin ausschütten! So werden sie getröstet sein...”

<sup>60</sup> *Vide supra*, p. 410.

<sup>61</sup> Cfr. Moroney (1986: 42–43), Genovés Company (2015: 575–576), etc.

From now on, man is *included* among the most unexpected and exciting lucky throws in the dice game of Heraclitus’ “great child,” be he called Zeus or chance; he gives rise to an interest, a tension, a hope, almost a certainty, as if with him something were announcing and preparing itself, as if man were not a goal but only a way, an episode, a bridge, a great promise...<sup>62</sup>

The cosmic dimension of the image reappears here; and it does so, as on all the other occasions we have encountered it, in order to emphasise the random and non-finalistic character of a process or cycle. But, in the present case, this notion applies not to the cosmos, but explicitly to man. However, these expectations of the future are not celebrated in moral or intellectual terms, in terms that we might more or less generically describe as ‘humanist’; the most that can be said of the possibilities that open up for the animal alienated from itself is that they constitute an interesting tension.

### Epilogue

What conclusions can be drawn from this re-examination? The basic scope of the image of the child at play was clear from the outset: it serves Nietzsche to convey the notion of a cyclical process of creation and annihilation without responsibility or purpose of any kind. But then we have seen how the philosopher applied this basic idea to very different contexts and uses: to the creative feeling of the Dionysian artist, to the calm contemplation of the wise, to the amorality and endlessness of the cosmic process, to the transformations of the spirit advocated by Zarathustra, to the “throwing of the dice” that has given rise to the human animal... We have also noted how Nietzsche freely combined the two Greek hypotexts of the image (DK 22 B 52 and Hom. *Il.* XV 362–364), possibly already related to each other beforehand.<sup>63</sup> Alternately, he emphasises the concentrated and allusive diction of Heraclitus or the relaxed and detailed description of a Homeric simile, depending on the more cosmological or more ethico-psychological character of each context. All these games were favoured by the textual imprecision of the Heraclitean passage: in Nietzsche’s time, DK 22 B 52 was still “under construction,” so to speak. Finally, with his clearly diversified, but at the same time coherent use of the image, Nietzsche made it *his own* and turned it into another weapon in his personal dialectical panoply; into something, in short, that “helped him to think.”

---

<sup>62</sup> Translation by Kaufmann, (Gay, Kaufmann 1967: 521). Original German text: “Der Mensch zählt seitdem mit unter den unerwartetsten und aufregendsten Glückswürfen, die das „grosse Kind“ des Heraklit, heisse es Zeus oder Zufall, spielt, – er erweckt für sich ein Interesse, eine Spannung eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen sei...”

<sup>63</sup> *Vide supra*, p. 406.

## BIBLIOGRAPHY

The quotations in German are taken from Nietzsche's *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe*, accessible on line at <http://doc.nietzschesource.org/de/ekgwb>.

- BABUT, D., 1976, "Héraclite, critique des poètes et des savants," *AC* 45, pp. 464–496.
- BARBERA, S., 1992, "Apollineo e Dionisiaco. Alcune fonti non antiche di Nietzsche," in: Campioni, Venturelli (1992), pp. 45–70.
- BERNAYS, J., 1850, "Heraklitische Studien," *Rheinisches Museum* 7, pp. 90–116.
- BERNAYS, J., 1869, *Die heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur*, Berlin.
- BERNAYS, J., 1885 *Gesammelte Abhandlungen*, H. Usener (hrsg.), vol. I–II, Berlin.
- BOUVIER, D., DASEN V. (eds.), 2020, *Héraclite: Le temps est un enfant qui joue*, Liège.
- CAMPIONI G., VENTURELLI, A. (cur.), 1992, *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, Napoli.
- COLLI, G. (trad.), (1973), F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Milano.
- CONCHE, M. (ed.), 1986, Héraclite, *Fragments*, Paris.
- DEGANI, E., 2001<sup>2</sup>, *AIΩN*, Bologna (1<sup>a</sup> ed. Padova 1961).
- DE LAUNAY, M. et al. (trad.), 2000, F. Nietzsche, *Œuvres I. La naissance de la tragédie. Considerations inactuelles*, Paris.
- DIANO, C., SERRA, G. (cur.), 1980, Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, Milano.
- D'IORIO, P., 2011, "L' image des philosophes préplatonicien chez le jeune Nietzsche," in: Venturelli, Gerratana, Borsche 2011, pp. 383–417.
- D'IORIO, P., FRONTEROTTA, F. (eds.), 1994, F. Nietzsche, *Les philosophes préplatonicien suivi de les διαδοχαι des philosophes*, Paris.
- DIELS, H., KRANZ, W. (hrsg.), 1952, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich (Unveränderter Nachdruck 1996).
- FERRER, D.F., 2020, *Nietzsche's Seven Notebooks from 1876. Translations and Illuminations* (<https://philpapers.org/versions/>).
- FINKELBERG, A., 2009, "The Cosmic Cycle, a Playing Child and the Rules of the Game," in: Hülsz Piccone 2009, pp. 315–336.
- FORNARI, G. (cur.), 2012, *Eraclito: la luce dell' Oscuro*, Firenze.
- FRAENKEL, H., 1975, *Early Greek Poetry and Philosophy*, transl. M. Hadas, J. Willis, Oxford.
- FRAENKEL, H., 1977, *Die homerischen Gleichnisse*, Göttingen (Erste Ausgabe, 1921).
- FRONTEROTTA, F. (cur.), 2013, Eraclito, *Frammenti*, Milano.
- GARCÍA CALVO, A., 1985, *Razón Común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*, Madrid.
- GAY, P., KAUFMANN, W., 1967, *Basic Writings of Nietzsche*, New York.
- GENOVÉS COMPANY, R., 2015, *El recurso a Heráclito en la obra de Friedrich Nietzsche*, Tesis doctoral inédita. Universitat de les Illes Balears. (<https://dspace.uib.es/xmlui/handle/11201/149169>).
- GLUCKER, J., LAKS, A. (eds.), 1996, *Jacob Bernays. Un philologue juif*, Lille.
- GRIFFIN, J., 1980, *Homer on Life and Death*, Oxford.
- GRITTI, E., 2012, "Il testo eracliteo: breve storia di una riscoperta," in: Fornari 2012, pp. 267–288.
- HALLIWELL, S., 2018, "Justifying the World as an Aesthetic Phenomenon," *Cambridge Classical Journal* 44, pp.

91–112.

- HERSHBELL, J.P., NIMIS, S.A.**, 1979, “Nietzsche and Heraclitus,” *Nietzsche – Studien* 8, pp. 17–38.
- HÜLSZ PICCONE, E. (ed.)**, 2009, *Nuevos Ensayos sobre Heráclito*, México.
- HÜLSZ PICCONE, E.**, 2011, *LÓGOS: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México.
- KAHN, C.H.**, 1979, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge.
- KAUFMANN, W.**, 1954, *The Portable Nietzsche*, New York–London.
- KIRK, G.S. (ed.)**, 1954, Heraclitus, *The Cosmic Fragments*, Cambridge.
- KURKE, L.**, 1999, *Coins, Bodies, Games, and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton.
- LAKS, A., MOST, G.W. (eds.)**, 2016, *Early Greek Philosophy III. Early Ionian Thinkers 2*. Cambridge–London.
- LLOYD-JONES, H.**, 1976, “Nietzsche and the Study of the Ancient World,” in: O’Flaherty, Sellner, Helm 1976, pp. 1–15.
- MARCOVICH, M. (ed.)**, 1967, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Mérida (Venezuela).
- MOMIGLIANO, A.**, 2016, “Jacob Bernays,” in: A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, S. Berti (cur.), Roma.
- MONDOLFO, R.**, 1971, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México.
- MORONEY, P.**, 1986, *Nietzsche’s Dionysian Aristocratic Culture*, Maynooth.
- MOURAVIEV, S.**, 2000, *Heraclitea II.A.2. Traditio (A). A Seneca usque ad Diogenem Laertium*, Sankt Augustin.
- MOURAVIEV, S.**, 2006, *Heraclitea III.3.B/iii. Fragmenta. Ad lectiones adnotamenta*, Sankt Augustin.
- NEWCOMB, T.**, 2024, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, Livraria Press. <https://www.newcomblivraria-press.com/>
- O’FLAHERTY, J.C., SELLNER, T.F., HELM R.M. (eds.)**, 1976, *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill.
- ONIANS, R.B.**, 1951, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge (Reprint 1988).
- OTTO, W.F.**, 1954, *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, transl. M. Hadas, New York (German edition, Frankfurt 1929).
- PORTER, J.I.**, 2000, *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy*, Stanford.
- PÒRTULAS, J.**, 1993, “Heráclito y los *mâtres à penser* de su tiempo,” *Emerita* 61, pp. 159–176.
- PÒRTULAS, J.**, (*forthcoming*), *Omero, Iliade*, vol. IV: Libri XIII–XVI, Milano.
- PRADEAU, J.-F. (ed.)**, 2002, *Héraclite, Fragments [Citations et témoignages]*, Paris.
- RAYMAN, J.**, 2023, “Nietzsche’s Heraclitus: Historical Figure and Personal-Philosophical Archetype,” *Nietzsche – Studien* 52, pp. 40–76.
- SÁNCHEZ MECA, D. et al. (ed.)**, 2011 (2016<sup>2</sup>), F. Nietzsche, *Obras completas I. Escritos de juventud*, Madrid.
- SANTIAGO GUERVÓS, L.E. de (trad.)**, 2007, F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos I (1869–1874)*, Madrid.
- SCHÄDLER, U.**, 2009, “‘Pente grammai’ – The Ancient Greek Board Game Five Lines”, in: Silva 2009, pp. 173–196.
- SCHÄDLER, U.**, 2020, “‘Le temps est un enfant qui joue’ – mais à quoi? La perspective ludographique”, in: Bouvier, Dasen 2020, pp. 147–157.
- SCHLEIERMACHER, L.**, 1808, “Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten,” *Museum der Alterthums-Wissenschaft* 1, pp. 313–533.
- SILK, M. S., STERN, J. P.**, 1981, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge.
- SILVA, J.-P. (ed.)**, 2009, *Proceedings of the Board Game Studies Colloquium XI*, Lisboa.
- UGOLINI, G.**, 2007, *Guida alla lettura della ‘Nascita della Tragedia’ di Nietzsche*, Roma–Bari.

- VENTURELLI, A., GERRATANA, F., BORSCHÉ T. (eds.)**, 2011, *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin–Boston.
- WEST, M.L.**, 1971, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
- WHITLOCK, G. (transl.)**, 2001 (2006<sup>2</sup>), F. Nietzsche, *The Pre-Platonic Philosophers*, Urbana–Chicago.
- WHITMAN, J.**, 1986, “Nietzsche in the Magisterial Tradition of German Classical Philology,” *Journal of the History of Ideas* 47, pp. 453–468.

JAUME PÒRTULAS  
/ University of Barcelona, Spain /  
jportulas@ub.edu

**ΠΑΙΣ ΠΑΙΖΩΝ. Homer, *Iliad* XV 362–364, Heraclitus, DK 22 B 52, and F. Nietzsche**

Friedrich Nietzsche resorted several times to the image of a child playing with sand or pebbles. His purpose in doing so was to evoke a cyclical process of construction and destruction devoid of both responsibility and finality. This essay examines, on the one hand, the relation of the child’s image to its two main hypotexts (Heraclitus DK 22 B 52 and *Iliad* XV 362-64) and, on the other, the range of Nietzsche’s uses of the simile.

KEY WORDS

Nietzsche, Heraclitus, construction and annihilation, children’s games