



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Emidio Spinelli, *La traccia dell'anima: spunti critici di psicologia pirroniana*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015 (collana "Lessico Intellettuale Europeo", n. 124), pp. 97-116

Parole chiave: **anima-corpo**

EMIDIO SPINELLI

LA TRACCIA DELL'ANIMA:
SPUNTI CRITICI DI PSICOLOGIA PIRRONIANA

1. Partire dagli *ipsissima verba* di Sesto Empirico mi sembra il modo meno infedele per cercare di far chiarezza sui suoi eventuali interessi di ‘psicologia’. Leggiamo allora un passo apparentemente importante – ma fortunatamente per lui privo di qualsiasi angoscia valutativa... da concorso o da ANVUR! – per la ricostruzione della sua ‘lista delle pubblicazioni’:

[281] Alcuni sostengono che il corpo si costituisce a partire da un unico punto; infatti proprio questo punto scorrendo compie la linea e la linea, scorrendo, produce una superficie, e questa, mossa in profondità, genera un corpo a tre dimensioni. [282] Ma tale posizione dei Pitagorici è differente da quella dei Pitagorici precedenti. Infatti quelli facevano risultare i numeri a partire da due principi, dalla monade e dalla diade indefinita, e poi dai numeri i punti, le linee le figure piane e quelle solide; costoro invece fanno derivare tutte le cose da un unico punto. Da questo infatti si genera la linea, dalla linea la superficie, da questa il corpo. [283] Così, tuttavia, i corpi solidi si producono a partire dai precedenti numeri; da questi, del resto, si costituiscono le cose sensibili, la terra, l’acqua, l’aria e il fuoco e, in generale, il cosmo, che essi dicono essere governato secondo l’armonia, conformandosi nuovamente ai numeri, nei quali vi sono le proporzioni degli accordi che definiscono la perfetta armonia, l’accordo tramite il quattro, il cinque e quello completo, dei quali l’uno giace nella relazione epitritta, l’altro in quella sesquialtera e l’altro ancora in quella doppia. [284] Ma riguardo a questi argomenti si è parlato in modo alquanto puntuale sia nell’indagine sul criterio sia nelle (ricerche) *Sull’anima*. Ora, dopo aver rilevato che i fisici d’Italia attribuiscono ai numeri grande potere, procediamo a condurre le aporie che conseguono a (tale) posizione.¹

¹ Cito il passo, *Adversus Mathematicos* (= *M*) X 281-284, nella traduzione di F. Verde, di prossima pubblicazione in *SESTO EMPIRICO, Opere*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di F. Verde, Milano, Bompiani, 2016. Approfitto, subito, per ringraziare Francesco Verde, che ha avuto la pazienza di leggere una prima versione di questo contributo e la bontà di offrirmi una serie di preziosissime indicazioni, di cui ho fatto tesoro nella stesura finale.

Al di là delle difficoltà contenutistiche o pure attribuzionistiche che questo passo, così come altri passi sestani analoghi, sollevano e senza nemmeno sfiorare le questioni di identificazione storica dei Pitagorici (o platonici pitagorizzanti?) di cui qui si parla,² vorrei concentrarmi solo sulla prima parte del § 284.³ Qui Sesto vuole esplicitamente fornire al lettore due rinvii utili, due *cross-references* o quasi note a piè di pagina, ad altri luoghi, in cui ha trattato dei medesimi argomenti.

Il primo rinvio, già per la forma linguistica in cui si presenta (κάν τῆ περὶ κριτηρίου σκέψει), appare vago e indica in modo generico una ricerca o indagine sul criterio, forse quella contenuta nel *Contro i logici* (M VII 96-98) o ancor più probabilmente quella affidata ad alcuni paragrafi dei *Lineamenti pirroniani* (= PH II 29-33, su cui torneremo in dettaglio fra poco: cfr. *infra*, § 2).⁴ Il secondo, invece, sembra a prima vista più preciso, quasi la menzione di un vero e proprio trattato a sé stante dedicato alle questioni inerenti l'anima. Anzi, l'uso del plurale (κάν τοῖς περὶ ψυχῆς), più che alludere a non meglio precisate ricerche sull'anima, sottintende un sostantivo al dativo plurale: ad esempio quello esplicitamente menzionato in un passo del *Contro i musici* (M VI 55), dove Sesto, per ribadire la non esistenza dell'anima, usa una formula analoga, rinviando a ciò che aveva già detto «nei commentari/trattati sull'anima» (ἐν τοῖς περὶ αὐτῆς [scil. ψυχῆς] ὑπομνήμασιν); o ancora qualcosa come βιβλοῖς, lasciando ipotizzare l'esistenza di un trattato autonomo *Sull'anima*, in più di un libro;⁵ un'opera, insomma, in cui molto

² Per un primo orientamento, oltre ad alcuni rinvii in SESTO EMPIRICO, *Contro i fisici. Contro i moralisti*, intr. di G. Indelli, trad. e note di A. Russo, riviste e integrate da Giovanni Indelli, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 171, note 202-206, mi limito a ricordare la trattazione di M. ISNARDI PARENTE, *Sesto, Platone, l'Accademia antica e i Pitagorici*, «Elenchos», XIII, 1992, pp. 119-168; cfr. inoltre, per una serie di posizioni diverse, C. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis, Hackett, 2001, capp. 4 e 5; J. DILLON, *The Heirs of Plato*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 198-204; L. ZHMUD, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford, Oxford University Press, 2012, cap. 12.

³ Vale la pena riportare per esteso anche il testo greco: εἰρηται δὲ περὶ τούτων ἀκριβέστερον κὰν τῆ περὶ κριτηρίου σκέψει κὰν τοῖς περὶ ψυχῆς. Νῦν δὲ ὑποδειχθέντος, ὅτι μεγάλῃν δύναμιν ἀπονέμουσι τοῖς ἀπθμοῖς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας φυσικοὶ, μετελθόντες καὶ τὰς ἀκολούθους τῇ τόπῳ κομίζωμεν ἀπορίας.

⁴ Se valesse quest'ultima ipotesi, inoltre, la si potrebbe utilizzare come un ulteriore, possibile indizio della posteriorità cronologica del blocco M VII-XI rispetto alla trattazione, parallela e precedente, dei *Lineamenti pirroniani*? Non mi soffermo su tale spinosa questione, che divide gli interpreti, ma che non credo sia di pressante interesse né risolutiva rispetto ai temi che intendo affrontare in questo contributo.

⁵ Quale primo e 'archetipico' rinvio a sostegno di tale ipotesi si veda la presentazione d'insieme di V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, Paris, Vrin, 1923², pp. 320-321; più recentemente cfr. anche A. BAILEY, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 100; lo schema riassuntivo in H. THORSRUD, *Ancient Scepticism*, Stocksfield, Acumen, 2009, p. 125; D. E. MACHUCA, *Sextus Empiricus: His Outlook, Works, and Legacy*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 55, 2008, p. 35, nonché la breve annotazione in SESTO EMPIRICO-

probabilmente potevano forse rientrare (ed essere criticati) anche problemi (pitagoricamente o pitagorico-platonicamente orientati) di essenziale costituzione matematico-numerica della $\psi\upsilon\chi\eta$.

Vi sono stati studiosi che hanno sollevato forti dubbi su tale possibile identificazione di uno scritto sestano a sé *Sull'anima*, perché in realtà pronti piuttosto a intendere il rinvio del § 284 come un vago cenno agli svariati e numerosi passi del suo *corpus* dedicati più o meno direttamente alla demolizione della nozione e della sussistenza dell'anima.⁶ Anche volendo superare la loro radicale cautela e volendo invece cedere all'idea che la produzione sestana fosse in realtà più ampia rispetto a quel tanto che già ci è giunto – i *Lineamenti pirroniani* in tre libri (*PH* I-III); il *Contro i dogmatici*, in cinque libri (*M* VII-XI); l'insieme compatto del *Contro i professionisti della cultura*, in ben 6 libri (*M* I-VI) – fino a includere altre opere, le nostre speranze sono destinate a restare deluse. Di tale presunto scritto sull'anima nulla ci è giunto né altre testimonianze incrociate ed esterne al *corpus* sestano ce ne confermano l'esistenza e la circolazione.

Già questo dato di fatto rende particolarmente difficile, se non impossibile, pretendere di dire una parola definitiva sulla posizione di Sesto in merito alle questioni psicologiche. Forse, anzi, la situazione è ancor più nettamente negativa. Come potremmo infatti aspettarci che egli, da buon scettico, avesse affidato a quella (più o meno fantomatica) opera *Sull'anima* una qualche opzione positiva e costruttiva, accanto e in aggiunta ai molti attacchi sicuramente ospitati, sempre in quella sede, contro le varie, conflittuali, 'diafoniche' tesi dogmatiche sulla sostanza della $\psi\upsilon\chi\eta$?

Che un simile scritto esista oppure no; o ancora che il rinvio del § 284 sia vagamente inteso a consigliare al lettore di ripercorrere l'intero *corpus* a noi giunto, a caccia di spunti (critici o meno) su uno dei concetti più discussi in ambito filosofico come quello dell'anima, l'interprete del pensiero sestano rimane comunque bloccato, in preda a una sorta di *impasse*. Come uscirne?

Lo spazio breve di un articolo non rappresenta certo il luogo ideale per dar conto, in modo completo ed esaustivo, di tutte le occorrenze in Sesto

CO, *Contra los dogmaticos*, intr., trad., notas e indices de J. F. Martos Montiel, Madrid, Editorial Gredos, 2012, pp. 611-612, nota 193.

⁶ Rinvio, a puro titolo esemplificativo, alla posizione di L. ROBIN, *Pyrrhon et le Scepticisme grec*, Paris, PUF, 1944, p. 198, seguito da M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 465-466; ora cfr. anche SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, intr., trad. et comm. par P. Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 11; L. FLORIDI, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 10; cauta, ma tendenzialmente 'scettica' appare anche la conclusione espressa in SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Physicists*, transl. by Richard Bett, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 132, nota 128.

di vocaboli e verbi legati alla famiglia semantica che ruota intorno al termine greco *ψυχή*. Dovendo dunque abbracciare una strada diversa e più 'economica' sul piano dello spazio a mia disposizione, ho deciso di concentrarmi su due soli passi dei *Lineamenti pirroniani*, scelti come rappresentativi di un approccio fortemente critico:

a. da una parte, un testo, tratto dall'inizio del libro secondo, che mostra Sesto nel pieno dispiegarsi della sua *vis* polemica anti-dogmatica, capace di demolire contemporaneamente i concetti tanto di corpo quanto di anima;

b. dall'altra, una sezione etica della sua opera, conservata nella seconda parte del libro terzo, sempre e comunque attenta a denunciare l'approccio dogmatico alla nozione di anima, ma al cui interno appare possibile recuperare anche la fisionomia del Sesto 'dossografo', capace di trasmetterci una serie di testimonianze utili per illuminare la psicologia di matrice epicurea, stoica e platonica.

2. Nell'analizzare il primo testo credo sia indispensabile inserirlo nel più generale contesto argomentativo che lo precede, lo circonda, lo sostanzia e lo giustifica. Ci troviamo nella parte iniziale del secondo libro dei *Lineamenti pirroniani*, dove Sesto, dopo aver cercato di difendere la legittimità d'indagine da parte del pirroniano (*PH II 1-11*⁷) e fatta salva la tripartizione della filosofia in logica/fisica/etica (*PH II 11-12*),⁸ individua come primo bersaglio polemico la dottrina epistemologicamente più caratteristica delle filosofie ellenistiche: quella del criterio (*PH II 14-17*).⁹ Dopo essersi scagliato contro la «precipitazione» (*προπέτεια*) dei dogmatici, fino al punto di metter subito sotto scacco la possibilità stessa dell'esistenza di un criterio di verità (*PH II 18-20*), Sesto, in ossequio a un suo consolidato metodo di attacco, che concede per ipotesi e *ad abundantiam* ciò che pure già è stato appena messo in discussione, sembra dar per acquisito il fatto che

⁷ Su tali paragrafi, decisivi per un'autogiustificazione teorica dello *ζητεῖν* scettico, cfr. E. SPINELLI, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Roma, Lithos, 2005, pp. 115-117 (ora anche on-line: <http://scholarlysource.daphnet.org/index.php/DDL/issue/view/18>); K. M. VOGT, *Skeptische Suche und das Verstehen von Begriffen*, in *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, hrsg. von Chr. Rapp und T. Wagner, Stuttgart, J. B. Metzler, 2006, pp. 325-339; F. GRGIĆ, *Sextus Empiricus on the Possibility of Inquiry*, «Pacific Philosophical Quarterly», 89, 2008, pp. 436-459; G. FINE, *The Possibility of Inquiry. Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, Oxford, Oxford University Press, 2014, capp. 10 e 11.

⁸ Essa si consolida, a partire da Senocrate: cfr. *M VII 16 = F 1* Isnardi Parente, nonché F. VERDE, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013, pp. 43-51.

⁹ Cfr. G. STRIKER, *κριτήριον τῆς ἀληθείας*, in EAD., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 22-76; cfr. anche, più in dettaglio, A. A. LONG, *Sextus Empiricus on the criterion of truth*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 25, 1978, pp. 35-49.

un criterio ci sia, anzi che «il criterio su cui indaghiamo sia triplice, quello dal quale e quello attraverso il quale e quello in base al quale» (PH II 21). Egli prende le mosse dal primo tipo di criterio, identificato senza tentennamenti e stando espressamente a quanto detto dai dogmatici (ὄσον ἐπὶ τοῖς λεγόμενοις ὑπὸ τῶν δογματικῶν)¹⁰ con l'agente per eccellenza: l'essere umano o ἄνθρωπος. In una serie di paragrafi particolarmente mordaci, ma in verità non sempre cogenti nella loro forza polemica, Sesto di primo acchito intende ridicolizzare alcune notissime affermazioni o addirittura vere e proprie definizioni di uomo: in PH II 22, tramite «a willful misreading»,¹¹ quella esitante e aporetica del Socrate platonico del *Fedro* (229e-230a), il quale, guardando a se stesso, sembra ironicamente «concedere chiaramente di non sapere se è un uomo o qualche altra cosa»;¹² in PH II 23-24 (= DK 68 B 165) quella apparentemente altisonante di Democrito, pronto a sostenere «che uomo è ciò di cui tutti abbiamo conoscenza»;¹³ in PH II 25 una definizione 'ostensiva', sempre atomistica, ma stavolta di Epicuro, il quale «afferma che uomo è tale determinata forma dotata di vitalità» (cfr. anche M VII 267-268: entrambi i passi costituiscono il fr. 310 Usener); in PH II 26-27 la posizione anonima di «altri», convinti «che uomo è animale razionale mortale, capace di intelligenza e scienza»;¹⁴ in PH II 28, infine, la dottrina di Platone, il quale asserisce, forse senza convinzione assoluta (non διαβεβαιωτικῶς, insomma) e lasciandosi invece guidare, come è suo solito (ὡσπερ εἴθεεν) da ciò che gli appare meramente plausibile (ovvero κατὰ τὸ πιθανόν), «che l'uomo è animale privo di ali bipede dalle unghie larghe, capace di ricevere scienza politica».¹⁵

¹⁰ Si tratta di una formula cui Sesto ricorre molto spesso, ma di non facile interpretazione: per un primo esame cfr. J. BRUNSWIG, *La formule ὄσον ἐπὶ τῷ λόγῳ chez Sextus Empiricus*, in *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systématiques*, éd. par André-Jean Voelke, Geneva-Lausanne-Neuchâtel, 1990 («Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie», 15), pp. 107-122 (in particolare pp. 111-113 per il nostro passo).

¹¹ Come si legge in SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, transl. J. Annas and J. Barnes, Cambridge, Cambridge University Press, 2000², p. 74, nota 34.

¹² Cfr. anche PLATONE, *Teeteto*, 174b, e, sempre in Sesto, M VII 264, nonché A. M. IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli, Bibliopolis, 2009, p. 225 sgg.

¹³ Cfr. anche M VII 265-266: questo passo «suggests that Sextus takes Democritus's statement to mean or imply "we all know what sort of thing a human being is" (τὸν ἄνθρωπον οὐπιός ἐστιν)», come si legge in *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, transl., with Intr. and Comm., by Benson Mates, Oxford, 1996, p. 269.

¹⁴ Cfr. ancora SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 74, nota 39: «the "others" include Peripatetics (e.g. Aristotle, *Top* 133b2) and probably Stoics (e.g. Seneca, *ep* lxxvi 9-10)». Cfr. anche M VII 269.

¹⁵ Il rinvio più immediato è alle pseudo-platoniche *Definizioni*, 415a; cfr. anche DIOGENE LAERZIO, VI 40, nonché, in Sesto, M VII 281. Diversa e più articolata, invece, è la definizione che si legge in PH II 211, su cui si veda SPINELLI, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirroni-*

A questo punto compaiono i paragrafi che ci interessano e che dunque vale la pena leggere per esteso (*PH* II 29-33):

(29) Se anche ammettessimo per concessione, invero, che l'uomo può essere concepito, lo scopriremo incomprensibile. È infatti composto di anima e corpo, ma il corpo non viene compreso, probabilmente, né l'anima; dunque neppure l'uomo. (30) E che il corpo non viene compreso, risulta da ciò evidente: gli accidenti di qualcosa sono diversi da ciò di cui sono accidenti. Quando dunque un colore o qualcosa di simile ci colpisce, è verosimile che ci colpiscono gli accidenti del corpo, non il corpo stesso. Dicono inoltre¹⁶ che il corpo si estende in tre dimensioni; ci tocca dunque comprendere la lunghezza e la larghezza e la profondità, per comprendere il corpo. Se infatti queste cose¹⁷ ci colpissero, conosceremmo anche gli oggetti d'oro ricoperti d'argento. Dunque neppure il corpo (conosciamo). (31) Mettendo tuttavia da parte anche la disputa sul corpo, l'uomo lo si scopre incomprensibile, di nuovo, per il fatto che l'anima è incomprensibile. Che essa sia incomprensibile risulta da ciò evidente; fra quelli che discussero dell'anima, alcuni, per non parlare del grande e interminabile conflitto,¹⁸ affermarono che l'anima non esiste, come ad esempio Dicearco di Messene (fr. 8b Wehrli = 18 Mirhady), altri che esiste, altri ancora sospesero il giudizio. (32) Pertanto se i dogmatici diranno che siffatta discordanza è indirrimibile, verranno immediatamente a concedere l'incomprensibilità dell'anima, se dirimibile, invece, dichiarino con che cosa la dirimono. Per mezzo della sensazione, infatti, non possono, perché da parte loro si sostiene che (l'anima) è intellegibile; se invece diranno con l'intelletto, controbatteremo che, dal momento che l'intelletto è l'elemento più oscuro dell'anima, come mostrano coloro che concordano sì sull'effettiva sussistenza dell'anima, ma hanno opinioni di-

simo antico, cit., pp. 72-75. Andrebbe infine indagato e stabilito con chiarezza il significato della clausola ὡσπερ εἶωθεν accostata alla formula κατὰ τὸ πιθανόν: forse la posizione platonica viene qui riletta da Sesto alla luce del filtro interpretativo 'debole' proprio dell'Accademia scettica e, in particolare, delle posizioni espresse da Carneade o da Filone? Per rispondere bisognerebbe anche riesaminare un passo particolarmente difficile e corrotto come *PH* I 221-222, tema che esula dalla presente trattazione: per la mia posizione in proposito rinvio a E. SPINELLI, *Sextus Empiricus, The Neighbouring Philosophies and the Sceptical Tradition (again on Pyr. I 220-225)*, in *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, ed. by Juha Sihvola, Helsinki, Societas Philosophica Fennica, 2000, pp. 35-61; cfr. anche M. BONAZZI, *A Pyrrhonian Plato? Again on Sextus on Aenesidemus on Plato*, in *New Essays in Ancient Pyrrhonism*, ed. by D. Machuca, Leiden, Brill, 2011, pp. 11-26; per una conclusione diversa, che pensa piuttosto a Enesidemo come bersaglio polemico di Sesto e sostenitore di un Platone 'aporetico', cfr. ora IOPPOLO, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, cit., p. 52 sgg.

¹⁶ Leggo τὸ τε τοι con Pappenheim.

¹⁷ È preferibile leggere ταῦτα, o addirittura ταῦτα πάντα, in luogo di τοῦτο, come propone Mutschmann in apparato; cfr. anche SESTO EMPIRICO, *Contro i fisici. Contro i moralisti*, cit., p. 66, nota 35. Ciò permette di trascurare l'integrazione (οὐδέ γε τὸ βάθος καταλαμβάνομεν) di Kayser dopo καταλαμβάνομεν, fondata sul confronto con *M* VII 299 e accolta in SESTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 75, nota h.

¹⁸ Questo inciso (ἴνα τὴν πολλὴν καὶ ἀνήνυτον μάχην παραλίπομεν) viene espunto in SESTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 75, nota i; cfr. tuttavia *infra*, nota 35.

scordi intorno all'intelletto, (33) qualora vogliono comprendere l'anima e giudicare della discordanza su di essa per mezzo dell'intelletto, vogliono giudicare e fondare ciò che in misura minore è soggetto a indagine per mezzo di ciò che maggiormente è soggetto a indagine, il che è assurdo. Neppure per mezzo dell'intelletto, quindi, verrà giudicata la discordanza in merito all'anima; dunque per mezzo di alcunché. Se tuttavia questa è la conclusione, essa è anche incomprensibile. Conseguentemente neppure l'uomo potrebbe essere compreso.¹⁹

Qualora ce ne fosse bisogno, le righe iniziali di questo passo possono essere immediatamente chiamate a sostegno di quel tipico procedimento sestano di polemica 'sovrrabbondante', cui già si accennava in precedenza; anzi, come pure è stato giustamente sottolineato, questo è uno di quei luoghi che meglio esemplificano la metodologia argomentativa di Sesto, visto che essa risulta «nowhere more in evidence than in the treatment of the criterion».²⁰

La batteria di critiche approntata minuziosamente (e forse talvolta con qualche punta di capziosità) nei §§ 22-28 contro le varie nozioni definitive di ἄνθρωπος di provenienza socratico-platonica, atomistica, verosimilmente peripatetico-stoica, pur essendo forse già di per sé sufficiente a demolire la concepibilità stessa del concetto di uomo, viene ora superata e messa da parte. Quale punto di partenza dell'analisi confutatoria del «criterio dal quale» viene pertanto assunta una proposizione (in questo caso «l'uomo è concepibile») contraddittoria rispetto alla conclusione raggiunta nei paragrafi immediatamente precedenti. L'intento è quello di mostrare 'in sovrappiù' che, nonostante questa concessione, si deve concludere alla non comprensibilità dell'uomo, essendo parimenti incomprensibili i suoi componenti basilari, ovvero sia il corpo sia l'anima.²¹

Vediamo rapidamente i due snodi attraverso cui Sesto costruisce l'impalcatura polemica volta a mostrare l'impossibilità di comprendere cosa sia il corpo, ovvero, con terminologia più tecnicamente scettica (e originariamente scettico-accademica) la sua ἀκαταληψία. L'evidenza di una simile con-

¹⁹ Cfr. anche il ricco passo parallelo in *M VII* 283-313. Le traduzioni sestane, se non diversamente indicato, sono di chi scrive: cfr. perciò *supra*, nota 1.

²⁰ R. J. HANKINSON, *The Sceptics*, London, Routledge, 1995, p. 194; per alcuni passi di riferimento cfr. inoltre LONG, *Sextus Empiricus on the criterion of truth*, cit., p. 48, nota 31.

²¹ Si noti tuttavia la cautela espressa attraverso l'uso di una tipica 'voce' scettica: τάχα, al § 29 (cfr. *PH I* 194). Si deve anche ricordare, con Long (*ivi*, p. 40), che il passo parallelo di *M VII* 283-313 non può essere semplicemente considerato «an expansion of *PH 2* but a complex investigation of what it would be if the thesis were true». Sulla struttura di tale indagine molto complicata cfr. ancora *ivi*, p. 41 sgg.; per l'ipotesi che in *M VII* Sesto dipenda direttamente da Enesidemo cfr. U. BURKHARD, *Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Skeptikers Aenesidem*, Bonn, Habelt, 1973, pp. 114-115.

clusione rispetto al corpo, dunque, è legata alle seguenti considerazioni (cfr. anche *M VII* 294-295):

A. di esso cogliamo solo gli accidenti, come ad es. il colore, non qualcosa che ne rappresenti la cifra distintiva o meglio, per usare un'espressione 'camaleonticamente' aristotelica, che ce ne mostri la vera essenza, se questa è la sfumatura di significato che possiamo dare all'espressione αὐτὸ τὸ σῶμα del § 30;

B. non cogliamo [*scil.* con i sensi] le tre dimensioni del corpo, dunque neanche il corpo stesso.²²

L'ondata di obiezioni diretta invece contro la comprensibilità dell'anima appare molto più articolata e, visto il generale tema psicologico di questo e degli altri contributi raccolti nel presente volume, meritevole dunque di esame più accurato, soprattutto per poter far emergere due caratteristiche consuete e insieme basilari del *modus operandi* di Sesto: da una parte la sua indubbia validità quale fonte dossografica, vera miniera di notizie spesso uniche nel panorama di ciò che ci ha lasciato la tradizione antica; dall'altra il particolarissimo modo in cui egli costruisce la sua polemica, non senza sfruttare le armi più affilate dell'arsenale scettico-pirroniano, primi fra tutti i cinque modi di Agrippa.

Quest'ultimo aspetto balza immediatamente agli occhi sin dall'inizio del § 31. Qui, dopo aver considerato ormai archiviata la disputa contro la nozione di corpo, Sesto si volge a quella dell'altro componente ritenuto nella maggior parte delle psicologie dogmatiche da lui combattute come essenziale: l'anima, la ψυχή, appunto. La via più immediata e insieme, credo, filosoficamente più cogente, almeno dalla prospettiva sestana, per troncare sin dall'inizio qualsiasi velleità assertoriamente definitoria in campo psicologico è quella di impostare la più classica e la più completa 'dissonanza' possibile su tale concetto. Quando Sesto decide di non trascurare alcuna delle possibili e reciprocamente conflittuali posizioni su di un determinato oggetto fra quelli sottoposti a indagine (e presuntamente avviati a soluzione dai suoi avversari dogmatici²³), egli include nella διαφωνία anche il suo stesso partito.²⁴ Così, di fronte alle questioni legate a ciò che è o dovrebbe

²² Si tratta di un chiaro argomento *ad hominem*: cfr. il λέγουσιν che lo introduce e LONG, *Sextus Empiricus on the criterion of truth*, cit., p. 40. Cfr. anche *PH III* 38-49, nonché *M IX* 359-440. Per le scelte testuali e la costituzione del testo cfr. *supra*, note 16-18.

²³ Per questa accezione decisamente negativa di δόγμα, opposta a quella 'debole' positivamente accolta dai pirroniani, mi limito a rinviare a *PH I* 13-15, senza minimamente toccare lo scontro fra esegeti 'rustici' o 'urbani' (ai quali ultimi va tuttavia la mia preferenza) di questo difficile passo sestano.

²⁴ Tale strategia, che prevede lo schieramento di tre tesi conflittuali (dogmatica positiva/dogmatica negativa/genuinamente scettico-pirroniana), è uno strumento di casa nella polemica sestana: cito

be essere l'anima, sembra siano state assunte tre grandi (esaustive e mutualmente esclusive) posizioni:

1. alcuni pensatori ne hanno negato *tout court* l'esistenza (quale campione di tale 'partito eliminazionista' viene qui esplicitamente citato il peripatetico Dicearco di Messene²⁵);

2. altri invece l'hanno ammessa (e qui bisognerebbe integrare, legittimamente, supponendo che essi hanno poi offerto in proposito, spiegazioni e soluzioni fra loro diverse, anche molto diverse);

3. altri ancora, infine, prudentemente e senza precipitazione alcuna, hanno fatto ricorso all'opzione di una cauta *ἐποχή* (l'unica sana, agli occhi di Sesto: cfr. *PH I* 8-10), ancora una volta, si può giustamente ipotizzare, proprio e soprattutto a causa dell'equipollenza delle tesi avanzate su tale difficile tematica.

Senza fornire ulteriori esempi o nomi a sostegno delle tesi 2 e 3 (benché quest'ultima rappresenti l'esito consueto dell'argomentare pirroniano), Sesto utilizza chiaramente il primo tropo di Agrippa per sbarrare la strada a ogni soluzione possibile (cfr. *PH I* 170). In che modo potrebbe infatti

qui solo uno degli esempi più noti e chiari, quello relativo al dibattito sulla sussistenza e sulla nozione di luogo/*τόπος*, per cui cfr. *PH III* 119-135 e il passo parallelo di *M X* 1-36, con utilissime osservazioni in K. ALGRA, *Sextus Empiricus and Greek Theories of Place. On M X, 1-36*, in *Sextus Empiricus and Ancient Physics*, ed. by K. Algra and K. Ierodiakonou, Cambridge, Cambridge University Press (di prossima pubblicazione), ed E. SPINELLI, *Φιινόμενα contra Νοούμενα: Sextus Empiricus, the Notion of Place and the Pyrrhonian Strategy at Work*, in *Space in Hellenistic Philosophy*, ed. by Ch. Helmig, Ch. Horn and G. Ranocchia, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 159-179.

²⁵ Il passo sestano (= fr. 8b Wehrli = fr. 18 Mirhady) sembra porsi lungo una linea di «eliminativist reports» (l'espressione è di R. W. SHARPLES, *Dicaearchus on the Soul and Divination*, in *Dicaearchus of Messana: Texts, Translation, and Discussion*, ed. by W. W. Fortenbaugh and E. Schütrumpf, New Brunswick-London, Transaction Publishers, 2001, p. 148; ma cfr. già J. ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 31, nota 43), tipica di alcune esposizioni dossografiche, a cominciare da quelle ciceroniane, nelle *Tusculanae* e nel *Lucullus*, conservate nei fr. dicearchei 19, 14-16 e 17 Mirhady, nonché forse in un passo del *De anima* di Tertulliano (= fr. 25 Mirhady). Va tuttavia notato come un altro passo sestano (*M VII* 349 = fr. 24 Mirhady) attribuisca a Dicearco l'idea non che l'anima non esista affatto, quanto piuttosto la convinzione per cui essa altro non sarebbe che corpo in una condizione/disposizione ben determinata (*πῶς ἔχον σώμα*: la terminologia sembra tradire una coloritura stoicheggiante, a meno che non si voglia pensare all'influsso di Stratone, come vorrebbe G. MOVIA, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova, Editrice Antenore, 1968, p. 73). Senza entrare nei particolari, non certo semplici né facili da decifrare, della nozione dicearchea di *ψυχή* – che, stando alle fonti, egli verosimilmente non considerava come una realtà assoluta e a sé stante, coerentemente con la tradizione peripatetica –, mi limito a rinviare alle considerazioni di SHARPLES, *Dicaearchus on the Soul and Divination*, cit., pp. 148-151; V. CASTON, *Dicaearchus' Philosophy of Mind*, in *Dicaearchus of Messana: Texts, Translation, and Discussion*, cit., pp. 175-193 e ancor prima a quelle di L. REPICI CAMBIANO, *Sesto Empirico e i peripatetici*, in *Lo scetticismo antico*, a cura di Gabriele Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, 1981, pp. 702-704 e di ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, cit., pp. 30-31; sempre utile, infine, resta la ricostruzione, divisa fra Dicearco e Aristosseno, di MOVIA, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, cit., pp. 71-93.

essere risolta la discordanza estrema che abbiamo appena presentato? Essa si rivela piuttosto e senza vie d'uscita come indirimibile (ἀνεπίκλυτος), condannando dunque alla piena incomprendibilità la nozione stessa di ψυχή; a meno che un qualche dogmatico non pretenda di offrire un criterio, tramite cui giudicare le tesi in lizza e giungere così a preferirne una rispetto all'altra. Se tuttavia un pensatore di questo genere esistesse, non potrebbe che far ricorso a due 'strumenti' per risolvere la discordanza:

- a. la sensazione;
- b. l'intelletto.

Essendo tuttavia l'anima annoverata dagli stessi dogmatici fra le cose intellegibili, la prima ipotesi risulta non percorribile, vista la totale eterogeneità fra il presunto strumento giudicante e l'oggetto da giudicare. L'obiezione sembra a prima vista molto forte. Occorre tuttavia ammettere che essa si regge forse *se e solo se* si fa riferimento a quelle teorie dogmatiche, che avevano fatto della ψυχή un elemento diverso, non corporeo e ontologicamente altro rispetto a qualsiasi aggregato materiale; l'attacco risulta dunque condotto sì *disserendi causa*, ma con la colpevole ignoranza e la mancata menzione di altre tesi dogmatiche, come ad esempio quelle esplicitamente materialistiche e più specificamente epicuree, che proprio a partire da fenomeni legati alla percezione ritenevano legittimo inferire la piena esistenza dell'anima.

Anche la seconda ipotesi, che fa perno sulla δίανοια quale mezzo legittimo per sciogliere le difficoltà e superare la discordanza dei partiti in lizza, non regge alla prova della polemica sestana. Non solo, infatti, l'intelletto è una parte dell'anima più in generale (cfr. anche *PH I 128*), ma su di esso, sulla sua natura, sulla sua collocazione e sul suo funzionamento ancor più fitto e inestricabile si è rivelato lo scontro fra i vari dogmatici (cfr. anche, in proposito, *M VII 303-313*). Affidarsi a un simile strumento di diagnosi, insomma, significherebbe imboccare una strada ancor meno percorribile di quella che limitava il proprio raggio d'azione alla ψυχή, fino al punto di abbracciare una conclusione del tutto assurda, che pretende erroneamente di spiegare *obscurum per obscurius*. Sesto, calcando la mano, usa qui l'aggettivo ἄτοπον, mentre anche altrove egli sottolinea l'estrema violenza di una simile opzione metodologica (cfr. ad es. *M VIII 286*). Ciò significherebbe infatti andare contro quel sano ed euristicamente produttivo procedimento di indagine che, da Aristotele in poi, vuole che si passi da ciò che è più noto per noi a ciò che è meno noto in sé.²⁶

²⁶ Per l'indicazione di una serie di passi rilevanti in proposito cfr. E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, Torino, Utet, 2006, pp. 8-9. Né si dimentichi che Sesto ricorre in più occasioni (cfr. ad es. *PH II 120*; *III 23*; *M VIII 66, 180, 285-286*) a questo tipo di obiezione, «which may be considered an extra Formal Mode» (HANKINSON, *The Sceptics*, cit., p. 193).

L'approdo finale di tale duplice scacco esegetico è una dichiarazione molto forte: l'anima è incomprendibile e, di conseguenza, essendo essa, in base alla considerazione iniziale, parte costitutiva dell'uomo, insieme al corpo, altrettanto incomprendibile dovrà rivelarsi il concetto più generale e onnicomprensivo di ἀνθρώπος.

3. Il secondo testo rilevante ai fini di una corretta comprensione dell'atteggiamento sestano in merito alle debolezze teoriche della psicologia di stampo dogmatico si trova in un punto cruciale della parte dedicata all'etica nei *Lineamenti pirroniani*, più esattamente alla fine di una serie di paragrafi (PH III 179-187) impegnati a demolire qualsiasi positiva affermazione in merito all'esistenza di ciò che è per natura (φύσει) bene o male o indifferente. Qui sta o cade la legittimità dell'attacco pirroniano, la cui interpretazione, anche a seconda delle modalità con cui si stabilisce un confronto con la trattazione parallela del *Contro gli etici*, ha diviso gli interpreti.²⁷ Senza soffermarmi nuovamente qui su tutte le questioni, pur teoricamente molto importanti, che tali luoghi sestani sicuramente sollevano, mi limiterò a riproporne in modo sintetico i tratti salienti.

Dopo aver denunciato come non risolvibile, per la mancanza di un criterio davvero discriminante e unanimemente condiviso, la proliferazione discordante delle varie definizioni o meglio opinioni/δόξαι dogmatiche sul bene, che provengano dall'irriflessa pervicacia del volgo o dalla raffinata attività dei filosofi, pronti perfino a fornire, in ambito accademico-peripatetico o stoico, una precisa e puntuale tassonomia tripartita dei vari tipi di ἀγαθόν, Sesto si concentra su una delle caratteristiche spesso attribuite alla nozione di bene: la sua preferibilità o meglio una sorta di equazione data per scontata fra ἀγαθόν e αἰρετόν.

Al § 183 viene in tal senso proposta una secca alternativa, ricondotta ad anonimi predecessori di Sesto (λέγουσί τινες). Benché sia difficile formulare un'ipotesi assolutamente certa sulla loro identità, credo si tratti di pensatori collocabili all'interno della tradizione scettica. Non sarebbe anzi fuori luogo intravedere, dietro questi paragrafi sestani, la *vis* polemica di Enesidemo o, forse ancor più verosimilmente, quella di pensatori appartenenti alla tradizione pirroniana a lui posteriore.²⁸

²⁷ Cfr. soprattutto: M XI 69-71, nonché 44-47; 73; 79-84 e 87-89, con le interpretazioni (non di rado molto diverse) avanzate su questi passi in SESTO EMPÍRICO, *Contro gli etici*, a cura di E. Spinelli, Napoli, Bibliopolis, 1995 e SEXTUS EMPÍRICUS, *Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, ed. by R. Bett, Oxford, Clarendon Press, 1997.

²⁸ Proprio a Enesidemo o in alternativa a Carneade si rimanda in SEXTO EMPÍRICO, *Hipótiposis Pirrónicas*, ed. de R. Sartorio Maulini, Madrid, Ediciones Akal, 1996, p. 298, nota 113.

Sia come sia di tale supposizione, in base a tale secco dilemma, il bene è:

- a. il preferire stesso;
- b. ciò che preferiamo.

Il problema sorge, insomma, perché bisogna determinare se il predicato della preferibilità vada riferito al preferire di per sé (αἰρεῖσθαι) o all'oggetto verso cui indirizziamo le nostre preferenze (τὸ αἰρετόν), come ad esempio una bevanda o un cibo o, perché no, un piacere d'amore. Il primo corno di tale alternativa si rivela però non sostenibile, poiché qualora noi ottenessimo ciò che è oggetto del nostro preferire, usciremmo dalla condizione del preferire e dunque non avremmo più alla nostra portata il bene. In verità però, l'esperienza più comune smentisce questa situazione. Tutti i nostri sforzi, infatti, sono indirizzati proprio al raggiungimento di ciò che muove il nostro αἰρεῖσθαι, che non è affatto preferibile, ma che va invece sempre superato, per evitare ogni forma di sofferenza,²⁹ in vista della pienezza del possesso dell'oggetto preferito.

Siamo di fronte ad una lettura del rapporto dialettico desiderio/sua soddisfazione, in base a cui il primo rappresenta una condizione di dolorosa mancanza, mentre la seconda uno stato di piacevole riempimento. Questo schema potrebbe essere forse accostato, sul piano formale, all'insistenza epicurea sulla 'staticità' e sull'equilibrio, che caratterizzano il piacere catastematico. Il modello lontano a sostegno di una simile interpretazione, in ogni caso, si trova a mio avviso nel *Gorgia*, benché lì Platone tenda a sottolineare il carattere momentaneo e quindi non pienamente appagante di ogni soddisfazione, sul cui capo pende la minaccia costante del rinascente desiderio.³⁰

Questa conclusione porta a valutare la sostenibilità del secondo corno dell'iniziale dilemma: quello che pone come dotata di preferibilità questa o quella realtà, verso cui si indirizza la nostra scelta, di nuovo in base a un'alternativa non eludibile per cui una simile realtà o è esterna a noi o è in noi.

Se dunque tale oggetto del nostro αἰρεῖσθαι è separato ed esterno rispetto a noi, allora si danno due casi:

- o esso non ci impressiona né ci colpisce in alcun modo né suscita in noi accettazione o perfino ammirazione (ma allora perché dovremmo preferirlo e quale motivo cogente avremmo per sceglierlo?);
- oppure esso in qualche modo ci smuove piacevolmente e genera un'affezione positiva, ma allora esso dovrà essere considerato preferibile non

²⁹ Molto efficace l'aggettivo usato: ὀληηρός. Sul 'vocabolario della sofferenza' si insiste anche in *M XI* 82.

³⁰ Per la contrapposizione epicurea rispetto al dinamismo dei piaceri in movimento cfr. l'estratto dall'opera *Sulle scelte* di Epicuro in *DIogene LAERZIO*, X 136 (= fr. 2 Usener = 7 Arrighetti). Per il rinvio platonico cfr. *Gorgia*, 492d-495b; per una posizione relativa all'intensità del piacere molto diversa da quella epicurea cfr. anche *Filebo*, 23c-28d.

di per sé, ma per gli effetti che produce in noi e questi ultimi, come lascia implicitamente concludere il testo, sono sicuramente relativi a noi e solo a noi (περὶ ἡμᾶς).

Ancora una volta l'argomentazione sestana, combattendo una determinata posizione, finisce con il legittimare quella che con essa confligge. Ciò che è preferibile, dunque, sembra ora rivelarsi non estrinseco, ma del tutto interno/relativo a noi. Allora, se così è, esso sarà o solo nel corpo o solo nell'anima o in entrambi (un'opzione, quest'ultima, che tuttavia non viene analizzata nel prosieguo della trattazione).

Al § 185 l'alternativa della collocazione corporea del preferibile, tuttavia, viene smantellata, facendo ricorso all'*auctoritas* di pensatori anonimi (φασιν; κατὰ αὐτούς).³¹ Ciò induce a una duplice considerazione. In primo luogo: le argomentazioni sfruttate in questo contesto non sembrano essere invenzione di Sesto, ma sono piuttosto storicamente attribuibili a filosofi dogmatici, la cui identità resta purtroppo per noi oscura. In secondo luogo: l'insistenza sulla separazione, o si direbbe quasi sul dualismo, tra il corpo privo di ogni razionalità da una parte (lo ἄλογον σῶμα) e dall'altra l'anima, con la forza e la pienezza delle sue funzioni intellettive, cui sembra pacificamente attribuito il 'primato' nella determinazione di ciò che è preferibile, autorizza forse a pensare, pur con la massima cautela, che si tratti di pensatori di formazione platonica o, con maggiore aderenza storica alla realtà filosofica contemporanea a Sesto, medioplatonica.

A questo punto compaiono i paragrafi che ci interessano più da vicino (PH III 186-190) e che si rivelano di particolare peso per più motivi:

1) in prima istanza perché contengono, subito all'inizio, una sorta di rinvio interno che dimostra una certa accuratezza compositiva e un desiderio di guidare il lettore tramite puntuali *cross-references*;

2) inoltre perché essi sono un *unicum* nel *corpus* sestano, visto che non hanno alcuna ripresa o trattazione parallela in altri punti dei libri *Adversus Mathematicos*;

3) infine anche perché propongono uno schizzo di dossografia psicologica dogmatica per più aspetti degno di considerazione.

Sarà pertanto utile leggerli per esteso:

(186) Resta da dire che il bene è relativo alla sola anima. Anche questo risulta tuttavia impossibile in base a ciò che dicono i dogmatici. L'anima, infatti, è forse addirittura inesistente; e se anche esiste, stando a quanto essi dicono non viene

³¹ Su quest'ultimo sintagma all'interno dell'*usus scribendi* sestano rinvio a E. SPINELLI, "Si, ma secondo loro": presenza e funzione del sintagma *kat' autous* in Sesto Empirico, «Studi Classici e Orientali», 52, 2006 [ma 2009], pp. 141-148. Per l'impianto dogmatico dell'obiezione cfr. anche *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, cit., pp. 307-308.

compresa, come giungemmo a inferire nell'esposizione relativa al criterio. In che modo uno s'azzarderebbe a dire che qualcosa si genera in ciò che egli non comprende? (187) E volendo tralasciare anche tali questioni, in che modo arrivano ad affermare che il bene si genera nell'anima? Se invero Epicuro pone il fine nel piacere e sostiene che l'anima è composta di atomi, poiché tutte le cose (lo sono), è impossibile dire in che modo in un mucchio d'atomi si formi piacere e assenso e giudizio sul fatto che questa cosa è preferibile e bene, quest'altra invece da fuggire e male.³²

(188) Gli Stoici, dal canto loro, dicono che sono beni relativi all'anima certe arti, ovvero le virtù; dicono inoltre che è arte un sistema di comprensioni co-esercitate e che le comprensioni si formano nell'egemonico. Non è dunque possibile concepire in che modo si formi un deposito di comprensioni e un loro accumulo nell'egemonico, che secondo loro è pneuma, cancellando sempre l'impressione che sopraggiunge quella precedente rispetto a essa, dal momento che il pneuma è rarefatto e si dice che venga colpito tutt'intero in conformità a ciascuna impressione. (189) Affermare che possa essere capace di contenere il bene l'immaginaria finzione di Platone, intendo la mistione dell'essenza indivisibile e divisibile e della natura dell'identico e del diverso o i numeri, è completamente futile. Perciò il bene non può essere neppure relativo all'anima. (190) Se tuttavia non è bene lo stesso preferire e il preferibile di per sé non è esterno, né è relativo al corpo né all'anima, come giungemmo a concludere, neppure esiste affatto bene alcuno per natura.

Diversamente da quanto accade nel passo parallelo del *Contro gli etici* (M XI 89³³), la conclusione del lungo ragionamento sestano, concentrandosi sull'ipotesi che il bene vada riferito unicamente alla ψυχή, sembra farsi forza appoggiandosi a una strategia più esplicitamente dissonante sul piano dossografico. Il punto di partenza, inoltre, non è un confronto fra λόγοι privati sull'anima, ma direttamente un attacco contro la presunta esistenza dell'anima, che le stesse più o meno assurde tesi dogmatiche finiscono con il mostrare come insussistente (ἀνύπαρκτος).³⁴ Anzi, sempre applicando

³² Nella tradizione manoscritta, fra il § 187 e il § 188, compare un'indicazione di capitolo e di relativo titolo (κδ' τί ἐστιν ἡ λεγόμενη τέχνη περὶ βίον), la cui collocazione è tuttavia evidentemente errata: esso andrebbe piuttosto spostato all'inizio del § 239.

³³ Per un primo orientamento cfr. in proposito i relativi commenti in SESTO EMPIRICO, *Contro gli etici*, cit. e SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)*, cit. Bett, inoltre, in una specifica appendice (*ivi*, pp. 260-261) mette a confronto i due passi paralleli, per rafforzare la sua ipotesi di una anteriorità compositiva del *Contro gli etici* rispetto ai *Lineamenti pirroniani*. Da parte mia, senza entrare nelle considerazioni che mi spingono verso una conclusione opposta, credo che, per spiegare le differenze di struttura dei due resoconti, si potrebbe anche e più semplicemente supporre un cambio di fonti da parte di Sesto o quanto meno sottolineare la preponderanza assunta, rispetto alle altre, da una di loro, probabilmente quella medioplatonica, cui si accennava in precedenza.

³⁴ «Forse» (τάχα), come sottolinea con la consueta cautela linguistica Sesto: cfr. *supra*, nota 21.

il metodo polemico sovrabbondante già ricordato, anche qualora le si volesse concedere, stando almeno a quel che sostengono i dogmatici (ὄσον ἐφ' οἷς λέγουσιν...) e dunque *disserendi causa*, una qualche forma di sussistenza, non la si potrebbe in alcun modo fare oggetto di comprensione, come secondo Sesto egli ha già mostrato a sufficienza, con un procedimento inferenziale significativamente designato tramite il verbo ἐπιλογίζω, proprio nel passo di *PH II* 31-33 commentato in precedenza (cfr. *supra*, § 2).

Benché non sia qui possibile ripercorre passo per passo tutti i particolari delle contro-obiezioni sestane, vale la pena ricordare che esse, economizzando sui possibili strumenti polemici pure a disposizione dei pirroniani,³⁵ minano la convinzione dogmatica, secondo cui ciò che è bene sarebbe relativo all'anima, mettendo in discussione il modo, il *come* ciò potrebbe avvenire ed esaminando innanzi tutto una serie di opinioni, verosimilmente note e comunque di un certo peso storiografico, che vanno dalla psicologia materialistica di Epicuro alle tesi stoiche sulla ψυχή, per concludere con quelle di Platone e, a quanto pare, di suoi seguaci, più o meno recenti.

Iniziamo da Epicuro, anche perché la testimonianza di *PH III* 187 sembra essere stata totalmente ignorata dagli studiosi, a cominciare dalla raccolta di Usener per finire con l'edizione di Arrighetti e la traduzione di Isnardi Parente.³⁶ Essa, benché ridotta a poche righe e chiaramente compressa nel fornire indicazioni su certe dottrine basilari del Giardino, è in ogni caso particolarmente fruttuosa. Oltre a ribadire l'individuazione del fine etico supremo nel piacere,³⁷ infatti, Sesto ricorda che a una basilare costituzione atomica Epicuro riconduce l'intera realtà, senza eccezione alcuna, ritenendo dunque in piena coerenza la stessa anima come nient'altro che un «mucchio d'atomi» (ἰτόμων σωρός). Quest'espressione sembra rinviare direttamente all'argomento del sorite (forse di provenienza scettico-accademica, in polemica anti-stoica?), che in questo frangente avrebbe un eccellente ambito di applicazione. La polemica sestana se ne serve e dunque riformula in modo non neutrale la posizione epicurea.³⁸

Se tale è la natura della ψυχή, però, non è neppure possibile pensare

³⁵ Questo, dunque, il senso dell'espressione ἵνα τὴν πολλὴν καὶ ἀνήνυτον μάχην παραλίπωμεν di *PH II* 31? Cfr. anche *supra*, nota 18.

³⁶ Cfr. rispettivamente: *Epicurea*, ed. H. Usener, Lipsiae, B. G. Teubneri, 1887; *EPICURO, Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino, Einaudi, 1973; *Opere di Epicuro*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1983².

³⁷ In modo unico e paradigmatico rinvio all'*Epistola a Meneceo* di Epicuro, §§ 128 sgg. e alla recente trattazione di D. WOLFSBORF, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, cap. 7.

³⁸ Più in generale, per una prima panoramica sulla psicologia epicurea, con ulteriori rinvii testuali e bibliografici, cfr. il contributo di Francesco Verde in questo volume.

che in essa si produca un effetto fondamentale per Epicuro come ad esempio l'affezione del piacere (o del dolore) e neppure fenomeni 'intellettuali' più raffinati, come la capacità di assentire o formulare giudizi, unici strumenti grazie a cui si dovrebbe stabilire cosa perseguire in quanto bene o fuggire in quanto male. Al di là della possibile valutazione di una simile obiezione e del suo effettivo cogliere nel segno rispetto alla genuina dottrina epicurea, mi sembra possibile avanzare un'ipotesi attribuzionistica forse non peregrina: terminologia utilizzata e peso specifico concesso al *sorite* nonché alle componenti epistemologiche della *συγκατάθεσις* e della *κρίσις* potrebbero far pensare a un'origine scettico-accademica della critica, pronta a sfruttare contro Epicuro, con consapevole mimetismo, l'apparato linguistico-concettuale stoico, e qui riutilizzata senza scrupoli, 'camaleonticamente' da Sesto.

Se passiamo al § 188 e alle opinioni stoiche qui richiamate (= SVF II 96), abbiamo di nuovo una testimonianza stringata, ma non priva di precisione e addirittura di (impliciti) rinvii ad altri luoghi del *corpus* sestano. Proprio gli stoici, infatti, erano soliti ricondurre entro l'alveo dei beni appartenenti alla *ψυχή* in prima istanza le virtù, considerate nella loro qualità di arti o *τέχναι*.³⁹ Di queste ultime, inoltre, essi enfatizzavano il carattere sistematico ovvero il loro essere un complesso esercitato, bene e sincronicamente, di atti legati alla comprensione,⁴⁰ da considerare a sua volta come una condizione del tutto speciale (perché riservata in realtà solo al loro mitico σοφός), ma soprattutto pienamente e fisicamente ancorata nella parte direttiva dell'anima stessa, nell'*ἡγεμονικόν*.⁴¹ La polemica di Sesto insiste in questo caso sul fatto che in una struttura materialisticamente pneumatica come l'egemonico stoico non è possibile pensare in che modo potrebbero 'giacere' o 'ammucchiarsi' le numerose (e fra loro coordinate) comprensioni: queste ultime, infatti, sono nient'altro che il consolidarsi, grazie all'assenso del soggetto conoscente, di quelle rappresentazioni comprensive, che continuamente affluendo dall'esterno, finiscono con il cancellarsi reciprocamente in un processo ininterrotto di eliminazione, legittimamente ipotizzabile se si ammette una struttura rarefatta sì, ma rigorosamente materiale dello pneuma tipico della parte direttiva dell'anima.

Insomma, se ci facciamo guidare anche stavolta da alcune spie termino-

³⁹ Per ulteriori rinvii testuali e bibliografici cfr. SEXTUS EMPIRICUS, *Outlines of Scepticism*, cit., p. 194, nota 266.

⁴⁰ Tesi già zenoniana (cfr. SVF I 73), ma più volte ripetuta da Sesto (cfr. almeno PH III 241 e 251, nonché M VII 373; M XI 182-183 = SVF II 97 e M II 10), nonché da altre fonti (cfr. SVF II 93-95).

⁴¹ Per ulteriori trattazioni sestane relative alla parte direttiva dell'anima stoica cfr. ad esempio PH I 128 e II 70; 81, nonché, almeno implicitamente, II 57.

logiche, potremmo supporre che Sesto abbia qui fatto tesoro di obiezioni anti-stoiche di duplice provenienza: da una parte quelle proprie della polemica epicurea, come forse farebbe pensare soprattutto l'uso del termine ἄθροισμός;⁴² dall'altra quelle prese in prestito dagli attacchi scettico-accademici, fin da Arcesilao pronti a sottolineare le assurdità dell'assimilazione stoica della φαντασία καταληπτική a un processo rigidamente (e più o meno rozzamente) presentato come una forma di τύπωσις, di impressione in senso materialisticamente stretto, simile a quella dei sigilli nella cera.⁴³

Per coronare le 'assurdità dogmatiche' a sostegno della presunta collocazione di ciò che è bene e preferibile nella ψυχή, Sesto decide di soffermarsi, nel § 189, su di una tesi che sembra meritare disprezzo, visto che egli la bolla come assolutamente «futile», utilizzando un aggettivo (ληρώδης), cui egli ricorre sempre e solo in senso totalmente negativo.⁴⁴ Si tratta di una dottrina platonica, impregnata di suggestioni pitagorizzanti, che merita invero un'etichetta ancor meno tenera: essa è infatti letteralmente una ἀνειδωλοποιήσις, cioè, potremmo rendere interpretando, un parto della fantasia, un trionfo dell'immaginario fittizio, una creazione di figure romanizzate.⁴⁵ Il sostantivo è un *hapax* in Sesto, mentre l'unica occorrenza del verbo corrispondente (ἀνειδωλοποιῶ) si trova in un altro passo del libro terzo dei *Lineamenti pirroniani* (PH III 155), dove ancora una volta viene discussa e attaccata una sorta di ricostruzione metafisica platonico-pitagorizzante relativa alla formazione dei corpi e del cosmo, con relativo corollario di una loro organizzazione a base armonico-numerica, derivante dal sistema delle 'ottave', ma soprattutto in qualche modo legata al dettato di alcune notissime pagine del *Timeo* platonico.⁴⁶ Del resto anche nel nostro passo viene

⁴² Per un'utile tabella riassuntiva delle occorrenze di tale vocabolo, come anche di altre espressioni usate da Epicuro per indicare gli aggregati, cfr. *Epistola a Erodoto*, intr. di E. Spinelli, trad. e comm. di F. Verde, Roma, Carocci, 2010, p. 98. Si noti, inoltre, che l'altro sostantivo qui utilizzato (ἐναπόθεσις, forse di casa nel lessico medico? Cfr. e.g. un passo di Galeno nel *De placitis Hippocratis et Platonis*, VIII, 7, 23) è *hapax* assoluto nel *corpus* sestano.

⁴³ Obiezioni analoghe contro la tesi stoica di un'impressione – intesa in senso materialisticamente più forte, ad esempio da Zenone e Cleante (τύπωσις, *stricto sensu*), o, più sfumato, da Crisippo (ἐτεροίωσις, su cui si veda anche DIOGENE LAERZIO, VII 50) – delle rappresentazioni cattedetiche nell'egemonico si leggono in più passi del suo *corpus*: cfr. M VII 227-241 e 372-380. Sulla questione si veda anche ANNAS, *Hellenistic Philosophy of Mind*, cit., cap. 2.

⁴⁴ Per un elenco dei passi cfr. K. JANÁČEK, *Sexti Empirici Indices*, editio tertia completior, Firenze, Olschki, 2000, p. 136.

⁴⁵ Dietro questo termine si potrebbe forse intravedere un'allusione ironica e negativa a quella εἰδωλοποιική τέχνη che Platone nel *Sofista* aveva impiegato per 'marchiare' in modo molto forte l'attività del sofista, creatore di immagini senza consistenza alcuna, luogo privilegiato di generazione e rifugio del non essere? Cfr. in tal senso SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis Pirrónicas*, cit., p. 300, nota 119, con rinvio a PLATONE, *Soph.* 235b.

⁴⁶ Significativo è anche l'uso subito successivo, in PH III 156, di un altro verbo (ὄνειροπολῶ),

telegraficamente riportata una concezione di anima ritenuta inaccettabile da Sesto, soprattutto perché incapace di accogliere in alcun modo il bene. Tale $\psi\upsilon\chi\eta$ di Platone viene qui presentata come mescolanza o meglio $\kappa\rho\tilde{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ di ciò che è indivisibile e di ciò che è divisibile, nonché, ancora, del diverso e dell'identico; oppure ancora come una finzione, un sogno filosoficamente identificato con i numeri.

Cosa possiamo dire di questa descrizione? Prima di tutto essa appare davvero sintetica, brachilogica quasi, ma soprattutto posta male, poco funzionale, direi anzi 'fuori fuoco' rispetto alla polemica di Sesto. Egli infatti intende attaccare una dottrina che si riferisce all'anima 'individuale', di ciascun soggetto interessato a sapere dove 'in lui' si colloca il bene. La definizione ricordata al § 189, invece, tradisce sì l'eco lontana di un riferimento a quel luogo del *Timeo* cui già si accennava, ma non tiene conto del fatto che lì Platone si riferisce unicamente 'all'anima del mondo', non a quella dei singoli soggetti umani. Descrivendo la produzione da parte del Demiurgo del cosmo inteso come essere vivente, infatti, dopo aver indicato i quattro elementi che ne compongono il corpo,⁴⁷ Platone dedica la sua attenzione alla composizione dell'anima del mondo (34b-36d). Essa è dotata di fisionomia, nonché di movimento circolare, frutto appunto di una mescolanza, non limitata innanzi tutto all'identico e al diverso, ma estesa anche all'essere. Più esattamente, il Demiurgo la genera procedendo dall'unione dell'essere indivisibile e dell'essere divisibile e dunque alla mistione dell'identico indivisibile e divisibile, nonché del diverso, tanto indivisibile quanto divisibile, garantendole poi, nell'ulteriore ripartizione delle sue parti, una struttura matematica ordinata e armonica. Non entro nei dettagli di queste difficili pagine platoniche,⁴⁸ su cui pure si era esercitato il lavoro di commento di generazioni di platonici, anche cronologicamente non troppo lontani da Sesto, divisi ad esempio fra una lettura più aderente alla tradizione ac-

con cui Sesto 'bolla' i vani sogni dei suoi avversari, soprattutto, ma non solamente stoici: per un elenco dei passi, cfr. di nuovo JANÁČEK, *Sexti Empirici Indices*, cit., p. 160. Cfr. anche *M IV* 6-9. Si ricordi, infine, che il *Timeo* sembra essere un'opera abbastanza presente a Sesto, che (per lettura diretta, come indurrebbe cautamente a supporre l'uso al § 189 della prima persona singolare, $\phi\eta\mu\iota$, cui egli ricorre molto raramente e sempre per marcare un posizione propria o fortemente originale? o 'di seconda mano'?) la cita e discute in più punti del suo *corpus*: cfr. ancora *ivi*, p. 263.

⁴⁷ Essi sono: fuoco, aria, acqua e terra, mescolati a costituire una sfera, secondo una complessa struttura geometrico-matematica: cfr. *Timeo*, 31b-34a.

⁴⁸ Mi limito ad alcuni 'classici' e selettivi rinvii: A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, pp. 109-136; F. M. CORNFORD, *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London, Routledge, 1937, pp. 57-93; L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag 1994, pp. 269-332; per ulteriori indicazioni e rinvii cfr. anche le note di commento in PLATONE, *Timeo*, intr., trad. e note di F. Fronterotta, Milano, BUR, 2003, pp. 198-207.

cademica delle dottrine non scritte nonché al ruolo 'matematizzante' della monade e della diade⁴⁹ e una più geometrizzante⁵⁰ o pronti a formulare un'interpretazione più sottilmente teologica.⁵¹ Mi sembra comunque difficile negare che le poche righe sestane si possano collocare sullo sfondo di una sorta di 'aria di famiglia' platonico-pitagorica. Esse appaiono dunque riconducibili al *Timeo* di Platone, sicuramente nel momento in cui esse chiamano in causa, pur se non con ammirevole acribia, la nozione di κρῦσις fra indivisibile/divisibile e diverso/identico, nonché, forse, quando propongo l'identificazione anima = numeri, benché in quest'ultimo caso sia più legittimo ipotizzare un riferimento non tanto a Platone, quanto piuttosto alla definizione senocratea della ψυχή come «numero che muove se stesso», definizione più volte comunemente attribuita in ambito dossografico alla coppia Pitagora-Senocrate.⁵²

4. In conclusione, anche volendosi limitare ai due esempi richiamati e discussi in questo contributo, l'insieme delle critiche, diverse per provenienza, accuratezza e attendibilità, tanto contro la funzione 'criteriologica' della ψυχή, quanto contro la localizzazione in essa del bene, ci consente tuttavia di rintracciare ancora una volta la filigrana forte di un atteggiamento più complessivo, diffuso e persistente di Sesto: quello in virtù del quale in nessun modo, in nessun campo, in nessuna parte della filosofia si può fare sicuro affidamento sulla nozione di anima elaborata dalle vane e conflittuali tesi dogmatiche. Anch'essa è infatti destinata – almeno se e fino a quan-

⁴⁹ Proclo offre in proposito una breve, ma significativa testimonianza, chiamando in causa, oltre al per noi ignoto Aristandro, anche Numenio (= fr. 39 Des Places): cfr. in *Plat. Tim.* II, p. 153, 15-25 Diehl (= 11 Mullach, VIII Martano = 104.2, ll. 1-15 Dörrie-Baltes = Severo 12 T. Gioè).

⁵⁰ Si pensi alla posizione di Severo, che fa perno sul ruolo del punto e dell'estensione e il cui eventuale rapporto con possibili dottrine di Speusippo non è facile da stabilire: in ogni caso cfr. Severo 9-12 T. Gioè, con il relativo commento in *Filosofi medioplatonici del II sec. d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicosttrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*, ed., trad. e commento a cura di A. Gioè, Napoli, Bibliopolis, 2002, pp. 412-419.

⁵¹ Decisiva in tal senso è la lettura offerta da Plutarco nel suo *De animae procreatione in Timaeo*, su cui mi limito a rinviare a un contributo particolarmente chiaro di F. FERRARI, *Platone, Tim. 35a1-6 in Plutarco, an. Procr. 1012B-C: citazione ed esegesi*, «Rheinisches Museum für Philologie», N.F., 142, 1999, pp. 326-339.

⁵² A puro titolo di esempio cfr. due passi, uno di Aezio (*Placita* IV 2, 1) e uno di Teodoro (Graecarum affectionum curatio V 17), che costituiscono rispettivamente i FF 90 e 91 Isnardi Parente in *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze e frammenti*, ed., trad. e comm. a cura di Margherita Isnardi Parente, ed. rivista e aggiornata a cura di Tiziano Dorandi, Pisa, Edizioni della Normale 2012, pp. 146-147 e 297; cfr. anche SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, cit., p. 475, nota 4. Più in generale, per un primo, sintetico orientamento sulla psicologia accademica si veda J. DILLON, *Come fa l'anima a dirigere il corpo? Tracce di una disputa sulla relazione corpo-anima nell'Antica Accademia*, in *Interiorità e anima: la psychè in Platone*, a cura di M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara e A. Fermani, Milano, Vita e Pensiero, 2007, pp. 51-57.

do si decida di restare nel campo, ristretto e insieme generatore di inutili preoccupazioni, delle opinioni ovvero ἐν τοῖς δοξαστοῖς direbbe Sesto... – a cadere sotto i colpi della polemica pirroniana. Essa è fondata sull'esercizio di una sana sospensione del giudizio o ἐποχή, esplicitamente definita come una «stagnazione dell'intelletto» (στάσις διανοίας) e sola in grado di garantirci un'imperturbabilità, che è «assenza di affanno e quiete di bonaccia nell'anima» (ἀταραξία δέ ἐστι ψυχῆς ἀοχλησία⁵³). Sì, perché allora anche e perfino i pirroniani un'anima possono dire di averla, certo parlandone senza boria dogmatica, ma così, alla buona, senza troppa accuratezza e per così dire καταχρηστικῶς, come viene e come capita...⁵⁴

⁵³ Sulla storia e il valore dei termini qui utilizzati da Sesto si veda anche SESTO EMPIRICO, *Contro gli etici*, cit., p. 139.

⁵⁴ Su questo avverbo e il suo significato all'interno della più vasta e specialissima 'filosofia del linguaggio' pirroniana cfr. almeno PH I 191 e 207, nonché le considerazioni di SPINELLI, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, cit., pp. 117-126.